

# Humanismo renascentista e subjetividade

Jordino Marques/VFG

jordino@zaz.com.br

---

## Resumo

## Abstract

No presente artigo, investigo como o humanismo renascentista, a partir de seu desejo de conhecimento e de uma idéia de dignidade do homem, pode ser encarado como um estágio prévio da subjetividade moderna que eclodirá no século XVII.

In this article, I investigate how renaissance humanism, from its desire of knowledge and the idea of human dignity, can be viewed as a previous stage of modern subjectivity that flowers in the 17th Century.

Palavras-chave: Renascença, humanismo, dignidade, subjetividade moderna.

Key-words: Renaissance, humanism, dignity, modern subjectivity.

---

Jacob Burckhardt afirma em uma de suas obras que o humanismo italiano representa toda a formação do homem moderno, pois enquanto na Idade Média se conhece somente como raça, povo, corporação ou mesmo outra forma de um conceito geral, na renascença ele é apresentado com toda força da subjetividade, como sujeito ou como indivíduo espiritual, adquirindo, desse modo, um significado ímpar.<sup>1</sup> Estamos à procura dessa subjetividade em todos os seus matizes, pois, afinal, se a humanidade não se coloca problemas que não pode resolver, ela é marcada fundamentalmente por momentos epigonais que confirmam o substrato do próprio homem ao longo da história, ao mesmo tempo que caracterizam nossa atividade e nossa busca como atividade e busca de reflexão e de criatividade daqueles momentos que se constituem como filosóficos porque alguém ou um grupo de pessoas colocou perguntas fundamentais.

Com o movimento do humanismo renascentista vai acontecer uma valorização do homem nunca conhecida até então, que vai além de

seu aspecto espiritual e que acentuará sobremaneira seus traços e sua especificidade. O propósito de nossa comunicação é determinar alguns traços desse colossal desenvolvimento que a humanidade experimentou no humanismo renascentista, através sobretudo de três pensadores – Petrarca, Manetti e Pico della Mirandola –, para detectar no movimento geral do Renascimento e desses três pensadores alguns traços que se constituirão como uma espécie de estágio prévio da subjetividade moderna. O trabalho aqui apresentado faz parte de um conjunto maior de um projeto de pesquisa mais amplo que procura analisar a subjetividade moderna sob três pontos de vista, ou seja, no humanismo renascentista como momento que a antecede, no cartesianismo e na recepção do cartesianismo.

Trata-se pois de um novo ideal. Vários são os modelos desse novo ideal. Dentre eles, podemos, inicialmente e a título de exemplo, tomar Francesco Petrarca, conhecido por alguns como o primeiro dos modernos por causa de sua afirmação “eu sou uno e gostaria de permanecer uno”.<sup>2</sup> Daí, afirma-se na história do pensamento a noção de dignidade do homem, que receberá várias facetas a partir da experiência italiana e que será uma constante no período, chegando, de acordo com nosso ponto de vista, a determinar aspectos decisivos da filosofia moderna do sujeito.

Podemos dizer que os ideais de dignidade do homem, que o humanismo renascentista elevará às alturas, são uma espécie de reação generalizada ao conservadorismo de Inocêncio III, que em *De miseria humanae conditionis* impressionou tão vivamente figuras como Petrarca, Manetti e Pico della Mirandola. O que chama a atenção de qualquer estudioso do período é como uma obra pode ter um longo espectro diante de si, ou como se estabelece uma reação em cadeia contra um autor que, embora tenha escrito sua obra antes de ser elevado ao papado, desencadeou uma reação tão séria e, ao mesmo tempo, tão benéfica a sua obra que perdurou do século XII ao século XVI. A eleição de Inocêncio III ao papado data de 8 de janeiro de 1198 e entre suas

realizações está a convocação do IV Concílio Lateranense, em 1215. O plano de sua obra é mostrar como o homem na terra é indigno e como tudo está cheio de *vilitas et superbia*. A miséria humana já se inicia pelo seu nascimento. Seguindo Jeremias 20,18, que é um libelo de revolta contra Deus, no qual o hagiógrafo maldiz o dia em que saiu do ventre materno, do qual só resultaram dor e aflição, e tomando o que a Bíblia tem de mais negativo, com um declarado fundamentalismo bíblico, Inocêncio III vê na criação do homem do barro e na transformação final em pó uma possibilidade de o colocar no lugar mais humilde na escala da criação, pois o homem vem extremamente necessitado ao mundo – ele é, ao nascer, o mais incapaz dos animais, sendo indício desse fato o choro do recém-nascido. A partir, pois, dessas condições de inferioridade, o homem não pode nunca ser feliz na terra, nunca pode ele atingir algo de constante e estável. Se ele, além disso, deseja poder, prazer e riqueza, terá que sofrer conseqüências funestas, tanto se conseguir seu intento, como se não o conseguir. O que, na verdade, Inocêncio III quer fazer é sufocar o orgulho do homem, condenando-o, pela noção de miséria, a não ousar se considerar positivamente. Por outro lado, mostra-se também a ambigüidade do homem, que pode sair dessa situação na medida em que reconhece sua real posição e pode desenvolver sua vontade para agir no temor de Deus e não se condenar eternamente. Temos, então, no escrito de Inocêncio III, uma crítica total ao homem em vários significados possíveis da palavra crítica. Ele é pesquisado criticamente, ele é avaliado criticamente, e sua tendência a se apoderar de bens terrenos e mundanos é igualmente desprezada.<sup>3</sup> Geyer, citado por Glaap, vê a posição do papa Inocêncio III como uma reação ao otimismo de Aristóteles, que terá, mais tarde, continuidade em Santo Tomás de Aquino, pois estes sempre avaliaram positivamente o homem, seja como essência espiritual, seja como natureza que pode ser completada pela graça. Inocêncio III acaba incorrendo em uma caricatura do homem, na medida em que toma a *conditio humana* unilateralmente( 230).<sup>4</sup>

É importante que vejamos Petrarca como aquele que iniciará uma tradição de representar a dignidade do homem a partir de fontes da literatura antiga e da Bíblia. Desta última será retirado o pensamento de que o homem é imagem de Deus e que tem por função crescer e dominar a terra. Da primeira, podemos dizer que as *Metamorphoses* de Ovídio e o *De natura deorum* de Cícero são retomados, no momento em que o homem é apresentado como imagem de Deus que constrói seu reino na terra. A noção que se cria para esse movimento é a da divinização do homem, que o texto latino surgido na Antigüidade com o nome de Asclepius chamará de *magnum miraculum*. Não se pode igualmente desconhecer a contribuição da patrística e da filosofia medieval para a noção de dignidade do homem, embora elas sejam marcadas pelo acontecimento teológico do mistério cristão da encarnação. De qualquer modo, porém, chama a atenção a afirmação de Guilherme de Saint Thierry: "Oh imagem de Deus, reconhece tua dignidade, em ti brilhe a imagem de teu autor."<sup>5</sup> Podemos então dizer que há um solo que prepara a concepção renascentista de dignidade do homem. Todos os mitos, de fundamento religioso ou não, que enaltecem o caráter e a posição especiais do homem na escala da criação funcionarão até os albores da Renascença como temas preparatórios para o grande acontecimento, que terminará por dar contornos bem distintos à filosofia do sujeito.

Desse modo, podemos ver que os motivos religiosos não se desfazem por completo, na medida em que Petrarca argumenta que, por força da encarnação, Deus nos mostrou em que posição nobre e única o homem se encontra no conjunto da criação. Dotado por Deus de entendimento, memória, previsão e linguagem, ele dispõe de inúmeras artes e habilidades e faz toda a criação, cuja beleza admira, estar a seu serviço. Retomando Ovídio, Petrarca dirá que graças a seu andar ereto, o homem eleva seus olhos para além da terra, até o céu, que é alvo de sua alma imortal.<sup>6</sup> Há um contexto geral na filosofia do Renascimento que parece bem claro, não só em Petrarca como em outros expoentes da

época. Refiro-me à oposição *entre miseria humana e dignitas humana*. No confronto entre essas duas perspectivas, podemos perceber como uma parte das raízes bíblicas geram um pessimismo em relação ao homem, ao preconizarem seu caráter de criatura mortal. São inúmeras as passagens bíblicas que convidam o homem a reconhecer seu lugar na criação. Essa mesma perspectiva perpassa alguns textos dos antigos, como os de Plínio, que compara a constituição dos animais e a do homem para concluir que os primeiros são muito mais fortes e melhor constituídos para superar as intempéries, ou como os de Plutarco, que concedia aos animais irracionais a posse completa de todas as virtudes que ocorrem no homem.<sup>7</sup> Se procurarmos entender um pouco mais algumas razões que levaram Petrarca a se preocupar com a dignidade do homem, podemos dizer que o fundamento de tudo é uma preocupação moral e uma concepção bem determinada de ciência. Petrarca dirá que dedicou toda sua vida a problemas científicos e que raramente houve um dia em que não tenha se dedicado a ler e a escrever. Dentre suas atividades, estavam também o ouvir e freqüentar os sábios de sua época, bem como viajar por centros importantes.<sup>8</sup> Podemos dizer que há aqui um discurso do método *avant la lettre*, pois esta mesma será a preocupação a guiar Descartes na crítica de sua formação, da ilustração científica que recebera ao longo de sua vida, bem como na leitura do grande livro do mundo através das viagens e da conversação. Se há em Petrarca, de um lado, essa busca compulsiva da ciência, de outro lado há uma crítica bem determinada a um saber sem finalidade. Ele suspeita da aparência científica de um sem-número de afirmações que a ciência de sua época acumulou, de modo especial no concernente ao mundo animal.. Se todas essas afirmações fossem verdadeiras, para que serviriam se não trouxessem vantagens para uma vida feliz? Para que serviria conhecer a natureza de mamíferos, aves, peixes e serpentes, se não conhecemos a natureza do homem, se não sabemos para que foi que nascemos, de onde viemos e para onde vamos, e se não nos interessamos por essas perguntas.<sup>9</sup> Aqui, pois,

podemos ver onde se radica essa preocupação do humanista Petrarca em reestruturar a dignidade do homem. Trata-se, sobretudo, de um conhecimento da natureza humana. Podemos dizer, então, que a dignidade do homem pertence à sua natureza.

A discrepância de Petrarca com Inocêncio III aparece no segundo livro de sua obra, *De remediis utriusque fortunae*, no capítulo 93, intitulado *De tristitia et miseria*. Ali, Petrarca, através de diálogos bem construídos entre a tristeza e a razão, procura analisar de onde vem a tristeza e o que pode superá-la. Vale a pena ver que Petrarca constata que há na terra mais alegria do que tristeza.<sup>10</sup> O homem tem razões para se alegrar porque é criatura de Deus e porque está no mundo.

Se nos dirigirmos agora para Manetti, veremos que ele nasceu em Florença no ano de 1396. Os traços de sua compreensão da dignidade do homem já podem ser vistos em obras como *Dialogus consolatorius*, no qual ele se levanta contra a tendência estoica de reprimir a dor e todas os outros sentimentos humanos, pois, para ele, homens sem sentimentos são iguais a pedras. A obra *Sobre a dignidade e a excelência do homem* foi encomendada pelo rei Afonso I de Nápoles, que não estava satisfeito com a obra de Bartolomeo Fazio sobre esse mesmo assunto. Deve-se ainda ressaltar a importância do mecenato de Afonso I na obra de Manetti quando se lê, no último parágrafo dela, a menção ao fato de que tudo que fora mostrado sobre a excelência e a dignidade do homem pode ser comprovado na pessoa do rei, que para Manetti não parece ter nascido segundo as leis costumeiras da natureza, mas, ao contrário, investido e escolhido por Deus onipotente.<sup>11</sup> Para Manetti, é decisivo o fato de que ele louva o homem criado, que no uso dos dons que lhe foram dados alcança seu reino aqui na terra.<sup>12</sup> Notemos que, no primeiro livro, Manetti trata do corpo humano e retoma o já velho tema do caminhar ereto do homem como indicativo de sua superioridade e de sua proximidade com Deus. Além disso, ele dá grande valor aos órgãos dos sentidos, de modo especial à audição e à visão. Como um humanista que dá valor às atividades e habilidade

humanas, Manetti destaca em seus estudos anatômicos os detalhes da mão humana como instrumento que o intelecto usa nas artes e nas técnicas. Para Manetti, o corpo humano é, sobretudo, um milagre da criação e ele faz toda sua descrição anatômica classificando-o como *perfectissima humani corporis fabrica*, que outra coisa não poderia ser senão uma cópia da beleza divina. Vejamos como Manetti se expressa: “Que ordenação dos membros, que harmonia das formas, que formação, que fenômeno pode ser pensado como mais belo que o homem? Porque os sábios antigos com a mais plena sabedoria observaram essas coisas, eles ousaram confessar que os deuses possuíam uma figura humana cujos traços seguem bem de perto os nossos.”<sup>13</sup> Diferentemente de Inocêncio III, Manetti dá valor ao fato de o homem ser criado do barro. Seguindo uma tradição que vem de Flávio Josefo, Manetti aproxima a palavra *humus*, da qual viria a palavra homem e a palavra *edom*, terra vermelha. A corporeidade pertence à humanidade do homem. A introdução do espírito segue o mito bíblico da criação, segundo o qual Deus teria soprado sobre o homem e lhe comunicado seu espírito, que lhe comunicaria a vida. Vale a pena lembrarmos aqui que a proveniência mitológica do *humus* será decisiva na formulação da estrutura do homem como cuidado em ninguém menos do que Martin Heidegger, que busca na fábula narrada por Juvenal a determinação pré-ontológica do Dasein como cuidado: “Tu, Júpiter porque lhe deste o espírito, deverás recebê-lo por ocasião da morte, tu terra, porque lhe deste o corpo, deverás recebê-lo depois da morte, porque o cuidado formou por primeiro esse ser, ele deve por toda sua vida possuir o cuidado e porque há controvérsias em relação ao nome, então ele deverá ser chamado homem porque foi feito da terra (*humus*).”<sup>14</sup> Temos, portanto, no fato da determinação homem-humus, uma fonte bíblica, uma fonte latina e duas interpretações, uma renascentista e outra contemporânea, mas as fontes e as interpretações nada mais fazem do que tentar responder à pergunta sobre a essência do homem. Seguindo as posições de Cícero no *De natura deorum*, Manetti toma dele,

inicialmente, a comparação com a construção que foi feita por um mestre de obras de tal monta que o louvor à obra é louvor ao mestre de obra e criador.<sup>15</sup> Em segundo lugar, privilegia-se a posição ereta do homem para acentuar a proximidade entre céu e terra.. de modo que ele passe de habitante a espectador.<sup>16</sup> A esse propósito, isto é, de o homem ser espectador da natureza, não há na filosofia moderna exemplo mais significativo do que as posições de Galileu e Descartes, que inauguraram uma importante tradição que se espelha no método de observação no privilégio do olhar e na atividade de espectador que em sua visão constrói novos mundos. Este é, sem dúvida, um dos pontos característicos da ciência moderna que Galileu desenvolverá. O homem é espectador do mundo e o lê agora com os novos instrumentos da matematização. Na mesma linha dos renascentistas, Descartes, depois de ter colocado no *Discurso do método* o plano do tratado '*e Monde*, anuncia o *Tratado do homem* no qual o ser humano vai ser tratado por ser ele como espectador do mundo.<sup>17</sup>

No segundo livro Manetti descreve a alma humana, partindo da concepção da filosofia tradicional (Aristóteles e Cícero), da Bíblia e dos Santos Padres, procurando harmonizar as tendências contraditórias e dando valor à posição de Agostinho, que comparava as três potências da alma - inteligência, memória e vontade livre - à analogia da Trindade.<sup>18</sup> No capítulo 36 do segundo livro, lemos então que o entendimento humano é de tal modo constituído que permite ao homem atividades incríveis e instrumentos sempre novos.<sup>19</sup> Notemos que o procedimento adotado por Manetti tem a mesma estrutura do cartesianismo. Em primeiro lugar, a obra de Descartes se inicia com a descrição do corpo como parte do mundo, para depois passar à descrição da alma, na qual o entendimento fará a aventura suprema da dúvida, que levará ao cogito. Em segundo lugar, podemos ver, como no cartesianismo em geral, que os instrumentos e autômatos adquirem um *status* de duplo de si mesmo que o homem, no apogeu do racionalismo, pode criar. Manetti continua a louvar o poder de criação do espírito

humano, nas artes em geral, na construção de navios, pirâmides, cúpulas etc.<sup>20</sup>

Aqui é importante vermos que Manetti empreende a diferenciação necessária entre *anima* e *animus*, a primeira como o princípio da vida e *animus* como componente pensante e provido de sentimento da alma.<sup>21</sup> As coisas da *anima* pertencem ao teólogo e as do *animus* ao filósofo.<sup>22</sup> Não podemos aqui deixar de citar as forças naturais da alma *intelligentia*, *memoria* e *voluntas*. Da inteligência, seguem no homem regiões de atividades bem concretas como a viagem marítima, a habilidade, saber teórico e vontade de ter novos conhecimentos.<sup>23</sup>

Na arquitectura, Manetti louva a elegância e a utilidade de inúmeras construções: a arca de Noé, as pirâmides do Egito, a cúpula da catedral de Florença.<sup>24</sup> A pintura e a escultura mostram, segundo Manetti, o paralelo entre a humanidade e a divindade. Também a poesia pode ser uma atribuição da inspiração divina,<sup>25</sup> e no que diz respeito à memória, vemos que ela é faculdade de se lembrar de palavras e de observar objetos .

Já no tocante à vontade, Manetti observa que ela se orienta para o futuro, enquanto a inteligência se dirige para o presente e a memória, para o passado. O modo de analisar a vontade é moralista, relacionado à procura do bem e à recusa do mal.

Para resumir o livro II, temos então que a alma foi criada do nada por Deus, é a participação divina no homem e não tem natureza corporal.<sup>26</sup> A imortalidade da alma eleva o homem à esfera do divino e as forças naturais aparelham o homem a fazer arte e ciência, a se lembrar de palavras e objetos e a agir eticamente.

No terceiro livro, Manetti privilegia o mundo da cultura. Ao apresentar toda a realidade e a contribuição do homem para a cultura, podemos dizer que Manetti empreende sua resposta a Inocêncio III quando diz que "nossas são pinturas, nossas são as esculturas, nossas as artes, as ciências, nossa, a sabedoria, nossas as invenções e todas as formas de diferentes línguas e culturas."<sup>27</sup> Como criador da cultura, o

homem possui duas habilidades: o *intelligere* e o *agere*. “Por isso, afirmaremos com razão que o pensar e o agir são tarefas próprias somente do homem e achamos que elas se constituem em uma tal exclusividade específica do homem, pois o pensar e o agir correspondem mais ao homem do que o *rir*.”<sup>28</sup> Com isso, Manetti chega à afirmação de Cícero segundo a qual o homem como um deus mortal, nasceu para pensar e agir.<sup>29</sup> Buck observa que na maioria dos textos do livro III Manetti coloca o agir antes do entender. Com isso ele quer estabelecer o primado da realização concreta da dignidade do homem na vida ativa, que em relação à vida contemplativa só é inferior na escala religiosa.<sup>30</sup> É no quarto livro que aparece mais claramente a posição de Manetti diante das posições de Inocêncio III. Mas ele polemiza também contra a concepção de homem da Antigüidade, da bíblia e dos autores cristãos da Idade Média. De maneira geral, ele polemiza contra a visão muito difundida na Idade Média que via o corpo nu como feio e pecaminoso. Com uma posição otimista diante do homem, a obra de Manetti terá uma consideração pelo trabalho humano, que por influência da bíblia era visto como um peso mas nosso autor verá como condição fundamental para a realização do reino do homem.

No terceiro momento de nossa pesquisa, podemos olhar as posições fundamentais de Pico della Mirandola. Trata-se de mais um humanista renascentista a escrever sobre a dignidade do homem e a pleitear uma nova compreensão de ciência que marcará época como momento decisivo desse fértil período da humanidade. Na leitura desse autor, destaca-se sem dúvida o modo como ele assumiu a filosofia de Ficino.

Kristeller observa que Pico procura seguir seu mestre Ficino e que a expressão *Oração sobre a dignidade do homem*, como é conhecida sua principal obra, não corresponde ao título inicial que era simplesmente *Oratio* e que foi publicada em 1486 como introdução à publicação de

uma *disputatio* das famosas 900 teses que o autor escrevera e que deveria ser realizada em Roma.

O que há de importante na *Oratio* de Pico? Primeiramente, ele pergunta em que consiste a superioridade do homem sobre os outros seres vivos. Ele recusa as respostas tradicionais e estabelece que no momento da criação, seguindo o relato bíblico, o criador pensava em uma criatura que tivesse a habilidade de procurar as causas do mundo, amar sua beleza e admirar-se de sua grandeza.<sup>31</sup> O que chama a atenção na leitura de Pico é a capacidade que o homem tem de se formar. Não há uma natureza que lhe pertença exclusivamente, mas ele participa de todos os dons. Não é nem terrestre, nem celeste, nem mortal, nem imortal; ao contrário, por sua vontade pode se tornar todas essas coisas. Daí poderemos ler na *Oratio* que o homem é uma cópula do mundo. Ele reúne e une tudo em si. Em Pico aparece a idéia do homem como microcosmos sem, no entanto, como afirma Ficino, que tenha de ter nessa sua posição um lugar fixo na hierarquia do universo. Então, para Pico, o homem é de tal modo livre que pode escolher entre as diferentes naturezas ou formas de vida. A dignidade do homem consiste em sua liberdade de escolha.<sup>32</sup>

A *Oratio* de Pico é tão respeitada no ambiente filosófico em geral que Burkhardt a classificou de a mais nobre herança da Renascença.<sup>33</sup> Na verdade, podemos afirmar que no, concernente ao tema específico da dignidade do homem, ela não vai muito além em relação aos outros humanistas. Seu destaque é, no entanto, a originalíssima concepção de liberdade do homem. Isso faz com que Buck, em sua introdução à tradução alemã, chame a concepção de Pico de dinâmica, enquanto as outras são estáticas, pois a dignidade do homem neste autor não aparece como algo dado na natureza, mas como a realização de uma potência do homem através de suas forças criadoras.<sup>34</sup>

Se tentarmos agora perseguir alguns dos motivos da *Oratio*, veremos que ela se dirige a muitos ramos do saber como filosofia, teologia, cabala, magia, conhecimentos dos antigos persas e caldeus etc.

A partir dessa constelação de ciências e saberes de diferentes origens, Pico se admira do fato de que o homem seja na natureza um *magnum miraculum*, invejado e admirado por todos os outros seres vivos, inclusive pelos anjos. Decisivo para Pico é que o homem foi criado para a liberdade para que, nas palavras dele, pudesse ser o que quisesse; isso quer dizer, tudo o que as outras criaturas possuem como dom de Deus, o homem pode escolher o que quer ser. Vejamos uma passagem da *Oratio* na qual a pena de Pico della Mirandola coloca Deus dirigindo-se hipoteticamente a Adão: "Nós não te demos uma morada fixa, nenhum aparecer próprio nem um dom especial a fim de que tu mesmo procures, conforme teu desejo e decisão ... Eu te coloquei no centro do mundo, para que confortavelmente possas observar o que existe no mundo...Podes esconder-te no animalesco, mas podes também elevar-te ao mais alto, renascer no divino, quando tu alma assim decidir." <sup>35</sup>

Nesse conjunto de coisas, podemos ver finalmente como Pico della Mirandola, juntamente com Manetti, Petrarca e tantos outros, prepara um solo que produzirá como fruto bem maduro a noção de sujeito moderno. Mas nós queremos mostrar esse solo naquilo que ele tem de mais representativo e epigonal, que é exatamente o pensamento de Descartes. Não atentando para a série de lugares-comuns sobre a filosofia de Descartes, mas procurando captar algumas de suas intenções fundamentais, podemos dizer que sua filosofia é marcada pela eclosão do sujeito. Descobrir o *cogito* como primeira verdade da cadeia de razões e interrupção da dúvida é afirmar um novo sujeito que, embora conserve os traços de uma filosofia escolástica não totalmente superada por Descartes, tem como característica o caráter inaugural de um novo filosofar que se pretende marcado pelo crivo da clareza e distinção. É como se a modernidade nascesse do esforço de um sujeito livre. Se nos perguntarmos como a filosofia de Descartes se liga ao humanismo renascentista, teremos, em primeiro lugar, o viés da interpretação heideggeriana, que não pode ser desprezado. Nele vemos que o aparecimento da metafísica cartesiana das *Meditações* fundou a

ciência como investigação e possibilitou um método no qual a verdade se transforma em certeza do imaginar. Tal capacidade de fazer imagens é um novo capítulo da filosofia, no qual o homem é compreendido principalmente como sujeito.<sup>36</sup> Daí surgirá a afirmação de Heidegger segundo a qual, no nascimento da antropologia, ele realiza seu maior triunfo. Poderíamos nos perguntar o que vem a ser afinal a preocupação do humanismo renascentista senão um lançar raízes para essa compreensão do sujeito, ou, se preferirmos, um antegozo desse triunfo.

O segundo viés que liga a filosofia do sujeito de Descartes ao projeto humanista é a concepção de ciência e sabedoria que foi muito bem articulada por Descartes, na sua famosa descrição da árvore da sabedoria na carta-prefácio dos *Princípios* e na idéia mesmo de ciência universal, que já se anuncia em uma correspondência de 1636 na qual Descartes relata que está desenvolvendo um projeto de ciência universal que pode elevar nossa natureza ao seu mais alto grau de perfeição.<sup>37</sup> Ora, o rápido estudo que fizemos de três pensadores renascentistas mostra-nos que exatamente esta era a preocupação central do humanismo: elevar o máximo possível a natureza do homem, pela exorcização de práticas antigas e pela recepção do mais novo que aquela época poderia oferecer. Por isso, a preocupação de Descartes não será com um projeto de sabedoria que um tipo de humanismo desenvolveu a partir da erudição e do cultivo dos clássicos, mas sim com um projeto marcado por uma compreensão de ciência que outra coisa não é do que a utilização e o domínio da natureza pelo homem. De novo, temos que nos perguntar se exatamente essa não seria a atitude do humanismo renascentista que analisamos, cujos frutos mais representativos seriam os projetos de Bacon e de Descartes, propondo respectivamente a interpretação da natureza ou o reino do homem e um método para bem conduzir a razão na busca da verdade. O que vem a ser o projeto de tornar o homem ministro e intérprete da natureza pela observação dos fatos e trabalho da mente ou de lhe conferir um novo instrumento para

chegar à verdade na ciência, apanágio de toda a subjetividade moderna, senão a completude do movimento iniciado na Renascença?

Para concluir, talvez pudéssemos, mais uma vez, retomar um argumento já aventado nessa comunicação, que é o misto entre ruptura e continuidade que agora podemos encontrar entre o humanismo renascentista e a subjetividade moderna inaugurada por Descartes. Afinal, fazer história da filosofia não é outra coisa senão detectarmos como idéias se articulam em um constante movimento que as sintetiza e as unifica.

### Notas

- <sup>1</sup>J. Burkhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, apud Buck, *Gianozzo Manetti, Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, Introdução, p. VIII.
- <sup>2</sup>F. Pretarca, *Semiles XV,11*, apud A. Buck, op. cit.
- <sup>3</sup>O. Glaap, *Untersuchungen zu Gianozzo Menetti De dignitate et excellentia hominis: Ein Renaissance-Humanist und sein Menschenbild*. Stuttgart: Teubner 1996, p. 230.
- <sup>4</sup>C.F. Geyer, *La condition humaine, Anmerkungen zum Selbstverständnis des Menschen im Mittelalter und heute*, apud O. Glaap. op. cit., p. 230.
- <sup>5</sup>Migne, PL, vol.180, col. 494, apud A. Buck, op. cit. p. IX.
- <sup>6</sup>A. Buck, op. cit. p. X.
- <sup>7</sup>Id., p. XII.
- <sup>8</sup>F. Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, p. 38.
- <sup>9</sup>Ibid.
- <sup>10</sup>F. Petrarca *De remediis*, apud Glaap, op. cit., p. 190.
- <sup>11</sup>G. Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, IV, 74.
- <sup>12</sup>A. Buck,, op. cit., p. XVIII.
- <sup>13</sup>G. Manetti. *De dignitate et excellentia hominis*, p. 32.
- <sup>14</sup>M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p.262-263.
- <sup>15</sup>G. Manetti, op. cit., I,7.
- <sup>16</sup>Ibid.
- <sup>17</sup>R. Descartes, *Discours de la Méthode*, A.T. VI, p. 42.
- <sup>18</sup>A. Buck, op. cit., p. XVIII.
- <sup>19</sup>G. Manetti, op. cit. II,37.
- <sup>20</sup>Id. II, 42.
- <sup>21</sup>Id. Ibid., II, 2.
- <sup>22</sup>Id., II, 3.

- <sup>23</sup> Id., II, 37.
- <sup>24</sup> Id., II, 38.
- <sup>25</sup> Id., II, 46.
- <sup>26</sup> O. Glaap, op. cit., p. 158.
- <sup>27</sup> G. Manetti, op. cit., III, 9.
- <sup>28</sup> Ibid.
- <sup>29</sup> Id., III, 47.
- <sup>30</sup> A. Buck, Gianozzo Manetti, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*, Introdução, p. XXII.
- <sup>31</sup> P. O. Kristeller, *Studien zur Geschichte der Rhetorik und zum Begriff des Menschen*, p.72.
- <sup>32</sup> Id., p. 74.
- <sup>33</sup> A. Buck, Gianozzo Manetti, op. cit., Introdução, p. VI.
- <sup>34</sup> Id., p. VIII.
- <sup>35</sup> G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*, p. 57.
- <sup>36</sup> M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holtzwege*, p. 97-99.
- <sup>37</sup> R. Descartes, *Correspondance*, in *Oeuvres*, vol I, p.339. ed. por Charles Adam e Paul Tannery, Paris: 1972.

### Referências bibliográficas

- DELLA MIRANDOLA, Giovanni Pico. *Über die Würde des Menschen*. De hominis dignitate. Trad. alemã de Norbert Baumgarten. August Buck (Org.). Hamburgo : Felix Meiner, 1990.
- DESCARTES, René, *Discours de la Méthode*. Oeuvres de Descartes. org. por Ch. Adam e P. Tannery, vol VI, Paris: Vrin, 1965.
- Correspondance*. Oeuvres de Descartes, org. por Ch. Adam e P. Tannery, vol. I, Paris: Vrin, 1969.
- GLAAP, Oliver, *Untersuchungen zu Gianozzo Manetti De dignitate et excellentia hominis*. Ein Renaissance-Humanist und sein Menschenbild. Stuttgart: Teubner. 1994.
- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*. Obra Completa, vol. 2, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1976.
- Die Zeit des Weltbildes*, in *Holtzwege*. Obra completa, vol. 5, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977.

- KRISTELLER, Paul Oskar, *Studien zur Rhethorik und zum Begriff des Menschen*. Göttingen, 1981.
- MANETTI, Gianozzo, *Über die Würde und Erhabenheit des Menschen*. De dignitate et excellentia hominis, trad. alemã de Hartmut Leppin, org. introd. de August Buck. Hamburgo: Felix Meiner, 1990.
- PETRARACA, Francesco, *Über seine und vieler anderer Unwissenheit*. De sui ipsius et multorum ignorantia. trad alemã de Klaus Kubusch, org. e indtrod de August Buck. Hamburg: Felix Meiner, 1993.