

Giovanni Pico della Mirandola,
Acerca do Ente e do Uno (De Ente et Uno).
Tradução, Apresentação e Notas

Leonel Ribeiro dos Santos

Universidade de Lisboa

Abstract: We propose here the first translation into Portuguese of Giovanni Pico della Mirandola's small treatise *De Ente et Uno* (1491). The translation is preceded by a brief presentation in which the work is contextualized within the scope of the thought of its young author and in the Florentine philosophical environment of the end of the *Quattrocento*. In the aftermath of the controversies between defenders of Plato and defenders of Aristotle, a quarrel brought by Greek and Byzantine intellectuals into Italy, who exacerbated the differences between the two philosophers, there were also others who tried to show the essential concord between them, a purpose of which Pico's treatise is one of the most expressive and relevant documents, seeking to prove the equivalence between Plato's One and Aristotle's Being.

Keywords: Giovanni Pico della Mirandola, Angelo Poliziano, Critic of Neoplatonist interpretation of Plato's *Parmenides*, Concord between Plato and Aristotle, Identity One / Being

Resumo: Propõe-se aqui a primeira tradução portuguesa do pequeno tratado de Giovanni Pico della Mirandola intitulado *De Ente et Uno* (1491). A tradução é precedida de uma breve Apresentação, que contextualiza a pequena obra no pensamento do seu jovem autor e no ambiente filosófico florentino do final do *Quattrocento*. No rescaldo das controvérsias entre defensores de Platão e defensores de Aristóteles, uma querela trazida para Itália por intelectuais gregos e bizantinos em meados do *Quattrocento*, que exacerbou as diferenças entre aqueles dois filósofos antigos, houve também outros pensadores que tentaram mostrar a essencial concórdia entre eles, propósito do qual o tratado de Pico constitui um dos mais expressivos e relevantes documentos, propondo-se mostrar a equivalência entre o Uno de Platão e o Ente de Aristóteles.

Palavras-chave: Giovanni Pico della Mirandola, Ângelo Poliziano, Crítica da interpretação neoplatónica do *Parménides*, Concórdia entre Platão e Aristóteles, Identidade entre o Uno e o Ente

A. Apresentação

I. O De Ente et Uno—mais do que um mero opúsculo de ocasião sobre uma questão de época

Apresenta-se aqui a tradução do pequeno tratado de Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), intitulado *De Ente et Uno (Acerca do Ente e do Uno)*. Não sendo a mais conhecida das peças da bibliografia do seu autor, o opúsculo, apesar da sua origem circunstancial, é todavia interessante e relevante a vários títulos, seja que se considere no contexto da exposição do pensamento pessoal do jovem filósofo, que jovem morreria poucos anos depois de o escrever, seja que se considere como documento que toma posição numa das principais controvérsias filosóficas—se não mesmo a principal—que mobilizaram os pensadores em Itália na segunda metade do século XV, e que se prolongaria, em versões e desenvolvimentos vários, pelo século seguinte: a saber, a questão da diferença/oposição e/ou da concórdia entre os dois principais filósofos da Antiguidade: Platão e Aristóteles.

Mas o *Tratado acerca do Ente e do Uno—Tractatus de Ente et Uno* (assim o título que levava na sua primeira publicação, empreendida pelo sobrinho do autor)—, tem ainda a particularidade de representar uma explícita crítica e desconstrução da interpretação que os filósofos “Platónicos” (que mais tarde viriam a ser chamados “Neoplatónicos”) faziam da filosofia de Platão, uma interpretação que privilegiava a importância do diálogo *Parménides* no *corpus* platónico e disso faziam decorrer a oposição entre Platão, considerado como o filósofo do Uno, e Aristóteles, considerado como o filósofo do Ser ou do Ente. Redigida que foi no ambiente florentino, onde pontificava a interpretação do platonismo proposta e amplamente exposta por Marsílio Ficino, que seguia a tradição da escola de Plotino e de Proclo, a pequena peça representa o primeiro significativo e na verdade ousado esforço por libertar a filosofia de Platão da interpretação que dela haviam feito os discípulos tardios do filósofo ateniense, que dela se reclamavam como sendo os seus legítimos herdeiros e os autênticos intérpretes, uma tarefa que só viria a ser efetivamente consumada em finais do século XVIII e princípios do século XIX, com a explícita demarcação entre Platonismo e Neoplatonismo.¹ Mas, em tempos da geral desafeição da nova cultura dos humanistas pela filosofia de Aristóteles e de seus seguidores escolásticos, ela representa também um significativo esforço de reabilitação filosófica do pensamento metafísico do Estagirita. Não cabendo aqui uma ampla explicitação do conteúdo e do significado filosóficos da peça, ou sequer da sua relevância no pensamento do seu autor, tarefas que esperamos vir a cumprir noutra oportunidade e contexto, deixamos apenas brevemente enunciados e sucintamente expostos alguns tópicos que bastem para a pertinente contextualização da sua leitura.²

No Proémio expõe-se a circunstância que suscitou a redação do opúsculo e que determina o seu tema, o seu estilo e o seu objetivo. Trata-se de um “pequeno

¹ Veja-se o meu ensaio: “Kant, advogado de Platão contra os Neoplatónicos”, in: Filipa de Almeida Afonso, Ubirajara Rancan de Azevedo Marques e Leonel Ribeiro dos Santos (Eds.), *Filosofia & Atualidade: Problemas, Métodos, Linguagens*, Lisboa: CFU Leditons 2015, pp. 139–166.

² Para mais ampla informação, vejam-se as referências bibliográficas que vão no fim desta Apresentação.

comentário” escrito a pedido de Ângelo Poliziano e a ele dedicado, cujo assunto fora suscitado pelo debate surgido numa sessão do curso lecionado por aquele humanista no *Studio* florentino no ano de 1491, comentando provavelmente a *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles, na qual teria participado o próprio Lourenço de Médicis e outros ilustres florentinos, nomeadamente Domenico Benivieni, e também o jovem filósofo Giovanni Pico della Mirandola.

No debate suscitado pela exposição, os participantes ter-se-ão dividido entre a defesa de Platão e a de Aristóteles e Pico terá manifestado a sua tese há muito conhecida na generalidade a respeito da essencial concórdia entre os dois filósofos antigos.³ Na sequência, Poliziano, que era também ele um aristotélico, mas não propriamente um filósofo (ou, pelo menos, não gostava de ser tido por tal) e ainda menos um aficionado dos debates escolásticos, solicita ao jovem amigo que lhe explique o seu pensamento acerca da concordância entre os dois maiores filósofos da Antiguidade, cujas filosofias, no entendimento de muitos dos respetivos discípulos e intérpretes, eram consideradas como emblematicamente representadas e como irredutivelmente divididas por dois temas maiores, respetivamente, o Uno e o Ente.

Redigido em 1491, segundo se depreende do seu Proémio, o opúsculo poderá ter sofrido pequenas alterações redacionais posteriores e, como era frequente na época, terá circulado em cópias manuscritas antes de vir a ser publicado, juntamente com outras obras de Pico, em 1496, por Gianfrancesco Pico della Mirandola, sobrinho do jovem filósofo conde de Mirandola. Essa primeira divulgação do opúsculo explica as réplicas que mereceu nesse entretempo: as do aristotélico Antonio da Faenza, que lhe contrapôs 4 séries de objeções, a três das quais o próprio autor do pequeno “Tratado” ainda teve ocasião de responder (cabendo, porém, após a morte de Pico, a resposta à quarta série das objeções do Faventino, a Gianfrancesco Pico della Mirandola, que publicou também essas objeções e as respetivas respostas na sua edição das obras do tio); e a alusão que de passagem lhe faz Marsílio Ficino, numa nota ao cap. 49 do seu *Comentário ao Parménides* de Platão, redigido em 1492, mas que também só viria a ser publicado em 1496, longuíssimo e prolixo comentário que pode considerar-se como uma minuciosíssima réplica às teses do opúsculo de Pico, contrapondo-lhes a tese dos “Platónicos” (isto é, a dos Neoplatónicos e sobretudo a de Proclo), a respeito da questão central abordada naquele opúsculo, insistindo na anterioridade e transcendência do Uno em relação ao Ente e, por conseguinte, na não total correspondência entre Uno e Ente, e assim também na não total concórdia entre Platão e Aristóteles, como defendia Pico. O jovem filósofo conde de Mirandola, que, segundo declaração do próprio Ficino, dera a este o decisivo conselho para empreender a tradução das obras de Plotino depois de haver traduzido as de Platão, teria dado assim também o decisivo ensejo ao autor da *Teologia platónica acerca*

³ Nomeadamente nas *Conclusiones Nongentae* (1486). Uma dessas conclusões (n.º 403) reza assim: “Não há nenhuma questão natural ou divina na qual Aristóteles e Platão não estejam de acordo quanto ao sentido e quanto à realidade, ainda que nas palavras pareçam dissentir.” Esta é a primeira de uma série de 17 “conclusões paradoxais que mostram como se conciliam, em primeiro lugar, os ditos de Aristóteles e de Platão e, depois, os de outros doutores, embora tais ditos pareçam ser absolutamente discordantes” (na edição bilingue, latim-francês, de Bertrand Schefer, pp. 106ss.).

da *imortalidade das almas* para que ele escrevesse, segundo se crê no ano 1492, o seu amplo e minucioso *Comentário ao Parménides*.

O pequeno Tratado foi escrito a pedido de Ângelo Poliziano, e Pico dedicou-o como prova da amizade que os ligava, uma amizade antiga e anterior mesmo à primeira estada de Pico em Florença, entre a primavera de 1484 e o outono de 1485.⁴ Em 1479, Pico fizera uma viagem a Florença e nessa altura deixou ao humanista de Montepulciano, na época ainda preceptor dos filhos de Lourenço de Médicis, 4 dos seus poemas de amor, para receber do exímio poeta e filólogo que era Poliziano o competente parecer. Era, aliás, através de Poliziano que o jovem conde se mantinha informado a respeito do ambiente intelectual e filosófico florentino. Unia-os a comum simpatia por Aristóteles, que em Poliziano era mais filológica e literária do que propriamente filosófica ou metafísica, pelo menos segundo o entendimento tradicional destes termos. Poliziano considerava-se a si mesmo como um “gramático”, não como um “filósofo”: “*philosophus . . . ego profecto non sum*”, escrevia ele, ao mesmo tempo que declarava haver uma arte ou ciência muito mais universal do que a dos filósofos—a dos gramáticos (isto é, a dos que conhecem as artes da linguagem)—a qual diz respeito a todas aquelas partes de que fazem uso todos os escritores, sejam eles poetas, historiadores, filósofos, médicos, ou jurisconsultos.⁵ Ângelo Poliziano (1454–1494) personificava o novo tipo do intelectual humanista, como filólogo exímio e como poeta, em latim, grego e italiano (autor de *Stanze per la giostra*, *Orfeo*, *Rime*). Foi preceptor dos filhos de Lourenço de Médicis até 1480 e, entre 1480 e 1494, foi professor de literatura grega e latina no *Studio* florentino. Traduziu as *Histórias* de Heródoto, o *Enchiridion* de Epicteto, o *Cármides* de Platão, os *Problemata* (obra atribuída a Alexandre de Afrodísia), e seções da *Iliada* de Homero. As suas obras incluem estudos sobre Virgílio, Quintiliano, Estácio e Suetónio. No *Studio* florentino, Poliziano começou por lecionar cursos sobre os clássicos latinos e gregos e, a partir de 1490, passou a incluir no seu ensino obras de Aristóteles, nomeadamente, a *Ética a Nicómaco* (1490–91) e partes do *Organon*—*Categorias*, *Sobre a Interpretação*, *Refutações Sofísticas* (1491–92) e *Primeiros Analíticos* (1492–93)—, fazendo dessas obras uma exegese filológica sobre os textos na sua língua de origem e dando deles uma interpretação ao gosto dos humanistas, e não de teor filosófico escolástico, o que não deixava de constituir uma afronta aos peripatéticos tradicionais, que se julgavam donos do património do Estagirita. Para a filosofia do Renascimento é relevante sobretudo a sua obra *Lamia, Praelectio in Priora Aristotelis Analytica* (1492–3), em cujo longo Prefácio desenvolve uma reflexão em forma de fábula sobre a sua conceção da função da filosofia, em resposta às críticas que lhe faziam de que, por não ser um filósofo escolástico, não possuía competência bastante para ensinar Aristóteles. Viria a morrer dois meses depois de Pico (segundo hoje se sabe, um e outro terão sido envenenados com arsénico).

⁴ Sobre os primeiros contactos e as relações de Pico com o ambiente intelectual e filosófico florentino e respetivos protagonistas (Ficino, Poliziano, os Benivieni, Lourenço de Médicis), veja-se: Garin (1937, pp. 5ss).

⁵ Poliziano, (1986, p. 4).

Se Poliziano era o principal representante do novo aristotelismo humanista no ambiente florentino do último quarto do século XV, Pico representa aí antes o aristotelismo filosófico-metafísico, mas nele conviviam diferentes matrizes filosóficas, que conhecia de leitura própria nos textos originais. Antes de mais, o aristotelismo, que era bem nutrido pelo amplo conhecimento das diversas tradições filosóficas que se reclamavam do Estagirita, incluindo a averroísta, que bem conhecia não só dos seus estudos em Pádua (1480–1482), mas sobretudo das preleções de seu mestre, o filósofo judeu Elias de Medigo (ou de Creta), que o acompanhou no seu refúgio de Fratta.⁶ Altíssimo apreço tinha ele pela escolástica parisiense (representada sobretudo por Tomás de Aquino e João Duns Escoto), a qual, todavia, não colhia a geral simpatia dos humanistas da época. Esse apreço levou-o a assumir vigorosamente a defesa desses filósofos, tidos por “incultos, rudes e bárbaros”, numa conhecida carta ao humanista veneziano Ermolao Barbaro, que, aliás, era seu amigo.⁷ Mas tudo isso nele convivia com o interesse por todas as escolas filosóficas, com especial destaque para Platão e os Platônicos, que conhecia também de leitura própria, e até com o interesse pelas mais diversas tradições sapienciais (Cabala, Magia, Hermetismo), tudo o que ele considerava poder conciliar-se numa ampla noção polifônica da verdade, como bem o revela nesse imenso catálogo de doutrinas—“dialéticas, morais, físicas, matemáticas, metafísicas, teológicas, mágicas e cabalísticas, enunciadas, por um lado, segundo a sua opinião pessoal, por outro, segundo o espírito dos sábios caldeus, árabes, hebreus, gregos, egípcios e latinos”—compendiadas nas *900 Proposições (Conclusiones Nongentae, 1486)* que se propunha submeter a pública disputa num grande concílio filosófico a realizar em Roma, às suas custas, no ano de 1487, projeto que, todavia, viria a ser frustrado, devido à condenação, pelo Papa Inocêncio VIII, de 13 dessas proposições. Aquele Discurso que o tornaria famoso e que, ligado ao seu nome, ficaria para a história intelectual como um dos grandes manifestos do pensamento humanista quatrocentista—o *Discurso acerca da dignidade do homem (Oratio de hominis dignitate, 1486)*—é, no essencial, o que teria sido o discurso de abertura—e a sua Apologia, após a condenação papal das 13 teses—desse frustrado grande concílio filosófico, uma iniciativa que era já inspirada pelo projeto de conciliação universal das doutrinas, conciliação esta alcançada, porém, pela disputa a respeito dos fundamentos dessas doutrinas, e não por um superficial irenismo ou cómodo sincretismo. Não deixa de ser paradoxal que este jovem filósofo, que tanto prezava a “*pax philosophica*” e que tanto levou a peito a conciliação das doutrinas filosóficas e sapienciais, cultivasse precisamente, como meio e via para alcançar esse desiderato, a disputa pública (o *mos publice disputandi*), invocando o costume dos antigos filósofos, que consideravam nada ser mais favorável para alcançar a verdade do que o exercício contínuo e frequente da discussão, pois desse modo se fortalecem as energias do espírito com o exercício da disputa, da mesma forma que se revigoram as forças do corpo com a ginástica

⁶ É o próprio Elias de Medigo que o revela, na sua obra *De ente, essentia & uno* (Venetiis, 1572, fol.142r): “*Cum essem Perusij [1487] cum doctissimo comite magnifico domino Ioanne mirandulano philosopho clarissimo, multa de esse & essentia & uno diximus*”.

⁷ Veja-se também. Bausi (1998).

e o constante exercício físico.⁸ A verdade é una, mas ninguém a alcança totalmente e de uma vez por todas: ela está em aberto; ela é o horizonte para onde tendem as investigações humanas, seja na filosofia, nas tradições sapienciais, ou na teologia.⁹ Por isso, a unidade da verdade consente e exige mesmo a multiplicidade das suas expressões, a vários níveis. Filosofar é, antes de mais, um exercício hermenêutico, de ler e saber ler e interpretar. O filósofo deve ser o *anagnostes*, que, num dado passo do seu *Discurso sobre a dignidade do homem*, Pico, secundando o testemunho de Platão, reconhecia em Aristóteles, o filósofo “leitor”, que lia tudo quanto se havia escrito sobre os assuntos de que tratava. Isso, não para exhibir erudição, mas precisamente como meio para alcançar a sua própria perspectiva sobre o que estava em causa. A atitude filosófica de Pico contrasta assim com a geralmente praticada na sua época, em épocas anteriores e em épocas posteriores: o não pensar pela própria cabeça e o filiar-se numa qualquer escola ou seita filosófica, excluindo da consideração todas as outras. “Só uma mente estreita—escreve ele—aceita encerrar-se numa só escola, seja a do Pórtico, seja a da Academia, pois não pode escolher acertadamente a sua própria, aquele que primeiramente as não examinou todas a fundo, e além disso, em qualquer escola há algo de insigne que não lhe é comum com as outras.”¹⁰

Não se trata, pois, de eliminar ou reduzir a diversidade das filosofias a uma unidade, mas de reconhecer a unidade na diversidade e mantê-la subsistente e pulsante nessa diversidade viva de manifestações. O valor da história da filosofia não consiste em ser uma antologia ou catálogo de doutrinas arrumadas, mas o ser uma meta-história arqueológica: o reenviar as doutrinas aos seus princípios inspiradores e aí poder reconhecer como na sua diferença comungam no essencial, sem que isso leve a anular o que em cada qual há de peculiar, pois também isso faz parte da verdade, comparada a um enorme banquete para o qual todos são convidados e cada qual leva algo de seu para partilhar com todos os outros. Por conseguinte, não o monismo reducionista, conseguido à custa da anulação das diferenças ou da eliminação de alguns, mesmo dos menores, como espúrios ou irrelevantes. No que tange a noção de verdade, Pico está muito mais na linha de Nicolau de Cusa do que na de Ficino. Neste, a conciliação era feita pelo reconhecimento de uma privilegiada tradição—a do platonismo, que, na interpretação dos neoplatónicos, teria absorvido os *prisci theologi* ou os *prisci philosophi*—por uma espécie de fusão interpretativa: o mesmo núcleo em sucessivas elaborações ou reinterpretações do mesmo. Platão e Plotino dizem o mesmo que Orfeu ou Hermes, mas de uma forma mais elaborada e consciente de si. Em Pico, porém, é a procura de uma concórdia universal, de um fundo substancial comum, expresso embora sob diferentes linguagens (mitos,

⁸ Mirandola (2018 76–79). É este um traço que o jovem filósofo tem de comum com Immanuel Kant, cada qual a seu modo, obviamente. Veja-se o meu ensaio “‘‘Uso polémico da razão’ ou ‘paz perpétua em Filosofia’?—Pensamento antinómico e princípio de antagonismo em Kant’”, no meu livro Santos (2022, pp. 489–517).

⁹ A relação de Pico com a verdade pode julgar-se a partir desta sua recomendação a Aldo Manúcio (carta de 11 de fevereiro de 1490): “Abraça a filosofia, mas sob a condição de nunca esqueceres que não existe nenhuma filosofia que nos afaste da verdade dos mistérios. A filosofia procura a verdade, a teologia encontra-a, a religião possui-a”.

¹⁰ Mirandola (2018, p. 82).

fábulas, poemas, oráculos, textos sagrados das religiões, teologias, filosofias . . .), que têm de ser reconhecidas e interpretadas, mas mantidas na sua relevante diferença (de conteúdo, de expressão, de estilo), como esforços pertinentes e valiosos em si mesmos na universal demanda de uma verdade que na sua completude é inatingível pelos humanos. Como o escreve um seu comentador recente: “O que ele espera provar, na base de uma *philosophia perennis* desenvolvida em toda a sua extensão, é que em cada doutrina são identificáveis fragmentos de verdade; outros tantos aspetos de uma Verdade que os homens só conseguem captar aos bocados.”¹¹

Mas, paradoxalmente, como já foi apontado, a atitude hermenêutica geral de Pico de procura da verdade e da concórdia é feita pela disputa. A sua filosofia é uma filosofia agónica, da luta, do confronto dialético: *exercitatio disputandi, certamen, bellum, litteraria palestra*—, tais os termos com que a designa. Não se trata, por conseguinte, de um irenismo fácil ou de um ecletismo diplomático de superfície. A verdadeira concórdia só pode nascer do reconhecimento das diferenças na unidade ou da unidade nas diferenças. Mas é a discussão, a leitura diligente, a exegese crítica e o confronto dialético hermenêutico e demonstrativo que a isso conduz. E este pequeno Tratado é exemplar demonstração dessa conceção e prática filosófica.¹²

2. Pico e o debate da época em torno da conciliação (ou da diferença irreduzível) das filosofias de Platão e de Aristóteles

Considerado no seu contexto epocal próximo, o pequeno Tratado de Pico inscreve-se numa tradição de debates que, em Itália, desde meados do *Quattrocento*, se esforçaram por determinar a relação de diferença ou de concordância entre Platão e Aristóteles. O problema da conciliação ou da concordância entre os dois maiores filósofos antigos constituía, por conseguinte, um programa da agenda filosófica da época, que se pode seguir, em diferentes modulações e com diversa inspiração, desde meados do século XV até finais do século seguinte (Nicolau de Cusa, Giovanni Pico della Mirandola, Marsílio Ficino) atingindo a sua máxima expressão na obra de Agostino Steuco, *De perenni philosophia* (1540), mas prosseguindo ainda depois, concedendo uns a primazia a Platão (Jorge Gemisto Plethon, João Bessarion, Marsílio Ficino), outros a Aristóteles (Jorge de Trebizonda), enquanto outros, como Pico, colocando-os no mesmo nível. Esse programa, que em Pico assume o declarado visio de alcançar uma “*pax philosophica*”, servia um duplo propósito: a) mostrar a concordância dos principais filósofos entre si a respeito das questões fundamentais de que se ocupam a razão e sabedoria humanas; b) mostrar a fundamental concordância da Filosofia com a Teologia e a revelação divina, da Razão com a Fé. Mas um tal programa vai a par de (e em resposta a) outro de sinal contrário: o da diferenciação

¹¹ Yves Hersant, “Préface” à sua tradução e edição de Mirandola (1993, pp. XVII–XVIII).

¹² Veja-se em (Mirandola 2018, 76–78) a defesa dessa estratégia (uma interessante semelhança com Kant: a “paz perpétua” em filosofia alcança-se pelo “uso polémico da razão” (dialética), isto é pela Crítica dialética da Razão, como forma de manter viva a Razão). Veja-se o ensaio: “‘Uso polémico da razão’, ou ‘paz perpétua em filosofia?’—Pensamento antinómico e princípio de antagonismo em Kant”, no meu livro: Santos (2022, pp. 489–518).

ou do confronto e da insanável divergência das filosofias entre si, nomeadamente, a de Platão e a de Aristóteles.

A controvérsia em torno dos dois filósofos gregos fora trazida para Itália por intelectuais gregos e bizantinos que participaram no concílio de Ferrara-Florença (1438–1439), e outros emigrantes, alguns dos quais se viriam a fixar em Itália no século XV. Dela foram protagonistas principais Jorge Gemisto Plethon, que expôs as diferenças e divergências entre Platão e Aristóteles (*De differentiis Platonis et Aristotelis*, 1439) e defendeu a superioridade da filosofia platónica sobre a aristotélica a respeito dos tópicos principais e a sua vantagem em vista da conciliação da filosofia pagã com a fé cristã; Jorge de Trebizonda, ele mesmo tradutor de *As Leis* e do *Parménides* de Platão, na sua *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis* (1458), que, em contrapartida, destacou de forma agressiva os aspetos da filosofia platónica que a tornavam moral e politicamente pouco recomendável para os cristãos (o comunismo de bens e de mulheres, a defesa da tirania, a tolerância da homossexualidade), considerando, em geral, a filosofia platónica como ignorante, anti-cristã, imoral e perigosa; acusações estas a que responderia João Bessarion, com a sua obra *In calumniatorem Platonis* (1459), tomando a inequívoca defesa de Platão e de Plethon, contra o “caluniador de Platão” Jorge de Trebizonda. Os adversários de Aristóteles, por sua vez, acusavam a sua filosofia de impiedade por não admitir a criação e a providência, por defender a eternidade e autonomia do Mundo e por não admitir inequivocamente a imortalidade das almas individuais, acusando-o, em suma, de não tratar convenientemente das coisas divinas, mas apenas das naturais.¹³ Mas Bessarion, apesar da sua formação neoplatónica, manifestava alguma compreensão para com o aristotelismo dos escolásticos e pela sua dialética e, da mesma forma que, no concílio de Florença, invocando o princípio da “*una religio in varietate rituum*”, advogara, contra os intransigentes gregos e bizantinos, a unidade da Igreja Latina com a Igreja Grega, assim deixava aberta a via de conciliação entre os dois filósofos antigos, embora por subordinação de Aristóteles a Platão, considerando a filosofia do Estagirita como complementar da do filósofo ateniense. Em suma, se uns acentuavam as diferenças e mesmo as irredutibilidades, outros apontavam possíveis concordâncias entre os dois filósofos antigos.

A querela entre gregos e bizantinos a respeito dos dois maiores filósofos da Antiguidade decorreu em ambiente italiano ainda antes de Pico haver nascido. Mas será o jovem conde que vai assumir o projeto de provar a concordância entre Platão e Aristóteles de forma mais ampla e radical do que qualquer outro antes dele o fizera. Depois da sua formação no aristotelismo paduano e escolástico, a sua dedicação ao estudo e leitura de Platão deve ter-se dado intensivamente a partir dos anos 1482, tendo em conta a sua carta a Ficino desse ano, na qual declara que “já passou três anos com os Peripatéticos ao ponto de já poder confrontar Platão com Aristóteles”. E em posterior carta a Ermolao Barbaro (de 6 de dezembro de 1484) revela que “se mudou recentemente de Aristóteles para a Academia, mas não como

¹³ Sobre estas controvérsias e respetivos protagonistas, veja-se: Hankins, (1991, pp. 193–263), especialmente, no que respeita a Bessarion, veja-se Hankins (1991, 217–226).

trânsfuga, e sim como explorador; e que lhe parece—dizendo-lhe o que sente—reconhecer duas coisas em Platão, uma faculdade homérica de expressão que se difunde por todo o discurso, e, no que respeita ao sentido, se se quiser perscrutá-lo mais profundamente, ele é completamente comum com Aristóteles, de tal maneira que se olharmos às palavras nada há de mais contrário, mas se olharmos à realidade nada há de mais concorde.” Assim, desde cedo se apercebeu o jovem filósofo daquilo que apresentará como uma tese geral nas *Conclusiones* (n.º403), a saber: “que não há nenhuma questão natural ou divina a respeito da qual Aristóteles e Platão não estejam de acordo quanto ao sentido e quanto à coisa mesma, ainda que nas palavras eles pareçam estar em desacordo”.¹⁴

Poderá ter influído nesta convicção da conciliabilidade de Platão e Aristóteles a leitura de obras de antigos intérpretes como Simplicio, João Filopono (o Gramático), Boécio e mesmo Agostinho de Hipona, que, segundo se lê no *Discurso sobre a dignidade do homem*, a supuseram, a vislumbraram ou a afirmaram, mas nenhum deles a conseguiu provar.¹⁵ E assim se vê que a ideia da concordância das doutrinas filosóficas e, antes de mais, as de Platão e de Aristóteles, já presidia às *Conclusiones* e ao *Discurso sobre a dignidade do homem*. Mas, para além disso, Pico propôs-se ainda escrever mesmo uma *Concórdia de Platão com Aristóteles*, obra que menciona em dois lugares do *Tratado acerca do Ente e do Uno*, que estaria dividida em 10 seções. Numa sua carta de 1490 revela que nela trabalhava diariamente todas as manhãs. E mesmo que a não tenha concluído, ou que ela se tenha perdido, o presente opúsculo cumpre parte substancial desse projeto, ao centrar o debate nos tópicos nucleares que dão forma às filosofias daqueles dois filósofos e que constituíam matéria de discordância entre os respetivos discípulos de um e de outro: o Uno e o Ente.

Em suma, a questão da diferença e/ou da concórdia entre Aristóteles e Platão foi uma questão de época, que se iniciou por meados do século XV e se prolongará pelo século XVI em novas variações. O especial significado da participação de Pico nesse debate reside, porém, nisto, a saber: que, se por um lado, ele se revela como um advogado de Platão contra os “Platónicos”, libertando a filosofia do filósofo ateniense do confisco hermenêutico que dela haviam feito os seus pretensos fiéis discípulos, por outro lado, ele restaura, naquilo que constitui o seu núcleo essencial—a Metafísica do Ente—, a dignidade e a autoridade de Aristóteles e da sua filosofia, que na época estavam deprimidas ou eram mesmo desprezadas e postas em questão, seja pelos “Platónicos”, seja pela nova cultura dos humanistas. Mas o programa da concórdia entre os filósofos cumpria ainda um outro objetivo: mostrar a concordância entre a sabedoria humana e a sabedoria cristã, entre a Razão e a Fé, não já sob a tutela de um ou de outro dos filósofos antigos, mas de ambos. Percebeu isso bem o Poliziano, que, numa carta a Pico, se refere ao Tratado que o jovem conde lhe dedicara, dizendo que, nele, “são reconduzidos ao seu verdadeiro ponto de origem os rios que correm pelo Liceu e pela Academia, mostrando-se assim também a união da Teologia com a Filosofia, pois esta é uma só, e não geminada.”¹⁶

¹⁴ Mirandola, (1999, p. 106).

¹⁵ Mirandola, (2018, p. 86).

¹⁶ Ver: Viti (1994, pp. 119–121) (*apud* Blum, 2006, p. LII, nota 86).

Na verdade, a posição que na época exacerbava as diferenças e a inconciliabilidade entre os dois maiores filósofos da Antiguidade, viria a ter também a sua expressão nos programas que se esforçaram por mostrar a rutura e a inconciliabilidade entre a Filosofia e a Teologia, entre a Razão e a Fé, uma atitude que se consumará, já no segundo quarto do século XVI, em geral, nos movimentos da Reforma protestante, atingindo especial radicalismo em Martinho Lutero, mas que se manifesta também entre alguns filósofos em soluções de ceticismo, de pirronismo e de fideísmo. Em face da insanável divergência dos filósofos, declarava-se a “vacuidade da doutrina dos gentios”, ou a “incerteza e vacuidade das ciências” e procurava-se refúgio na fé dada à verdade revelada. O sobrinho de Pico e seu biógrafo e editor, Gianfrancesco Pico della Mirandola, também ele filósofo, viria a ser um dos que adotaria essa posição, que expõe na sua obra *Examen vanitatis doctrinae gentium* (1520), a qual terá considerável influência no desenvolvimento da atitude cética ao longo dos séculos XVI e XVII.¹⁷

Apesar da sua origem circunstancial, o opúsculo de Pico condensa em si um debate que tem antecedentes longínquos na história filosófica, sendo os mais próximos e intensos na própria filosofia italiana da segunda metade desse século XV, que se traduzia na discussão a respeito da relação entre Platão e Aristóteles, das diferenças entre eles e também da possível concórdia ou da impossível conciliação entre os dois filósofos. Mas o opúsculo é também importante para se reconstituir a personalidade filosófica de Pico, pois revela a sua profunda pulsão para a conciliação das filosofias sem reduzir os filósofos e suas doutrinas a um amálgama indiferenciado, sendo antes capaz de descobrir e reconhecer neles, sobre o fundo comum da verdade que os unifica, as diferenças de preferências, de estilo, de linguagem. E isso é ao mesmo tempo conjugado com um irreprimível impulso para a controvérsia—para a disputa ou debate filosófico—até com os que lhe eram mais próximos tanto afetiva como intelectualmente: uma *concordia discors*, alcançada pelo confronto das doutrinas e pelo debate com os respetivos intérpretes. O pequeno Tratado é mesmo o que de mais desenvolvido nos ficou do que era o grande projeto de uma obra sobre a *Concordância de Platão e Aristóteles*, pelo que se constitui como uma espécie de amostra do que em tal projeto se prometia, uma amostra praticada precisamente naqueles pontos que são os mais centrais das respetivas filosofias dos dois filósofos antigos—o Uno e o Ente. A pequena obra é assim também uma das poucas de explícita temática metafísica na paisagem filosófica renascentista onde tal género, fora da Escola, não é muito cultivado, em parte por efeito do nominalismo ockamista, em parte por efeito da emergência da cultura retórica dos humanistas.

3. O De Ente et Uno e as relações de Pico com Ficino

Neste mesmo contexto assume relevância a relação de Pico com Ficino. Até que ponto o pequeno tratado dá azo a um ajuste de contas entre os dois filósofos?

Sempre cioso da sua *libertas philosophandi* e, segundo confessa, tendo-lhe a filosofia ensinado a “depende mais da sua própria consciência do que dos juízos

¹⁷ Veja-se: Schmitt (1967). Sobre este tópico, em geral, v.: Moreau (1976, pp. 45–58).

alheios”,¹⁸ Pico praticava a sua concepção disputativa da filosofia, antes de mais, com os seus amigos. Já vimos que o fez com Ermolao Barbaro, tomando a defesa dos escolásticos. Fá-lo também com Ficino, e pelo menos por duas vezes.¹⁹ Tivera já a ousadia de o fazer, no seu *Commento sopra una canzone d’amore de Girolamo Benivieni* (1486), criticando as (ou divergindo das) interpretações do autor do *De Amore* (1469)—o comentário ficiniano ao *Banquete* de Platão—, nomeadamente, a muito abrangente e vaga noção ficiniana de Amor (na qual cabia a amizade e a caridade cristã), mas que não seria consentânea com a que Platão e os Platónicos tinham em vista, a propósito do que escreve este reparo geral: “quantos erros comete o nosso Marsílio confundindo em tudo e pervertendo aquilo que diz acerca do amor; se bem que, além deste, em cada parte do seu tratado comete erros em todas as matérias, como creio na continuação claramente mostrar” (Lib. II, cap. II); criticando também o modo como Ficino entende naquela obra a relação entre a Bondade e a Beleza, como se esta fosse a manifestação extrínseca daquela. Para o jovem Pico, “o bem e o belo são distintos como uma espécie o é do seu género, e não como coisa extrínseca de uma intrínseca, como diz Marsílio” (Lib. II, cap. III).²⁰

Sem alguma vez nomear expressamente Ficino, Pico visa-o também no *Tratado acerca do Ente e do Uno*, pelo menos indiretamente, enquanto englobado na designação geral de “Platónicos”, dos quais Marsílio era um dos mais insignes e de todos o mais próximo. Ficino só veio a escrever o seu *Comentário ao Parménides* depois de escrito o Tratado de Pico, mas a sua interpretação do diálogo platónico estava já presente noutras suas obras, nomeadamente na sua *Teologia platónica* (1474), que Pico bem conhecia. O jovem conde, que já ousara defrontar as interpretações que Ficino fazia de Platão e dos Neoplatónicos no seu *De amore*, no pequeno *Tratado acerca do Ente e do Uno* leva o seu atrevimento muito mais longe, pois ele visa agora nada mais nada menos do que resgatar Platão do confisco dos “Platónicos” e ao mesmo tempo restaurar a dignidade de Aristóteles e a autoridade da sua filosofia que eram menosprezadas tanto pelos “Platónicos” como pelos novos humanistas. Se a sua carta a Ermolao Barbaro representara a defesa do aristotelismo escolástico, este *Tratado acerca do Ente e do Uno* representa antes de mais uma apologia de Aristóteles por si mesmo, naquilo que é o núcleo da sua filosofia: a metafísica do Ente. Com efeito, Pico rejeita nele a tese da subordinação de Aristóteles a Platão e sustenta a tese da concordância entre os dois filósofos, e fá-lo atacando a base sobre a qual os “Platónicos” fundavam a sua posição e afirmação da prioridade e transcendência do Uno—a respetiva interpretação do *Parménides* de Platão como a obra que melhor exprime a essência do platonismo.

Como já se disse, Ficino nunca é expressamente nomeado no opúsculo de Pico, mas é claro que ele cabe na designação geral dos “Platónicos”, sendo um dos maiores e o mais próximo de todos. Pico tem a coragem de desafiar a interpretação do seu amigo Marsílio Ficino, o corifeu dos “Platónicos” florentinos, cuja preferência era

¹⁸ Mirandola (2018, 74).

¹⁹ Allen (1986, 417–55).

²⁰ Mirandola (1942, 443–581). Veja-se de Rocío de la Villa Ardura, o “Estudio Preliminar” a: Ficino (1986, XIX, XXII, XXVI, XXVIII).

explícita pelo platonismo de feição neoplatónica, o qual, na linha da interpretação neoplatónica do diálogo platónico *Parménides*, atribuía a primazia e a transcendência do Uno em relação ao Ente.²¹ O opúsculo só seria publicado postumamente em 1496, mas dele circulavam cópias no ambiente florentino e certamente alguma terá chegado às mãos de Ficino, seja por iniciativa do próprio autor ou de outrem. Não é de todo inverosímil pensar que o pequeno tratado de Pico ativou a redação por Ficino do seu *Comentário ao Parménides*, obra que terá sido redigida no ano 1492. É assim que quando Ficino escreve ao longo do ano de 1492 e publica, anos depois, o seu longuíssimo *Comentário ao Parménides* tem certamente em mira os argumentos de Pico. Há nesse *Comentário* apenas uma breve referência elíptica, jogando com o topónimo da sua origem, que só pode referir-se ao jovem filósofo de Mirandola—como “*mirandus ille iuvenis*” [i.e., *Mirandule*],²² a qual, porém, deixa perceber que Ficino não terá gostado nem da atitude, nem do tom, nem do conteúdo da ousadia ofensiva contra os “Platónicos” empreendida naquele opúsculo—algo levemente e com excessiva auto-confiança—pelo jovem filósofo, o qual, de resto, ele muito apreciava e admirava, considerando o “sublime Pico” como um membro da platónica família—um *complatonicum nostrum*.²³ Eis os termos dessa referência de Ficino a Pico, na qual se manifesta um desejo retroativo, que é ao mesmo tempo um lamento: “Oxalá aquele jovem admirável tivesse tido a oportunidade de considerar mais diligentemente as disputas e discussões que acabaram de ser expostas, antes de ter atacado com tanta confiança o seu professor [i.e., ele próprio, Ficino] e com tanta segurança divulgasse publicamente, contra a opinião de todos os Platónicos, que o divino Parménides é meramente uma obra de lógica e que Platão, tal como Aristóteles, identificaram o Uno e o Bem com o Ente”.²⁴

Alguns intérpretes não deram importância a essa nota, perdida no imenso e prolixo *Comentário* ficiniano, tomando-a por um parêntesis, um acrescento posterior, ou uma interpolação. Maude Vanhaelen, a tradutora do *Comentário ao Parménides* para o inglês, considera, porém, que um minucioso exame da estrutura da obra indica que essa passagem constitui de facto a conclusão de uma longa e elaborada série de sete “discursos acerca da superioridade do Uno sobre o Ente”, na qual Ficino efetivamente refuta “ponto por ponto” a tese de Pico exposta no seu Tratado. O que prova que, pelo menos em parte, Ficino estruturou o seu *Comentário* de modo

²¹ O *In Parmenidem Commentarium* de Ficino será publicado em 1496, no mesmo ano em que é publicado o Tratado de Pico. Uma reedição desta obra ficiniana, com texto latino e tradução inglesa, em edição e tradução (e abundante e pertinente anotação) de Maude Vanhaelen, foi recentemente publicada na série Ficino (2012, I, 1–49; II, 50–111).

²² Há outros casos em que Ficino a ele se refere como “*Johannes . . . noster Mirandulanus, vir certe mirandus*” (*Prooemium in Theophrastum de anima, Opera*, pp. 896–897, *apud* Vanhaelen (2009, 307, n. 21).

²³ Ficino, *Opera*, ed. Basileia, 1561, p. 1537 (*apud* Vanhaelen [2009, n.20]).

²⁴ “*Utinam mirandus ille iuvenis disputationes discursionesque superiores diligenter consideravisset, antequam tam confidenter tangeret praeceptorem ac tam secure contra Platonicorum omnium sententiam divulgaret et divinum Parmenidem simpliciter esse logicum et Platonem una cum Aristotele ipsum cum ente unum et bonum adequavisse!*”. In *Parmenidem*, cap. 49 (*Opera*, p. 1164), *apud* Vanhaelen (2009, 303).

a responder expressamente aos ataques de Pico contra a tese dos “Platônicos.”²⁵ A mesma autora expõe em síntese o que têm em comum e aquilo em que diferem Ficino e Pico a respeito desse tópico da relação entre Aristóteles e Platão. Ambos no fundo aceitam uma concórdia entre as duas filosofias: a diferença reside em que enquanto Pico entende essa concórdia como uma igualdade ou equivalência, Ficino entende-a como uma concórdia por subordinação de Aristóteles a Platão: só este último teria alcançado a perfeita inteligência das coisas divinas. Aristóteles pode quando muito ser considerado como um complemento do platonismo no tratamento das coisas mundanas.²⁶

Pico propõe-se mostrar a concórdia de ambas as filosofias—“*concordem utriusque facio philosophiam*”. Aristóteles é visto por ele como um filósofo por si mesmo e a sua filosofia é colocada ao mesmo nível da de Platão, seja quando trata das coisas naturais ou quando trata das coisas divinas, como já se lia nas *Conclusiones*: “Não há nenhuma questão natural ou divina a respeito da qual Aristóteles e Platão não concordem quanto ao sentido e quanto à coisa, ainda que pareçam discordar nas palavras” (*Nullum est quaesitum naturale aut divinum in quo Aristoteles et Plato sensu et re non convenient, quamvis verbis dissentire videantur*). A mesma Vanhaelen faz notar que, depois de expor a sua tese da equivalência entre o Uno e o Ente, seguindo Dionísio Areopagita, Pico conclui que, na verdade, todo o discurso acerca de Deus deve terminar antes no silêncio do que na afirmação ou negação de atributos, mesmo dos atributos supremos. Ele pensa estabelecer assim a concordância entre a doutrina neoplatônica da negação e a doutrina escolástica segundo a qual todas as perfeições estão eminentemente em Deus. Mas Ficino recusa uma tal solução: para ele, Deus só se alcança através da Unidade, tese esta que desenvolve nos caps. 41–47 do seu *Comentário ao Parménides*: “Seguem-se os discursos platônicos que provam que o Uno é o princípio de todos e que o mesmo Uno e Bem está mais acima do que o Ente” (*Sequuntur discursus Platonici probantes unum esse principium omnium et esse ipsum unum bonumque superius ente*). Mas, já antes, nos caps. 37 a 40 desse mesmo *Comentário*, ele refutara a posição de Pico, exposta no cap. II do seu opúsculo, onde o jovem filósofo rejeita a interpretação que os Platônicos faziam do *Parménides* e do *Sofista*. Seguem-se os sete discursos e, imediatamente antes da explícita, mas brevíssima e elíptica, alusão a Pico, no cap. 49 do seu *Comentário*, Ficino refuta o ataque de Pico (no cap. VIII do seu Tratado) à interpretação que o platônico Olimpíodoro fizera da distinção entre o Ser e o Ser-Bem. Por fim, no cap. 49, ele mostra que o primeiro princípio não pode ser o Intelecto, refutando assim também a equivalência entre a ideia platônica do Bem e o Intelecto de Aristóteles, suposta e defendida por Pico no cap. V do seu opúsculo.

Comparado com o caráter sumário e austero do pequeno Tratado de Pico e da sua refutação da interpretação que os Platônicos faziam do *Parménides* e do *Sofista* a favor da tese da prioridade do Uno sobre o Ente e, logo, de Platão sobre Aristóteles, o prolixo e erudito *Comentário ao Parménides* de Ficino é arrasador,

²⁵ Veja-se: Vanhaelen (2009, 303).

²⁶ Vanhaelen (2009, 306).

seja pela dimensão dos seus 111 por vezes longos capítulos, seja pela pormenorizada análise e argumentação, encorpada com a recorrente invocação da autoridade das fontes dos “Platónicos”, sobretudo da de Proclo. Pico não teve ocasião de conhecer tão instrumentada obra e de poder replicar-lhe. Mesmo se tivesse tido para isso ocasião, não se sabe se conseguiria rebater com sucesso os argumentos ficinianos. Nem talvez interesse saber quem ganharia por fim um tal debate, sempre pronto a ser reeditado sob uma ou outra forma.

Na verdade, Pico e Ficino tinham perspetivas muito diferentes a respeito da relação entre Platão e Aristóteles. Não é que Ficino não apreciasse Aristóteles e até a tradição aristotélica. Não que não reconhecesse que sobre muitos aspetos havia acordo entre Platão e Aristóteles (assim a respeito do prazer—*voluptas*). Mas, embora conhecendo as opiniões de Temístio e Teofrasto que diziam que, acerca da alma, as palavras parecem diferentes, mas o respetivo sentido é o mesmo entre Platónicos e Peripatéticos, ele via na tradição aristotélica uma herança—representada pelos alexandrinistas e pelos averroístas—que tornava impossível sustentar o que constituía o núcleo da sua própria filosofia ancorada em Platão e na tradição neoplatónica—a imortalidade das almas individuais—, tópico central da suma filosófica que expõe na sua *Teologia platónica acerca da imortalidade das almas* (1474). É também por isso que, sustentado numa antiga tradição, que tinha em Agostinho de Hipona uma das autoridades basilares—e que, aliás, também Pico invoca no seu *Discurso sobre a dignidade do homem*²⁷—, numa sua outra obra fundamental (*De christiana religione*, 1474), Ficino considera a filosofia de Platão muito mais adequada para mostrar a harmonia entre a razão humana e a fé cristã do que a filosofia aristotélica, como o propusera Tomás de Aquino. Ainda assim, ele admite alguma conciliação entre os dois filósofos, mas, na linha de interpretação que fora seguida pelo Cardeal Bessarion no *In calumniatorem Platonis*, essa conciliação é entendida não como de essencial concórdia em plano de igualdade, mas como uma relação de inferioridade e de subordinação de Aristóteles a Platão.²⁸

4. Interpretações do Tratado de Pico

Muitas vezes omisso nas apreciações que se fazem da obra do jovem conde de Mirandola, há, todavia, alguns intérpretes que têm colocado este pequeno Tratado no centro do pensamento filosófico de Pico, destacando a sua importância como a respetiva síntese mais madura, enquanto outros têm sublinhando o seu significado e relevância no contexto da filosofia renascentista.

Assim, para Charles Lohr, a pequena obra assinala uma “divisão de águas” na filosofia do Renascimento, a saber: a passagem da metafísica quatrocentista que se movia sob o signo do Uno e sob o domínio de Platão, para a metafísica quinhentista que se move sob o signo do Ser ou do Ente e sob a tutela de Aristóteles,²⁹ o que

²⁷ Mirandola (2018, 98): “*In his vero quae spectant ad philosophiam, Pythagoram prorsus et Platonem, quorum decreta ita sunt fidei Christianae affinia, ut Augustinus noster imensas Deo gratias agat, quod ad eius manus pervenerint libri Platoniorum*”.

²⁸ Veja-se: Vanhaelen, (2009, 307–311).

²⁹ Lohr (1988, 537–638), especialmente Lohr (1988, 582–584).

pode ver-se em autores como Gasparo Contarini, Francesco Piccolomini e Andrea Cesalpino, e também alguns pensadores da chamada “segunda Escolástica”, que recolocaram Aristóteles na posição filosófica dominante, foram confessos leitores do pequeno tratado de Pico, como é o caso do dominicano Diego Mas (*Disputatio metaphysica de ente et eius proprietatibus*, 1587; 2.^a ed. de Colonia 1616), que o considerava como um dos documentos fundadores da ciência do Ente. Mas não foi só a questão ontológica, e sim também o vasto projeto piquiano da concordância entre as duas principais filosofias que vai ter uma persistente continuidade por todo o século subsequente, em novas variações e tonalidades. Disso são prova, entre outras, as obras de Jacques Charpentier (*Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio*, Paris, 1573), de Francesco de’ Veri (*Vere conclusioni di Platone conformi alla Dottrina cristiana et quella d’Aristotele*, 1589), de Gabriele Buratelli (*Praecipuarum controversiarum Aristotelis et Platonis conciliatio*, 1573).

Entre os que apreciam o Tratado sobretudo no contexto do pensamento do seu jovem autor, vendo-o como a sua máxima expressão e súpula mais madura, seja referido, em primeiro lugar, Eugenio Garin, que reconhece nele o núcleo central da filosofia de Pico, a sua conceção de Deus, ou a sua Teologia (diríamos, antes, a sua Onto-Teologia). Assim escreve Garin: “O *De Ente et Uno* e as cartas polémicas escritas a defender as conceções nele expostas contra António de Faenza, representam o pensamento de Pico no momento do seu máximo desenvolvimento, quando ele procurou definir a sua própria posição contra as correntes platonizantes. A obra é a última tentativa para resolver o problema da relação entre Deus e as coisas, integrando as soluções que apresentara anteriormente.”³⁰ O mesmo intérprete faz notar que os textos da *Metafísica* de Aristóteles são lidos por Pico tendo em conta as interpretações de Avicena, de Averróis, de Maimónides e de Tomás de Aquino, para o que muito lhe terão sido úteis as conversas com seu mestre Elia de Medigo, que fora seu professor em Padova e o acompanhou no refúgio de Fratta (Perugia), após o episódio do “rapto”, de passagem por Arezzo, de Margherita, “gentil dona fiorentina la qual lo seguiva voluntariamente”, casada, porém, que era com um serviçal dos Médicis.³¹

Efetivamente, na sua obra *Quaestio de esse et essentia et uno*, o filósofo cretense revela ter tido muitas discussões com Pico a respeito das questões do ente, da essência e do uno, e nessa obra traz à colação as teses de Avicena e de Averróis, criticando no primeiro a identificação do uno matemático com o uno metafísico, e destacando no segundo a identificação aristotélica entre o ente e o uno, segundo o qual o uno não é senão a unidade do ente, uma tese que Pico acolhe no seu Tratado.³²

Por sua vez, Giovanni Semprini vê no Tratado a mais madura exposição da conceção ontológica do jovem Pico: “Esta pequena obra representa na especulação do Mirandolano uma etapa decisiva na medida em que o faz virar as costas às

³⁰ Garin, (1937, 126).

³¹ Elia de Medigo, *De ente, essentia et uno* (Venetiis, 1572, fol 142r): “Cum essem Perusij <1487> cum doctissimo comite magnifico domino Ioanne mirandulano philosopho clarissimo, multa de esse & essentia & uno diximus.”

³² Mirandola (1999, 27).

quimeras cabalísticas e aos sonhos demasiado vastos de impossíveis conciliações. Agora, ele resolve-se a pôr de acordo alguns pontos da filosofia de Platão com a de Aristóteles no que concerne à doutrina do Ser.”³³

Concluo a breve Apresentação do Tratado de Pico, do qual se segue a Tradução, com esta síntese de um dos seus tradutores, André-Jean Festugière, que realça o seu significado filosófico e até a sua originalidade nestes termos: “O pequeno tratado pode interessar a mais de um título. Vê-se nele um documento da grande querela que divide, ao longo dos séculos, os fiéis de Aristóteles e os da Academia; e este documento é novo, pois, em plena batalha renovada, ele mostra que esse acordo é necessário. Descobre-se nele um ensaio de exegese platónica pelo retorno ao sentido óbvio, literal, que anuncia os métodos dos mais modernos críticos; e este ensaio é original ainda pelo facto de que, nesta altura, em Florença, na escola de Marsílio Ficino, o simbolismo permanece ainda poderoso. Nele se encontra a preocupação de ver na filosofia um caminho que conduz a Deus; e esta atitude, comum então aos melhores mestres de Itália e de França, a um Ficino, a um Lefèvre d’Étaples, é uma das flores mais raras do primeiro humanismo. Enfim, o próprio assunto de que trata, esta confrontação e este acordo procurado entre as duas filosofias mais importantes da Grécia que toca um problema difícil, será ele completamente sem sentido? Ele ocupou demasiados bons espíritos para que acreditemos nisso”.³⁴

5. Critérios da tradução

Para a presente tradução tomou-se por referência a edição bilingue (latim-alemão) do Tratado de Pico feita pela equipa de Paul Richard Blum (Blum, 2006), editada pela Felix Meiner de Hamburgo, a qual, por sua vez, segue a fixação do texto estabelecida por Toussaint (1995) com base no manuscrito que se conhece (ms. Hamilton 438 da Staatsbibliothek Berlin [ca. 1491–1494], f^o. 1r–29v) e nas mais antigas edições. Foram presentes e tidas em conta também outras edições e traduções do Tratado, com destaque para a de Festugière (1932) e a de Boulnois (1993). Os tradutores do opúsculo não têm sido unânimes nem coerentes nas soluções que têm adotado para verter para as respetivas línguas (francês, alemão, inglês) os dois termos estratégicos que dão o título ao pequeno Tratado, nomeadamente, no que se refere às duas expressões latinas que Pico usa: a participial—*ens (ente)*, e a infinitiva—*esse*. Procurámos manter a correspondência aos termos latinos usados por Pico, traduzindo a forma participial *ens* sempre por *ente* e a forma infinitiva *esse* sempre por *ser*. O original não destaca graficamente nem esses termos nem o *unum—uno*. Porém, para facilitar a leitura e a compreensão, usamos as maiúsculas sempre que, na exposição de Pico, tais termos são empregues na sua função mais pregnante e qualificada. O mesmo vale para os transcendentais (*ens, unum, verum, bonum*), que, na tradução, são grafados com maiúscula.

³³ Semprini (1936, 167) em: Semprini (1986, 167).

³⁴ Festugière (1993, 185–ss).

6. Referências bibliográficas

Deixam-se aqui as referências bibliográficas básicas para uma mais completa contextualização e interpretação do opúsculo de Pico.

Edições das obras de Giovanni Pico della Mirandola

- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. *Commentationes Joannis Pici Mirandulae in hoc volumine contentae; quibus anteponitur vita per Joannem Franciscum illustris principis Galeotti Pici filium conscripta. Heptaplus de opere sex dierum geneleos. Apologia tredecim quaestionum. Tractatus de Ente et Uno cum obiectionibus quibusdum et responsionibus. Oratio quaedam elegantissima. Epistolae plures . . . Diligenter impressit Benedictus Hectoris Bononiensis. Anno salutis MCCCLXXXVI die vero XX Martii*. Esta é a primeira edição de obras de Pico preparada pelo sobrinho Gianfrancesco Pico, que lhe antepõe uma biografia do tio. Seguiram-se a esta, a ed. de Veneza das *Omnia opera* (1498); e, no século XVI, as edições de Reggio Emilia (1506), de Veneza (1519, 1557) e de Basileia (1572).
- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. 1942. *Hominis Dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno, e Scritti Vari*, a cura de E. Garin, Firenze: Vallecchi. [O *De Ente et Uno*, nas pp. 386–440].
- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. 1969. *Opera omnia* (reimpr. da ed. de Basileia 1572, com uma «Introdução» de Cesare Vasoli (pp. V–XXVI). Hildesheim: G. Olms.
- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. 1971. *Opera omnia*, com «Apresentação» de E. Garin. Torino: Bottega d’Erasmus, (reimpressão anastática da ed. de Basileia 1572).
- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. 1993a. *La Dignité de l’Homme (Oratio de Hominis Dignitate)*, Combas: Éditions de l’Éclat.
- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della, 1993b. *Philosophiques*, texto latino, tradução e notas por O. Boulnois e G. Tognon, Paris: PUF. (inclui o *Discurso sobre a dignidade do Homem*, o *De Ente et Uno* [pp.74–135], o *Heptaplus*, a *Carta a Ermolao Barbaro* e várias outras cartas e alguns comentários aos Salmos).
- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. 1999. *900 Conclusions Philosophiques, Cabalistiques et Théologiques*, ed. bilingue, estabelecida, traduzida e apresentada por Bertrand Schefer, Paris: Éditions Allia.
- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della, 2018. *Discurso Sobre a Dignidade do Homem*, trad. Lisboa: Edições 70.

Edições e traduções do *De Ente et Uno*

- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. 1932. (Paris 1933) *De l’Être et de l’Un* (com o texto latino, tradução e apresentação) in: André-Jean Festugière, «Studia Mirandulana», *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, VII, pp. 143–207; 208–250.

- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. 1933. *L'Être et l'Un* (com o texto latino) in : Jean Pic de la Miandole, *Œuvres Philosophiques*, tradução e notas por Olivier Boulnois e Giuseppe Tognon, Paris: Presses Universitaires de France, pp.74–135.
- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. 1943. *Of Being and Unity*. Tradução de Victor Michael Hamm, Milwaukee: Marquette University Press, 1943.
- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. 1965. *On Being and the One*. Tradução de Paul J. W. Miller, Indianapolis: The Bobbs Merrill Company, 1965 [*On Being and the One*, pp. 37– 62] (reprint: Indianapolis: Hackett Publishing, 1998).
- MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. 2006. *Über das Seiende und das Eine / De Ente et Uno* (Lateinisch-Deutsch). Editado, traduzido e amplamente anotado e comentado por Paul Richard Blum, Gregor Damschen, Dominic Kaegi, Martin Mulsow, Enno Rudolph e Alejandro G. Vigo. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006. Toma por base a edição e fixação do texto por Stéphane Toussaint.
- TOUSSAINT, Stéphan.1995. *L'esprit du Quattrocento*, Le De Ente et Uno de Pic de la Mirandole, Paris: Honoré Champion,. [*De Ente et Uno*, pp. 134–188] Para além da edição e fixação do texto, esta obra oferece um amplo comentário contextualizado do tratado de Pico.
- VALCKE, Louis e Roland GALIBOIS. 1994. *Le périple intellectuel de Jean Pic de la Mirandole, suivi du Discours de la dignité de l'homme et du traité L'être et l'un*, Québec: Les Presses de l'Université Laval, Centre d'Études de la Renaissance de l'Université de Sheerbrook, (as traduções anotadas das duas peças de Pico são da responsabilidade de Roland Galibois e ocupam as pp. 169–349).

Estudos sobre o contexto, a formação e o carácter do pensamento de Pico

- BAUSI, Francesco. 1994. «Il dissidio del Giovane Pico tra umanesimo e filosofia (1484–87)», in: *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento* (Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 nov.–31 dic. 1994), Catálogo a cura di P. Viti, Firenze: Olschki,, pp.31–58.
- BAUSI, Francesco. 1996. *Nec rhetor neque philosophus. Fonti, lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484–87)*, Firenze: Olschki,.
- BAUSI, Francesco. 1998.—*Ermolao Barbaro / G. Pico della Mirandola: Filosofia o eloquenza?*, Napoli: Liguori Editore. Edição das famosas cartas trocadas entre o humanista veneziano e o jovem filósofo de Mirandola no verão de 1485, precedida de um estudo introdutório, notas e comentário.
- BREEN, Quirinus.1952. “Giovanni Pico della Mirandola on the Conflict of Philosophy and Rhetoric”, *Journal of the History of Ideas*, XIII,, pp. 384–412.
- VITI, P. 1994. *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento* (Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 nov.–31 dic. 1994), Catalogo, Firenze: Olschki.

Estudos que destacam a importância do *De ente et uno* no contexto do pensamento piquiano

- AERTSEN, Jan A. 2012. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philipp the Chancellor (c. 1225) to Francisco Suárez*, Leiden: Brill, (sobre o *De ente et uno* de Pico della Mirandola: chap. 13, pp.576–586).
- BLUM, P. R. *et alii*—«Einleitung» à edição e tradução do opúsculo na Felix Meiner (Hamburg, 2006), pp. IX–LXXXIII). Para além da pertinente contextualização do Tratado, destaca-se a sua ampla “Wirkungsgeschichte”.
- BOULNOIS, Olivier.1995.“La concorde et la métamorphose. Transcendance et convertibilité des transcendants chez Pic de la Mirandole”, em : Ed. Bruno Pinchard, *Fine Folie, ou la catastrophe humaniste. Études sur les transcendants à la Renaissance*, Paris: Honoré Champion,, pp. 85–99.
- DI NAPOLI, Giovanni. 1954. “L’essere e l’uno in Pico della Mirandola”, *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 46. pp. 356–389.
- DI NAPOLI, Giovanni. 1970. “L’essere e l’uno in Pico della Mirandola”, em: Giovannangiola Tarugi (Ed.), *Il pensiero del Rinascimento e il tempo nostro*, Firenze: Olschki,, pp. 117–129.
- DI NAPOLI, Giovanni.1974 “Giovanni Pico della Mirandola e la teoresi dell’ ipsum esse”, em: *San Tommaso. Fonti e riflessi del suo pensiero* (Studi Tomistici I), Roma,, pp. 249–281.
- GARIN, Eugenio1937. *Giovanni Pico della Mirandola, Vita e Dottrina*, Firenze: Felicie Le Monnier,, pp. 119–136 (I. La conoscenza di Dio).
- SEMPRINI, Giovanni.1936. *La Filosofia di Pico della Mirandola*, Milano: Libreria Lombarda,. Retomado em: Giovanni Pico della Mirandola, *De Hominis Dignitate / Lettera a Ermolao Barbaro*, Roma: Editrice Atanôr,1986, pp.81–204, sobretudo pp.167–180: Il “*De ente et uno*” (La concezione ontologica).

Estudos sobre a concordância entre Platão e Aristóteles no Renascimento

- HANKINS, James. 1991. *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden: Brill, (em geral, mas sobretudo nas pp.193–262, para as controvérsias a respeito das diferenças e/ou concordâncias entre Platão e Aristóteles: Jorge Gemisto Plethon, Jorge de Trebizonda, João Bessarion, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola).
- MONFASANI, John. 2002. «Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy», in: *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. by Michael Allen and Valery Rees, Leiden: Brill,, pp. 179–202.
- MOREAU, Joseph. 1976—«De la concordance d’Aristote avec Platon», in : *XVIe Colloque International de Tours (1973) : Platon et Aristote à la Renaissance*, Paris,, pp.45–58.

Estudos sobre a questão do Uno, a interpretação do *Parménides* por Pico e Ficino e as controvérsias entre ambos

- ALLEN, Michael J. B. 1986—«The Second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic, and the One», in: *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, Studi e Documenti*, a cura di Gian Carlo Garfagnini, Firenze: Leo S. Olschki,, pp. 417–455 (retomado em: ALLEN, Michael J. B.—*Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot/Brookfield: Variorum Ashgate, 1995, X).
- ALLEN, Michael J. B. 1989. “The Ficinian *Sophist* and the Controversy with Pico”, em: Idem, *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, Berkeley. pp. 9–48.
- BEIERWALTES, Werner. 1992. *Pensare l'Uno*, trad. italiana de M. L. Gatti, introd. de G. Reale, Milano, (sobretudo pp. 192–196: “L'Uno parmenideo nel Rinascimento”).
- BEIERWALTES, Werner. 2002. “L'interpretazione ficiniana del *Parmenide* platonico”, em: *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*, Atti del III colloquio internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Catania, 31 maggio–2 giugno 2001), a cura di M. Barranti e F. Romano, Catania. pp. 389–410).
- MALMSHEIMER, Arne. 2001—*Platons Parmenides und Marsilio Ficanos Parmenides Kommentar. Ein kritischer Vergleich*, Amsterdam-Philadelphia: B. R. Gertiner., Nesta obra recente fazem-se ouvir em eco os argumentos de Pico contra a interpretação pelos Neoplatónicos do diálogo de Platão.
- MARTANO, Giuseppe. 1965—«Il “Parmenide” e il “Sofista” in un'interpretazione teologica di Pico della Mirandola», in: *Studi Pichiani*, Atti e Memorie del Convegno di Studi Pichiani, Modena, (Deputazione di storia patria per le antiche provincie modenesi, Biblioteca, nuova serie 4), pp, 119–125.
- VANHAELEN, Maude. 2009. “The Pico-Ficino Controversy: New Evidence in Ficino's Commentary on Plato's *Parmenides*”, *Rinascimento*, vol. 49, pp. 301–339.

Outras Referências

- AERTSEN, A. 1995. “The Beginning of the Doctrine of the Transcendentals in Philip, the Chancellor”, *Mediaevalia. Textos e Estudos*, 7. pp. 269–286
- AERTSEN, A. 1996. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Leiden: Brill.
- FICINO, Marsilio. 1986. *De Amore. Comentario a “El Banquete” de Platón*. Traducción y estudio preliminar de Rocio de la Villa Ardura, Madrid: Tecnos.
- MACDONALD, Scott. 1991. *Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology*, Ithaca: Cornell University Press.
- MACDONALD, Scott. 1992. “Goodness as Transcendental: The Early Thirteenth-Century Recovery of an Aristotelian Idea”, *Topoi*, 11, pp. 173–186
- POUILLON, Henri. 1939. “Le premier traité des propriétés transcendantales: La «Summa de bono» du Chancelier Philippe”, *Révue Néoscolastique de Philosophie*, 42. 40–77
- PROCLO, 1900, *In Parmenidem (Commentaire sur le Parménide)*. trad. de A. -Ed. Chaignet, Paris: Leroux
- SANTOS, Ribeiro dos. 2007. *O espírito da letra. Ensaios de hermenêutica da Modernidade*, Lisboa: INCM.

- SANTOS, Leonel Ribeiro dos, 2015. “Kant, advogado de Platão contra os Neoplatónicos. Em *Filosofia & Atualidade: Problemas, Métodos, Linguagens*, Eds. Filipa de Almeida Afonso, Ubirajara Rancan de Azevedo Marques e Leonel Ribeiro dos Santos. Lisboa: CFU^Leditions. pp. 139–166
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. 2016 “A Filosofia contra a Retórica: a polémica de Pico della Mirándola com Ermolao Barbaro e a sua ressonância posterior”. em *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*. Lisboa: Colibri. pp. 34–54
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos. 2022. *A Razão bem temperada: Do Princípio do Gosto em Filosofia e outros ensaios kantianos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

B. Tradução

Giovanni Pico della Mirandola

Acerca do Ente e do Uno

a

Ângelo Poliziano

Proémio

Contavas-me, há dias, o que Lourenço de Médicis¹ discutira contigo acerca do Ente e do Uno, usando argumentos dos Platónicos contra Aristóteles, de quem tu explicas publicamente a *Ética* no corrente ano;² esse homem de engenho tão versátil que parece feito para tudo, e no qual principalmente admiro que, estando sempre ocupadíssimo nos assuntos da república, contudo, sempre está entregue à leitura e meditação sobre algum tema literário. E porque os que acham que Aristóteles discorda de Platão discordam de mim próprio, que faço concordes as filosofias de um e de outro, perguntaste-me como neste assunto se defenderia Aristóteles e como se conciliaria ele com o seu mestre Platão. Eu disse o que então me veio à mente, confirmando mais o que no meio da discussão tu responderas a Lourenço, do que aduzindo algo novo. Mas isso não foi suficiente para ti. E embora tudo o que virei a escrever desenvolvidamente na minha *Concórdia de Platão e de Aristóteles*³ ainda esteja em processo de parto, exiges que te exponha brevemente

¹ Lourenço de Médicis (1449–1492), filho de Cosme de Médicis, a quem sucedeu como governante de Florença. Por sua intervenção diplomática foi Pico libertado, quando, na sequência da condenação das suas *Novocentas Conclusões*, tendo fugido de Roma para Paris, foi aprisionado em Lyon, em 1486, levado para a prisão de Vincennes, oferecendo-lhe Lourenço asilo em Florença. Ele próprio era também poeta e os seus *Sonetos* haviam merecido o comentário de Pico, numa carta de 15 de julho de 1484, na qual o jovem conde estabelece uma elogiosa comparação do estilo do “Magnífico” com o dos dois maiores poetas florentinos: Dante e Petrarca.

² Ângelo Poliziano lecionou um Curso no *Studio* florentino sobre a *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles, no ano de 1491. Depreende-se, pois, que o opúsculo foi redigido e enviado ao destinatário ainda nesse ano, mesmo se veio a receber pequenas correções posteriores. Foi publicado pelo sobrinho de Pico, em 1496, junto com as outras obras do jovem conde, sob o título: “*Tractatus de ente et uno*”.

³ Esta projetada obra ou não chegou a ser concluída, ou se perdeu. Mas no cap. V do presente Tratado, Pico remete para “a quinta década da nossa *Concórdia*”, como o lugar onde já teria procedido à refutação da maneira inadequada como alguns peripatéticos representavam Deus. Do que se depreende que a obra

num pequeno comentário o que então te disse sobre esta questão, estando presente também Domenico Benivieni,⁴ que nos é muito caro tanto pela doutrina como pela integridade. E, na verdade, que posso eu recusar-te? Sobretudo tratando-se de um assunto literário e para um colega tão amigo. Mas consente-me, tu que és exímio na mais polida linguagem, que faça uso de certas palavras às quais talvez ainda não tenha sido reconhecido o direito do Lácio. Porque o exige a própria novidade das coisas e uma certa necessidade o impõe, não esperes o prazer de um estilo mais elegante⁵. Manílio diz: “a coisa mesma proíbe o ornamento, se o conteúdo exige o ensinamento”.⁶ Se bem me lembro, as coisas de que falámos foram as seguintes.

estaria dividida em dez seções (também este pequeno Tratado está dividido em 10 capítulos!) e que, se não toda a obra, pelo menos algumas partes dela chegaram certamente a ser efetivamente redigidas. Numa das suas Cartas, Pico diz que nela trabalha todas as manhãs. O que é confirmado por uma carta de Ficino, de 23 de maio de 1495, que dá notícia da morte do amigo e faz o balanço dos últimos anos de vida de Pico, dizendo: “Nos últimos anos da sua vida, Pico entregava-se diariamente a três tarefas: realizar a concórdia entre Aristóteles e Platão, comentar os textos sagrados e refutar as teses dos astrólogos”. As duas últimas tarefas foram realizadas. Da última resultou a obra *Disputationes adversus Astrologiam divinatricem*, que deixou concluída, mas só seria publicada em 1496.

⁴ Domenico Benivieni, filósofo aristotélico e teólogo. Entre 1470–1481 foi professor de Lógica em Pisa. Entre 1492–1497 foi um acérrimo defensor de Girolamo Savonarola, sobre o qual escreveu várias apologias. Era irmão de Girolamo Benivieni, o autor da *Canzona d'Amore*, que fora objeto de um longo Comentário por parte de Pico, de declarada inspiração platónica, o *Commento sopra una Canzona d'Amore di Girolamo Benivieni* (1486).

⁵ A questão da linguagem e do estilo da Filosofia é um tópico ao qual Pico foi particularmente sensível. Veja-se a sua famosíssima carta a Ermolao Barbaro de 3 de junho de 1485 (*De genere dicendi philosophorum*). Pico sustenta aí que o que importa é que a linguagem se esforce por exprimir a verdade nua e se necessário até disforme das coisas, e não por alcançar a beleza e a elegância do discurso. Assumia-se assim como advogado do “*stylus parisiensis*” dos filósofos escolásticos (acusados por Ermolao Barbaro de serem “impuros, rudes, incultos, bárbaros”), contra os novos humanistas, formados na cultura retórica e cultores de um discurso elegante. Da mesma forma, as 900 *Conclusiones* que se propunha “disputar” em Roma eram formuladas “não no estilo brilhante da língua romana, mas imitando o dos célebres disputadores parisienses” (*non Romanae linguae nitorem, sed celebratissimorum Parisiensium disputatorum dicendi genus est imitatus*). O presente opúsculo é um bom exemplar do estilo enxuto e sóbrio dos escolásticos parisienses que Pico tanto admirava. Sobre este assunto e em especial sobre a controvérsia Pico-Barbaro, veja-se o meu livro: *Linguagem, Retórica e Filosofia no Renascimento*, Lisboa: Colibri, 2004 (pp. 34–54). De personalidade multifacetada, a que acrescentava uma esmerada formação muito variada, Pico viveu a indecisão acerca do seu perfil, chegando a lamentar-se, numa das suas cartas a Poliziano, de não ser “nem poeta, nem retor, nem filósofo”, pois “os poetas e os oradores o acusavam de filosofar demais, enquanto os filósofos o censuravam por cultivar a eloquência e as Musas”. Na verdade, ele era consumadamente todos ao mesmo tempo, mas adaptando o seu estilo à natureza dos assuntos que abordava. Sobre essa conflituosa convivência em Pico do humanista com o filósofo, veja-se: Francesco Bausi, *Nec rhetor neque philosophus. Fonti. Lingua e stile nelle prime opere latine di Giovanni Pico della Mirandola (1484–87)*, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1996; e do mesmo autor: “Il “dissidio” del Giovane Pico tra umanesimo e filosofia (1484–87)”, in: P. Viti (a cura di)—Pico, *Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento* (Biblioteca Medicea Laurenziana. 4 nov. 31 dic. 1994), Catalogo. Firenze: Olschki, 1994, pp. 31–58. Veja-se ainda do mesmo Bausi a “Introdução” a: *E. Barbaro / G. Pico della Mirandola—Filosofia o Eloquenza?*, Napoli: Liguori Editore, 1998.

⁶ Marco Manílio foi um poeta e astrólogo latino, contemporâneo de Augusto. A frase citada encontra-se em *Astronomicon*, III, 39. As suas obras, como as de tantos outros escritores antigos, viriam a ser redescobertas pelos humanistas do Renascimento.

Capítulo I

No qual se expõem as razões dos Platônicos pelas quais pretendem afirmar que o Uno está mais acima do que o Ente

Aristóteles diz em muitos lugares que o Uno e o Ente se correspondem mutuamente e têm a mesma extensão, e da mesma forma o Verdadeiro e o Bem.⁷ Mas a respeito destes falaremos mais tarde.⁸ A isso replica a Academia,⁹ à qual apraz afirmar que o Uno é anterior ao Ente; e quando dizem “anterior” querem que se entenda que é “mais simples” e “mais comum”. Por isso dizem também que Deus, que é a suma simplicidade, é Uno, mas não que é Ente. Dizem também que nos limites do Uno está contida a matéria prima de tudo, aquela rude e informe matéria, que, segundo pretendem, ainda está fora dos limites do Ente. Além disso, acrescentam que não é o mesmo o que se opõe ao Uno e o que se opõe ao Ente; pois, ao Ente opõe-se o nada, ao Uno, porém, opõe-se a multidão. Por conseguinte, segundo a mesma lei pela qual os opostos devem ser tomados como sendo dois, assim eles consideram que o Ente e o Uno devem ser considerados como não convertíveis e como não se correspondendo reciprocamente.

⁷ Principais lugares onde o tópico é abordado por Aristóteles: *Met.* III 3,998 b 20s; III 4, 1001 a 27; IV 2,1003 b 22–25, 1004 a 2–9, 1005 a 6–13; V 10, 1018 a 35 s; VII 4, 1030 b 10; VII 14, 1040b 16; VIII 6, 1045 b 4–7; I 2, 1053 b 20–25, 1054 a 14; XI 1, 1059 b 27, 31; XI 2, 1061 a 15–18.

⁸ Ou seja, nos capítulos VIII e IX, onde se trata dos chamados *transcendentais*, da sua recíproca coalescência e convertibilidade e de como podem ser atribuídos a Deus. O pequeno Tratado pode, pois, ser lido também como uma relevante dissertação acerca desse tópico, de que se haviam ocupado muitos pensadores medievais. Veja-se, adiante, nas notas 47 e 49, em especial, os estudos de Aertsen (2012) e Boulnois 1995).

⁹ A expressão, que já aparecia no Proêmio, designa por junto os chamados “Platônicos” (no cap. II, também chamados “Acadêmicos”), em geral, mas sobretudo os que, desde finais do século XVIII, passariam a ser chamados “Neoplatônicos” (Plotino, Porfírio, Jámblico, Proclo . . .), os quais, todavia, segundo Pico, não são nisto fiéis a Platão. Pois, ao contrário do que eles defendem, o filósofo antigo em vários lugares admite a identidade ou a correspondência entre o Uno e o Ente (*Rep.* V, 478 b; *Parm.* 144 b–145 a; *Soph.* 237 d–e; 238 a–d). Mas a recusa de Pico em aceitar a interpretação neoplatônica de Platão e de Aristóteles, nesse e noutros pontos, não o impede de reconhecer o peculiar valor daqueles filósofos, dos quais toma muitos motivos, e a respeito dos quais escreve, na *Oratio de hominis dignitate*: “Se te voltares para os Platônicos, para mencionar apenas alguns, em Porfírio, deleitar-te-ás com a riqueza dos assuntos e a complexa religião; em Jámblico, reverenciarás a mais secreta filosofia e os mistérios dos bárbaros; em Plotino, não encontrarás coisa que admirar sobre as restantes, pois que tudo nele é admirável; ele fala divinamente da divindade e fala das coisas humanas com uma douda obliquidade de discurso que está muito acima do homem, de tal maneira que os próprios Platônicos só com muito suor o entendem. Omitirei os Platônicos mais recentes: Proclo, luxuriante na sua fertilidade asiática, e os que dele derivam, Damáscio, Olimpíodoro e muitos outros, nos quais brilha sempre aquele *tò theion*, isto é, “o divino”, que é o símbolo peculiar dos Platônicos,” Mirandola (2018, 82–5)—tradução modificada). Por outro lado, no *Commento à Canzone d'Amore de Girolamo Benivieni*, expõe a sua doutrina do amor e da beleza, inspirada não só em Platão como nos pensadores neoplatônicos, com a particularidade de, em alguns casos, divergir da interpretação que deles fizera Marsílio Ficino no seu Comentário ao Banquete, o *De Amore* (1469), nomeadamente, a propósito da sua muito vaga noção de amor e da essencial indistinção que adverte em Ficino entre o bem e a beleza (isto é, entre a ética e a estética).

Capítulo II

No qual se investiga onde falou Platão acerca do Ente e do Uno e se mostra que as suas palavras antes favorecem a sentença que diz que o Uno e o Ente são iguais do que a daqueles que pretendem que o Uno esteja mais acima do que o Ente

Tais as razões que eles apresentam. Mas antes que as possamos refutar, não será despropositado trazer à discussão o que se encontra do que acerca desta questão tenha sido expresso por Platão. Encontro dois lugares onde Platão disputa acerca do Ente e do Uno, a saber, no *Parménides* e no *Sofista*. Os Platônicos defendem que em ambos o Uno é colocado acima do Ente por Platão. Eu, porém, quero começar por dizer isto, a respeito do *Parménides*: que em todo o diálogo nada é afirmado—e se em geral algo é afirmado nada se encontra como líquido—que nos leve a atribuir a Platão uma tal doutrina. Certamente o livro não deve ser contado entre os livros dogmáticos, pois todo ele nada mais é do que um certo exercício dialético.¹⁰ Longe de nós a pretensão de contradizer as próprias palavras do diálogo; em contrapartida, nenhuma afirmação são mais arbitrárias e violentas do que aquelas que são feitas pelos que quiseram interpretar noutro sentido o *Parménides* de Platão. Mas omitamos todos os intérpretes. Olhemos para a própria sequência do diálogo: como começa, a que tende, o que promete, o que realiza.

Assim procede. Quando Sócrates, partindo da discussão acerca de se tudo é um, ou se o que é, é muitos, se desvia para as ideias e a respeito destas são colocadas a Parménides muitas questões, Parménides respondeu-lhe agradecer-lhe aquele seu ímpeto e propensão do ânimo no sentido de definir as coisas mais elevadas, e diz-lhe: “Concentra-te e exercita-te ainda mais, enquanto és jovem, na faculdade que muitos consideram inútil e por isso a tomam por frivolidade e tagarelice, pois de outro modo a verdade fugir-te-á”.¹¹ Mas por todos é atestado e a continuação também o mostra que, com tais palavras, o que ele queria designar era a dialética. Depois do que, tendo Sócrates interrogado Parménides: “Parménides, qual é esse exercício?”, ele respondeu, em primeiro lugar, ser aquele que ele tinha ouvido de Zenão; e então explicou-o mais pormenorizadamente, advertindo-o para que considere com perspicácia não apenas o que decorre se uma coisa existe, mas também o que decorre de se ela não existe; e, da mesma forma, o que decorre dessa coisa, que tomamos ora como existindo ora como não existindo, considerada em si e por relação a ela

¹⁰ Visadas são as interpretações de Proclo (1900, 231, 254) e de Plotino, *Enn.* V, 1,8; V, 5,5; VI, 2 e 17, segundo as quais o diálogo platônico não desenvolve um mero exercício lógico-dialético “laborioso”, mas propõe uma doutrina “séria” sobre as coisas supremas. Interpretação esta que será seguida por Marsílio Ficino no seu próprio longuíssimo Comentário a esse diálogo de Platão, redigido em 1492 e publicado em 1496, obra esta que pode ser lida como sendo “uma refutação ponto por ponto da tese de Pico”, como o demonstrou Vanhaelen (2009, 301–339), especialmente Vanhaelen (2009, 303). Veja-se acima o ponto 3 da nossa Apresentação. Para uma crítica recente da interpretação ficiniana do *Parménides*, na qual são audíveis as ideias de Pico, veja-se: Malmshemer (2001).

¹¹ Platão, *Parm.*, 135 d.

mesma e por relação às outras coisas; e, ainda, no que respeita às outras coisas, o que decorre se as considerarmos em si ou em relação àquela.¹²

E, tendo ele esclarecido um pouco mais esta proposição, diz Sócrates: “Um difícil trabalho exige tu, e não te entendo completamente. Mas porque não tomas algo e o tratas segundo o método recomendado, para que se me torne a compreensão mais clara?” Parménides respondeu-lhe que isso é difícil para a sua idade. E então Zenão opinou que Parménides devia fazê-lo, pois se encontra num círculo pequeno; o assunto só seria inadequado se fosse tratado por um ancião perante um público mais vasto, pois que quase ninguém sabe que um tal tratamento e divagação sejam necessários para a obtenção da verdade.

Estas palavras de Zenão dão pleno crédito ao que dissemos. O que Parménides se propõe tratar, se damos crédito às palavras de Zenão, é de tal ordem que não merece ser tratado por um ancião perante uma ampla assembleia. Mas se, como eles [os Platónicos] querem, se trata das hierarquias divinas, do primeiro princípio de todas as coisas, que coisa há que seja mais digna de ser tratada por um ancião e, enquanto tal, menos digna de vergonha? Sem sombra de dúvida, se não nos queremos iludir, aquilo a respeito do que Parménides teria de tratar é um assunto dialético, e não era outra coisa o que Sócrates lhe pedia. Isso, porém, considerava-o Parménides assunto para jovens mais do que para anciãos. Mas se não acreditamos nestes testemunhos, percorramos o próprio diálogo, e veremos que em nenhum passo nele se afirma alguma coisa, mas em todo ele apenas se pergunta: se é isto, o que é que então se segue, e, da mesma forma, se não é isto, o que é que então se segue.

Os Académicos, porém, assumiram que aqui se encontrava o pretexto para a sua sentença acerca do Ente e do Uno, pois Parménides, na primeira hipótese, discute este problema: de ver o que se segue se tudo é Uno; e responde, que disso se segue, que esse Uno que assumimos é indivisível, infinito, não está em nenhum lugar e, entre outras coisas do mesmo género, afirma também que disso se segue que esse Uno não é Ente. Atende, porém, que, se não se trata nisto de um exercício dialético, mas de um dogma acerca do Ente e do Uno, quão diferente seria afirmar que o Uno está acima do Ente, ou afirmar que, se todas as coisas são Uno, disso resultaria que este Uno não é Ente.¹³ E baste o que foi dito a respeito do *Parménides*.

Em contrapartida, no *Sofista*, a respeito desta sentença, antes se diz serem o Uno e o Ente iguais, do que ser o Uno acima do Ente. Não encontro nenhum lugar onde ele exponha esta última tese; mas a primeira está dita de muitas maneiras, como por estas palavras: “Não achas que se deve admitir que necessariamente quem diz algo, diz um algo, e que, por conseguinte, quem não diz algo, necessariamente nem um diz, ou seja nada diz?”¹⁴

¹² Platão, *Parm.*, 136 a.

¹³ Pico põe a nu a conclusão absurda que decorreria da aceitação da tese dos Platónicos acerca do teor dogmático (e não meramente dialético) do *Parménides*.

¹⁴ Veja-se: Giuseppe Martano, “Il “Parmenide” e il “Sofista in un’ interpretazione teologica di Pico della Mirandola”, in: *Studi Pichiani, Atti e memorie del Convegno di Studi Pichiani*, Modena, 1965 (Deputazione di storia patria per le antiche provincie modenesi, Biblioteca, nuova serie 4), pp. 119–125.

Até aqui Platão. Nele são iguais e o mesmo o não-um e o nada e iguais o um e o algo. Depois disso, igualmente ele prova que não se pode dizer que o não-ente é o Uno, e assim conclui: o Ente não advém ao não-ente, da mesma forma que o Uno não advém ao não-ente. Ele fala do Uno, que acima designava como sendo o mesmo que aquilo que é algo. Vê-se, portanto, que ele confessadamente considera o Uno como sendo Ente. Mas concedamos que Platão tenha afirmado o que ele em nenhum lugar afirmou. Vamos verificar em que sentido poderia realmente isso ser afirmado, ao mesmo tempo que desse modo estabelecemos os fundamentos da sentença aristotélica.

Capítulo III

No qual se explica como é tomado o Ente em Aristóteles, quando este diz que ele é igual ao Uno e que abrange tudo

Este termo Ente, a respeito do qual se discute se é igual ao Uno, pode ser tomado duplamente. Primeiro, quando chamamos Ente tudo aquilo que entendemos estar fora do nada; é esse o modo que Aristóteles usa quando toma o Uno como igual ao Ente. E não é sem razão que usa desse modo o termo. Pois, como se costuma dizer, devemos pensar como poucos, mas falar como a maioria; pois pensamos e opinamos para nós mesmos, mas falamos para os outros, isto é, para a multidão, e por isso falamos para sermos entendidos. Mas o vulgo e todo aquele de comum entendimento, toma o Ente como significando que a tudo aquilo que se diz Ente não falta o ser e não se pode verdadeiramente chamar nada. Mas também aqueles que são tidos pelos mais sábios entre os que afirmam o contrário, encontramos o mesmo uso desta palavra. Pois Parménides, enquanto pitagórico, pensa Deus quando ele diz que o Uno é aquilo que é, se acreditamos em Simplício e em muitos outros, os quais quiseram defender Parménides contra aqueles que o caluniavam, como se ele tivesse dito que todas as coisas eram um. A uma só voz eles respondem que nunca se acreditou que Parménides tivesse afirmado que não existe nas coisas a divisão, a multidão, a pluralidade, o que ele mesmo em seus poemas abertamente confessa. Mas quando ele diz que o Uno é o que é indicado por aquilo que verdadeiramente é congruente com a designação de Ente e que verdadeiramente existe apenas o ser Uno, Uno este que é Deus. Pelo que, se acreditamos em Parménides e nos seus defensores, mesmo os Platônicos, o Uno não pode estar acima do Ente, pois desse modo estaria acima de Deus, e está muito longe de ser negado por Parménides que Deus seja Ente, a tal ponto que ele concede apenas a Deus a verdadeira designação de Ente; e assim encontramos a solução do primeiro argumento dos Platônicos.

Mas também Dionísio Areopagita, que os nossos adversários gostam de invocar, não pode realmente contradizer que Deus, em Moisés, diz: “Eu sou o que sou”, o que em grego se lê: *egó eimi ó ón*, por conseguinte: “Eu sou o Ente”. Além disso, eles admitem, como sendo necessário, que quando dizem “nada” ou “não-ente”, isso é o contrário de “Ente”, tal como a multiplicidade é o contrário do Uno, de tal modo que

aquilo que não é Ente, é nada ou não-ente, da mesma forma que o que não é Uno, é muitos ou multiplicidade. Por isso, têm de reconhecer, na medida em que observam esta regra da linguagem, que Deus ou é nada, o que repugna aos próprios ouvidos, ou que é Ente. Se o Ente for tomado neste sentido, estabelecemos aquele primeiro axioma e princípio fundamental, segundo o qual de qualquer coisa necessariamente se deve dizer ou que ela é ou que não é; de nenhuma delas, porém, se pode dizer ou pensar ao mesmo tempo ambas as coisas. Como, pois, fora de todas as coisas nada existe além do próprio nada, se o Ente tomado neste sentido somente exclui de si o nada, então é necessário que ele abranja tudo. Pelo que o Uno não pode abranger mais do que isso, a não ser que abranja o nada, o que, no *Sofista*, Platão recusa, quando diz que o não-ente ou o nada não pode ser chamado Uno. Mas ele também não abrange menos (como eles opinam); por conseguinte, são iguais o Ente e o Uno.

Capítulo IV

No qual se explica de que modo se pode dizer que algo está mais acima do que o Ente

Já explicámos um dos modos em que se pode tomar o termo Ente; os que o usam na medida em que o entendem corretamente, é verdadeiramente que afirmam que nada existe mais comum do que o Ente. Resta que expliquemos o outro modo, segundo o qual será manifesto que se pode também verdadeiramente dizer que existe algo que se coloca acima do nível do Ente.

Alguns nomes são concretos, outros são abstratos: exemplos dos concretos: quente, luminoso, cândido, homem; exemplos dos abstratos: calor, luz, candor, humanidade. Há, porém, neles esta capacidade e diversidade: que o que se diz abstratamente de algo designa aquilo que por si é tal, e não por outro; pelo contrário, o concreto significa aquilo que não é por si, mas é tal pelo benefício de outro. Assim, o luzente reluz pela luz, o cândido é cândido pelo candor e o homem é homem pela humanidade. Mas, como nada participa de si próprio e a mesma condição da mesma coisa não pode ser inerente por si e ao mesmo tempo pela participação de outro, segue-se que aquilo que se chama abstrato não pode ser nomeado a partir do concreto. Pelo que não é congruente dizer: a candura é cândida, a negrura é negra. Mais ridículo ainda seria aquele que tal afirmasse, pois não é porque a candura seja negra ou o calor frígido, mas apenas porque aquela está separada da negrura e este da frigidez, de tal modo que tudo o que é cândido é-o por participação da candura e tudo o que é quente é-o pela participação da quentura. A respeito de certas coisas negamos que nelas haja algo ou porque o não têm, como quando dizemos que o negro não é branco, ou porque têm uma característica excelente e por uma razão mais perfeita do que se as designássemos por tal modo de falar; como quando negamos que a brancura é branca, não porque seja negra, mas porque não só não é negra porque é branca (o que diz a mesma coisa que afirmar que tem a brancura), mas porque ela é a própria brancura. Mas regressemos ao nosso assunto.

“Ente” tem a aparência de um nome concreto. Pois “ente” e “aquilo que é” designam a mesma coisa. O abstrato correspondente seria a expressão “ser” [*esse*], de tal modo que o “ente” seria dito aquele mesmo que participa do “ser”, como luzente se diz o que participa da luz e vidente aquele a quem é inerente o próprio ver. Se atendermos a esta exata significação de “ente”, então deveríamos negar que é “ente” não apenas o que “não é” e que é “nada”, mas também aquilo que é tão excessivo que é o “próprio Ser” [*ipsium esse*], que por si e de si é, e de cuja participação todas as coisas são. Da mesma forma que não negamos que é cálido apenas o que é destituído de calor, mas também o próprio calor. Ora tal é Deus, que é a plenitude de todo o “Ser”, que somente é por si e pelo qual sem nenhum meio interposto todas as coisas vieram ao ser.

É, pois, por esta razão que verdadeiramente dizemos que Deus não é Ente, mas que está acima do Ente, e que há algo que está acima do Ente, isto é, é o próprio Deus, ao qual porque se dá o nome de Uno, em consequência, é dito como sendo o Uno acima do Ente.

Por isso, chamamos a Deus Uno, enunciando não tanto o que é, mas o como é tudo o que existe e como por ele são todas as coisas. “Pois o Uno, diz Dionísio, chama-se Deus porque ele unicamente é todas as coisas”.¹⁵ Pelo que, “Uno diz-se porque de tal modo é o princípio de todas as coisas que existem, tal como a unidade é o princípio de todos os números”. Se, como querem os Académicos, Platão na primeira hipótese do *Parménides* afirma que o Uno está acima do Ente, esse Uno não será outro senão Deus, o qual também o confessam os mesmos [Académicos], afirmando que aí Platão trata do primeiro princípio das coisas.¹⁶

Mas, dirá alguém, que pelo menos nesta parte Aristóteles discorda de Platão, pois Aristóteles nunca assume o Ente de tal maneira que esteja subordinado ao Uno e não compreenda Deus, o que Platão faz. Os que dizem isto não leram Aristóteles. Pois também ele faz isso mesmo, e muito mais claramente do que Platão.

Com efeito, no sexto livro da *Filosofia Primeira*¹⁷, ele diz que se divide o Ente em ente por si e ente por acidente; e a seguir divide o ente por si em dez géneros. Não há nenhuma dúvida entre os bons intérpretes a respeito de que sob este ente não se abarca Deus, que nem está contido no ente por acidente nem em nenhum dos dez géneros nos quais se divide o ente por si. É comum entre os Peripatéticos aquela divisão que diz como o ente se divide em substância e acidente. O que, quando se faz, tomamos o Ente enquanto Deus como estando acima do Ente e como não estando sob o Ente, como o ensina Tomás, no livro primeiro dos *Comentários às sentenças teológicas*.¹⁸ Acrescentarei que por esta injúria se gloriam também alguns Platónicos, que julgam possuir um mistério ignorado por Aristóteles, quando dizem que há duas maneiras de nomear Deus, como Uno e Bem, e que por isso o Bem e o Uno estão antes do Ente. Como mostrámos que não estava oculto aos Peripatéticos de que modo Deus se possa entender acima do Ente, também podemos

¹⁵ Dionísio Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 7 (PG, III,596d).

¹⁶ Platão, *Parm.*, 137 c–142 b–c; Plotino, *Eneada*, V, 1,8.

¹⁷ *Met. E* 2,1026 a 33s.

¹⁸ Tomás de Aquino, *Sentent.*, I, d.19, q. 4; a. 1, ad 2; d.24, q.1,a corp. e ad 1.

mostrar isto, a saber, que Aristóteles também deu estes dois nomes a Deus, o Bem e o Uno. Pois, no livro duodécimo da *Filosofia Primeira*¹⁹, depois de ter dissertado acerca de todo o Ente e das mentes separadas, indaga por fim, como se depois de tudo estivesse orientado apenas à investigação das propriedades de Deus, se, para além do Bem, que é como que um exército na universalidade dos entes, existe um qualquer bem separado, que é como que o chefe desse exército, e declara que ele existe e que é o Deus Bem [*bonum Deus*]. A partir do que, no mesmo capítulo, o prova conseqüentemente e, depois das suas válidas razões, cita como testemunho também aquele passo de Homero: “*eis koíranos ésto, eis basileús*” [Só um é chefe, só um é rei].²⁰ Onde, pois, está o seu erro? Onde está a discordância de Aristóteles relativamente a Platão? Onde é que ele é profano? Onde é que ele se exprime a respeito de Deus menos respeitosa do que convém?²¹

Capítulo V

No qual se declara por que razão os Peripatéticos atribuem muitas coisas a Deus que os Platónicos lhe negam e se ensina de que modo subimos por quatro degraus à obscuridade na qual Deus habita

Resolvamos agora as objeções dos Platónicos contra Aristóteles, mediante as quais se esforçam por provar de modo absoluto que o Uno é superior ao Ente, e não no sentido em que também nós o aceitamos. E ainda que, pelo que se disse acima, já esteja suficientemente resolvida a primeira objeção, segundo a qual Deus era dito Uno, mas não Ente, seria útil determo-nos um pouco mais para mostrarmos porque é que não só entre autores diferentes, sejam eles Platónicos ou Aristotélicos, mas até mesmo num só e mesmo autor podem encontrar-se, a respeito de Deus, muitas coisas que se afirmam de modo verdadeiro e se negam de modo verdadeiro.²²

Deus é tudo, e é tudo da maneira mais eminente e mais perfeita. O que não seria se não incluísse nele as perfeições de todas as coisas e se não excluísse de si tudo o que nas coisas diz respeito à imperfeição. Mas tudo o que há de imperfeito nas coisas podemos considerá-lo de dois modos. Um é quando numa coisa algo é menos perfeito do que o género dessa coisa; o outro é quando algo é perfeito no seu género, mas não é simplesmente perfeito, porque só tem a perfeição de um género e, para além deste, são muitos os géneros providos com as suas próprias perfeições

¹⁹ *Met.*, Λ, 10, 1076 a.

²⁰ Homero, *Iliada*, XVI,204.

²¹ Pico refuta assim as acusações tradicionais dos Platónicos contra Aristóteles, aceitando que este falava com propriedade das coisas naturais, mas não a respeito das coisas divinas e supremas, no que seu mestre Platão lhe levava a palma. Era o caso em Plethon, nas *Diferenças*, e mais atenuadamente em Bessarion (*In calumniatorem Platonis*).

²² O debate passa do plano filosófico para o teológico, seguindo a perspectiva da teologia negativa do neoplatónico cristão Dionísio Areopagita acerca dos nomes divinos, mas conjugando-a com a teologia afirmativa dos “teólogos parisienses”, acabando, porém, por confessar a completa falência dos conceitos e das palavras para inteligir Deus e dele falar, concluindo tal como o salmista no louvor do silêncio.

que naquele não estão incluídas. Exemplo do primeiro é o conhecimento sensível, que não é só imperfeito porque é só conhecimento e não é apetição, mas porque além disso é conhecimento imperfeito, seja porque precisa de um órgão animal e corporal, seja porque só atinge a exterioridade das coisas, e não alcança o seu íntimo, isto é a substância. Da mesma forma, o conhecimento humano que se chama racional é conhecimento imperfeito, porque é vago, incerto, mutável, laborioso. Acrescenta ainda o conhecimento intelectual das mentes divinas, a que os teólogos chamam anjos, e também esse é conhecimento imperfeito, seja porque procura fora de si o que em si não possui pelo menos completamente, ou porque procura a luz da verdade de que necessita e mediante a qual se aperfeiçoa. Considera a vida. Aquela vida que existe nas plantas e que está mesmo em todo o corpo não só é imperfeita, porque é apenas vida e não conhecimento, mas também porque não é pura vida, mas antes uma certa vivificação no corpo derivada da alma, sempre fluente, sempre misturada com a morte, e que mais merece ser chamada morte do que vida. Pois, se por acaso o ignoras, começamos a morrer quando começamos a viver, e a morte estende-se por tanto tempo como a vida, até que acabamos por morrer no momento em que pela morte da carne nos libertamos do corpo de morte. Mas nem a vida dos anjos é perfeita, pois se não fosse favorecida perenemente pelo raio vivificante da luz divina, toda ela se desfaria no nada. E o mesmo vale para todos os restantes. Quando, por conseguinte, pensas Deus como cognoscente ou como vivente, antes tens de ter em atenção que a vida e o conhecimento que se lhe atribui devem ser libertos de todas estas limitações. Mas isto não é ainda bastante.

Resta ainda uma outra imperfeição, de que dou este exemplo: concebe a vida perfeitíssima, que é completa e pura vida e a qual nada possui de mortal e à qual nada de morte está misturado e que nada necessita fora de si para perdurar e permanecer de forma estável. Concebe, da mesma forma, um conhecimento mediante o qual todas as coisas são conhecidas perfeitísimamente e ao mesmo tempo. Acrescenta ainda que este cognoscente que conhece todas as coisas em si mesmo, as conhece de tal modo que não procure fora de si a verdade que conhece, mas que ele próprio é a verdade mesma. Por conseguinte, mesmo que ambos no seu género sejam perfeitos e que, desse modo, não possam existir fora de Deus, na medida em que são concebidos enquanto diferentes um do outro, eles são indignos de Deus. Pois Deus é a omnímota e infinita perfeição, mas não de tal maneira omnímota e infinita apenas porque compreenda em si todas as perfeições particulares e infinitas; pois, nesse caso, nem ele seria simplicíssimo nem seriam infinitas as coisas que nele são, mas ele seria um infinito constituído por muitos infinitos em número, mas finitos na perfeição; o que seria blasfemo pensar ou dizer a respeito de Deus.

Mas se a vida que é vida perfeitíssima, mas é vida apenas e não conhecimento, da mesma forma que a apetição ou vontade é, por certo, vontade perfeitíssima, mas é apenas vontade e não vida nem conhecimento, e outras coisas semelhantes que se coloquem em Deus, manifestamente disso resultará que a vida divina seria de perfeição finita, pois ela tem uma perfeição que é a vida, mas não tem a que é conhecimento, e a que é apetência. Eliminemos, porém, da vida não apenas aquilo que a faz ser vida imperfeita, mas o que faz dela apenas vida, e, da mesma forma,

eliminemos isso do conhecimento e dos outros nomes com os quais designamos Deus; e então o que de todos restar é necessariamente do género como devemos querer inteligir Deus, a saber, como Uno, perfeitíssimo, infinito, simplicíssimo.

E porque a vida é um certo ente, da mesma forma a sabedoria é um certo ente, e igualmente a justiça é um ente particular, pois que ela não é a sabedoria. Mas se lhes retirares esta condição particular e limitada, o que resta não será este ente ou aquele ente, mas sim o Ente mesmo, o Ente simples, o Ente universal, de uma universalidade de perfeição e não de predicação. Da mesma forma, a sabedoria é um certo bem, pois este bem que é a sabedoria não é aquele bem que é a justiça. Mas, como diz Agostinho²³, tira isto, tira aquilo, isto é, esta particular limitação pela qual a sabedoria é um bem porque é a sabedoria, mas não é o bem que é a justiça; e, da mesma forma, a justiça possui a bondade que é a justiça e não a bondade da sabedoria. E então tu “verás a face de Deus sob a forma de enigma”,²⁴ isto é, verás todo o Bem mesmo, o simplesmente Bem, o Bem que é o Bem de todo o Bem.²⁵ Da mesma forma, a vida, tal como é um certo ente, assim é um certo uno. Pois é uma perfeição una, da mesma forma que a sabedoria é uma perfeição una. Se tirares a particularidade, permanece não este ou aquele uno, mas o próprio Uno e o simplesmente Uno. Por conseguinte, como dizíamos no início, sendo Deus aquele que, uma vez suprimida a imperfeição de todas as coisas, é todas as coisas, certamente quando tenhas abdicado da imperfeição e da particularidade de todas as coisas segundo o seu género, o que resta é Deus. Deus é, pois, o próprio Ente, o próprio Uno, e, semelhantemente, o próprio Bem e o próprio Verdadeiro.

Já percorremos dois degraus que nos fazem subir à escuridão onde Deus habita, purificando os nomes divinos de toda a mácula que é significada pela imperfeição das coisas. Mas ainda há mais dois degraus, um dos quais evidencia a deficiência dos nomes, enquanto o outro denuncia a fraqueza da nossa inteligência. Estes nomes—Ente, Verdadeiro, Uno, Bem—dizem algo de concreto e como se fosse participado; pelo que logo dizemos que Deus está acima do Ente, acima do Verdadeiro, acima do Uno, acima do Bem, pois na verdade ele é o próprio Ser, a Verdade mesma, a Unidade mesma, a Bondade mesma. Verdadeiramente estamos ainda na luz; mas Deus colocou o seu esconderijo nas trevas.²⁶ Por conseguinte, ainda não se chegou a Deus. Com efeito, enquanto o que dizemos, entendemos e compreendemos acerca de Deus o dizemos estando na luz, tanto menos dizemos e pensamos acerca de Deus quanto menor é a capacidade da nossa inteligência relativamente à sua infinita divindade. Subindo, pois, ao quarto degrau, entremos na luz da ignorância, e, cegos pela escuridão do esplendor divino, clamemos com o Profeta: “Senhor, desfaleci nos teus átrios”;²⁷ e, por fim, acerca de Deus diremos apenas uma coisa: que ele mesmo é de forma ininteligível e inefável acima de tudo aquilo que acerca de Deus perfeitíssimo podemos dizer ou conceber; por conseguinte, colocamos Deus

²³ Agostinho, *Enarrationes in Psalmos*, 134 (PL, 36–7, 1430–1474).

²⁴ 1 *Cor.*, 13, 12.

²⁵ Agostinho, *De Trinitate*, VIII,3,4.

²⁶ *Salm.*, 17, 12.

²⁷ *Salm.*, 83, 3.

de modo eminentíssimo acima também da Unidade, da Bondade e da Verdade que concebêramos e acima do próprio Ser [*superque ipsum esse*]. Foi considerando isso que Dionísio Areopagita, depois de tudo o que tinha escrito na *Teologia Simbólica*, nas *Instituições Teológicas* e nos *Nomes Divinos* e na *Teologia Mística*, no final deste último livro, quase como quem está na escuridão e ainda se esforçasse por falar de Deus de modo santíssimo, depois de algumas considerações sobre o assunto, assim exclamava: “Tanto quanto o podemos saber, ele nem é verdade, nem reino, nem sabedoria, nem um, nem unidade, nem deidade, nem bondade, nem espírito; nem lhe cabe a denominação de filho nem a de pai, nem nenhuma outra de qualquer coisa que no mundo nos é conhecida, nem daquelas que não são, nem das que são; as que são não o conhecem tal como ela mesma é, nem ela mesma sabe o que elas são tal como são; não há a seu respeito nem discurso, nem nome, nem ciência; ele não é nem treva, nem luz, nem erro, nem verdade; a respeito dele não há absolutamente nenhuma afirmação nem eliminação”.²⁸ Tais são literalmente as coisas que escreveu aquele homem divino.

Recapitulemos o que dissemos e veremos que, no primeiro degrau, aprendemos que Deus não é corpo, como dizem os Epicuristas, nem a forma do corpo, como querem aqueles que afirmam ser Deus a alma do céu ou do universo, como o pensaram os Egípcios, se acreditarmos em Plutarco,²⁹ e o teólogo romano Varrão,³⁰ os quais disso extraíam um grande incentivo para a idolatria, como noutra lugar explicaremos.³¹ Mas também há entre os Peripatéticos alguns tão insensatos que defendem isso e afirmam ter sido essa a posição de Aristóteles. Vê como eles se afastam do verdadeiro conhecimento de Deus, e estando como que amarrados num cárcere, acreditam ter atingido as alturas de Deus [*fastigia Dei*], sem terem movido os pés.³² Assim, Deus não seria nem a vida perfeita, nem o ente perfeito, nem o intelecto perfeito. Mas esta opinião profana refutámo-la amplamente na quinta década da nossa *Concórdia*.³³

No segundo degrau, aprendemos uma coisa que muito poucas pessoas compreenderam corretamente, e a respeito da qual nós podemos enganar-nos se nos desviarmos um pouco da verdadeira inteligência, a saber, que Deus nem é vida, nem entendimento, nem inteligível, mas é algo melhor e que transcende tudo isso. Pois aqueles nomes todos dizem uma perfeição particular, nenhuma das quais existe em Deus. Foi assim que Dionísio, e depois os Platónicos, considerando esse facto, negaram que haja em Deus vida, inteligência, sabedoria, e outros atributos semelhantes. Mas, dado que todas as perfeições destes atributos, que neles são múltiplas e divididas, o próprio Deus as une e as colige na sua única perfeição, que

²⁸ Dionísio Areopagita, *Mystica Theologia*, c. 5 (PG, 3, 898–1046).

²⁹ Plutarco, *De Iside et Osiride*, 49.

³⁰ Varrão, *De lingua latina*, V, 10.

³¹ Pico remete para a sua obra *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (publicada também postumamente em 1496), onde refuta o panteísmo como o pressuposto metafísico que está na base da idolatria religiosa.

³² Uma alusão à alegoria platónica da caverna.

³³ Pico remete uma vez mais para a mesma seção da sua obra a que nos referimos acima na nota 5, dando-a como concluída.

ela mesma é a sua infinidade e a sua deidade, não como um daqueles muitos, mas como um antes daqueles muitos e como princípio e causa deles, por essa razão alguns outros, e principalmente os Peripatéticos, que tanto quanto possível foram nisso imitados pelos teólogos Parisienses, concedem que todas estas perfeições estão em Deus. O que, dizendo-o e crendo-o, não só o dizemos e cremos corretamente, mas estamos de acordo com aqueles que negam estas perfeições, na condição de ter sempre diante dos olhos o que diz Agostinho, a saber: que a sabedoria de Deus não é mais sabedoria do que justiça e, da mesma forma, que a vida não é mais vida nele do que conhecimento, nem o conhecimento é mais conhecimento do que a vida.³⁴ Com efeito, em Deus todas estas coisas são um, não por confusão ou mistura ou por uma espécie de penetração mútua dos distintos, mas por simples e sumamente inefável unidade fontal, na qual todo o ato, toda a forma, toda a perfeição está incluída eminentemente no mais fundo dos tesouros da infinidade divina, acima de tudo e fora de tudo, não apenas íntima a todas as coisas, mas mais unida a cada uma delas do que elas o estão a si próprias. Na verdade, as palavras falham e diz-se também muito menos do que se concebe.

Mas vê, meu caro Ângelo, como a loucura nos aprisiona. Enquanto estamos no corpo podemos melhor amar Deus do que nomeá-lo e conhecê-lo. Amando-o, dá-nos mais proveito, dá-nos menos trabalho, e servimo-lo melhor. Todavia, preferimos procurar pelo conhecimento o que nunca atingiremos, em vez de possuir, amando-o, aquele que seria vão alcançar sem amor.³⁵

Regressemos, porém, ao nosso assunto. Evidentemente, já se tornou para ti manifesto que se pode, ao mesmo tempo, por um lado, chamar a Deus espírito, intelecto, vida, sabedoria, e, por outro lado, colocá-lo ao contrário acima de todos esses atributos, sendo uma e outra coisa provadas verdadeira e acordamente. E assim Platão não discorda de Aristóteles, quando, no livro VI da *República*,³⁶ identifica Deus com a ideia de Bem, que está estabelecida acima da inteligência e dos inteligíveis, o que ele mostra dando aos intelectos a capacidade de entender e aos inteligíveis a de serem entendidos. Ao passo que Aristóteles concebe frequentemente Deus ao mesmo tempo como intelecto, inteligente e inteligível.³⁷ Pelo que também Dionísio Areopagita, ainda que diga falar como Platão, segue Aristóteles quando afirma que Deus não ignora nem a si mesmo, nem os outros. É por isso que, se ele se entende a si mesmo, ele é ao mesmo tempo intelecto e inteligível, pois conhece e conhece

³⁴ Agostinho, *Sermones*, CCCXL, I. 5 (PL, XXXVIII–IX, 1498).

³⁵ Tópico que exprime o primado da vida afetiva-volitiva sobre a cognitiva e intelectual, que se enquadra na linha do voluntarismo cristão, de matriz agostiniana, o qual tivera significativa expressão em Francesco Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantiae* (v. o ensaio “Petrarca e a Filosofia. Entre a invenção da Antiguidade e a gênese da Modernidade”, no meu livro, *O espírito da letra. Ensaio de hermenêutica da Modernidade*, Lisboa: INCM, 2007, pp. 22–23). Essa vertente terá grande expressão no ceticismo e fideísmo do século seguinte, antes de mais, no próprio sobrinho de Pico e biógrafo e editor da sua obra, o filósofo Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469–1533), *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis Christianae disciplinae* (1520). Veremos no cap. X do opúsculo que em Pico o esforço de conhecimento mesmo da divindade está subordinado à ordem ética e à reforma dos costumes.

³⁶ *Rep.*, VI, 509 b.

³⁷ *Met.*, XII, 7, 1072 b.

necessariamente aquele que a si mesmo se conhece. E, contudo, se tomarmos estas perfeições como particulares, como o disse acima, ou antes se dissermos intelecto para significar a natureza que tende para o inteligível como em direção a um outro que lhe é exterior, Aristóteles, não menos que os Platônicos, negará firmemente que Deus seja ao mesmo tempo intelecto e inteligível.

No terceiro degrau, à medida que nos aproximámos mais das trevas, nós fomos mais fortemente iluminados, a tal ponto que já não podíamos imaginar impiamente um Deus que fosse um ente imperfeito e por assim dizer deficiente, o que ele seria se o chamássemos corpo, ou alma do corpo, ou ser vivo composto dos dois, nem mesmo fazer dele, na nossa humana sabedoria, um género particular, por perfeito que fosse, como quando o chamamos vida, espírito ou razão, mas devíamos ainda reconhecê-lo melhor do que tudo o que significam os nomes universais que abrangem na sua extensão todas as coisas, a saber, o Uno, o Verdadeiro, o Ente e o Bem.

No quarto degrau, ficámos a saber que ele não somente é superior a estes transcendentais, mas a todo o nome que possamos inventar, superior a todo o conceito que possamos pensar, e só então de algum modo o conhecíamos, quando completamente o ignorávamos.³⁸

Do que se pode concluir que Deus não é só, como diz Anselmo, aquele em relação ao qual nada se pode pensar que seja maior³⁹, mas que ele é infinitamente maior do que tudo o que se possa pensar, como com verdade o disse o profeta David, segundo o texto hebraico: “Para ti, o silêncio é louvor”.⁴⁰

Seria isto que diríamos como solução da primeira objeção. Com isso se abre também a grande janela da legítima inteligência dos livros de Dionísio que levam os títulos *Da Mística Teologia e Acerca dos nomes divinos*, a respeito dos quais se deve evitar, ora que se minimize o que ele neles escreve, pois são coisas de máxima importância, ou que se pense que só muito parcamente os entendemos, e com isso se inventem a respeito deles quimeras e inextrincáveis comentários.

Capítulo VI

No qual se resolve a segunda objeção dos Platônicos a respeito da matéria prima

É frívolo o que eles objetam a respeito da matéria prima. Pois ela, enquanto é ente, nessa medida é una. Além disso, se quiserem seguir as palavras de Platão estritamente, têm de conceder que ela tem mais razão de unidade do que de ente.

³⁸ Parece ouvir-se nestas palavras o eco da “ignorância douta” que dá título e tema à mais conhecida das obras de Nicolau de Cusa. Neste capítulo se compendia o que o filósofo do Mosela explana nos caps 24 e 26 da sua obra *A Doutra Ignorância* a respeito da teologia afirmativa e da teologia negativa. Discute-se se Pico teria efetivamente lido alguma obra do filósofo-cardeal alemão, cuja biblioteca em Trier teve intenção de conhecer. Veja-se : Flasch (1980, 113–125); Meier-Oeser (1989, 31–4). Na verdade, porém, as fontes onde bebem são comuns: as obras de Dionísio Areopagita e de Proclo, da qual também fizeram amplo uso os grandes “teólogos parisienses”, que ambos apreciavam.

³⁹ Anselmo, *P.*, 15.

⁴⁰ *Salm.*, 54,2.

Pois Platão não quis tomá-la por totalmente nada; pois como seria ela então o recetáculo das formas, como a nutriz, como uma certa natureza e outras coisas, que, no *Timeu*, ele confirma ela ser?⁴¹ Ela não é pois nada, nem completamente desprovida de ser, se acreditarmos em Platão, o qual contudo, no *Filebo*, não somente lhe chama multiplicidade, a qual, como eles pretendem, se opõe ao uno tal como o nada se opõe ao ente, mas [lhe chama também] infinito.⁴² A multiplicidade, porém, se for finita, não foge completamente à razão do uno, pois, enquanto finita, é una. Ao passo que a multiplicidade infinita não tem absolutamente nem a natureza do uno nem a do limite. Por conseguinte, a matéria prima, segundo Platão, é mais ente do que una. Os que contra isso disputam visando comprovar que o Uno é superior ao Ente, dizem que ela não é ente e, todavia, é una. Da mesma forma, o Platónico Jâmblico, no livro que escreveu *Acerca da seita pitagórica*,⁴³ chama dualidade à matéria prima, porque a dualidade é a primeira multiplicidade e a raiz de todas as restantes multiplicidades. Por conseguinte, a matéria prima, segundo ele, que entre os Platónicos é tão importante ao ponto de ser chamado divino, não é somente não una, mas é múltipla, e, mais ainda, é a raiz de toda a multiplicidade que existe nas coisas. Isto é o que temos a dizer devolvendo aos objetantes os seus próprios argumentos. De resto, ela nem é completamente destituída de unidade, como também não é destituída de ser [*esse*]. A mesma forma que lhe dá o ser [*esse*] dá-lhe também a unidade. Deixo de lado o que eles disputam a respeito de se a unidade dela é afirmativa ou negativa, coisas que são conhecidíssimas de todos aqueles que fizeram uma pequena deambulação na companhia Aristóteles.

Capítulo VII

No qual se resolve a terceira objeção dos Platónicos a respeito da multiplicidade e se mostra àqueles que dizem que o Uno é mais comum do que o Ente que eles têm de admitir algo que Platão nega

Eles enganam-se ainda mais na terceira objeção. Pois o modo segundo o qual a multiplicidade se opõe ao Uno, não é o mesmo segundo o qual o não ente se opõe ao Ente. Neste último, a oposição é de contradição, naquele, porém, é de privação ou de contrariedade, assunto a respeito do qual largamente disputam os Aristotélicos no livro décimo da *Filosofia Primeira*.⁴⁴ Mas veja-se em que barrancos caem, os que se chamam Platónicos e dizem que o Uno está mais acima do que o Ente.⁴⁵ É certo que sempre que dois géneros se relacionam um com o outro numa subordinação tal que um seja mais comum que o outro, pode acontecer que uma

⁴¹ Platão, *Ti.*, 49 a, 51 a, 52 d.

⁴² Platão, *Phlb.*, 16 c, 23 c–27e.

⁴³ Jâmblico, *De vit. Pythag.*, V.

⁴⁴ Aristóteles, *Metaph.*, I, 3, 1054 b.

⁴⁵ Nas *Conclusiones* lia-se esta (n.º 39, Mirandola [1999, 27]): “O Uno acima do Ente nada acrescenta a não ser a privação de divisão”. (*Vnum supra ens non addit nisi privationem divisionis.*)

coisa escape à extensão do inferior sem que escape à do superior. É precisamente por isso que este é dito mais comum. Um exemplo à mão é este: porque “animal” é mais comum que “homem”, pode dar-se o caso que algo seja não homem ou não seja homem, e, todavia, seja animal. Pela mesma razão, se o Uno for mais comum do que o Ente, poderia acontecer que algo seja não ente ou nada, e, todavia, seja uno, e assim predicar-se-ia o Uno a respeito do não ente, o que Platão expressamente refuta no *Sofista*.⁴⁶

Capítulo VIII

No qual se declara como estes quatro predicados, a saber—Ente, Uno, Verdadeiro, Bem—se encontram em tudo o que existe depois de Deus

É, pois, muito verdadeira a sentença segundo a qual são quatro os predicados que abrangem todas as coisas—Ente, Uno, Verdadeiro, Bem—se forem tomados de tal maneira que as suas negações sejam o nada, o diviso, o falso e o mal. A estes quatro transcendentais foram acrescentados dois outros, a saber, Algo [*aliquid*] e Coisa [*res*], pelos seguidores de Avicena (que interpolou muitas coisas em muitos lugares da filosofia de Aristóteles), do que resultaram muitas guerras de Averróis com eles; mas no que a isto respeita a discórdia foi de pouca monta.⁴⁷ Eles dividem o que é concebido como Uno em uno e algo, o que não é rejeitado por Platão, que, no *Sofista*, também enumera entre estas designações mais comuns o algo; e o que

⁴⁶ Platão, *Soph.*, 228 d.

⁴⁷ Avicena, *Met.* I, 4. Nas *Conclusiones* (n.º 432, ed. Schefer, p. 114), lia-se esta: “Os seis transcendentais postos pela doutrina comum foram inventados pelos latinos mais recentes, e os Gregos Peripatéticos e o seu príncipe Aristóteles ignoravam-nos.” (*Sex transcendentia quae ponit communis doctrina, a iunioribus latinis sunt efficta, ea et Graeci Peripatetici, et princeps eorum Aristoteles nescit.*). Cerca de quatro décadas antes da redação deste opúsculo de Pico, a doutrina dos transcendentais (*predicamenta/transcendentia*) fora discutida por Lorenzo Valla, logo nas duas primeiras seções da sua obra *Repastinatio Dialectice et Philosophie* (1448?), Lib. I, 1–2 (ed. crítica de Zippel [1982, 8–21]). Valla recenseia aí os seis transcendentais (*ens, aliquid, res, unum, verum, bonum*), mas, desqualificando linguisticamente o *ens* (derivado que é de um particípio e que fala Grego), considera como imperando sobre todos eles aquele que prima pela concreção e realismo, e que fala Latim (!): *res*: “*Apud me autem ex his sex qui nunc quasi de regno contendunt, non aliter “res” erit rex.*” (edição citada, pp. 11–12), pela razão de que, a respeito de todos os outros, se tem que concordar que, se eles são algo (*aliquid*) ou alguma coisa (*res*), são coisa (*res*). Pico parece desconhecer aquele que terá sido o primeiro tratado medieval em que se aborda expressamente o tema dos transcendentais, a *Summa de bono* (c. 1225) de Filipe, o Chanceler (1165–1236), pensador que pode bem ter sido inspirado pelos comentadores árabes de Aristóteles, que bem conhecia (o que daria apoio à tese de Pico acerca da origem dessa doutrina entre os discípulos de Avicena). Esse tema viria a ter uma longa fortuna no pensamento medieval e seria glosado e explicitado por Alexandre de Hales, Alberto Magno e Tomás de Aquino, entre muitos outros; no Renascimento, por Lorenzo Valla e Pico della Mirandola; no início da Modernidade, por Francisco Suárez e, depois, em plena época moderna, por Alexander Baumgarten e Immanuel Kant. Veja-se: Aertsen (2012) (nesta obra, que é a mais ampla e completa abordagem do tópico dos *transcendentais*, desde as origens tardo-antigas e medievais até ao início da época moderna, o autor dedica parte do cap. 13, pp. 576–586, a Pico della Mirandola e seu tratado *De ente et uno*); Aertsen (1995, 269–286); Aertsen (1996); MacDonald (1992, 173–186); MacDonald (1991); Pouillon (1939, 40–77).

é contido sob a designação de Ente, dividem-no entre ente e coisa.⁴⁸ Mas disso falaremos noutra lugar. Estes quatro predicados, para prosseguirmos com o nosso assunto, são atribuídos a Deus de modo diferente do que o são às coisas que estão depois de Deus, ainda que Deus os tem por si, ao passo que as outras coisas os têm dele.⁴⁹

Vejamos, primeiramente, como eles são inerentes nas coisas criadas. Todas as coisas que existem depois de Deus têm causa eficiente, exemplar e final. Todas são a partir dele, por meio dele e em vista dele. Se, por conseguinte, considerarmos as coisas como constituídas por Deus eficiente, então elas são ditas entes, porque participam daquele eficiente. Se as considerarmos enquanto conformes e correspondentes ao seu exemplar, a que chamamos ideia, segundo a qual Deus as criou [—ente, uno, verdadeiro, bom, algo, coisa (sendo as duas últimas acrescentadas pelos discípulos de Avicena)]⁵⁰—, elas são ditas verdadeiras. Pois diz-se verdadeira a imagem de Hércules que verdadeiramente se conforma com Hércules. Se as considerarmos enquanto elas tendem para o seu fim, são ditas boas. Se, porém, cada coisa é tomada por si, absolutamente, chamamos-lhe una.

Mas a ordem impõe que, em primeiro lugar, o que quer que seja deva ser concebido sob a razão do Ente; pois, primeiramente, é preciso que uma coisa seja produzida pelo agente antes que ela seja algo em si própria; de outro modo ela não seria produzida pelo agente, segundo o todo que ela é. Do que se segue que, depois de Deus, nada se dá que nós concebamos de outro modo que não seja que isso depende de um outro; pelo que o ente finito é um ente participado. Ao Ente segue o Uno. O terceiro é a Verdade, porque depois que existe algo em si, tem cabimento ver se ele é tal como o exemplar segundo o qual foi formado. Se acharmos que lhe é semelhante, resta que, graças à sua Bondade, nele se converta tanto quanto possível por afinidade e parentesco.

Quem é que não vê que eles são iguais na extensão? Se admites que algo é existente [*esse*], certamente esse algo também é uno. Pois aquele que um não diz, nada diz [*qui unum non dicit nihil dicit*], como escreveu Platão no *Sofista*. Porque tudo o que existe por si, é indiviso e separado dos outros que não são ele mesmo. Isso, porém, entendemo-lo nós quando dizemos uno, ou usando as palavras de Platão: “é o mesmo para si e diferente em relação aos outros”. E, no mesmo diálogo, ele confirma que isso mesmo vale para uma qualquer coisa. E necessariamente também tem de ser verdadeiro. Pois, se é homem, necessariamente é homem verdadeiro, da mesma forma que se diria não ser verdadeiro ouro e não ser ouro. Com efeito, quando dizes “não é verdadeiro ouro”, com isso queres dizer “parece com efeito ouro e é algo semelhante ao ouro, mas não é ouro”. É por essa razão que Aurélio

⁴⁸ Platão, *Soph.*, 251 a–253 b.

⁴⁹ Pico aborda neste capítulo a doutrina dos transcendentais—isto é, dos predicáveis ou atribuíveis supremos—, considerando a respetiva “convertibilidade” não como mera redundância designativa, mas explicitando-a na sua fecundidade especulativa e ética, ao mesmo tempo, mostrando como se predicam diferentemente a respeito de Deus e das criaturas. Veja-se: Boulnois (1995, 85–99).

⁵⁰ A frase entre parêntese reto era omissa no ms. e em várias das primeiras edições da obra (1496, 1506), constando na ed. de Veneza 1557.

Agostinho, ao definir nos *Solilóquios* o que seja o verdadeiro, diz “verdadeiro é o que é”, o que não deve ser tomado de tal maneira como se fosse o mesmo o ente e o verdadeiro: são, por certo, o mesmo enquanto coisa, mas pela razão e definição são diferentes; pelo que um não se deve definir pelo outro. O que Agostinho quis dizer foi antes isto: uma coisa é verdadeira quando é aquilo que é assim chamado e dito ser, da mesma forma que verdadeiro é o ouro quando é ouro e não outra coisa diferente do ouro. Isto é, portanto, o que ele diz: “verdadeiro é o que é”. Os que isso não advertem, entendem a definição de forma caluniosa.

Semelhantemente, também o bem é, pois tudo o que é, enquanto é, é bom. E, a meu juízo, muito erra Olimpiodoro⁵¹ quando crê provar que uma coisa é ser um ente e outra coisa ser um bem, pois nós desejamos o bem tomado absolutamente, mas não o ser simplesmente, mas o ser bem [*bene esse*], de tal maneira que poderia dar-se o caso que, se fosse mal para nós, desejássemos não ser. Omitamos a questão de saber se aqueles que suportam o mal e a miséria podem com reto e natural desejo desejar não ser. Olimpiodoro não advertiu que assim como é múltiplo o ser assim é múltipla a bondade.

Há, em primeiro lugar, o ser natural das coisas, como para o homem o ser homem, para o leão o ser leão, para a pedra o ser pedra, e esse ser é acompanhado também individualizadamente pela bondade natural. Mas há outros modos de ser que podem chamar-se adventícios, tais como para o homem ser sábio, ser belo, ser são. Da mesma forma, porém, que a sabedoria e a beleza são entes diferentes da humanidade, assim também o são os outros bens. O bem humanidade, pelo qual um homem é homem, é diferente do bem sabedoria, pelo qual ele excede o homem enquanto é homem sábio, da mesma forma que esta [humanidade] e aquela <sabedoria> se dizem e são entes diferentes.

Por conseguinte, da mesma forma que todas as coisas desejam o bem, assim todas as coisas desejam o ser [*esse*]. E, por certo, em primeiro lugar, desejam aquela bondade que acompanha o ser [*esse*] natural, pois esta é o fundamento das bondades seguintes, as quais todas lhe advirão de tal maneira que sem ela não poderiam dar-se; pois, como seria feliz aquele que de modo nenhum existisse? Na verdade, não lhes basta a bondade que lhes advém pelo facto de primeiramente serem, mas desejam alcançar também as restantes que completam e adornam aquela primeira. Como dizemos com verdade a respeito das coisas que além da primeira bondade elas desejam as outras bondades, assim com verdade podemos dizer que além do primeiro ser [*esse*] são por elas desejados os outros seres, porque ser feliz é um outro diferente de ser homem. E se alguém objetar que pode acontecer que alguém não queira ser se não for feliz, não se segue, como julga Olimpiodoro, que uma coisa é o bem, outra o ente, mas que uma coisa é o ente homem, outra a felicidade, e, da mesma forma, outra a bondade do homem, outra a bondade da felicidade, das quais o homem não quer a primeira a não ser que tenha também a segunda.

Omito a questão de saber se é pela mesma razão que dizemos algo simplesmente bem e simplesmente ente, ou se o que se diz simplesmente ente é um bem

⁵¹ Olimpiodoro, *In Phaedrum*, 188,29; 195, 28; 225,11; 229,31.

determinado, e o que se diz simplesmente bem é um ente determinado, pois não podemos discutir tudo neste lugar.

Portanto, com verdade dizíamos que um qualquer que é, na medida em que é ser [*esse*], também é bom. Pois “Deus viu tudo o que tinha feito e tudo eram coisas muito boas”. Porque não? Elas são obra do bom obreiro que imprime a sua semelhança em tudo o que é feito por ele. Na entidade das coisas podemos portanto admirar a potência de Deus eficiente; na sua verdade venerar a sabedoria do artífice, na sua bondade amar o retorno da liberalidade do amante; na sua unidade intuir a por assim dizer unificante simplicidade do criador, a qual une cada coisa consigo mesma, depois todas as coisas entre si reciprocamente, por fim todas as coisas a ele mesmo, chamando-as desse modo ao amor de cada qual em relação a si próprio, em relação aos outros, em relação a Deus.

Examinemos também os seus opostos, para ver se possuem a mesma extensão. O falso e o nada ostentam o mesmo ser [*esse*], como acima dissemos. Mas se dissermos que o mal e o nada diferem, reclamarão ao mesmo tempo os filósofos e os teólogos. Dado que fazer mal é nada fazer, é costume dizer-se que para o mal não há uma causa eficiente, mas uma causa deficiente. A partir do que se refuta o absurdo daqueles que estabeleceram dois princípios, um dos bens, outro dos males, como se houvesse algum princípio do mal. Mas dividir uma coisa é também como que destruí-la, e não se pode tirar a uma coisa a sua própria e natural unidade e pensar que o seu ser [*esse*] permanece ainda na sua integridade. Com efeito, o todo não é as suas partes, mas sim aquele uno que resulta das partes, como ensina Aristóteles, no livro oitavo da *Filosofia Primeira*.⁵² Pelo que, se dividires o todo em partes, certamente permanecem as partes, mas o todo que foi dividido esse não permanece, mas deixa de ser em ato e só é em potência; da mesma forma que as partes, que antes eram em potência, agora começam a ser em ato; pelo que as partes não tinham unidade própria em ato quando estavam no todo, mas adquirem unidade própria agora que, separadas do todo, subsistem por si mesmas.

Capítulo IX

No qual se declara como aqueles quatro predicados são em Deus

Examinemos uma vez mais de que maneira estes predicados estão em Deus. Não estão com respeito à causa, pois ele não a tem; com efeito, ele, que é causa de todos, por nenhum é causado. De uma dupla maneira, porém, esse predicado se pode considerar em Deus: ou enquanto Deus é em si, ou enquanto é causa de outros; distinção que não convém às coisas criadas (na medida em que respeita ao presente assunto), pois Deus pode ser de tal modo que não seja causa, ao passo que as outras [coisas] não podem ser de tal maneira que não sejam a partir dele. Por conseguinte,

⁵² Aristóteles, *Metaph.*, VII 3, 1044 a 2; VIII 6, 1045 a 7.

nós entendemos de imediato Deus de tal maneira, que ele é a universal totalidade [*universitas*] de todo o ato, a plenitude do próprio Ser.

Do que se segue que ele é Uno, de tal maneira que nem se pode conceber um que lhe seja oposto. E assim se vê o enorme erro dos que imaginam haver vários primeiros princípios, vários deuses. Desde logo ele é totalmente Verdadeiro. Que coisa há que apareça ser e não é, e, no entanto, é o Ser em sentido mais próprio? Em consequência, ele é certamente e é também a própria Verdade. E será também a própria Bondade. Há três condições do bem, como escreve Platão no *Filebo*, que ele seja perfeito, que ele seja suficiente e que ele seja desejável.⁵³ E aquele que dessa maneira concebermos será perfeito pois que nada lhe falta, ele que é todas as coisas; será desejável porque por ele e nele são todas as coisas que podem ser desejadas, por alguma razão que seja. Deus, portanto, é entidade pleníssima, a unidade indivídua, a verdade solidíssima, a bondade beatíssima. Se não me engano, esta é aquela τετρακτύς, isto é, a quaternidade, pela qual Pitágoras fazia juramento e a que chamava o princípio sempre fluente da natureza.⁵⁴ Nós demonstrámos que estas quatro, que, enquanto uma só, são Deus, são o princípio de todas as coisas. Mas nós também juramos por aquelas coisas que são santas, que são firmes, que são divinas: pois que coisas há que sejam mais firmes e santas ou divinas do que aquelas? Se, porém, atribuímos a Deus, aquelas quatro apelações enquanto é causa das coisas, toda a ordem se inverte. Pois, em primeiro lugar, ele será Uno, porque entende-se primeiramente em si do que se entende como causa. Em segundo lugar, ele será Bem; em terceiro lugar, ele será Verdadeiro; e em quarto, ele será Ente. Com efeito, dado que aquela causa pela qual se diz que o fim é anterior é aquela que é exemplar, e o exemplar é anterior ao eficiente (pois é primeiramente que desejamos possuir com que nos protejamos da fúria das tempestades, então concebemos a ideia de casa pela mente [*mente*], e depois damos-lhe forma na matéria, edificando-a extrinsecamente); com efeito, como estabelecemos no capítulo anterior, o Bem diz respeito à causa final, o Verdadeiro à causa exemplar e o Ente à causa eficiente. Deus enquanto é causa, terá, em primeiro lugar razão do Bem, a seguir do Verdadeiro, por fim do Ente. Acerca de todas estas coisas tratámos aqui de forma breve, embora elas estejam prenhes de muitas e importantes questões.

Capítulo X

No qual se mostra como toda a disputa se relaciona à orientação da vida e à emenda dos costumes

Todavia, para que não disputemos mais para o proveito de outros do que para o nosso, cuidemos de não viver de maneira demasiado terrestre quando perscrutamos os mais altos mistérios, de maneira indigna deles, porque o céu nos deu também o poder de investigar as razões do mundo celeste. É necessário meditar assiduamente

⁵³ Platão, *Phlb.*, 20 c-d.

⁵⁴ Jámblico, *Vita Pythag.*, 82.

que a nossa mente [*mentem*], à qual até as coisas divinas são acessíveis, não pode ter provindo de uma semente mortal nem encontrará a felicidade noutra coisa que não seja a posse das realidades divinas; e quanto mais passe por esta vida como peregrina e estrangeira, tanto mais se aproxima da felicidade quanto mais se desligar dos cuidados das coisas terrenas e se oriente e eleve para as coisas divinas. A presente disputa adverte-nos, em primeiro lugar, de que se nós queremos ser felizes devemos imitar o Deus bem-aventurado por excelência, e possuir em nós a unidade, a verdade e a bondade.⁵⁵

A ambição perturba a paz da unidade: ela agarra o espírito [*animus*] que se lhe liga pondo-o fora de si, arrasta-o e como que o dilacera em diversos. Quem há que não perca o esplendor e a luz da verdade, no lodo e na treva das voluptuosidades? A cupidez devorante, isto é a avareza, rouba-nos a bondade. Pois o próprio da bondade é o comunicar a outros os bens que possui; pelo que quando Platão pergunta porque é que Deus criou o mundo, respondeu para si mesmo, dizendo: “porque era bom”.⁵⁶ Estas são as três coisas—o orgulho da vida, a concupiscência da carne e a concupiscência dos olhos—que, como o diz João, provêm do mundo e não do Pai,⁵⁷ o qual é a própria unidade, a própria verdade, a própria bondade. Fugamos, pois, daqui, isto é, do mundo que está submetido ao poder do maligno, e voemos para o Pai onde reside a paz unificadora, a luz plenamente verdadeira, o prazer mais excelente. Mas o que nos dará as asas para que para ele voemos? O amor das coisas que estão no alto. E o que é que delas nos privará? O desejo das coisas que estão sobre a terra, o qual, se o seguimos, rejeitamos a unidade, a verdade e a bondade. Com efeito não somos um, se não ligarmos juntamente os sentidos curvados para a terra e a razão contempladora do céu pelo pacto da virtude, mas é como se dois príncipes em nós reinassem por intervalos, seja enquanto seguimos Deus pela lei do espírito, seja enquanto seguimos Baal pela lei da carne, e o nosso reino dividido em si mesmo está completamente devastado. Se a nossa unidade consiste simplesmente em submeter a razão aos sentidos, somente imperará a lei dos membros, falsa será esta unidade porque não seremos verdadeiros. Diremos e aparentaremos ser homens, isto é, animais viventes pela razão, e, contudo, seremos brutos, os quais têm por lei o apetite sensual. Serviremos de ludíbrio para aqueles que nos virem e com os quais habitamos. A imagem não corresponderá ao seu exemplar. Pois nós somos feitos à imagem de Deus, mas Deus é espírito, e nós já não somos espirituais, mas animais, para usar as palavras de Paulo.⁵⁸ Se, pelo contrário, pela verdade não nos afastarmos do modelo, resta-nos que, tendendo a ele pela bondade, um dia a ele nos unamos. Porque estes três predicados, a saber, o Uno, o Verdadeiro e o Bem, ligam-se ao Ente por um vínculo perpétuo, e dado que não somos aqueles três, resta-nos que

⁵⁵ O que começou por ser um debate filosófico termina numa exortação ética. O sentido desse movimento é que a própria inquirição filosófica em vista da conciliação das doutrinas filosóficas é comandada por uma intencionalidade ética: a verdade e a unidade estão ao serviço da bondade.

⁵⁶ Platão, *Ti.*, 29 e.

⁵⁷ *I Carta de João*, 2,16; 5,19.

⁵⁸ *I Cor.*, 2,14.

deixemos mesmo de ser, ainda que pareçamos ser e, embora acreditemos viver, morremos, contudo, mais permanentemente do que realmente vivemos.