

# limiar

**revista de filosofia eflch-unifesp**  
**vol. 11 | n.22 | 2. semestre de 2024**  
**e - issn 2318 - 423x**

**invenção da antiguidade**

**organização**

**bianca fanelli morganti**

**cristiane maria rebello nascimento**

## sumário

### editorial

#### **a invenção da antiguidade**

the invention of the antiquity

bianca fanelli morganti e cristiane maria rebello nascimento

| 004

#### **dossiê a invenção da antiguidade**

#### **a elaboração de uma “scientia de anima” entre saberes antigos e modernos: a contribuição dos pensadores jesuítas de coimbra**

the development of a “scientia de anima” between ancient and modern knowledge:

the contribution of the jesuit philosophers of coimbra

marina massimi

| 007

#### **constantia, providentia e destino dos estoicos aos neoestóicos**

constantia, providentia and fate of the stoics to the neo-stoics

sérgio xavier gomes de araújo

| 032

#### **dante e a *virtus* dos heróis da república romana no início do século xiv**

dante and the *virtus* of the heroes of the roman republic at the beginning of the 14th century

felipe faria camargo

| 050

#### **a tradução bruniana da *política* de aristóteles e as suas reverberações na cultura humanística de inícios da renascença**

the brunian translation of aristotle's *politics* and its reverberations in the humanistic culture of the  
early renaissance

fabrina magalhães pinto

| 070

#### **o ensino de gramática, filosofia e poética no humanismo renascentista francês e português: a *schola aquitanica* (1583)**

the teaching of grammar, philosophy and poetics in french and portuguese renaissance humanism:  
the *schola aquitanica* (1583)

leonardo ferreira kaltner

| 093

#### **releituras vitruvianas no século xvi: a autoridade dos antigos e a consolidação da nova arquitetura**

vitruvian reinterpretations in the 16th century: the authority of the ancients and the consolidation  
of the new architecture

leandro manenti

| 110

**os paradoxos de schiller sobre o classicismo**

schiller's paradoxes about classicism

lucas maximiano

| 121

**fragmentos de um retrato político de petrarca: peças antigas de um mosaico moderno**

fragments of a petrarch's political portrait: ancient pieces of a modern mosaic

bianca fanelli morganti

| 132

**a carta prefacial do *cícero novo* de leonardo bruni**

the prefatory letter to leonardo bruni's *cicero novus*

adriano scatolin

| 147

**artigos**

**o cinema, suas relações com o pensamento e os demais processos psicológicos**

cinema, its relationship with thought and other psychological processes

adriana lúcia de escobar chaves de barros

| 165

**tradução**

**da imitação, de giulio camillo delminio**

cristiane maria rebello nascimento

| 178

**expediente**

| 184

# a invenção da antiguidade

the invention of the antiquity

bianca fanelli morganti<sup>1</sup>

cristiane maria rebello nascimento<sup>2</sup>

No século XIV, vemos surgir a ideia da antiguidade como modelo a partir do qual será forjada a modernidade. Petrarca, Leonardo Bruni, Coluccio Salutati, entre outros, dedicaram-se aos estudos das antigas disciplinas, os *studia humanitatis*, tendo em vista reestabelecer em tempos modernos a excelência que alcançaram os antigos nas várias artes e saberes. O entusiasmo de Petrarca pela antiguidade romana manifesta-se não apenas em seu esforço em recolher e comentar textos romanos antigos, com particular ênfase no gênero histórico, em reelaborar os diversos gêneros antigos em língua latina, mas igualmente em compilar inscrições antigas e colecionar moedas dos imperadores romanos. Sua admiração pela antiguidade estende-se também às ruínas romanas, embora seja guiado ainda pelos textos medievais do *Mirabilia Urbis Romae* e do *Graphia Aurea Urbis Romae*.

Apenas no século XV essas antigas relíquias textuais e artísticas serão estudadas e imitadas com sistemático empenho filológico e antiquário, como é o caso da *Elegantiae Linguae Latinae* (1444), de Lorenzo Valla, uma prescrição do correto uso do latim ciceroniano, e da obra topográfica de Flavio Biondo, *Roma Instaurata* (1444-48), que ilustra e reinterpreta a grandeza da Roma antiga através do estudo de suas ruínas. Leon Battista Alberti toma da antiguidade latina os modelos para seus escritos literários e seus tratados de arte. Assim como os artistas que elogia no prólogo de seu tratado *Da Pintura*, o arquiteto Brunelleschi e o escultor Donatello, Alberti se dedicará ao estudo e à anotação matemática das ruínas romanas.

Ao longo dos séculos XV e XVI, a erudição humanista continuará a guiar o olhar dos intelectuais e dos artistas em direção à imitação dos modelos antigos. Exemplo disso é a descoberta do grupo escultórico do *Laocoonte*, em Roma, em 1506, que foi incansavelmente imitado em mármore, em pintura e em poesia. A razão pela qual o grupo foi considerado a maior descoberta antiga até o século XVIII, deve-se ao fato de que foi imediatamente reconhecido graças a dois textos latinos antigos de enorme importância para o período:

<sup>1</sup> Professora do Departamento de Letras da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: bianca.morganti@unifesp.br

<sup>2</sup> Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: cristiane.nascimento@unifesp.br.

a passagem do livro II da *Eneida*, na qual Virgílio descreve, através da narrativa feita por Enéias, a morte do sacerdote troiano e de seus dois filhos, e a notícia que Plínio, o velho, dá na *Historia Natural*, localizando o grupo nas imediações das termas de Tibério.

Uma vez que antiguidade fornecerá ao longo desses séculos um modelo de excelência e dignidade a ser imitada pelos modernos nos vários campos do saber - na filosofia moral, nas letras e nas artes -, o presente número da Revista Limiar reuniu reflexões contemporâneas a respeito da importância dos modelos antigos na constituição de um pensamento moderno. O dossiê se abre com o artigo de Marina Massi que estuda a constituição dos saberes psicológicos em época moderna, a partir da tradição aristotélico-tomista e hipocrático-galênica no pensamento jesuítico a respeito da psique. Sergio Xavier Gomes de Araújo nos propõe observar a recuperação de conceitos estoicos fundamentais como a *constantia*, a *prouidentia* e o destino na produção neo-estoica, a partir da relação, muitas vezes, ambígua, entre esses conceitos e os dogmas cristãos tal como manifestada em autores como Justus Lipsius e Guillaume Du Vair. Em 'Dante e a *virtus* dos heróis da república romana no início do século XIV', Felipe Faria Camargo busca compreender, a partir das obras *Convivium* e *De Monarchia*, como Dante teria concebido a virtude dos antigos cidadãos romanos em uma chave de leitura histórico-moralizante que teve grande fortuna também no pensamento político moderno. A partir do confronto entre duas das traduções da *Política* de Aristóteles, uma publicada em 1268 pelo frade dominicano Guilherme de Moerbeck e a outra, de autoria de Leonardo Bruni, datada já de 1438, Fabrina Magalhães Pinto analisa as escolhas tradutórias de Bruni, inserindo-as no projeto político do autor quattrocentista.

O artigo de Leonardo Ferreira Kaltner reflete sobre o ensino da gramática, da filosofia e da poesia enquanto expressão de uma percepção estética da Renascença pautada na chamada Antiguidade Clássica. A análise proposta parte da recepção do humanismo renascentista tal como documentada no plano de estudos do Colégio de Guiana, influente instituição na formação de humanistas franceses e também portugueses, como os ilustres André de Gouveia e José de Anchieta. Também no contexto da recepção da antiguidade greco-romana, Leandro Manenti aborda as releituras feitas da obra *De architetura* de Vitrúvio no século XVI, quando a obra é impressa, ilustrada, comentada e traduzida. O estudo de Manenti procura demonstrar a importância dessas reinterpretações na consolidação de uma nova arquitetura que, por sua vez, resultou na construção de um campo disciplinar próprio. Em "Os paradoxos de Schiller sobre o classicismo", Lucas Maximiano aborda a relação do filósofo alemão com o passado tendo em vista a sua busca nos antigos gregos, enquanto referência de um passado ideal e modelo cultural com o qual o presente é criticamente comparado, de ferramentas que o auxiliassem a pensar a formação de uma sociedade futura. Em "Fragmentos de um retrato político de Petrarca: peças antigas de um mosaico moderno", Bianca Morganti analisa o uso feito por Petrarca de *exempla* e *tropoi* tomados da antiguidade greco-romana, e particularmente de Tito Lívio, para expressar suas concepções de *república* e *império* em sua manifesta adesão ao projeto político de Cola di Rienzo. Leonardo Bruni e sua concepção tradutológica retorna como tema do artigo de Adriano Scatolin. A partir da carta a Niccolò Niccoli que opera como prefácio à obra *Cícero Novo*, esse estudo analisa a natureza da imitação de Cícero proposta por Bruni e consequente polêmica estabelecida com seu contemporâneo Iacopo Angeli.

O dossiê 'A invenção da antiguidade' se encerra com a tradução inédita feita por Cristiane Maria Rebello Nascimento da parte inicial do opúsculo *Da imitação*, publicado originariamente em Veneza, no ano de 1544, de autoria do humanista Giulio Camillo Delminio.

Por fim, na seção "Artigos", nos encontramos com o estudo de Adriana Lúcia de Escobar Chaves de Barros sobre o cinema e suas relações com o pensamento e demais processos psicológicos que, embora dedicado à reflexão sobre uma linguagem artística

nascida já em tempos modernos, não deixa de remontar, desde a sua origem, a um antiquíssimo desejo de registrar imagens em movimento.

dossiê a invenção da antiguidade

# a elaboração de uma “*scientia de anima*” entre saberes antigos e modernos: a contribuição dos pensadores jesuítas de coimbra

the development of a “*scientia de anima*” between ancient and modern knowledge: the contribution of the jesuit philosophers of coimbra

marina massimi<sup>1</sup>

## resumo

O artigo ilustra um caso de proposição de modelos antigos na constituição dos saberes psicológicos modernos: o pensamento jesuítico a respeito da psique veiculado pelos manuais Conimbricenses, especialmente os de autoria de Manoel de Góis SI. Nos tratados, Comentários aos aristotélicos *De Anima* e *Ética a Nicômaco*, se observa um entrelaçamento complexo entre objetos e métodos advindos da tradição aristotélico-tomista e hipocrático-galênica e as hipóteses, instâncias e temáticas emergentes nos inícios da época moderna. O esforço do autor é evidenciar elementos de convergência e debater as teorias e as problemáticas em voga, mas ao mesmo tempo preservar a fundamentação epistemológica ligada à cosmovisão cristã, de que os jesuítas se fazem porta-vozes.

## palavras-chave

Conimbricenses; Manoel de Góis; saberes psicológicos dos jesuítas.

## abstract

*O article illustrates a case of proposition of ancient models in the constitution of modern psychological knowledge: the Jesuit thinking about the psyche conveyed in the by the Conimbricense manuals, especially those written by Manoel de Góis SI. In the treatises, Commentaries on the Aristotelian De Anima and Nicomachean Ethics, there is a complex interweaving of objects and methods derived from the Aristotelian-Thomistic and Hippocratic-Galenic traditions and the hypotheses, instances and themes and themes emerging at the beginning of the modern era. The author aims to highlight elements of convergence and to debate theories and issues that are not yet at the same time as preserving the epistemological foundation linked to the Christian worldview, of which the Jesuits were the Jesuits are the spokespersons.*

## keywords

Conimbricenses; Manoel de Góis; psychological knowledge of the Jesuits.

## INTRODUÇÃO

Os tratados apelidados de *Conimbricenses* foram escritos em Coimbra, cujo antigo nome romano era *Conimbrica*. O Colégio das Artes de Coimbra, fundado em 1548, tinha sido entregue aos jesuítas, em 1555, pelo Rei D. João III. Coimbra era na época um importante centro de produção e formação cultural inspirada no Humanismo português. Funcionava nela, desde 1537, uma Universidade.

Nesse contexto, o Colégio das Artes assumirá um papel importante, não apenas em termos pedagógicos, ou filosóficos, mas no projeto político de formação das elites e de reformulação cultural do Estado português, gerenciado pela Companhia de Jesus.<sup>2</sup> Fundado inicialmente como preparatório para as outras faculdades, o Colégio das Artes posteriormente incluiu a Faculdade homônima, onde eram ensinadas não somente matérias de natureza filosófico literária (Gramática, Retórica e Dialética), mas também Aritmética, Astronomia, Música e Geometria. Desse modo, o cultivo das Humanidades gregas e latinas adquirira marcos do clima renascentista<sup>3</sup>.

Em visita à instituição, em 1561, o Padre Jerônimo Nadal SI, então na posição de Visitador da Companhia, ordenou que se compusesse o quanto antes um manual didático para o curso de filosofia, baseado no comentário das obras de Aristóteles revisitadas por Tomás de Aquino. A tarefa foi inicialmente confiada ao filósofo Padre Pedro da Fonseca SI<sup>4</sup>. Este desligou-se da docência para se dedicar ao trabalho de composição dos comentários, mas não conseguiu de fato levá-lo a cabo, devido ao fato de ter assumido diversos compromissos dentro da Companhia. Reitor do Colégio das Artes (de 1567 a 1570), foi chamado em Roma (1572) para as eleições do Prepósito Geral da Companhia e, nessa ocasião, foi designado como Assistente pelo novo Padre Geral, ficando retido em Roma. Imprimiu nessa cidade o primeiro tomo do curso de Filosofia (1577). Uma vez regressado a Lisboa (1582), teve que assumir o cargo de Superior da Casa de São Roque. Entanto Fonseca reconheceu a impossibilidade de dar continuidade ao projeto do curso. No entanto, o segundo tomo de sua obra foi publicado em 1589.

A tarefa de compor os manuais foi atribuída, em 1579, ao Padre Manoel de Góis SI (1540-1597). Góis, docente em Coimbra entre 1574 e 1582, deu início à empreitada, “aproveitando para primeiro esboço o curso manuscrito de filosofia, lido ordinariamente pelos mestres de então no Colégio, obra de conjunto levada a cabo por gerações várias de professores que tinham passado pelas cadeiras de filosofia”<sup>5</sup>. Góis escreveu os tratados

<sup>2</sup> CARVALHO, Mario Santiago, & CAMPS, Maria C. *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do tratado “Da alma” de Aristóteles Estagirita*. Lisboa: Edições Sílabo, Ltda, 2010.

CERQUEIRA, Luis. A. *Filosofia brasileira: ontogênese da consciência de si*. Petrópolis: Vozes, 2002.

<sup>3</sup> CARVALHO & CAMPS, *Op.cit.* 2010.

<sup>4</sup> Padre Pedro da Fonseca (1528-1599), na época o nome mais destacado dos docentes em Portugal, foi designado inicialmente para elaborar os tratados e foram destacados para auxiliá-lo os Padres Marcos Jorge (+ 1571), Cipriano Soares (+ 1593) e Pedro Gomes (+ 1600), professores no Colégio das Artes (TAVARES, 1948). Fonseca propunha um trabalho minucioso e de grandes proporções pedagógicas e filosóficas. No entanto, Apelidado de “Aristóteles Português” Pedro da Fonseca é considerado um dos maiores filósofos portugueses, sendo o metafísico mais apreciado nos séculos XVI e XVII (Tavares, 1948). Sua obra mais importante é *Comentariorum Petri Fonsecae Lusitani D. Theologi Societatis Jesu, In libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae* em quatro volumes. “O influxo das ideias de Fonseca fez-se sentir em todos os representantes da Escola Coimbrã, exercendo-se profundamente até mesmo em Suarez Granatense” (TAVARES, Sebastião, *O Colégio das Artes e a Filosofia em Portugal*, Revista Portuguesa de Filosofia, 1948, tomo IV, julho-setembro, fasc. 3, pp. 227-240. p. 231-233). Veja-se também CARVALHO & CAMPS. *Comm. Op. Cit.* 2010.

<sup>5</sup> Ainda sobre a obra veja-se: BARRETO, Luís Ferreira., *Descobrimentos e Renascimento. Formas de Pensar e de Ser nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983; CAEIRO, Francisco Gama, *O pensamento filosófico do século XVI ao século XVIII em Portugal e no Brasil, Acta do I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*. Braga, 1982, pp. 51-90. CAEIRO, Francisco Gama., *El problema de las raíces históricas em: Barba, E:M: et alii, Iberoamérica, una comunidad*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989. pp. 377-389.

rapidamente: em 1584 já redigira o primeiro volume (os oito livros da *Física*) e parte do segundo volume (os quatro livros do *Céu*).<sup>6</sup> As partes referentes à assim chamada “*scientia de anima*”, ou seja, a psicologia filosófica de matriz aristotélico-tomista e agostiniana, foram impressas em Coimbra e Lisboa de 1592 a 1606. Ao todo, se trata de oito volumes de *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus*.<sup>7</sup> Quando Manuel de Góis faleceu, em 1597, a redação do curso não estava concluída.

O quarto volume, de publicação póstuma, teve colaboração editorial de Cosme de Magalhães (1551-1624). E os dois apêndices, *A Alma Separada e Problemas sobre os cinco sentidos*, foram de autoria de Baltasar Álvares (1560-1630). Mas ainda faltavam os comentários ao *Organon* e à *Metafísica* que Góis estava redigindo. Apesar da vontade dos superiores da Companhia em Portugal, os comentários da *Metafísica* nunca foram publicados e os *Comentários à Metafísica de Aristóteles* de Pedro da Fonseca, que não tinham sido elaborados com o objetivo de compor o *Curso Conimbricense*, foram utilizados para suprir a falha<sup>8</sup>. Sebastião do Couto (1567-1639) foi então indicado para finalizar a obra, redigindo o comentário sobre a *Lógica* (parte do *Organon*), realizando então o último volume do curso.

Os tratados se inserem plenamente no universo espaço temporal em que foram gestados, no auge do Renascimento e “tendo por denominadores comuns a retórica ciceroniana, Aristóteles e os Exercícios Espirituais”. O panorama histórico-cultural do período era marcado por um lado pela “revolução técnica da impressão e da gravura”, mas, por outro, por fortes elementos de instabilidade política e religiosa, tais como os “inumeráveis conflitos entre Igreja e Estados e dentro da própria Igreja” e “a fratura da Cristandade” pela reforma de Lutero (que dividira a Europa e abalara as instituições medievais). Por fim, a expansão geográfica do domínio europeu acarretou o confronto da cultura europeia em outros mundos, como China, Japão, Índia, América Latina, incluindo o Brasil<sup>9</sup>. Nesse contexto, a publicação do *Curso Conimbricense* representou um importante evento editorial na Europa, devido ao caráter sistemático, interdisciplinar e abrangente da obra. Além disso, o fato de que se tratava de trabalhos impressos lhe conferia “uma faceta tipicamente humanista e moderna”, ainda mais pelo fato de que “uma publicação de manuais escolares de filosofia” era “uma prática também moderna”<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> “Tratava-se, repetimos, não de redigir um curso original, mas, sobretudo, de compilar e de organizar o conjunto das lições dos vários professores das Artes que o Colégio ou os Colégios (mormente os de Évora, Lisboa e Braga) haviam conhecido. Sabe-se que os escolares circulavam frequentemente entre Évora e Coimbra, *et ex una in alteram fiant discipulorum frequentes commigrations*. Todavia, a ‘colaboração’ de autoria nada tem de excepcional em si mesma, tratando de uma prática que remonta às próprias origens da Faculdade das Artes, no século XIII” (CARVALHO, Mario Santiago. *Psicologia e ética no curso jesuíta conimbricense*. Lisboa: Edições Colibri. 2010, p. 21)

<sup>7</sup> Eis a cronologia da organização e publicação dos volumes (CARVALHO & CAMPS, *Op. Cit.* 2010): Volume I (Coimbra: 1592): 1) *Commentarii Colegii Conimbricensis Societatis Jesu, in Octo libros Physicorum Aristotelis Stagiritae*. Volume II (Lisboa: 1593); 2) *Commentarii Colegii Conimbricensis Societatis Jesu, in Quatuor libros Coelo Aristotelis Stagiritae*. Este comentário era acompanhado de um apêndice sobre os problemas sobre os quatro elementos: 2.1. *Tractatio aliquota problematum de rebus ad quatuor mundi elementa pertinentibus, in totidem sectiones distributa*; 3) *Commentarii Colegii Conimbricensis Societatis Jesu, in libros Meteororum Aristotelis Stagiritae*; 4) *Commentarii Colegii Conimbricensis Societatis Jesu in libros Aristotelis Stagiritae, qui Parva Naturalia appellantur*; 5) *In libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum, aliquot Conimbricenses Cursus Disputationes in quibus praecipua quaedam Ethicae disciplinae capita continentur* (a disputa da Ética é publicada em uma segunda parte deste volume, sendo a única monografia que omite no título a expressão “comentários”). Volume III (Coimbra: 1597): 6) *Commentarii Colegii Conimbricensis Societatis Jesu, in duos libros De Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae*. Volume IV (Coimbra: 1598); 7) *Commentarii Colegii Conimbricensis Societatis Jesu, in Tres libros De Anima Aristotelis Stagiritae*. Contém dois apêndices: 7.1. *Tractatus de Anima Separata*; 7.2. *Tractatio aliquota problematum ad quinque sensos spectantium per totidem sectiones distributa*. Volume V (Coimbra: 1606): 8) *Commentarii Colegii Conimbricensis Societatis Jesu, In universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae* (sobre a chamada lógica, ou dialética peripatética).

<sup>8</sup> Tavares. *Op. Cit.*

<sup>9</sup> CARVALHO & CAMPS. *Op. Cit.* 2010, pp. 24-25.

<sup>10</sup> CARVALHO & CAMPS, *Op. Cit.*, p 5.

A organização do texto em questões, soluções e teses, corresponde à estrutura do método escolástico, herança da filosofia medieval. Quanto ao seu conteúdo, como já acenado, os tratados rotulados pelos autores como comentários das obras aristotélicas, na verdade, são apropriações de textos e temas propostos por Aristóteles, mas segundo recortes, escolhas e ênfases ditadas pelas circunstâncias específicas do contexto espaço-temporal em que foram escritos. Aristóteles é, “no fim de contas, pretexto para uma sistematização teórica” a que Suarez dará “continuidade e consistência”<sup>11</sup>.

Nos Comentários, há um fio condutor (*filum doctrinae*) que orienta o ensino da filosofia no âmbito da pedagogia dirigida aos colégios, e que responde aos ditames da *Ratio studiorum*: o pensamento de Tomás de Aquino. Com efeito, Inácio de Loyola (1491-1556) frequentara a Universidade de Paris no momento em que a *Suma* de Aquino passou a ser usada como manual de teologia nessa instituição. Desse modo, Loyola se apropriou da obra de Aquino na forma de um aristotelismo cristão autônomo em seu domínio, mas orientado pela doutrina cristã, na busca de “uma filosofia que servisse realmente o seu tempo”<sup>12</sup>.

Ao mesmo tempo, pelo fato de a Companhia ser uma Ordem religiosa recém-constituída desprovida de tradição filosófica e teológica própria, os docentes jesuítas não teriam a obrigação de defender uma específica escola filosófica (tomismo, escotismo, nominalismo, etc.), mas tinham a liberdade para combinar os legados da tradição na constituição de novas posições filosóficas e conforme as demandas próprias de sua ação missionária<sup>13</sup>.

## A ELABORAÇÃO DE UMA SCIENTIA DE ANIMA

As problemáticas ligadas ao estudo psicológico são abordadas nos seguintes textos dos tratados Conimbricenses: o comentário à *De Anima* (*Sobre a Alma*, Góis, 1602), o comentário à *Parva Naturalia* (*Pequenas coisas naturais*, Góis, 1593a), o comentário à Ética a Nicômaco (Góis, 1593b), o comentário à *De Generatione et Corruptione* (*Sobre a geração e a corrupção*, Góis, 1607).

No âmbito dos textos, todos redigidos em idioma latino, podem ser evidenciados os principais conceitos referentes ao conhecimento psicológico. Como já dito, a renovada proposição da psicologia filosófica aristotélica passa pela apropriação dela realizada por Tomás de Aquino, no século XIII, no contexto de uma visão antropológica moldada pelo cristianismo, assumindo, portanto, a denominação de “aristotélico-tomista”<sup>14</sup>. Todavia, a conceptualização do homem e do psiquismo veiculada pela tradição filosófica medieval é interpretada pelos Conimbricenses à luz das mudanças culturais que marcam o período humanista e renascentista. Tais influências são de teor filosófico, mas também médico, ou advindas de outras áreas da “filosofia natural”: há repetidas citações de filósofos como

<sup>11</sup> CARVALHO & CAMPS. *Op. Cit.*, 2010, pp. 61-62. Francisco Suárez (1548-1617) foi um importante jesuíta, teólogo e filósofo espanhol. Docente em diversas e renomadas Universidades europeias lecionou na Universidade de Coimbra de 1597 a 1615, porém antes disto já exercendo bastante influência no pensamento elaborado em Coimbra. “O seu esforço principal concentrou-o ele na renovação da Escolástica, procurando elaborar nova síntese do saber humano, sem se filiar completamente em nenhuma das tendências marcantes e existentes já, representadas ao tempo sobretudo pelo tomismo, escotismo e nominalismo” (TAVARES. *Op.Cit.* p. 232).

<sup>12</sup> CARVALHO & CAMPS. *Comm. Op. Cit.* 2010, p. 24.

<sup>13</sup> Este fato é evidente neste documento referente à Congregação Geral de 1593/94: “Que os Padres não se sintam na obrigação de estar de tal maneira apegados a São Tomás que não possam afastar-se dele em nenhuma matéria, já que até aqueles que se declaram mais abertamente tomistas se afastam por vezes dele; nem seria conveniente ligar os nossos a São Tomás de uma maneira mais apertada do que a dos próprios tomistas” (*Monumenta Paedagógica Societatis Jesu* Vol.VII, 1992. Em: CARVALHO & CAMPS. *Op. Cit.* 2010, p. 24).

<sup>14</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Summa Teológica*. São Paulo: Edições Loyola. (Edição e tradução brasileira). 9 volumes (2001-2006).

Marsílio Ficino (1433-1499), Pico della Mirandola (1463-1494), Niccoló Pomponazzi (1462-1525) e do médico Andrea Vesalio (1514-1564). A qualidade e quantidade das fontes citadas evidencia a operação realizada pelos filósofos jesuítas: eles buscam discutir e quando possível compatibilizar teorias, às vezes entre si muito diferentes, visando conciliar entre si doutrinas antigas e modernas. A grande riqueza e variedade de fontes médicas<sup>15</sup> e filosóficas citadas por Góis<sup>16</sup> responde à necessidade de criar um amplo espaço de debate e possível diálogo, na perspectiva daquele Humanismo cristão que inspira a posição dos inacianos.

No que diz respeito à construção da *Scientia de Anima*, a análise dos comentários às obras psicológicas aristotélicas, das questões colocadas, das soluções apresentadas, refutadas ou aceitas, permite conhecer o panorama amplo da época no que diz respeito à sua visão antropológica e psicológica e entender quais problemas, soluções, temas, conceitos e métodos de conhecimento, viriam a ser considerados componentes essenciais do domínio definido como estudo da “*anima*”. As orientações a respeito podem ser evidenciadas especialmente observando os recortes que os tratados realizam nesse campo de conhecimento: os recortes, com efeito, apontam para algumas questões e privilegiam, ou criam, novas soluções, sugeridas pelos interesses e pelos desafios específicos da época. Um componente importante deste processo de transformação do conhecimento são os desafios advindos da necessidade de englobar em seu âmbito, as “novas” instâncias provenientes dos mundos externos à Europa após o século XVI. Trata-se de uma autêntica revolução produzida no âmbito do conhecimento pela descoberta de Novos Mundos, de novos homens, novos povos e formas sociais.

No que diz respeito ao saber proposto pelos Conimbricenses acerca do psiquismo humano, destacam-se algumas teses fundamentais referentes à definição aristotélico-tomista da alma humana colocadas como alicerces da *Scientia De Anima*. A alma é definida como ato primeiro substancial do corpo, forma do corpo e princípio de toda atividade, em conformidade com a doutrina aristotélica clássica<sup>17</sup>. As qualidades da alma são a simplicidade; a espiritualidade; a subsistência; a imortalidade; a creaturalidade.

Góis reitera que a teoria da substancialidade da alma é sustentada por um grande grupo de filósofos (desde Platão, de quem cita o *Timeu*), mas ao mesmo tempo cuida de relatar e discutir também as teorias contrárias vigentes no panorama cultural de seu tempo.<sup>18</sup> Essas se opõem ao caráter substancial da alma e à transcendência da alma intelectiva em relação ao corpo. Góis refuta-as evidenciando que as operações da alma intelectiva (intelecto e vontade) transcendem de fato a natureza e a condição corpórea e material. A alma é de natureza espiritual por ultrapassar a condição corporal, sendo capaz, pela via do intelecto, de

<sup>15</sup> Góis cita fontes médicas antigas e modernas, quais: Aristóteles, *De sensu et sensibili*; Hipócrates (460aC-360aC), *Liber de carnibus*; São citados importantes médicos contemporâneos: André Vesalius (1514-1564) o criador da anatomia moderna e autor do *De Humani Corporis Fabrica*, atlas de anatomia publicado em 1543, Tomás Rodrigues Da Veiga (1515-1579) médico e professor de Coimbra, terapeuta também de membros da Companhia; Jean Fernel (1497-1558) autor de *De partibus corporis humani* que criara o termo fisiologia para referir-se ao estudo das funções corporais; Realdo Colombo, *De re anatómica*; Realdo Colombo, *De cerebro et nervis*; Tomás Rodrigues Da Veiga, *Ars medica*; Tomás Rodrigues Da Veiga, *De locis affectis*. Realdo Colombo (1516-1559) foi anatomista e cirurgião, professor na Universidade de Pádua e aluno e sucessor de Vesalius.

<sup>16</sup> Por exemplo, Jean de Jandun (1285-1323), filósofo e teólogo francês seguidor do aristotelismo averroista; P. Pomponazzi (1462-1525) filósofo italiano, autor de *Tractatus de immortalitate animae* (1516); o teólogo dominicano Durando de Saint-Pourcain (1275-1334) nominalista e acérximo opositor teológico de Aquino afirma que só a alma humana é indivisível; Caetano da Thiene (1387-1465) filósofo e físico renascentista, professor na Universidade de Pádua.

<sup>17</sup> ARISTÓTELES. *De Anima*, (apres., trad. e notas M.C.G. dos Reis). São Paulo: Editora 34. 2006 (original século IV a.C.).

<sup>18</sup> O argumento de que a alma não seria ato primeiro e sim ato segundo, ou seja, que a alma seria “entelequia”, movimento continuo e perene, encontra-se em vários autores, alguns dos quais pertencentes à tradição cristã: é afirmado por Cícero (na obra *Tusculanas*, livro primeiro); por Nemesio (no livro *De natura hominis* cap. 2); por Gregório de Nissa (lib 2 *De anima* cap. 4); por Justino (em: *Oratione paraenética ad gentes*).

captar e elaborar realidades imateriais e, pela via da vontade, de superar o âmbito dos afetos e da sensibilidade<sup>19</sup>. Todavia, Góis distancia-se da concepção platônica pois afirma que a alma intelectiva é uma substância espiritual, mas não uma parte da mente divina.

A alma possui capacidades peculiares, que, na linguagem da dita doutrina, são denominadas potências. Estas são classificadas em cinco tipos: em primeiro lugar, a potência vegetativa com as funções nutritiva e geradora; em segundo lugar, a potência sensitiva, responsável pelo conhecimento sensível que atua pelos sentidos externos (vista, ouvido, cheiro, sabor, tato) e pelos sentidos internos. Estes são: o senso comum cuja função é a de reunir as sensações provindas dos cinco sentidos externos, distinguindo-as e comparando-as entre si; a fantasia, que compõe e divide as sensações entre si; a potência *cogitativa*, ou estimativa, e a memória. Em terceiro lugar, há a potência apetitiva, que se distingue em: potência apetitiva sensitiva, orientada para os objetos sensíveis e singulares (ou seja, as paixões, ou vida afetiva propriamente dita); e potência apetitiva intelectiva, dirigida pela razão (ou vontade). A potência intelectiva se compõe de: conhecimento intelectual intuitivo (informação acerca de um objeto presente); e conhecimento intelectual abstrativo (apreensão de um objeto que não está presente). Por fim, há a potência locomotora, dirigida pela razão.

Encontramos aqui algumas aproximações e diferenças com a visão da psicologia científica moderna. As potências da alma correspondem ao que hoje a psicologia define como funções psíquicas, notadamente: as funções sensoriais, as funções motivacionais e emocionais, as funções intelectuais. Todavia, na perspectiva da psicologia aristotélica, as potências não se identificam *tout court* com os fenômenos, ao passo que a psicologia moderna reconhece a existência apenas dos fenômenos, tendo sido esta diferenciação o salto decisivo para o nascimento da ciência psicológica no século XIX. Além disso, a *Scientia de anima* concebe o dinamismo psíquico não como esfera autônoma, mas em suas intersecções com os demais aspectos da pessoa, ou seja, a corporeidade e o espírito. Desse modo, a compreensão dos fenômenos psíquicos vem a depender também do conhecimento do funcionamento das demais esferas da vida pessoal, em primeiro lugar da esfera corpórea, mas também da esfera espiritual.

## APROPRIAÇÕES DA TEORIA HIPOCRÁTICO-GALÊNICA DOS HUMORES E TEMPERAMENTOS À LUZ DAS PROBLEMÁTICAS PEDAGÓGICAS E SOCIAIS CONTEMPORÂNEAS

Os filósofos jesuítas consideraram que a pessoa humana se caracteriza pela profunda interseção entre corporeidade e psiquismo<sup>20</sup>. O funcionamento da dinâmica psíquica é tomado como enxertado no dinamismo da “compleição natural” de cada indivíduo: trata-se da condição psicofisiológica do corpo, expressa pelo conceito de temperamento. O nexo entre os dois níveis do corpo e da alma é tão importante que, nos tratados Conimbricenses, o conhecimento do temperamento é colocado como parte do estudo da alma (“*anima*”)<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> CARVALHO & CAMPS. *Op. Cit.* 2010.

<sup>20</sup> Por exemplo, em conformidade com a concepção aristotélico-tomista, os Conimbricenses afirmam que a potência locomotora no homem é dirigida pela razão, diferentemente do que acontece nos animais onde é regida apenas pelo instinto.

<sup>21</sup> Por exemplo, em Pedro Gomez, Vice-Provincial da Companhia no Japão, autor de um *Breve Compendium eorum quae ab Aristole in tribus libris de Anima et in Parvis Naturalis dicta sunt*, escrito em 1593 e destinado ao uso das missões no Japão (manuscrito n. 426, Reg. Lat. da Biblioteca Apostólica Vaticana, 134 folhas, capítulo 9); e análoga posição encontra-se nos *Commentarii Conimbricensis Societatis Iesu, In Tres Libros de Anima* (1602), no Livro I capítulo I.

Essa posição se justifica com base na epistemologia realista que postula a interseção profunda entre metafísica, “*physica*” (ou seja, filosofia natural), matemática e teologia. Com efeito, a concepção da natureza que fundamenta a ciência jesuítica é inspirada na escolástica renovada de matriz ibérica, que busca propor uma perspectiva aberta e integradora de conquistas e contrastes do mundo intelectual laico da época.

As origens do conceito de temperamento remontam à teoria médica grega, sistematizada por Hipócrates (460AC-370 aC) e Galeno (129-217): essa considera a constituição do homem determinada pela presença de quatro humores fundamentais que, por sua vez, correspondem aos quatro elementos básicos da composição do Universo. Os humores são: bílis preta (ou melancolia), bílis amarela, fleuma e sangue. A teoria estabelece uma correspondência entre a preponderância de um tipo de humor no organismo humano e o temperamento do indivíduo<sup>22</sup>. Desse modo, ao excesso de bílis negra (*melané kolê*) corresponde o temperamento melancólico; ao excesso de bílis amarela corresponde o colérico; ao excesso de sangue, o sanguíneo; ao excesso de água, o fleumático. Os temperamentos, por sua vez, determinam as características psicossomáticas do sujeito: sua condição orgânica bem como seus estados psíquicos<sup>23</sup>. A partir desta teoria, constituiu-se no Ocidente medieval uma área de saber definida como Medicina da Alma, ou Medicina do Espírito. Na mentalidade do Ocidente humanista e renascentista, a Medicina da Alma veio a corresponder à “ciência” ou à “arte de viver”. Conhecimentos e práticas advindas da teologia, filosofia, espiritualidade, retórica e medicina, deviam integrar esse domínio, que incluía desde as teorias médicas (como, por exemplo, a teoria humorista) até os conselhos de antigos sábios, Padres do deserto e expoentes da Patrística cristã. Baseada numa analogia entre a alma e o corpo, a Medicina da Alma pressupõe a existência de “enfermidades da alma”, que consistem não apenas em uma patologia psicológica: a dimensão psicológica é tida como intermediária entre a orgânica e a espiritual<sup>24</sup> e, portanto, a doença da alma acomete esta como um todo, não se limitando apenas ao nível sensorial e vegetativo, mas também atingindo o nível racional.

A Medicina da Alma resgata o postulado advindo da filosofia grega clássica de que o princípio unitário da vida e da saúde é o equilíbrio. Concebe assim como origem da doença qualquer desequilíbrio, seja no corpo, seja no espírito. Por exemplo, um desequilíbrio (no sentido de excesso, ou defeito) nos movimentos do apetite sensorial (também chamado de paixão), pode provocar doenças corporais e psíquicas e também acarretar uma fragilidade no que diz respeito à vida do espírito. Da mesma forma, a diversidade na composição dos humores do corpo (chamada de complexão) origina diferentes temperamentos psicológicos, mas um excesso, ou defeito, de um ou outro humor pode degenerar em patologias psíquicas e físicas. Um exemplo de continuidade, mas também de inovação dessa concepção encontra-se na obra do médico espanhol Huarte de San Juan: formado pela Universidade de Alcalá e autor do *Examen de Ingenios para las Sciencias* (1574/1989), este estabelece uma estreita correspondência entre Medicina do corpo, Medicina do Ânimo e construção política e social da sociedade. Baseando-se no modelo da *República* platônica<sup>25</sup> Huarte propõe uma modalidade de organização do

<sup>22</sup> A este respeito, veja-se: MASSIMI, Marina. *A teoria dos temperamentos e suas aplicações nos Trópicos*. Ribeirão Preto: Editora Holos, 2010; Massimi, 2023.

<sup>23</sup> KLIBANSKY, Raymond., PANOFSKY, Erwin., SAXL, Fritz., Trad. Renzo Federici. *Saturno e la Melanconia*, Torino, Einaudi, 1 ed.it. 1983.

<sup>24</sup> *Idem, Ibidem*; Veja-se também: CROMBIE, Alisdair., *Historia de la Ciencia, siglos XIII-XVII*, vol. 1-2, Madrid, Alianza Universitaria, 1987.(original: 1959).

<sup>25</sup> Huarte De San Juan, formado pela Universidade de Alcalá e autor do *Examen de Ingenios para las Sciencias* (1574/1989)

trabalho e das funções sociais a partir do conhecimento dos talentos de cada indivíduo e estabelece uma estreita relação entre talentos e complexão.

Os jesuítas dão continuidade a essa tradição em que a prática social se apoia na filosofia natural e o corpo social é concebido como uma estrutura análoga ao microcosmo, que é o próprio homem. Difundem-na, inclusive em seus âmbitos de presença missionária. Já nos escritos de Inácio de Loyola, fundador da Ordem religiosa, encontra-se a referência frequente a esses conhecimentos, em função do entendimento mais profundo do ser humano e de seu destino, visando à orientação (“direção”) de sua vida espiritual<sup>26</sup>. A aplicação da teoria dos temperamentos encontra-se também nos escritos de Cláudio Acquaviva (1543-1615), um dos sucessores de Inácio na condução da Companhia<sup>27</sup>.

Os saberes acerca da compleição natural dos corpos individuais se encontram em vários tratados elaborados pelos mestres jesuítas de Coimbra, mas, sobretudo, no *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in Libro de Generatione et Corruptione* onde se discutem as teorias dos médicos e dos filósofos acerca da diversidade dos temperamentos<sup>28</sup>, especialmente Galeno, Avérrois, Avicena. Segundo os comentários, existe um tipo de temperamento, o uniforme, onde todas as quatro qualidades (calor e frio, úmido e secura) estão presentes em igual proporção. Nos temperamentos disformes, pelo contrário, há uma distribuição não equilibrada das quatro qualidades. Os quatro tipos de temperamentos disformes são: o temperamento colérico, onde prevalecem o calor e a secura; o temperamento sanguíneo, onde prevalecem o calor e a umidade; o temperamento fleumático, onde há excesso de frio e úmido; o temperamento melancólico, onde predominam o frio e a secura. No âmbito destes tipos, todavia, os Conimbricenses destacam a possibilidade de uma grande variedade de combinações, conforme as mesclas das quatro qualidades: por exemplo, se no temperamento colérico onde o calor se combina com a secura, predominar a secura, ter-se-á então o temperamento colérico-melancólico; se, pelo contrário, predominar o calor, ter-se-á então o temperamento colérico-sanguíneo.

O comentário discute acerca do tipo de temperamento que seria mais propício a excelência do engenho e à perspicácia da mente<sup>29</sup>. Apesar de o humor melancólico ter sido considerado como o mais favorável para o desenvolvimento das atividades intelectuais por Aristóteles em *Problemata XXX*, Góis considera que o melhor temperamento seria o colérico-melancólico. De fato, a constituição colérica favoreceria o empenho e a velocidade da ação e da percepção; a melancolia, a acuidade das potências intelectivas; e o calor do componente colérico temperaria os efeitos negativos da atrabilis preta.

O Comentário Conimbricense se distancia dos possíveis determinismos ligados a interpretações medievais da teoria dos temperamentos, especialmente galênicas, alertando acerca do fato de que o sujeito pode não conservar, ao longo de sua existência,

<sup>26</sup> Por exemplo, em carta escrita ao Padre Antônio Brandão em junho de 1551, Loyola frisa a importância de que o mestre espiritual conheça o temperamento daquele que se entrega aos seus cuidados, afirmando a necessidade de “acomodar-se à complexão daquele com quem se conversa, a saber, se é fleumático ou colérico, etc.” (Loyola, 1993, vol. 2, p. 89). Loyola demonstra o uso de tais categorias de conhecimento psicológico voltado à prática social, em algumas regras de convivência sugeridas ao Padre Broett e Salmerón, (carta escrita de Roma, setembro de 1541): “Advirta-se o seguinte: se alguém é de temperamento colérico e trata com outro colérico, se não são de um mesmo sentir, há grandíssimo perigo de se desajustarem suas conversas. Portanto, se um conhece ser de compleição colérica, deve ir, em todos os pontos do negócio, muito armado de consideração, com decisão de suportar e não altercar com o outro, principalmente se sabe que é doente. Mas se tratar com fleumático ou melancólico, não há tanto perigo de desajuste por palavras precipitadas”. (Loyola, 1993, vol. 3, p. 21-22).

<sup>27</sup> ACQUAVIVA, Claudio. (1600; Ed. 1893) *Industriae ad curandos animi morbos*, Manuscrito N. 429, Da Opera Nostrorum, Arsi, Folhas 33-42; E Em: Institutum, 1893, Vol. 2.

<sup>28</sup> GÓIS. In *Lib. de Gen. Op. Cit.* 1607, pp. 661-664 [Livro segundo, capítulo oitavo (*Quaestio I, articulo II*), (*Temperamentorum differentiae quae et quales sint*)].

<sup>29</sup> *Quodnam temperamentum ad excellentiam ingenii et mentis perspicaciam magis idoneum sit*. In: GÓIS, In *Lib. de Gen. Op. Cit.* 1607, pp. 685-691.

o temperamento herdado pelos pais, devido às mudanças internas, ou externas, ao próprio organismo. A plasticidade é uma conotação do pensamento humanista que também fundamenta a importância da prática pedagógica como possibilidade de moldar o ser humano. Nessa perspectiva, Góis insiste no fato de que a afirmação da determinação dos temperamentos não equivale ao determinismo: o filósofo recusa a teoria da determinação absoluta das diferenças individuais pelos fatores humorais, afirmando certo distanciamento da tradição galênica ortodoxa, ao evidenciar o papel da responsabilidade do sujeito quanto ao aperfeiçoamento e correção de suas inclinações<sup>30</sup>. Por isso, no Comentário de 1607, evidencia a diferença entre a alma e o temperamento, buscando esclarecer as confusões advindas da posição de Galeno<sup>31</sup>, e antes de Galeno, da posição do filósofo grego Empédocles. Este acreditava a alma ser a harmonia do corpo entre qualidades contrárias: assim, a alma seria o corpo, não o ato do corpo. Quando ao médico de Pérgamo, a alma seria a *crase*, ou seja, o equilíbrio das quatro qualidades primárias: portanto, seria acidente, e não substância. Desse modo, a alma adquiriria conotações diferentes em cada indivíduo: nos melancólicos, seria inclinada à tristeza; nos coléricos, à ira; etc. Segundo o comentarista Manoel de Góis, o erro dessa identificação já foi assinalado por Tomás de Aquino<sup>32</sup>: a diferença fundamental entre a alma e o temperamento é que o temperamento é acidente (decorrente da combinação entre os quatro elementos fundamentais); e a alma é substância. Pelo contrário, a identificação entre alma e temperamento implicaria na negação da substancialidade da alma. Góis confirma a tese de Tomás pela evidência de que a alma possui funções próprias que não decorrem dos temperamentos: dos temperamentos dependem operações quais “*calefactio, refrigeratio, humectatio, excitatio*”; ao passo de que da alma, dependem outro tipo de operações: “*ab anima vero actus nutriendi, augendi, loco movendi, sentiendi, intelligendi*”<sup>33</sup>. Além disto, a alma racional mostra-se capaz de controlar os movimentos ligados aos temperamentos que surgem no apetite sensitivo e de moderar as paixões.

Em suma, ao mesmo tempo em que tematizam a intersecção entre psiquismo e corporeidade, os Comentários Conimbricenses reiteram também a distinção entre eles, buscando se afastar de uma possível visão do ser humano de cunho materialista. Nesse sentido, importa mostrar também a determinação que o psiquismo exerce sobre o corpo. Nos *Comentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, In Libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur*, editado em Lisboa, em 1593, na oficina de Simão Lopes, concebido para ser um suplemento ao livro *De Anima*, são abordadas questões que dizem respeito à influência dos fenômenos psíquicos sobre a condição do corpo. Por exemplo, a possibilidade de haver nexos entre sono e tristeza é investigada num dos capítulos destinado a comentar o ensaio aristotélico *De somno et vigilia* (q. 13). Neste comento, Góis insere algumas discussões presentes nos *Problemata aristotélicos* (Sect. 18, *quaest. 7*) e na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (1, 2, q. 39, art. 5 id). Parte da observação de que a tristeza parece provocar sono: sabe-se que, nos quadros depressivos, há tendência à sonolência excessiva diurna. A causa desse fenômeno, segundo Góis, é que a tristeza acomete principalmente

<sup>30</sup> MASSIMI, Marina. A teoria dos temperamentos na literatura jesuítica nos séculos XVI e XVII. Atalaia (Lisboa). 2000, v.6-7, p.223 – 236; MASSIMI, Marina. La psicologia dei temperamenti nei Cataloghi Triennali dei gesuiti in Brasile. *Physis, Rivista Internazionale di Storia della Scienza*, 2000, Vol.37, 1, pp.137-149; MASSIMI, *Op.cit* 2010. Galeno afirmara a determinação absoluta do temperamento quanto ao psiquismo. Veja-se: GALENO, Cláudio. Lâme et ses passions. Les passions et les erreurs de lâme. Les âmes suivent les tempéraments du corps. V. Barras, T. Birchler & AF. Morand, tradutores. Paris: Les Belles Lettres. 1995. (Original do século II d.C.).

<sup>31</sup> No livro terceiro do texto *De locis affectis* (cap. 6) e no terceiro capítulo do livro quarto de *Quod animi mores corporis temperamentum sequantur*. Uma das confirmações desta tese proposta pelos seus defensores seria o fato de que, quando o corpo é atingido pelos efeitos dos excessos da bebida, perturba-se também a inteligência.

<sup>32</sup> No segundo livro da *Suma contra gentiles* (cap. 63), e *In quaestione disputata anima* (artigo primeiro).

<sup>33</sup> Góis, *Op. cit*, 1607 p. 37.

sujeitos de temperamento melancólico, os quais são pensativos e têm excesso de atividade da imaginação. Tais atividades dispersariam o vapor e consumiriam a unidade do corpo, provocando sono. O sono, por sua vez, parece aliviar a tristeza, que é um movimento não natural do corpo, ao reconduzir a atividade corporal ao seu estado natural, contendo assim o efeito dos humores melancólicos.

O comentário traz um inteiro capítulo dedicado ao sonho, que se refere ao ensaio aristotélico *In Librum de somniis*. Os sonhos são diferenciados em dois tipos: os naturais, derivados de afeições e movimentos do corpo; e os psíquicos, os quais dependem de acontecimentos vivenciados ao longo do dia. Os sonhos naturais são moldados pelos humores que prevalecem na complexão do indivíduo: por isso, os sonhos do melancólico são tristes, funéreos, cheios de trevas e caligem; os coléricos têm sonhos repletos de brigas e inimizade; os sanguíneos sonham com feridas e queimaduras; os fleumáticos sonham com águas, portos, natação, chuvas. Os sonhos psíquicos contêm: coisas, pessoas, e afetos intensos (ódio, amor, temor, esperança, etc.); gestos próprios da atividade diurna do sonhador (os cantores cantam; os filósofos disputam; os avarentos acumulam dinheiro, etc.). Em concordância com quanto afirmado pela Ética de Aristóteles de que os homens bons têm sonhos melhores, o comentarista afirma que nestes se revelam também aqueles conselhos que orientam a conduta virtuosa. Aliás, a complementaridade entre dimensões fisiológicas, dimensões psicológicas e éticas da pessoa humana é afirmada constantemente nos comentários. Essa ênfase nos aspectos psicológicos e morais é evidência de uma perspectiva *moderna*, pautada menos na abordagem teorética ou doutrinária e mais na prática das relações sociais e políticas.

Góis aborda também os nexos entre os temperamentos e os caracteres individuais. O caráter audacioso é determinado pela compleição sanguínea: os indivíduos dotados desse temperamento possuem grande quantidade de sangue e de espíritos animais e são por natureza, quentes: desse modo eles atuam com força e resistência diante dos perigos e nunca empalidecem e tremem. Todavia, a audácia psíquica não se identifica com a fortaleza moral: por exemplo, os demasiado audaciosos inicialmente atrevidos frente ao perigo, podem depois tornar-se tímidos, pelo fato de não terem sido capazes de avaliar a entidade do perigo devido à excessiva autoconfiança. Com efeito, a verdadeira fortaleza de ânimo implica na atividade do juízo, ou seja, na capacidade de avaliar racionalmente a situação. Desse modo, Góis enfatiza a distinção entre qualidades puramente psíquicas e qualidades de natureza espiritual, ou moral. Introduz também a importância dos hábitos e de suas influências sobre os temperamentos: a tristeza e a dor poder ser aliviados pela contemplação e pelo sono, que induzem no ser humano um estado prazeroso contrário à tristeza ao mesmo tempo em que a reflexão evoca aspectos que superam os motivos da tristeza.

Em suma, a releitura conimbricense da clássica teoria hipocrático galênica apresenta ênfases na importância da educação, da formação de hábitos, da conduta moral e da função da teoria para a prática social e política. Portanto, representa um exemplo de elaboração de um conhecimento acerca da pessoa humana onde tradições clássicas são reinterpretadas, ou transformadas à luz de exigências e teorias da insurgente modernidade.

## SENSIBILIDADE E APETITES ENTRE LEITURAS ANTIGAS E MODERNAS

Decorre da tradição filosófica aristotélica a concepção de que a interface entre corpo e alma é constituída pela sensibilidade. Em continuidade com essa perspectiva, os filósofos Conimbricenses consideram a sensibilidade como elemento essencial do dinamismo psíquico, sobretudo pela sua função no processo do conhecimento, cuja base é sensível. É importante observar que, por um lado, a doutrina do conhecimento sensível

em suas linhas gerais retoma as teorias de Aristóteles e Tomás de Aquino, por outro, os filósofos de Coimbra realizam uma reformulação do universo da sensibilidade, conforme sua marca jesuítica própria advinda da antropologia inaciana.

Em consonância com a posição de Aristóteles de que “a percepção sensível consiste em ser movido e ser afetado”<sup>34</sup>, Góis investiga o dinamismo da sensibilidade. Sua origem está numa modificação “material”, causada pelo contato com um objeto externo. Juntamente com essa, ocorre uma modificação psíquica, cujo efeito é a produção de *species*, ou *intentio*, representações mentais através das quais é elaborada e preservada na memória a forma do objeto externo<sup>35</sup>. Góis inspira-se também na concepção de Tomás de Aquino: os sentidos são primordialmente potências passivas naturalmente suscetíveis de serem modificadas, ou alteradas, por um objeto sensível externo<sup>36</sup>.

A visão aristotélica acerca da função decisiva dos sentidos no processo cognitivo reafirmada por Tomás de Aquino é confirmada por Góis em oposição às teorias das representações inatas, ou previamente plantadas na mente por alguma entidade superior, fora da alcada dos sentidos: o intelecto “em potência é assim como uma tabuleta em que nada subsiste atualmente escrito”<sup>37</sup>.

Nos Comentários ao *De Anima*, Góis realiza um estudo minucioso dos cinco sentidos externos, mormente da visão, desenvolvendo no tratado, uma espécie de “fisiologia ocular”<sup>38</sup>. Cabe lembrar que, além da referência à tradição filosófica acima assinalada, a atenção dada por Góis ao dinamismo dos sentidos se insere profundamente na antropologia inaciana: de fato, compendiando a literatura mais antiga e mais moderna sobre o tema, o Comentário oferece aos leitores “um conhecimento técnico ímpar para a construção ou a composição de lugar, aspecto preparatório crucial no exercício meditativo”, que se encontra nos *Exercícios Espirituais* de Loyola<sup>39</sup>.

Aspecto importante da sensibilidade são os sentidos internos aos quais é dedicado o início do comentário ao terceiro livro do *De anima* de Aristóteles; dando amplo espaço ao tema, por tratar-se de uma discussão muito importante na época e também significativa no âmbito da prática inaciana dos *Exercícios espirituais*<sup>40</sup>. Tópica relevante da discussão é a própria definição dos sentidos internos e de seu número. Na época, a questão do número exato dos sentidos internos e da função específica de cada um foi intensamente debatida nos vários comentários ao *De anima* produzidos pelas primeiras gerações de professores jesuítas: Pedro da Fonseca, Francisco Toledo e Francisco Suárez, em seus respectivos comentários ao *De anima*, debatem a questão chegando cada um a soluções diferentes (para Fonseca, os sentidos internos seriam dois, para Toledo três, para Suárez quatro). Originariamente, em *De anima*, Aristóteles mencionou apenas o *sensus communis* e a *phantasia*, mas esta última abrangeia também as funções de imaginação, *aestimativa*/cogitativa e memória. Tomás de Aquino adotara a seguinte divisão dos sentidos internos: *sensus communis*, imaginação, cogitativa (nos seres humanos, que corresponderia à

<sup>34</sup> ARISTÓTELES, *De Anima*. (apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis). São Paulo: Editora 34, 2006, II 5 416b33

<sup>35</sup> A este respeito, Aristóteles escreve em *De anima* II 12 424a16ss que «no geral e em relação a toda percepção sensível, é preciso compreender que o sentido é o receptivo das formas sensíveis sem a matéria, assim como a cera recebe o sinal do sinete sem o ferro ou o ouro, e capta o sinal áureo ou férreo, mas não como ouro ou ferro».

<sup>36</sup> Tomás de Aquino trata das potências anímicas em *Summa theologiae* prima pars *Quaestio LXXVIII De potentias animae in speciali*; e prima pars *Quaestio LXXIX: De potentias intellectivis*.

<sup>37</sup> ARISTÓTELES, *De anima* III 4 429b31

<sup>38</sup> CARVALHO & CAMPS, *Op. Cit.* 2010, p. 112. Massimi, 2023.

<sup>39</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>40</sup> GÓIS, Manuel. *Commentarii Collegi Conimbricensis Societatis Jesu in tres libros De anima*. Coimbra, 1598, lib.3, cap. 3, q. 1, artigos 1, 2 e 3.

*aestimativa* nos animais) e memória. E assinalara que todos esses sentidos internos estariam localizados no cérebro.

Firme nos alicerces aristotélico-tomistas, Góis aborda a posição do médico Cláudio Galeno (129-217). Este propõe um método empírico para determinar o número exato dos sentidos internos: evidenciar seus movimentos através dos efeitos de lesões praticadas nas partes anterior, mediana e posterior do cérebro. Os resultados são descritos por Galeno da seguinte forma: uma lesão na parte anterior do órgão causa um delírio da imaginação: induz a imaginar coisas inexistentes. Uma lesão na parte mediana causa um delírio no nível do juízo: a pessoa julga que algo é de uma certa maneira, quando de fato assim não é. Uma lesão na parte posterior causa um delírio no nível da memória: faz com que a pessoa se lembre de algo que nunca ocorreu. Os sentidos internos seriam, portanto, três: imaginação, razão (ou faculdade judicativa), e memória. Em seguida, Góis discute a proposta do filósofo árabe Avicena (compartilhada por outros pensadores): o número dos sentidos internos deve ser determinado pelas distintas funções e ofícios a serem executados. O resultado seria a definição de cinco sentidos internos: *sensus communis*, imaginação, *aestimativa*, *vis cogitativa*, e memória. Por fim, nas soluções conclusivas apresentadas para esta questão, Góis expõe e adota a tese do filósofo jesuíta Pedro da Fonseca (1528-1599), sem, contudo menciona-lo explicitamente. Fonseca volta à originária posição aristotélica de agrupar os sentidos internos em dois, ou seja: o *sensus communis* e a *phantasia*. Esta última é um dinamismo complexo composto por imaginação, cogitativa/*aestimativa* e memória. O *sensus communis* diferencia entre os objetos de sentidos diversos e reconhece o próprio ato de perceber. No âmbito da *phantasia*, a imaginação serve como depósito das coisas percebidas, acessível mesmo na ausência delas; a *aestimativa*, (chamada assim nos animais irracionais), ou cogitativa (própria dos seres humanos), tem a função de perceber as *intentiones* não diretamente acessíveis aos sentidos externos e formar um julgamento ainda no nível dos instintos. Por exemplo, da informação do perigo, ou pelo contrário da conveniência de algo, decorre o juízo de evitar o que é nocivo, ou aproximar-se ao que é conveniente. A memória armazena os receptos (principalmente as imagens e conceitos) para trazê-lo perante o entendimento todas as vezes que isto for necessário. Na memória, Góis distingue duas naturezas e modos de operar: a sensitiva e a intelectiva<sup>41</sup>. Esta distinção busca conciliar as teses do terceiro livro *De Anima* de Aristóteles com as *Confissões* e o livro décimo do *De Trinitate* de Agostinho dedicado ao tema da memória e da imaginação. Agostinho definiu a memória sensível como o repositório das imagens das coisas sensíveis e a memória intelectual como o repositório dos conhecimentos adquiridos. Nesse “lugar mais íntimo, que não é lugar” (397-398/1987, p. 227), “as imagens (dos objetos, ndr.) são recolhidas com espantosa rapidez e dispostas, por assim dizer, em células admiráveis, donde admiravelmente são tiradas pela lembrança” (397-398/1987, p. 227).<sup>42</sup>

A longa exposição de Góis acerca da definição do número dos sentidos internos revela sua tentativa de conciliar tradições, métodos e teorias entre si diferentes quanto à conceituação dos fenômenos psíquicos: por um lado, os métodos empíricos baseados na observação e na experimentação e por outro, os métodos especulativos da filosofia; por um lado, as posições de Aristóteles e seus intérpretes, dentre os quais Tomás de Aquino, e, por outro, as de Agostinho e dos neoplatônicos.

Em síntese, a descrição do dinamismo dos sentidos internos elaborada por Góis, parte dos dados sensíveis obtidos pelos sentidos externos, os quais são processados pelos sentidos internos (imaginação, potência cogitativa, memória, senso comum): o resultado

<sup>41</sup> CARVALHO & CAMPS., *Op. Cit.* 2010, p. 115). MASSIMI, 2023.

<sup>42</sup> AGOSTINHO, A. (1987). *Confissões*. (J.O. Santos e A. A. de Pina, trad.s). Petrópolis: Vozes. (Original de 397-398). AGOSTINHO, A. (1994). *A Trindade*. (A. Belmonte, trad.). São Paulo: Paulus. (Original de 400-416).

é chamado de “fantasma” (*phantasma*). Chama a potência cogitativa de *ratio particularis*, por manifestar, no sensível, alguns elementos que remetem à essência (universal). Afirma que o ato de pensar requer a presença de imagens depositadas na memória, prontas para serem disponibilizadas novamente diante da solicitação da imaginação. Na interpretação da teoria aristotélico-tomista realizada pelo filósofo Conimbricense, o entendimento, enquanto ato de um ente encarnado e, portanto, corpóreo, necessita sempre do sustento do sensível e do fantástico para poder funcionar<sup>43</sup>. O fato de que ato de pensar requeira a presença de imagens e simulacros fantásticos depositados na memória enaltece a função decisiva dos sentidos internos, tão eficazes no método da *compositio loci* inaciana<sup>44</sup>.

## APETITES E MORALIDADE DA AÇÃO: DIÁLOGOS COM ARISTOTELISMO E ESTOICISMO FILOSÓFICO E COM AS ESCOLAS MÉDICAS

O estudo dos apetites encontra-se nas *Disputas Conimbricenses* sobre a Ética de Aristóteles, também de autoria de Manuel de Góis. Na esteira do aristotelismo, Góis declara que o motor do dinamismo psíquico consiste no apetite, ou seja, na inclinação de todas as coisas para o bem; dependendo do posicionamento do apetite, a moralidade da ação humana. Desse modo, o bom funcionamento dos apetites é condição para o exercício das virtudes. Por sua vez, tal funcionamento depende do prévio conhecimento sensorial dos objetos. Com efeito, a dinâmica psíquica que dá origem às ações humanas é a resultante da interseção e interação entre a vontade, a cognição (ou intelecto) e os apetites<sup>45</sup>.

Na *Primeira Disputa da Ética* (Góis, 1593/1957), afirma-se que o ato de apetecer evidencia a inclinação de todas as coisas para o bem, apoiando-se na concepção tomista<sup>46</sup>. Todavia, a influência da concepção do Humanismo, que põe ênfase na aprendizagem e na transformação da pessoa pela educação, transparece na distinção realizada por Góis entre o apetite inato (sensitivo, ou seja, a concupiscência e intelectivo, ou seja, a vontade) e o apetite aprendido (elíctico). As inclinações do apetite sensitivo são também chamadas de paixões. Os movimentos dos apetites, provenientes da apreensão do bem ou do mal, produzem alguma mudança não natural do corpo.

O apetite sensitivo é próprio aos animais e aos homens e se distingue em concupiscível e em irascível. Pelo apetite concupiscível, o ser animado se inclina absolutamente para as coisas que se mostram convenientes segundo a informação dada pelos sentidos, evitando as prejudiciais. Pelo apetite irascível, o ser animado repele os impedimentos e os obstáculos ao bem, ao que é útil e salutar. Disso decorre a existência de dois tipos diferentes de paixões, ou afetos: as paixões do apetite concupiscível e as do apetite irascível. Em alguns casos, estas paixões são entre elas conflitantes, mas também

<sup>43</sup> *Commentarii Collegi Conimbricensis Societatis Jesu in tres libros De anima*, lib.3, cap. 8, q. 8, a. 2.

<sup>44</sup> Inácio de Loyola propõe a *compositio loci* na segunda semana dos Exercícios Espirituais: trata-se de uma complexa operação psíquica, onde o sujeito é conduzido a formar no seu interior, por meio dos sentidos internos, a representação de um lugar no qual é possível o envolvimento em primeira pessoa com o objeto ou a narrativa, representados pelas palavras ditas ou escritas, envolvimento que se torna espaço de oração e de contemplação. Inácio retoma, assim, alguns aspectos da tradição medieval para elaborar uma vivência espiritual modelar por meio da mobilização dos sentidos internos, em que as imagens assumem a função de instrumentos de elevação do visível e terreno para o invisível e o espiritual. (MASSIMI, 2023).

<sup>45</sup> A discussão sistemática e abrangente acerca desses e de suas interações com as demais componentes do dinamismo psíquico encontra-se nas “*Disputas do Curso Conimbricense sobre os Livros da Moral a Nicomaco de Aristóteles, em que se contem alguns dos principais capítulos da Moral*”, elaboradas pelo jesuíta Manoel de Góis. Veja-se: GÓIS, Manoel. *Disputas do Curso Conimbricense sobre os Livros da Moral a Nicomaco de Aristóteles, em que se contem alguns dos principais capítulos da Moral* Lisboa, Na Oficina de Simão Lopes, 1593. Edição moderna organizada e traduzida por Banha de Andrade, Lisboa, 1957. A disputa é articulada em varias questões.

<sup>46</sup> TOMÁS DE AQUINO *Questiones de Veritate*: em TOMÁS, Op. Cit. 1,2, q. 25, art.1.

podem atuar de modo complementar: assim pode ocorrer que uma paixão atribuída ao apetite concupiscível se transforme numa paixão do apetite irascível, e vice-versa. Por exemplo, o ódio (apetite concupiscível) pode levar à ira (apetite irascível) inveterada, e a ira pode levar à tristeza (apetite concupiscível).

Góis discute diversas classificações das paixões, propostas pelos filósofos e posiciona-se a favor da tradicional classificação aristotélica que contempla onze paixões, divididas em dois grupos. O primeiro é composto pelas seis paixões que dizem respeito ao objeto bom e ao objeto nocivo, às quais pertencem ao apetite concupiscível<sup>47</sup>. O segundo grupo de paixões é composto pelas cinco que dizem respeito ao bem e ao mal árduo e pertencem ao apetite irascível<sup>48</sup>.

Ao abordar a questão da localização somática dos apetites, Góis trava diálogo com diversas posições: a platônica, a aristotélica, a galênica. Com efeito, apesar de todas elas concordarem acerca da localização das paixões em partes diferentes do corpo, há, porém, divergências quanto aos órgãos específicos envolvidos em cada emoção. Góis busca encontrar pontos de convergência entre elas e o identifica com o recurso à teoria humoralista da medicina grega: “o afeto da ira está colocado na bílis, o do medo no coração, o da alegria no baço”.<sup>49</sup> Enfim, Góis cita a opinião de Galeno, segundo o qual o apetite concupiscível residiria no fígado e o apetite irascível estaria localizado no coração<sup>50</sup>. Após expostas essas teorias, Góis, afirma acatar as opiniões de Hipócrates, Zenão, Posidônio, Crisipo, Aristóteles, Teofrasto e Vesálio, associando assim autores antigos e modernos, filósofos e médicos. Em conformidade a esses, declara que os apetites têm sede no coração, por dois motivos: seja o afeto da ira, seja da cobiça, causam perturbações no coração; além do mais, este órgão é origem e fonte de todas as operações vitais e, portanto, também dos apetites, dados pela natureza para conservar a vida e afastar os perigos. Todavia, os apetites irascível e concupiscível residem em dois lugares distantes do coração, devido à diversa composição das qualidades que a ira e a cobiça exigem: a ira exige abundância de calor e secura; a cobiça exige abundância de umidade e calor<sup>51</sup>.

Outro aspecto detalhadamente abordado na discussão dos manuais Conimbricenses refere-se às alterações somáticas causadas pelas paixões. Na teoria tomista, tratar-se-ia de efeitos orgânicos provocados pela concentração, ou dispersão dos espíritos vitais, no coração. Esses, devido ao calor, se direcionam para o exterior do corpo; ou, devido ao frio concentram-se nas entradas. Em suma, tais alterações seriam

<sup>47</sup> São elas: o amor (que atua quando o objeto bom estiver presente), o desejo (que atua quando o bem estiver ausente), o deleite, ou prazer (que atua quando o objeto bom estiver presente). O amor, por sua vez, pode ser diferenciado em: amizade (amor para alguém ao qual desejamos o bem); e amor de concupiscência (amor para o próprio bem). As paixões que dizem respeito ao mal e pertencem ao apetite concupiscível são: o ódio (quando um objeto nocivo estiver presente), a fuga (quando esse objeto, ainda ausente, poderia se aproximar), a tristeza e a dor (quando o objeto nocivo estiver presente).

<sup>48</sup> As paixões que visam alcançar um bem árduo são: a esperança (quando imaginamos poder conseguir o bem), e o desespero (quando imaginamos não poder conseguir o bem). As paixões que visam evitar um mal árduo são: o temor, a audácia (quando um objeto nocivo estiver ausente) e a ira (quando um objeto nocivo estiver presente).

<sup>49</sup> Justifica-se esta distribuição pelo fato de a bílis se localizar na vesícula do fígado, sendo ela um estímulo da cólera. Por isso também os biliosos costumam ser coléricos. Do mesmo modo, pode-se provar-se que o medo tenha sede no coração, pelo fato de que no corpo de pessoas acometidas por medo, o sangue e o calor se concentram nas entradas. A alegria tem sede no baço, porque, como dizem os médicos, os que sofrem de patologias no baço, raramente riem, sendo o riso companheiro da alegria e da hilaridade. GÓIS, *Op. Cit.* 1957. pp. 188-189.

<sup>50</sup> Exposta por Galeno no primeiro livro do ensaio: *As inclinações da alma seguem o temperamento do corpo* (do qual os Conimbricenses citam a edição parisiense de 1528).

<sup>51</sup> Na perspectiva acima apresentada, evidencia-se uma relação muito estreita entre a teoria das paixões e a teoria humoralista. Apesar das paixões serem definidas como fenômenos psíquicos, a hipótese de sua localização orgânica estabelece uma determinação humoral e, portanto, física, na gênese das paixões. A ambiguidade quanto à definição da natureza destes fenômenos perpassa, na realidade, muita literatura dos séculos XV e XVI: por exemplo, a obra do Rei Dom Duarte, *Leal Conselheiro*, (1437-38).

determinadas pela modificação das qualidades primárias dos elementos (calor e frio), modificação esta causada pela alma sensitiva enquanto forma do corpo<sup>52</sup>. Apoiando-se na posição de Tomás, Manuel de Góis afirma que tais alterações são peculiares ao tipo de paixão experimentada<sup>53</sup>.

A investigação dos efeitos somáticos dos apetites sensitivos é muito extensa nos comentários de Góis, mas tendo em vista os fins desse artigo queremos ressaltar apenas o estudo do afeto da vergonha. No comentário *In Librum De Vita et Morte*, ao abordar a dinâmica peculiar do fenômeno do rubor do rosto provocado pelo afeto da vergonha (definida como o medo da justa repreensão), Góis questiona o motivo de nesse caso não acontecer a contração do sangue próxima ao coração e a consequente palidez do rosto, conforme seria esperado<sup>54</sup> e explica o motivo pelo fato de que a vergonha diante de um objeto concerne os fenômenos anímicos, e não corpóreos. Para comprovar a afirmação, o comentarista cita o livro do médico italiano Girolamo Fracastoro (1476-1553), *De Sympatia et Antipatia Rerum*, o qual afirma que a vergonha é um afeto suscitado pela percepção de um defeito próprio que fica evidente aos olhos de outras pessoas. O afeto estimula o movimento do sangue, que aflui nas partes do corpo envolvidas na percepção de si e da presença dos outros, ou seja, no rosto<sup>55</sup>. Interessa aqui evidenciar que nessa discussão, Góis faz referência ao médico e filósofo contemporâneo Fracastoro e às influências por este recebidas pela filosofia de Pietro Pomponazzi (1462-1525). De Fracastoro, Góis cita a filosofia geral da natureza, governada pelos princípios de simpatia universal, uma noção que brota da convergência entre as tradições filosóficas, aristotélica e platônica e a observação e experiência acerca dos fenômenos físicos, superando toda explicação sobrenatural dos fatos naturais. Fracastoro, nascido de uma antiga família de Verona, estudou Medicina em Pádua tornando-se aos 19 anos professor naquela universidade. Por conta de sua eminência na prática médica, foi eleito médico do Concílio de Trento. Suas obras completas foram publicadas pela primeira vez em 1555.

No Comentário à Ética aristotélica, Góis trava um intenso diálogo com os filósofos estoicos: a questão é se as paixões são apropriadas ao espírito do sábio que se dedica integralmente ao cultivo da alma racional. Góis tece sua discussão seja com o estoicismo antigo, seja com o neo-estoicismo a ele contemporâneo. Segundo Góis, os filósofos estoicos negam que as paixões possam conviver com a sabedoria<sup>56</sup> e explica que “foram levados a esta sentença porque julgavam indigno do homem sábio, agitar-se com perturbações, visto estas serem próprias dos espíritos doentes”<sup>57</sup>. De fato, o ponto de partida da posição estoica é a doutrina de que as paixões seriam doenças do ânimo. Tal visão contrapõe-se à teoria aristotélico-tomista e agostiniana segundo a qual o homem, ainda que sábio, não

<sup>52</sup> TOMÁS. *Op. Cit*, Liv. 1,2, q. 48, art.2.

<sup>53</sup> GÓIS, *Op. Cit.*, 1957, p. 185. No caso da ira e do amor, por exemplo, apesar de ambas induzirem calor corporal, tratar-se-ia de tipos diferentes de calor: “O fervor que se segue ao calor, pertence ao amor e à ira por razões diferentes. Com efeito, o fervor do amor dá-se com certa doçura e brandura: existe para o bem-amado e assemelha-se ao calor do ar e do sangue. Por isso os sanguíneos são propensos a amar, e diz-se que o fígado incita ao amor, no qual se gera o sangue. O fervor da ira, pelo contrário, dá-se com amargura para consumir, porque tende para o castigo do contrário e por esse motivo assemelha-se ao calor do fogo”

<sup>54</sup> O comentário afirma que já Aulo Gellio (125-180) (Livro XIX, *Noctes Atticae*, capítulo 6), Tomás (1, 2 *quaestio* 44. art. 1) e Macrônio (Macrobius lib. 6, *Saturn.* cap. 11) buscaram responder à questão sem êxito.

<sup>55</sup> Escreve o comentarista conimbricense: “*Fracastorius in libro de Symp. et Antip. cap. 12 ait quia verecundia versatur circa defectum proprium in praesentia alterius, ideo fieri motum sanguinis et caloris ad eas partes, quae maxime laborant: laborat autem maxime facies in praesentia alterius, qui nostros defectus iudicet.*” (Comentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, *In Libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur*, Lisboa, 1593 p. 92). Góis cita o livro de Fracastoro na edição de 1546, especificando que o tema é tratado no capítulo 12.

<sup>56</sup> SÊNECA. *Sobre a tranquilidade da alma. Sobre o ócio*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

<sup>57</sup> GÓIS. *Op. Cit.* 1957, p. 197.

pode libertar-se inteiramente das paixões<sup>58</sup>. Góis tenta solucionar a oposição propondo a hipótese de que, entre as duas posições, haveria apenas uma divergência semântica, e não de conteúdo. Os Estoicos atribuiriam um significado mais restrito à palavra paixão, definindo-a não em termos de qualquer movimento do apetite, mas apenas dos motos turbulentos que superam os limites da razão e desviam o espírito para os vícios. Os filósofos da tradição aristotélica e escolástica, pelo contrário, entenderiam por paixões quaisquer movimentos do apetite sensitivo. Góis ao reafirmar sua adesão a esta última tradição, concebe as paixões como fenômenos naturais do dinamismo humano que, ordenadas pela razão, não são doenças do ânimo ou vícios, mas possíveis condições para a virtude: “[as paixões] se lhes antepusermos a razão como senhora (a que se submetem com obediência civil) podem ser utilizadas para a moderação e o equilíbrio e chamadas para as obrigações das virtudes, merecendo louvor e prêmio”<sup>59</sup>. As virtudes são hábitos inerentes aos apetites intelectivos, conforme a definição de Aristóteles, retomada por Góis: “a virtude é o hábito electivo que consiste no meio termo, em relação a nós, regulado pela razão como o regularia uma pessoa prudente” (Góis, 1957, p. 209). A questão é se as paixões, sendo movimentos do apetite sensitivo, poderiam ser, ou não, determinadas pelas virtudes. A resposta é positiva, mas a determinação ocorreria não “com poder despótico”, e sim com “poder político”. Tratar-se-ia, em suma, não de uma determinação necessária e absoluta, mas de uma sobredeterminação possível do apetite pela razão e pelo livre arbítrio. Cabe aqui ressaltar o paralelismo entre antropologia e política, que parece caracterizar o pensamento jesuítico quinhentista. Uma analogia profunda é estabelecida entre o organismo do homem considerado como realidade psicossomática e o organismo político-social, analogia que, apesar de ter suas matrizes conceituais na filosofia grega, por sua vez, perpassa de forma peculiar toda a filosofia aristotélico-tomista da Contra-Reforma. É propriamente no contexto desta analogia que o conhecimento, o controle e a terapia das paixões parecem encontrar sua função teórica e prática. Na dinâmica típica do corpo social, bem como na dinâmica do corpo individual, o “despotismo” das paixões deve ser submetido a uma “monarquia” onde o governo da razão e da liberdade atribua a cada aspecto da vida psíquica sua função e seu lugar peculiar.

Em suma, “se as paixões forem consideradas em si mesmas, isto é, enquanto são certo movimento do apetite irracional, não lhes pertence o mal ou o bem moral, que depende da razão”<sup>60</sup>. Góis assinala aqui uma profunda diferença entre a concepção estoica e a doutrina cristã: se a sentença dos Estoicos for entendida como afirmação de que por natureza os movimentos dos apetites são viciosos e alheios à virtude, ela seria contrária à visão da teologia judaico cristã acerca do homem. Com efeito, o homem é um ser criado à imagem e semelhança de Deus e, portanto, todas as suas potências, inclusive os apetites, são originariamente voltadas para o bem.

As paixões se tornam doenças, ou distúrbios do ânimo, na medida em que sua dinâmica se afaste da regra e moderação racional. E, além disto há casos em que as paixões não podem ser dominadas pela razão (e, portanto, são alheias ao controle moral): são as que induzem transmutações profundas no corpo (tais quais: a comoção do riso, ou do choro, etc..), e assim ocorre certo grau de determinação da vida psíquica pela corporeidade. Além da determinação somática, Góis postula outra causa que tornaria as paixões patológicas: a atuação dos sentidos internos. Pode ocorrer que “o apetite [sensitivo] move a vontade por meio da notícia do sentido interno que ele próprio segue, enquanto os fantasmas dos

<sup>58</sup> Tomás, *Suma*, Livro 2, q.123, art.10, Agostinho, *Cidade de Deus*, lib.9, cap.4.

<sup>59</sup> GÓIS. *Op. Cit.* 1957, p. 199..

<sup>60</sup> *Idem, Ibidem*, p. 199

sentidos determinam o intelecto para a contemplação desta, ou daquela coisa”<sup>61</sup>. Nesse caso, é possível que o ato do sentido interno move o apetite sensitivo na direção de algum objeto e que este movimento intenso envolva a vontade, de modo tal que “seja arrastada pelo apetite”, e “não tenha poder para lhe resistir”. Isto ocorre quando o apetite sensitivo “for tão veemente que absorva absolutamente o uso da razão”, movendo assim a vontade segundo uma causalidade necessária e determinista. Quando a imaginação é intensamente cooptada pela cobiça por algum objeto, mesmo quando este for inalcançável, tira à razão a faculdade de deliberar e orientar a vontade, movendo a realizar ações inadequadas. Góis coloca um exemplo bem pertinente ao contexto luso-brasileiro de sua época: a imaginação de uma fácil riqueza decorrente da busca do ouro, em circunstâncias que a ponderação da razão reconheceria como impróprias, pode levar alguém a tomar atitudes arriscando inclusive sua própria vida. Esta inclinação do apetite, intensa e desordenada, “perturba (...) e absorve o juízo (...) que lhe tira a faculdade de deliberar”<sup>62</sup>, fato que evidencia a função decisiva da sensibilidade na vida psíquica como um todo.

Uma consequência importante da afirmação da natureza psicossomática das paixões é que elas não pertencem propriamente ao apetite racional. Por isso, afetos como amor, alegria, gáudio, que envolvem a atuação da cognição e da vontade, não podem ser chamadas propriamente de paixões, mas sim de fenômenos do apetite intelectivo<sup>63</sup>.

No Comentário à Ética, Góis aborda os nexos entre as partes inferiores e superiores do dinamismo psíquico e o papel ordenador exercido pela vontade, ou apetites intelectivos. Na sua visão, a vontade ocupa posição central no dinamismo psíquico. Góis recorre à “experiência própria” como um dos modos para atestar a evidência de que a vontade move ativamente as demais potências da alma para exercitar seus atos: “prova-se esta verdade (...) pela experiência própria, visto que contemplamos, lemos, movemo-nos de um lugar e fazemos outras obrigações deste gênero quando queremos”<sup>64</sup>. A vontade é uma espécie de força vital que perpassa todo o dinamismo psíquico e corporal: “a vontade move as outras potências concorrendo com elas como causa mais universal, de forma que a potência com a qual concorre, e a própria vontade, formam uma causa integral de que emana a ação, una e a mesma em número”. Este concurso da vontade umas vezes é algo espiritual, visto a vontade concorrer com a potência imaterial (por exemplo, com o intelecto); outras vezes, material, se, por exemplo, concorre com a potência inerente a órgão corpóreo (por exemplo, com a imaginação)<sup>65</sup>.

Uma questão que Góis aprofunda com especial atenção é a modalidade em que os apetites intelectivos (ou vontade) movem os sentidos internos; e na solução proposta, Góis distancia-se da doutrina de Tomás de Aquino. De fato, propõe duas modalidades: conforme um “poder despótico” (neste caso, os sentidos internos atuariam como escravos que obedecem sem resistir), ou conforme um “poder político” (neste caso, os sentidos internos estariam livres de acompanhar, ou resistir ao movimento da vontade). E afirma “que não existe nenhum sentido interno que obedeça sempre à vontade”. Ao invés, segundo Tomás, em todos os casos a potência cogitativa seria movida pela razão e pela vontade com poder despótico.

<sup>61</sup> *Idem, Ibidem*, p. 159.

<sup>62</sup> GÓIS. *Op.cit* 1957, p. 161.

<sup>63</sup> Góis apoia-se nas teorias de Aristóteles (cf. proêmio *De Anima*), de Platão (*Filebo*), de Cícero (*Questões Tusculanas*, liv.1), de J. Damasceno (*Fé ortodoxa*, liv.2), de Agostinho (*Cidade de Deus*, lib.9), de São Tomás (*Suma*, liv.1, 2, *quaestio 22, art.3*).

<sup>64</sup> GÓIS, *Op. Cit* 1957, p. 147.

<sup>65</sup> *Idem*, p. 149.

Góis desenvolve uma pesquisa aprofundada acerca da questão, possivelmente estimulado por um interesse contemporâneo<sup>66</sup>. Pautado na observação da experiência, Góis coloca que os sentidos internos “algumas vezes apreendem o objeto tão tenazmente que a vontade, de nenhum modo, ou dificilmente, domina a concepção deles, como ensina a experiência quotidiana”.<sup>67</sup> E indaga acerca de quais seriam as causas que levariam os sentidos internos a se voltarem para um objeto, sem o consentimento da vontade, postulando quatro causas, naturais e sobrenaturais: “a real presença do objeto que se introduz por meio dos sentidos externos”; “a instigação interna dos demônios que, agitando os espíritos animais, transferem de um lado para outro, as imagens guardadas no interior e as aguçam e as acomodam à apreensão das coisas que nelas se representam”<sup>68</sup>; “a disposição do órgão” e a constituição somática (nesse caso, por exemplo, “os melancólicos, que tem temperamento seco e frio, persistem mais tempo na apreensão da mesma coisa”)<sup>69</sup>. Se “o apetite for tão veemente que absorva absolutamente o uso da razão, nesse caso move necessariamente a vontade”. Mas, “o movimento da vontade é livre na medida em que o juízo permanece íntegro e livre. Perturba, porém, e absorve o juízo, a inclinação do apetite (...) que (...) move o intelecto veementemente para pensar acerca do objeto da paixão, (...) de tal modo que lhe tira a faculdade de deliberar”.<sup>70</sup>

Normalmente, porém, o apetite sensitivo é movido pela vontade, com “poder político”. A demonstração disso é mais uma vez derivada pela experiência: “que o apetite seja movido pela vontade demonstra-o a experiência, visto que muitas vezes provocamos ou reprimimos os movimentos dele, segundo o nosso arbítrio”. A relação entre o apetite sensitivo e o apetite intelectivo é “uma sujeição não despótica”, pois “a cada passo o apetite sensitivo pode ser levado para o bem sensível contra o juízo da razão e o afeto da vontade”. A vontade move também os membros externos do corpo, com “poder servil”, “como se prova pela experiência” a não ser que estes sejam impedidos por alguma doença<sup>71</sup>. Todavia, há alguns “movimentos súbitos com que, algumas vezes, movemos os membros”, os quais “nem sempre provêm da vontade, mesmo indeliberada; mas por vezes, só do apetite, como quando alguém, bilioso de natureza, move a mão, por súbito apetite de vingança, para praticar uma injúria”<sup>72</sup>.

A confirmação de, em várias ocasiões, a vontade poder ser movida pelo apetite sensitivo encontra-se, segundo Góis, na Sagrada Escritura, mas novamente também na “experiência”: “ninguém existe, com efeito, que não experimente o movimento do apetite, ou da ira, ou da dor, ou da alegria, inclinar a vontade para si”<sup>73</sup>. A insistência no recurso à experiência como modalidade de prova, verificação das hipóteses levantadas inscreve Góis num debate muito vivo nos inícios da Modernidade, onde a concepção tradicional de experiência fundada na filosofia aristotélica inicia a ser questionada, de agora em diante o termo experiência passando a designar a concepção do real elaborada através

<sup>66</sup> MASSIMI, Marina. Imagens e imaginação nas tradições filosóficas transmitidas no Brasil colonial. *Arquivos brasileiros de psicologia*. Rio de Janeiro, v. 63, n. 3, p. 117-129, 2011. MASSIMI, 2023.

<sup>67</sup> *Idem*, p. 151.

<sup>68</sup> Veremos a presença desta concepção no *Sermão do Demônio Mudo* de Antônio Vieira, no capítulo dedicado ao gênero da oratória sagrada.

<sup>69</sup> GÓIS, *Op. Cit* 1957, p. 151.

<sup>70</sup> *Idem*, p. 161.

<sup>71</sup> *Idem*, p. 155.

<sup>72</sup> *Idem*, p. 157.

<sup>73</sup> *Idem*, p. 159.

dos métodos de conhecimento, dentre os quais, o mais fidedigno seria o experimento científico<sup>74</sup>. Claramente aqui Góis remete ao tradicional sentido de *empeiria*.

Em síntese, na visão de Góis e dos filósofos jesuítas de Coimbra de que ele é porta-voz, os apetites, sensitivo e intelectivo (vontade), constituem-se em aspectos centrais do dinamismo psíquico. Importa aqui ressaltar que as investigações conduzidas acerca de seu funcionamento utilizam hipóteses e explicações advindas das tradições filosóficas e médicas clássica e medieval, como também de teorias da filosofia e medicina contemporâneas.

## A CONCEPÇÃO DAS POTÊNCIAS COGNITIVAS: ENTRE A PERSPECTIVA ARISTOTÉLICO TOMISTA E A ÊNFASE (MODERNA) NO ENGENHO

A discussão acerca das potências cognitivas é realizada por Góis no âmbito da teoria do conhecimento. Por ser a pessoa humana tida como ser somato-psíquico-espiritual, a elaboração dos dados sensíveis que, como vimos, constituem-se na base do conhecimento inicia-se pelos processos psíquicos ligados ao corpo (a sensibilidade), mas posteriormente é realizada por outras potências, dentre as quais a cognição, ou intelecto, que realiza o ato da intelecção. Passa-se assim do conhecimento sensível para o conhecimento intelectivo. Segundo Tomás de Aquino, Góis distingue duas funções do intelecto: o intelecto agente e o intelecto possível. O intelecto agente atua na primeira fase do conhecimento intelectivo: extraí quanto de universal se encontra em potência nos fantasmas (as espécies inteligíveis); e, uma vez abstraídas as espécies inteligíveis das condições materiais, as imprime no intelecto possível, ou passivo. Portanto, o intelecto agente tem o papel ativo de extraí a essência (*quididade*) dos fantasmas particulares advindos do conhecimento sensível, que em si mesmos são apenas inteligíveis em potência, e transformá-los em universais, ou inteligíveis em ato. O intelecto possível corresponde à última fase do conhecimento intelectivo: recebe as informações em forma de inteligíveis em ato e constitui o conhecimento propriamente dito, ou seja, a apreensão do universal<sup>75</sup>. Só ao intelecto possível compete julgar e pensar, sendo o agente como que o auxiliar do possível (*quase administer*). Na última parte do comentário ao *De Anima*, dedicada à faculdade motriz, Góis afirma a superioridade do intelecto sobre a vontade e a distinção entre vontade, que tem por objeto o bem, e o intelecto que tem por objeto a verdade, sendo vários os modos de sua inter-relação<sup>76</sup>.

Apesar da conformidade entre a proposta de Góis e a teoria aristotélico tomista, há um destaque especial para uma componente específica das potências cognitivas de grande interesse no século XVI, o engenho. Conforme assinala Battistini (2000), na cultura da Idade Moderna, o termo engenho denota uma nova modalidade de pensamento, que se faz necessária frente de “uma realidade tão instável como a do século XVII”, exigindo ao homem “uma tarefa criativa que não se satisfaça apenas pelas variações de relações já consolidadas e evidentes, mas que também crie outras relações

<sup>74</sup> MASSIMI, M., & MAHFOUD, M. (2007). A pessoa como sujeito da experiência: um percurso na história dos saberes psicológicos. *Memorandum: Memória E História Em Psicologia*, 13, 16–31. Recuperado de <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6701>

<sup>75</sup> Segundo Carvalho & Camps (2010), quatro temas gerais são tratados sobre o intelecto agente nos Conimbricenses: o apanhado do ‘status quaestionis; a discussão acerca da existência necessária do intelecto agente na alma humana (a tese comum da escola peripatética); a distinção entre os intelectos possível e agente; por fim, as três funções (*intellectus agentis munia*) do intelecto agente segundo a visão da escola peripatética (iluminar as representações sensíveis; atualizar o objeto inteligível; produzir as espécies inteligíveis no intelecto possível).

<sup>76</sup> CARVALHO & CAMPS. *Op. Cit.*, 2010.

por nada óbvias, menos evidentes e até misteriosas, através de uma contínua solicitação do intelecto e da imaginação”. Daqui deriva “a centralidade barroca do tema do engenho, dote que consiste em aproximar coisas entre elas distantes, com uma sorte de círculo que provoca um incremento do conhecimento e do deleite derivado pela surpresa”. Apesar de o engenho ser uma categoria já utilizada por Aristóteles, “a maioria dos autores do século XVII que tratam desta categoria, deixam de lado todos os cuidados do filósofo grego em evitar aproximações de conceito demasiado distantes”. Desse modo, “a matriz das poéticas barrocas ainda é aristotélica, mas suas regras são modificadas, eliminando a componente da *mesótes*, ou seja, da medida e da temperança”. Assim, por exemplo, foca-se “a audácia do engenho do poeta que, ao criar metáforas, identifica um conceito com outro que imediatamente parecia inconciliável” e “desencadeia um processo duplo de velar e de desvelar que obriga o destinatário a participar da mesma felicidade inventiva do emitente, experimentando o prazer de decifrar pelo próprio engenho o que fora criado pelo engenho de outro”.<sup>77</sup>

A importância do engenho no âmbito da Companhia é evidenciada nas *Constituições*: ao descrever as regras para o Exame geral de Admissão, afirma-se que um defeito na *qualidade* do engenho constitui-se motivo para recusar a admissão na Ordem: “*ingenii defectus est impedimentum secundarium ad Societatem*” (*Examen c.5, n.3, II, 17*). Nos escritos do Inácio encontramos o uso frequente do termo espanhol “entendimiento”, que conforme aponta Calveras no *Glossário dos Exercícios Espirituais*, assume para o fundador, várias significações: capacidade de pensar, juízo, entendimento<sup>78</sup>. Possuir um bom engenho é tido como necessário para a atuação de um jesuíta já que à posse dessa capacidade são associados ministérios tais como o do governo, da oratória, do estudo e do ensino. Vários autores jesuítas discutem o tema do engenho: dentre eles, Antonio Possevino, SJ, no Livro Primeiro *De cultura Ingeniorum* do tratado *Biblioteca Selecta* – trava um debate com a concepção do já citado médico espanhol Huarte de San Juan, dedicando vários capítulos de sua obra para refutar a posição de Huarte segundo o qual a diversidade dos engenhos seria inata. Possevino considera o engenho como dom de Deus, comum a todos os homens, podendo, porém, ser danificado em seu uso por causas advindas do pecado.<sup>79</sup> Propõe uma classificação dos engenhos individuais, distintos em grande, pequeno, medíocre, feliz, infeliz, apto, inepto, veloz, lento, agudo e obtuso. O conhecimento dos engenhos aparece importante ao autor tendo em vista a orientação dos jovens para os estudos e recomenda que este conhecimento seja praticado nas instituições educacionais da Igreja.

Góis, no Comentário Conimbricense ao tratado *De anima* de Aristóteles (1602), usa o termo *ingenium*, quando, ao abordar alguns aspectos inerentes à unidade psicossomática que constitui o ser humano, discute a questão se a maciez da carne do corpo possa ser considerada indício de bom engenho<sup>80</sup>. Relembra quanto Aristóteles afirmara no *De Anima* acerca da função do sentido do tato no processo de conhecimento: a maciez da carne predisporia a uma maior sensibilidade tática e a um bom engenho. Góis, porém, rejeita a tese aristotélica que associa o sentido do tato à potência cognitiva do engenho e para este fim usa argumentos relacionados à teoria dos temperamentos, alguns deles inclusive retirados de outros textos do Estagirita: os *Problemata*. Para contestar

<sup>77</sup> BATTISTINI, Andrea. *Il Barocco. Cultura, miti e immagini*. Roma: Salerno Editrice. 2000, pp. 131-132, tradução nossa.

<sup>78</sup> CALVERAS, Jaime. *Ejercicios espirituales. Directorio y documentos de S. Ignacio de Loyola*, 2 edição, Barcelona, Balmes, 1958. P. 426.

<sup>79</sup> POSSEVINO, Antônio. *Biblioteca Selecta*. Possevino, A. (1593). *Biblioteca Selecta, qua agitur de ratione studiorum*. Roma: Typografia Apostolica Vaticana, 1593. POSSEVINO, Antonio. (1990). *Coltura degl'ingegni.*, (Vicenza, 1598). Ristampa anastatica: Firenze: Forni editore.

<sup>80</sup> GÓIS, In lib. *De an. Op. Cit*, 1602. No Livro II, articulo III, p. 71 e 72.

a posição do *De Anima*, Góis propõe evidências contrárias citadas nos *Problemata*: os temperamentos fleumáticos dotados de carnes moles são menos inteligentes do que os coléricos; e os melancólicos cujas carnes são mais duras devido à composição somática, possuem maior acuidade intelectual<sup>81</sup>. Neste contexto, Góis fornece uma definição de engenho como a facilidade e a prontidão do entendimento: “a potência do engenho consiste na facilidade e na prontidão do ato da intelecção da mente”<sup>82</sup>.

## CONCLUSÃO

A intenção de compatibilizar saberes antigos e modernos é evidente na construção da Ciência da Alma pelos filósofos da Companhia de Jesus de Coimbra. Na perspectiva de Manuel de Góis e desses filósofos e em consonância com a tradição grego-cristã, um complexo entrelaçamento entre corpo e alma caracteriza a pessoa, de modo que a saúde resulta do equilíbrio e cuidado em ambas as suas dimensões. Não se trata de neutralizar ou desconsiderar a ação das potências psíquicas (por estas serem elementos constitutivos da experiência humana), mas de lidar com estes fenômenos de modo a torná-los fatores construtivos do desenvolvimento da pessoa. Deve-se à influência da cultura renascentista o fato de que, nos comentários de Góis, as teses e as questões referentes à dinâmica das potências psicológicas sejam orientadas ao conhecimento do comportamento humano, acarretando a interseção entre os domínios da Psicologia e da Ética. Com efeito, como já acenado, o Humanismo e, sobretudo, a Renascença – devido à ênfase na visão do homem como *fazedor de si mesmo* – revisitaram o pensamento ético de Aristóteles. A Ética a Nicômaco (Aristóteles, 1996) foi um dos livros mais lidos e interpretados pelos pensadores daquele período, inclusive os da Companhia de Jesus.

A função central atribuída à vontade deve-se à retomada da filosofia de Agostinho no século XVI, pela importância que esta assume na teologia da Reforma Protestante. Na perspectiva filosófica aristotélico tomista, a dinâmica psíquica que dá origem às ações humanas é a resultante da interseção e interação entre os apetites intelectivos (vontade), o intelecto e os apetites sensitivos. Na esteira do pensamento da época, Góis supõe houver uma relação de dependência entre as demais potências da alma e a vontade e por isto se detém na análise da dinâmica pela qual a vontade move as demais potências e aprofunda a noção de apetite, reafirmando a doutrina clássica da inclinação de todas as coisas para o bem.

Vimos que os comentários de Góis atribuem grande importância aos estados da alma definidos como paixões e analisam esses fenômenos à luz do saber filosófico, mas também dos conhecimentos médicos. Góis detém-se em expor questões acerca dos correlatos fisiológicos e biológicos das paixões, tais como: as relações entre a tristeza, o sono e os sonhos; as relações entre os sonhos e as paixões; as relações entre as paixões, o sistema cardiovascular e a respiração; as relações entre as paixões e a constituição psicossomática dos indivíduos (temperamento); as relações entre as paixões e as diversas idades da vida. A concepção do funcionamento psíquico assim articulada preserva a antropologia unitária de matriz grega e medieval onde não há solução de continuidade entre fenômenos corporais e anímicos e onde os saberes dos filósofos e teólogos e os saberes dos médicos se complementam, por serem expressões de um universo de sentido unitário.

A teoria coimbrã se coloca criticamente no horizonte cultural da Modernidade, onde se delineia a constituição de uma nova antropologia filosófica, em que alma e corpo estão prestes a se separar radicalmente e onde as diversas áreas do conhecimento

<sup>81</sup> GÓIS. *Op. Cit.* 1602, p. 216. Trad. Nossa.

<sup>82</sup> GÓIS. *Op. Cit.* 1602, p. 216. Trad. Nossa.

irão reivindicar sua autonomia quanto a métodos e objetos. Nesse momento histórico, estruturar-se-á o choque entre dois paradigmas: um que considerará as paixões da alma como simples efeitos do dinamismo do corpo; o outro que tomará as paixões como fenômenos essencialmente anímicos. No referido horizonte, o estudo desse tema irá desempenhar uma função central ao longo dos séculos XVI e XVII, como se verá no tratado de Descartes. O cartesianismo se impõe com uma força tal que se sobressai à tentativa dos filósofos jesuítas quanto a “uma eventual revalorização teológico-moral das paixões fundada no tratamento físico das mesmas”: esta última “já não seria uma estratégia legível para os homens dos séculos XVII e vindouros”<sup>83</sup>.

A Ciência da alma proposta pelos jesuítas e a fundamentação do conhecimento de si nela implicado, está atrelada a uma ampla visão do mundo de que eles se fazem de propositores e que se alicerça em alguns pilares fundamentais. A posição dos Jesuítas de Coimbra, ao mesmo tempo em que busca “sintonizar com o advento de uma certa modernidade”, reafirma que “a venerável linhagem do “conhece-te a ti mesmo”, a antropologia do radical conhecimento de si, só faz sentido na medida do acolhimento de uma cosmologia (marcada pelo desígnio criacionista), de uma ética (que nos torna dignos de uma vida feliz) e de uma teologia (que nos põe em relação com Deus e com a Verdade)”<sup>84</sup>. Por outro lado, pode-se afirmar que, mesmo que reafirmem aspectos da visão do mundo tradicional, os saberes psicológicos veiculados e elaborados pelos Conimbricenses se colocam no seio da nascente Modernidade na medida em que discutem questões de interesse contemporâneo. Exemplo é o grande espaço dedicado no Comentário ao *De Anima* à questão das diferenças individuais quanto à alma humana. O tema – já abordado por Tomás de Aquino na *Suma Teológica* de forma um tanto incerta e interpretado pelos filósofos peripatéticos de diferentes maneiras, é tratado com grande ênfase e extensão por Manuel de Góis, no capítulo referente às qualidades da alma. Neste, afirma-se com firmeza que, no que diz respeito à alma e às suas potências, os homens de todas as raças e de todos os tempos, são iguais. Desse modo, a deficiência, ou a perfeição quanto às operações da mesma potência, não devem ser atribuídas à menor ou maior perfeição da potência, e sim ao defeito, ou à perfeição do órgão empregado<sup>85</sup>. Toda desigualdade que existe entre os indivíduos no que diz respeito às qualidades intelectuais, provém das diferentes constituições dos corpos individuais. A importância da discussão fica clara, ao lembrarmos o debate travado por teólogos e filósofos católicos daquela época, especialmente na área ibérica, acerca da humanidade dos povos ameríndios<sup>86</sup>. A transmissão desta reelaboração, na produção cultural jesuítica no Brasil colonial, encontra-se no *Diálogo acerca da conversão do gentio*, de autoria de Manoel da Nóbrega (1988) em meados do século XVI, onde se discute a questão da evangelização do índio brasileiro.

## REFERÊNCIAS

### Fontes primárias

GÓIS, Manoel. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in Libros Aristotelis qui Parva Naturalia appellantur*. Lisboa: Simão Lopes, 1593.

<sup>83</sup> CARVALHO, Mario Santiago. *Ciência da alma e conhecimento de si*. Retirado de <http://iiiseminariofariasbrito.blogspot.com.br/2009/09/ciencia-da-alma-e-conhecimento-de-si-no.html> em 17/01/2020.

<sup>84</sup> *Idem, Ibidem*

<sup>85</sup> GOIS.. *Op. Cit.* 1602. Vide artigo II, capítulo I, quaestio V.

<sup>86</sup> HANKE, Lewis. *La humanidad es una*. México: Fundo Cultura Economica, 1985.

GÓIS, Manoel. (1602). *Commentarii Collegii Conimbricensis Societati Iesu, in tres Libros de Anima*, Venezia: Vincenzo Amadino, 1602.

GÓIS, Manoel. *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in Libro de Generatione et Corruptione Aristotelis Stagiritae nunc recens omni diligentia recogniti et emendati*, Venezia, Vincenzo Amadino, 760 p., 1607;

GÓIS, Manoel. *Disputas do Curso sobre os livros da Moral da Ética a Nicômaco, de Aristóteles em que se contém alguns dos principais capítulos da Moral* (A B. Andrade, Trad.). Lisboa: Instituto de Alta Cultura. (Original publicado em 1593), 1957.

GÓIS, Manoel, CARVALHO, Mario Santiago, & CAMPS, Maria. C. *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do tratado “Da alma” de Aristóteles Estagirita*. Lisboa: Edições Sílabo, Ltda. (Originais 1592 a 1606). 2010

## Fontes secundárias

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Trindade*. (A. Belmonte, trad.). São Paulo: Paulus. (original de 414), 1994.

AGOSTINHO DE HIPONA. *A Cidade de Deus: (contra os pagãos), partes I e II*. (Oscar Paes Leme, Trad.). 2<sup>a</sup> ed. Petrópolis: Vozes.1990.

ANDRADE, Antônio A.BANHA, *Contributos para a história da mentalidade pedagógica portuguesa*, , Lisboa, Imprensa nacional-Casa da Moeda, 1981.

AQUINO, Tomás. *Summa Theologica*, Loyola, São Paulo, 2002, vol. 2

ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. (A. P. de Carvalho, Trad.). Rio de Janeiro: Ediouro. s/d.

ARISTÓTELES. *Opere* , Vol. 4, La Terza, Bari, 1973.

ARISTÓTELES. *Rethorique* (Vol. 2). Paris: Belles Lettres. (original século IV a.C). 1993.

ARISTÓTELES. *Problemata XXX*. Em P. Louis (Org.), *Problèmes* (Vol. 3). Paris: Les Belles Lettres, 1994.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicomaco*. Livro segundo. Edição Pensadores: Abril Cultural. (original século IV a.C), 1996.

ARISTÓTELES. *De Anima*, (apres., trad. e notas M.C.G. dos Reis). São Paulo: Editora 34. (original século IV a.C), 2006.

CAEIRO, Francisco Gama. *O pensamento filosófico do século XVI ao século XVIII em Portugal e no Brasil, Acta do 1 Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia*. Braga, 1982, pp. 51-90.

CAEIRO, Francisco Gama. *El problema de las raíces históricas em: BARBA, E:M: Et Alii, Iberoamerica, una comunidad*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1989, pp. 377-389.

CARVALHO Mario Santiago e CAMPS, Maria. *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros do tratado “Da alma” de Aristóteles Estagirita.* (M. C. Camps, Trad.) Lisboa: Edições Sílabo, Ltda. (Originais publicados entre 1592 e 1606), 2010.

CASSIRER, Ernst. *Individuo e Cosmo nella Filosofia del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze, 1977.

CERQUEIRA, Luís Antônio *Filosofia brasileira: ontogênese da consciência de si*. Petrópolis: Vozes, 2002.

FICINO, Marsilio., *De le tre vite cioé a qual guisa si possono le persone letterate mentenere in sanitá. Per qual guisa si possa l'huomo prolungare la vita, con che arte , e mezzi, ci possiamo questa sana e lunghissima vita prolungare per via del ciello*, Milano, Rusconi, 1995.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro, 1982.

GALENO, Cláudio (org. Menghi Mauro. e Vegetti, Mario.) *Le passioni e gli errori dell'anima*, Venezia, Marsilio Editori, 1984.

GALENO, Cláudio. De Complexionibus, In: *Galenus Latinus, Burgundio Of Pisa's Translation Of C. Galen's Peri Kraseon, De Complexionibus*, Org. R. Durling, Berlin, Gruyter, 1976.

GIARD, Luce. & VAUCELLES, Louis. *Les jésuites à l'âge baroque, 1540-1640*. Grenoble: Millon Historie des jésuites de la Renaissance aux Lumieres, 1996.

GIARD, Luce. *Les jésuites à la Renaissance. Système éducatif et production du savoir*. Paris: PUF, Bibliothèque d'histoire des sciences, 1995.

HANKE, Lewis. *La humanidad es una*. México: Fundo Cultura Economica, 1985.

KLIBANSKY, Raymond; PANOFSKY, Erwin; SAXL, Fritz. *Saturno e la Melanconia*, Torino, Einaudi. 1983.

KRISTELLER, Paul Oscar. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Sansoni, Firenze, 1953.

LEBRUN, Gerard. O conceito de paixão, em: Adauto NOVAES, *Os sentidos da paixão*, Funarte, Companhia das letras, 1995, pp. 17-34.

LEMNIO, Levinio. *De gli occulti miracoli e varii ammaestramenti delle cose della natura con probabili ragioni ed artificiosa congettura confermati*, Venezia, Lodovico Avanzo, 156p. 1563.

LEMNIO, Levinio. *Della Complessione del corpo humano libri II da quali a ciascuno sarà agevole di conoscere perfettamente la qualitá del corpo suo, e i movimenti dell'animo e il modo di conservarsi del tutto sano*, Venezia, Domenico Niccolino, 124p. 1564.

MARTINS, Antônio Mario. *Conimbricenses, Logos*, vol. 2, Lisboa, 1989, pp. 1112-1126;

MASSIMI, Marina. *História dos saberes psicológicos na cultura brasileira*. São Paulo: Edusp, 2023.

MASSIMI, Marina. La psicologia dei temperamenti nei Cataloghi Triennali dei gesuiti in Brasile. *Physis, Rivista Internazionale di Storia della Scienza*, Vol.37, 1, 2000a, pp.137-149.

MASSIMI, Marina. A teoria dos temperamentos na literatura jesuítica nos séculos XVI e XVII. *Atalaia* (Lisboa). v.6-7, 2000b, p.223 - 236.

MASSIMI, Marina. *A teoria dos temperamentos e suas aplicações nos trópicos*. Ribeirão Preto: Holos Editora, 2010a.

MASSIMI, Marina. A pessoa e o seu conhecimento: algumas etapas significativas de um percurso. *Memorandum* (Belo Horizonte). v.18, p.10-26. 2010b.

MASSIMI, Marina. Imagens e imaginação nas tradições filosóficas transmitidas no Brasil colonial. *Arquivos brasileiros de psicologia*. Rio de Janeiro , v. 63, n. 3, p. 117-129, 2011

O'MALLEY, John. *Os primeiros jesuítas*. Edição brasileira e tradução de D. A Donida. Baurú, Edusc, (Edição original: 1993), 2002.

RODRIGUES, Manuel Augusti. Do Humanismo à Contra-Reforma em Portugal, *Revista de História das Idéias*, Coimbra, Editora da Universidade de Coimbra, pp. 40-52, 1985.

SANTIAGO, Mario, C. Carvalho. *Ciência da alma e conhecimento de si*. 2009. Retirado de <http://iiseminariofariasbrito.blogspot.com.br/2009/09/ciencia-da-alma-e-conhecimento-de-si-no.html> retirado do Website <http://iiseminariofariasbrito.blogspot.com> em 11/02/2020

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*, (C.P. de Oliveira trad.). São Paulo: Edições Loyola. (Original de 1273). Vol.s. I-IX. 2001-2012.

VERHEECKE, Monique. *L'itinéraire du chrétien d'après les Exercices spirituels d'Ignace de Loyola et ses presupposés anthropologique*, Diffusion Centre Cerfaux-Lefort, Louvain La Neuve, 1984.

VIVES, Luís. *De Anima et Vita Libri Tres*. Basileae, Oporinum.1538.

dossiê a invenção da antiguidade

# ***constantia, providentia e destino dos estoicos aos neoestóicos***

*constantia, providentia and fate of  
the stoics to the neo-stoics*

**sérgio xavier gomes de araújo<sup>1</sup>**

## **resumo**

O texto versa sobre a recuperação do estoicismo antigo no Renascimento, nas relações ambíguas de seus conceitos e lições com os dogmas cristãos, mais especificamente em Justus Lipsius e em Guillaume Du Vair. O estudo do tratamento dado à virtude da *constantia* por Lipsius e, sobretudo, por Du Vair, visa ressaltar as transformações dos temas estoicos da *constantia*, da providência e do destino em relação ao modelo antigo de Sêneca, sob o desígnio de conciliá-los com os valores cristãos, em um novo estoicismo.

## **palavras-chave**

Estoicismo; *Constantia*; Sêneca; Humanismo; Guillaume Du Vair.

## **abstract**

*The text deals with the recovery of ancient stoicism in the Renaissance, focusing on the ambiguous relationship of its concepts and lessons with the christian dogmas, more specifically in Justus Lipsius and Guillaume Du Vair. The study of the treatment given to the virtue of constantia by Lipsius and above all, by Du Vair aims to highlight the transformations of the stoic themes of constantia, providence and destiny in relation to Seneca's ancient model, under the purpose of reconciling them with the christian values, in a new stoicism.*

## **keywords**

Stoicism; *Constantia*; Seneca; Humanism; Guillaume Du Vair

---

<sup>1</sup> Professor Doutor do Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: araujo.sergio@unifesp.br.

## O NEOESTOICISMO

Os inícios da modernidade europeia, entre os séculos XVI e XVII, coincidem com um movimento geral de retomada do estoicismo, restituindo-lhe a importância que tivera na ambiência filosófica da Antiguidade, após seu obscurecimento durante a Idade Média. O neoestóicismo emerge como corrente filosófica, sobretudo nos países do norte, num cenário de crise aguda, em uma Europa assolada pela fome, por grandes epidemias de peste, e dilacerada pelas reformas que haviam cindido a cristandade, desencadeando as guerras político-religiosas, espalhadas por todo o continente. Seus principais representantes são o filólogo e humanista flamengo Justus Lipsius e o magistrado, conselheiro-clérigo e embaixador francês Guillaume Du Vair, que, como veremos aqui, se reapropriam dos antigos conceitos do Pórtico para aplicá-los aos problemas de seu tempo<sup>2</sup>. Ambos se engajam assim, cada um a seu modo, no projeto de um novo estoicismo, no qual o preceito da vida segundo a natureza, base da *constantia* - virtude estoica fundamental -, e os conceitos de *providentia* e do destino – *fatum* -, são repostos com renovada pertinência adaptados ao contexto moderno, radicalmente diverso daquele de sua formulação há mais de dois mil anos, de modo a possibilitar seu acordo com os dogmas do cristianismo.

O termo “neoestóicismo” é produto da crítica posterior, criado por Léontine Zanta e J. Eymard d’ Angers no século XX<sup>3</sup>. Mas ainda que os autores da época identificados sob esta denominação jamais a tenham reivindicado para si, sua obra os qualifica seguramente como protagonistas deste renascimento e restauração parcial do estoicismo, cuja existência, de finais do século XVI a meados do XVII, já fora atestada como aponta Zanta, pelos importantes estudos de Pierre Villey sobre os *Essais* de Montaigne e de Fortunat Strowski sobre Pascal<sup>4</sup>. O neoestóicismo, como nos mostra Jacqueline Lagrée, vai bem além de Lipsius e Du Vair, abrangendo também o pensamento de autores que se servem livremente e de modo fundamental de determinados elementos do Pórtico, tais como Pierre Charron, em sua noção de uma sabedoria filosófica autêntica pautada no preceito da vida de acordo com a natureza e Hugo Grotius, criador do direito internacional tido como emanação de uma razão universal imanente ao mundo. De todo modo a recuperação moderna do estoicismo como sistema filosófico coerente em suas partes, em sua física, teoria do conhecimento e moralidade racional, - retomado a partir do primeiro estoicismo de Zenão, Crisipo e Cleantes - deve-se propriamente a Justus Lipsius, cuja obra disponibiliza a doutrina para os autores de sua época. Lagrée situa, portanto como marco de origem do neoestóicismo, o ano de 1584, da primeira publicação do diálogo filosófico *De Constantia* de Lipsius, resgatando a moralidade racional e pagã dos antigos como apoio para resistir

<sup>2</sup> O neoestóicismo assim, como corrente filosófica, distingue-se de uma escola filosófica, propriamente dita, como era o estoicismo antigo, ou seja, um lugar destinado ao estudo e reflexão sobre a doutrina caracterizado por um fundador ou escolarca – no caso Zenão e, sobretudo Crisipo – cercado de discípulos que recebiam seus ensinamentos – *dogmata* – com consequências teóricas, práticas, pedagógicas, políticas, morais e religiosas, expressas em máximas ou regras de vida – *praecepta*. Pode-se dizer que um sistema filosófico perde gradativamente seu rigor e vigor a partir do momento em que começa a ser retomado pelos discípulos, dando origem a diversas correntes filosóficas ao longo do tempo. Assim, o pensamento de Platão não se confunde com as várias correntes platônicas que se desenvolvem desde os antigos ao Renascimento, mas nestas permanecem, entretanto, traços constantes que encontram sua fonte e justificação em Platão. No caso do estoicismo tais traços, presentes desde os gregos antigos, aos romanos, bem como na corrente moderna do neoestóicismo, são o primado da vontade e da razão sobre os desejos e a busca da firmeza e coerência do modo de vida consubstanciada na *constantia*. Como bem observa Jacqueline Lagrée, “é preciso reconhecer que o que faz a potência de uma grande filosofia é aceitar que ao lado dos grandes filósofos e das escolas filosóficas haja espaço, para correntes filosóficas que reinvestem os filosofemas dos primeiros em outros contextos e com outros objetivos para responder pessoalmente a outras questões”. LAGRÉE, J. *Le Néostóicisme*, Paris, Librarie Philosophique J. Vrin, 2010, p.20.

<sup>3</sup> ZANTA, L. *La Renaissance du Stoïcisme au XVI siècle*, 1914; EYMARD D’ ANGERS, J. “*Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVII siècle*”, *Études franciscaines*, 1951 e 1952.

<sup>4</sup> ZANTA, L. *La Renaissance du Stoïcisme au XVI siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 2007, p.1.

aos tormentos das guerras civis que arruinavam os países baixos. A obra teve enorme sucesso e influência ao tempo mesmo de sua aparição, tornando-se objeto de múltiplas reedições, traduções, bem como de imitações, entre as quais, destaca-se o *Traité de la Constance et de la Consolation ès calamitez publiques* de Guillaume Du Vair de 1590 como a maior entre elas<sup>5</sup>.

Justus Lipsius e Guillaume Du Vair encarnam, portanto, o tipo ideal do filósofo neoestoico moderno por seu recurso claro e massivo ao Pórtico, encorajando diretamente os contemporâneos à leitura e ao conhecimento do estoicismo como conjunto coerente de teses incluindo a física ou a teologia física, de onde extrair regras seguras para a ação, mediante edições, traduções e comentários de Sêneca, Tácito, Epiteto, Marco Aurélio e Diógenes Laércio. Lipsius, como renomado erudito que era, professor de História e Eloquência em Iena em 1572 e mais tarde ocupante da cadeira de História e literatura latina na universidade de Louvain, foi não apenas um sábio editor das obras de Sêneca, mas também autor de duas exposições da filosofia estoica, após a boa acolhida do *De Constantia*, à guisa de introdução à leitura do filósofo, o *Manuductio ad stoicam philosophiam* e a *Physiologia stoicorum* ou *Physique des Stoïciens* de 1604. Guillaume Du Vair, conselheiro-clérigo do parlamento de Paris, segue o caminho aberto por Lipsius, procurando facilitar a compreensão do estoicismo em meio às desordens das guerras religiosas na França. Publica em 1585 seu *La Philosophie morale des Stoïques* e mais tarde em 1590 o *Traité de la Constance et de la Consolation ès calamitez publiques*, aonde declara sua adesão ao poder absoluto de Henrique de Navarra, no contexto das “misérias de Paris”, ou seja, quando a cidade, sob o domínio dos sediciosos da Liga ultracatólica, padecia sob o cerco do exército de Henrique de Navarra apoiado pelos Valois e pelos huguenotes. Du Vair recupera então a *constantia*, como veremos, no exercício de seus deveres como membro do parlamento, a partir do diálogo entre quatro interlocutores, além dele mesmo, Museu, Orfeu e Linus, um grupo solidário de amigos letrados partilhando da mesma dor de testemunhar o cenário de caos e de carestia extrema de Paris, sob o cerco das tropas reais<sup>6</sup>.

Mas a recuperação dos estoicos e o fascínio que dominou por tanto tempo o imaginário do ocidente pelo ideal do sábio se inicia muito antes de fixar-se na obra destes autores, remontando ao espírito crítico dos primeiros humanistas italianos seguidores de Petrarca, de Salutati a Alberti e a Valla, em seu empenho comum pela revivescência das *bonae litterae* do passado clássico. O interesse moderno pelo estoicismo é inseparável, portanto, da mudança qualitativa na maneira de relacionar-se com os textos antigos, promovida pelo humanismo renascentista, como já bem mostrou Eugenio Garin, quando os textos antigos começam a ser redescobertos em sua significação particular e em sua alteridade histórica, através dos novos métodos de crítica filológica adotados nas escolas de gramática e retórica<sup>7</sup>. A relação com o passado clássico passa a definir-se, neste contexto, como estudo de uma memória constitutiva e fundadora em que se exprime a excelência humana mais alta, servindo de exemplo aos homens do presente. Lipsius e Du Vair são assim representantes de um humanismo tardio beneficiando-se em sua missão de

<sup>5</sup> Para além das obras de Lipsius e Du Vair podem ser considerados partes do *corpus* neoestoico, por exemplo, *Les Trois Verités* (1596) e *La Sagesse* (1601) de Pierre Charron; o *Ample discours sur la doctrine des Stoïques* (1596) do calvinista Simon Goulart que sucede Théodore de Bèze no comando da Igreja genebrina; o *Meletius* (1611) e *De Jure belli ac pacis* (1625) de Hugo Grotius; *Le Sénèque ressuscité Chrétien* (1605) do anglicano Joseph Hall e *De l' usage des passions* (1641) de Jean-François Senault. Lagrée, J., op. cit., p. 20.

<sup>6</sup> Muse, é na verdade, Henri de Monantheil, doutor regente da faculdade de medicina e professor de matemática no collège Royal; Orfeu, Jacques Houllier, Conselheiro da Corte, e Lineu, Nicolas Fèvre, erudito e filósofo cristão. FLACH, J. M. “Guillaume Du Vair son esprit, son caractere, son oeuvre” In: *Traité de la Constance et de la Consolation ès calamitez publiques*, Paris, Librairie de la Société Recueil Sirey, 1915, p. 26.

<sup>7</sup> Ver, por exemplo, sobre o assunto, GARIN, E. *L' Éducation de l' homme moderne 1400-1600*, Paris: Hachette littérature, 2003.

retomar e expor a doutrina do Pórtico, da difusão das obras humanistas que divulgavam os preceitos do estoicismo, tal como as rigorosas edições críticas dos textos antigos de Diógenes Laercio por Travesari em 1432; da tradução de Epiteto por Perotti em 1450 e depois por Poliziano em 1516; das traduções de Sêneca por Erasmo entre 1527 e 1529, bem como o famoso comentário do *De Clementia* escrito pelo jovem Calvino em 1532, mas também os florilégiros de textos estoicos que então se multiplicavam pela Europa.

É verdade que as temáticas do estoicismo não foram de todo ignoradas ao longo do período patrístico e medieval, nos quais já circulavam as obras latinas de Cícero e de Sêneca que expunham a doutrina, e as correspondências apócrifas entre Sêneca e São Paulo aceitas universalmente então como autênticas, ajudando a consolidar a idéia de que os elementos do Pórtico eram em larga medida consoantes com o cristianismo. Alguns dos primeiros apologistas cristãos como Lactâncio, Tertuliano e Clemente de Alexandria abraçaram a noção da *providentia* como lei do Deus único passível de ser apreendida em parte pela razão, bem como a indiferença pelas coisas do mundo implicada na *constantia* estoica por se assemelhar ao ascetismo cristão, estabelecendo assim um terreno de concordância entre o cristianismo e a filosofia pagã. Entretanto, como observa Zanta, tais elementos foram então selecionados do vasto arcabouço, eclético e indistinto de preceitos de que se constituía para os antigos padres da Igreja a filosofia dos antigos, segundo o critério estrito de sua compatibilidade com o dogma cristão, sendo, portanto, logo refutados para ser desenvolvidos num sentido exclusivamente religioso. O vocabulário ligado ao elogio estoico da *constantia*, bastante empregado por Tertuliano em seu *De Patientia* e no *De Officiis* de Santo Ambrósio, é exemplo disso. Não lhes escapa, com efeito, o caráter condenável da autosuficiência do sábio fazendo triunfar a razão sobre a sensibilidade e os afetos naturais da alma, em sua marcada inferioridade em relação ao santo cristão, cujo desprezo pelas volúpias e males do mundo se funda não no orgulho de sua razão, mas sim no amor de Deus<sup>8</sup>.

Mas é somente com os esforços dos primeiros humanistas da Renascença que o estoicismo emerge em sua historicidade para o mundo cristão; em sua significação genuína de escola filosófica específica à diferença de outras. Mas sua recuperação neste contexto corresponde a uma primeira fase do estoicismo moderno, caracterizada pela presença forte e insistente dos temas estoicos, porém restritos a um estoicismo prático e moral, sem a consistência teórica do neoestóicismo que surgirá mais tarde. Com efeito, seus elementos são veiculados a essa altura sobretudo como *topoi*, constituídos como tópica oposta a outras, pagãs e cristãs, nas quais são registradas as diferentes naturezas do sumo bem, da virtude e das paixões<sup>9</sup>. De todo modo, uma vez melhor compreendidos e tomados como referência, tais lições apresentam-se desde já, de modo tanto mais acentuado nas suas relações ambivalentes com o cristianismo das quais Lipsius e Du Vair iriam ocupar-se com tanto afinco. Tal ambivalência aparece por exemplo em passagem célebre do diálogo que Petrarca encena com Santo Agostinho em seu *Secretum*. O Santo procura fazer então com que Petrarca se desfaça da sedução das coisas mundanas, evocando as salutares sentenças dos estoicos para bem regrar a vida, reforçando seu benefício como *preambula fidei*: caminho privilegiado para a fé, capaz de direcionar a alma através da

<sup>8</sup> ZANTA, L., op. cit., p. 100 -117.

<sup>9</sup> Pierre-François Moreau divide o estoicismo moderno em três fases: a primeira delas ligada ao humanismo nascente; a segunda e mais típica, ligada ao nome de Justus Lipsius em fins do século XVI; e a terceira datando entre os séculos XVII e XVIII, quando as referências ao neoestóicismo como sistema desaparecem face às doutrinas mais poderosas de Descartes, Hobbes e Spinoza. O neoestóicismo subsiste, porém, em estado fragmentado, na disciplina moral, na teoria das paixões, nos fundamentos do Direito, das ciências químicas e mesmo nas construções das metafísicas clássicas. MOREAU, P. F. "Les trois Étapes du stoicisme moderne", In: *Le Stoicisme au XVI siècle*, Paris, Albin Michel, 1999.

virtude às alturas dos céus<sup>10</sup>. Como diz então Santo Agostinho ao seu interlocutor tomado de angústia profunda, não há motivo para afigir-se com as misérias da vida humana já que Cícero tão bem demonstrou com os mais sábios argumentos, que só a virtude faz a alma feliz e que, por conseguinte, somente o vício, oposto à virtude, pode torná-la infeliz. Petrarca não condena a sentença estoica, exalta sua justeza e utilidade por nos afastar dos erros da opinião do vulgo e mais nos aproximar da verdade, mas questiona, entretanto, sua validade prática, já que sua experiência própria bem como de tantos outros, mostra que a razão humana afinal não é forte o suficiente para reformar sua vontade e unificar a alma no amor da virtude. Petrarca contrasta deste modo sua admiração pela *constantia*; pela firmeza da alma centrada na razão com a consciência da impossibilidade de alcançá-la, expressa no sofrimento incessante por não conseguir libertar-se dos próprios vícios, e, portanto, de sua miséria, apesar dos enormes esforços para isso ao longo de toda uma vida: “Portanto, embora a sentença dos estoicos permaneça certa, pode-se aceitar que muitos são infelizes mesmo sem o querer e sofrem com isso, desejando o contrário.”<sup>11</sup>

## ESTOICISMO ANTIGO

Zenão de Cittium funda o estoicismo no século IV A. C., inspirado nos ensinamentos de Sócrates, centrando-se particularmente em sua identificação intelectualista entre sabedoria e bondade, e acentuando seu entendimento da felicidade – *eudaimonia* –, como estado ativo da alma gerado sobretudo pela virtude ética; intrínseca ao bem agir. Com efeito, se há consenso entre estoicos, aristotélicos e epicuristas, em torno da noção socrática de que a felicidade depende primordialmente das crenças, desejos e do caráter moral do agente, os estoicos são os únicos a radicalizá-la, entendendo a felicidade como consistindo única e por inteiro na virtude ética, independentemente de qualquer elemento externo ao contentamento interior da ação moral correta<sup>12</sup>. Tal idéia do valor absoluto da virtude como fundamento da *eudaimonia* é a base do ideal estoico da *constantia*, traduzido na firmeza de alma do sábio e em sua total autonomia em relação aos acidentes externos, que não dependem de sua vontade e ação. A riqueza, o poder e a própria vida bem como a pobreza, o exílio e a morte, segundo Zenão, não podem tornar o sábio feliz ou infeliz pois não são para ele mais do que indiferentes ou no máximo preferíveis, posto que são em si mesmos não-morais<sup>13</sup>.

A filosofia estoica de Zenão se subdivide em três partes, a ética, a física e a lógica, rigorosamente sistematizadas mais tarde por Crisipo. Segundo a seminal definição de Zenão a virtude consiste em “viver de modo consistente”, segundo a tendência ou a “afinidade” – *oikéiosis* – que nos é inata para com nossa própria constituição natural,

<sup>10</sup> PETRARCA, *Secretum*, a cura di Enrico Fenzi, Milão, Ugo Mursia Editore, 1992, I.34, p. 107.

<sup>11</sup> “Quam ob rem, stante licet stoicorum sententia, tolerari potest multos invitatos ac dolentes optantesque contrarium esse misérissimos”, Idem.

<sup>12</sup> Em ao menos alguns diálogos de Platão – no *Filebo* por exemplo – o prazer aparece juntamente com a virtude como constitutivos da felicidade. Em Aristóteles a virtude ética tem valor fundamental neste sentido, mas a felicidade não deixa, entretanto, de estar sujeita aos acidentes do mundo: os bens e eventos externos devem, portanto, acrescentar-se à virtude para que um indivíduo seja considerado feliz ou *eudaimon*. Para tanto assim é preciso julgar não apenas de sua virtude completa, mas também de sua vida completa, afinal o mais próspero e virtuoso pode ser vítima de infortúnios na velhice, “como se conta de Príamo no ciclo Troiano; e a quem experimentou tais vicissitudes e terminou miseravelmente ninguém chama feliz”. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I. 9; 1100a5. No caso de Epicuro, enfim, a virtude é essencial como instrumento para alcançar a felicidade, que consiste, por sua vez, sobretudo no prazer. Platão, *Filebo*, Aristóteles, *ética a Nicômaco*, “*Stoic Eudaimonism*”. LONG, A. A. *Stoic Studies*, Cambridge University Press, 1996, p. 184.

<sup>13</sup> Sobre a doutrina dos indiferentes de Zenão ver Diogenes Laercio, “*Vies et Opinions de Philosophes*” In: BREHIÉR, E., *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, V.1, 1962, p. 48.

conservando a vida, a saúde, as riquezas, mas, sobretudo, exercendo a razão, excelência própria do homem que deve sobrepor-se aos impulsos afectivos da alma e ao engano de que o sumo deva ser buscado nos bens externos. Crisipo desenvolve a fórmula lacônica de Zenão a partir de uma caracterização mais ampla da idéia de natureza, no livro I de seu *Dos fins*, associando estreitamente os campos da ética e da física estoicas. Segundo ele, viver segundo a natureza, equivale a viver não apenas de acordo com as próprias tendências humanas, mas também com a realidade que a ultrapassa, isto é, com a experiência daquilo que ocorre por natureza, pois nossas naturezas são partes da natureza do todo e nossa virtude só se efetua quando funcionamos como partes do universo entendido como ordenação racional perfeita dada pelo *logos* providencial. O mundo, deste modo, surge como manifestação da força divina, racional e benevolente, a cuja ordem o sábio deve pôr-se de acordo como critério privilegiado da conduta virtuosa<sup>14</sup>.

O estoicismo distingue-se pela longevidade de sua expansão e influência no mundo antigo, comportando uma gama bastante diversificada de interpretações e de disputas internas sobre seus fundamentos, sem perder por isso sua consistência teórica; constituído de elementos necessários à coerência interna do sistema, mas passíveis de ser reapropriados e reavivados em contextos históricos e políticos absolutamente diversos. Sua jornada histórica compreende ao menos cinco séculos, desde as primeiras lições de Zenão em Atenas em 321 A. C. até o ano 180 de nossa era com a morte do imperador filósofo Marco Aurélio. Esse recorte coincide com o longo e complexo período do Helenismo, em que a grande civilização greco-romana se conforma, fruto da rápida expansão da cultura grega a partir das conquistas de Alexandre, tomando pouco a pouco toda a bacia do mediterrâneo, da Pérsia ao Egito, e, após invadir Roma e a Itália, alcançando a Gália, a Espanha e o norte da África. Como observa Emille Bréhier os elementos do Pórtico refletem este processo de universalização da cultura grega, de que se originam alguns dos traços doravante essenciais e permanentes da moderna civilização ocidental, tal como a noção de uma razão universal presente em todo ser humano e que o dignifica independentemente do lugar social que ocupe ou de qualquer tradição local, que seria retomado bem mais tarde por Grotius<sup>15</sup>.

A história do estoicismo é convencionalmente dividida em três fases, a primeira delas corresponde à época de fundação da escola e de seus primeiros mestres, Zenão, Crisipo e Cleantes, entre os séculos IV e II A.C.; a segunda fase, do chamado estoicismo médio de Panécio e Posidônio de meados do século II A. C. é conhecida por seu sincretismo, incorporando elementos da Academia platônica e do aristotelismo. O estoicismo romano e imperial da terceira fase aprofunda esta orientação, contendo em geral uma boa dose de ecletismo, como culminância da descentralização da doutrina iniciada desde a ruína das escolas atenienses e da diáspora de seus mestres com a queda de Atenas na Guerra Mitridática (89-84)<sup>16</sup>. Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio são os principais representantes do estoicismo imperial, que se distingue por concentrar-se sobretudo na ética prática. Tal tendência se enraíza na assimilação romana mais antiga do estoicismo, que já visceja em solo romano desde ao menos os finais da república, por sua semelhança natural com o *mos maiorum*, o sistema de valores dos patrícios, possibilitando a proximidade entre filósofos gregos e proeminentes homens de Estado: Panécio, por exemplo, instruiu Cipião no estoicismo e Posidônio, Cícero, Pompeu e Crasso. O importante tratado de ética

<sup>14</sup> SCHOFIELD, M. “Ética estoica”, In: *Os Estóicos*, Org. Brad Inwood, São Paulo, Ed. Odysseus, 2006, p. 262.

<sup>15</sup> BRÉHIER, E. *Préface, op. cit.*, p. LVIII.

<sup>16</sup> Guerra levada a cabo contra a expansão e hegemonia da república romana sobre o mundo grego, comandada por Mitrídates, Rei do Ponto. SEDLEY, D. “A Escola de Zenão a Ário Dídimo”, In: *Os Estóicos*, Org. Brad Inwood, São Paulo, Ed. Odysseus, 2006, p. 26.

prática *De Officiis* de Cícero é uma das expressões mais influentes da visão romana da *constantia* estoica anterior ao Império, lhe atribuindo um sentido político fundamental. Cícero exorta então a “seguir a natureza” – *sequere naturam* – não mais como modo de ressaltar um vínculo constitutivo entre ética e física, mas incitando à vida ativa, numa identificação da natureza à expressão da excelência humana perfeita, consubstanciada nas instituições da *res publica*.

A preocupação central que move o neoestóicismo moderno, com a *constantia* e o controle das paixões - não raro articulada mais diretamente a um desígnio prático e político como no caso de Du Vair - faz dele um prolongamento do estoicismo romano, mas sobretudo imperial, de Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio. A *constantia* se vincula à coragem, segundo o sistema de definições e classificações por gêneros e espécies de Crisipo descrita por Diógenes Laércio, como arte ou disposição estável da alma para suportar as adversidades e conservar o domínio de si nos sofrimentos físicos. Mas a fonte antiga principal do neoestóicismo é senequiana, especialmente as obras *Da Constância do sábio* - *De Constantia sapientis* – e *Da Tranquilidade da alma* – *De Tranquilitate animi* – bem como as cartas do filósofo ao seu discípulo Lucílio. Mas também o tratado *De Providentia* exerce forte influência sobre o estoicismo de Lipsius e de Du Vair, como veremos, cuja abordagem cristã da *constantia* a associa estreitamente à consideração da *providentia* divina. O próprio Sêneca, contudo, ao contrário de seus emuladores modernos, pensa a *constantia* independentemente de qualquer referência desta natureza no *De Constantia sapientis*. Na verdade, quando nos fala da perfeição de Deus, neste contexto, sua intenção é antes enaltecer o valor da virtude do sábio, que, como nos diz, se equipara à divindade por suas forças, numa identificação sacrílega da perspectiva cristã.

### ***Constantia e Providentia em Sêneca***

A *constantia* ganha forma no *De Constantia sapientis* no âmbito mais concreto e imediato das relações interpessoais negativas na vida política; dos revéses das lutas pelo poder e por prestígio, como da tirania, da guerra, do exílio e da perda de poder. Esta “sublime eminência” a que as lições do estoicismo elevam o sábio, é encarnada na figura de Catão de Útica, dada a nós pelos deuses imortais como modelo de perfeição à maneira dos heróis míticos Hércules e Ulisses aos tempos primitivos<sup>17</sup>. Como modelo de *constantia*, a vida de Catão desponta pela posse de um “ânimo divino” que transparece na firmeza inabalável com que enfrenta a ambição ilimitada - “aquele monstro de muitas cabeças” - de César, Pompeu e Crasso, sem recuar de seu amor da liberdade e ódio à tirania nem mesmo diante da morte<sup>18</sup>. Nele se exprime a realização do bem humano supremo, ou seja, de sua semelhança com a divindade, *télos* fundamental da filosofia, “ciência das coisas divinas e humanas” conforme a definição tradicional do estoicismo<sup>19</sup>. As “coisas divinas e humanas” são na verdade inseparáveis na perspectiva estoica, tendo como pressuposto o entendimento da razão como qualidade comum a deuses e homens. Assim, por outro lado, a teologia de Sêneca exalta o valor do conhecimento de deus como intrinsecamente ligado à sua imitação ativa, ensinando os homens a render à divindade a honra mais elevada possível na conformidade inalterável da vida de acordo com a razão e a natureza.

Deste modo, embora agredido dos modos mais aviltantes pelas multidões e tão injustiçado por sua época, Catão aparece no *De Constantia sapientis* bem acima das vicissitudes humanas pela firmeza de sua *constantia* não podendo ser alcançado

<sup>17</sup> SÊNECA, *Sobre a Constância do sábio*, São Paulo, Montecristo editora, 2020, II.1

<sup>18</sup> Idem.

<sup>19</sup> Sobre isso ver cartas 89 e 90 das *Cartas a Lucílio*.

por nenhum mal. Com efeito, o sábio é invulnerável não porque possa impedir que os homens inferiores tentem prejudicá-lo, mas porque sua força interna o resguarda de sofrer os golpes que vêm fora<sup>20</sup>: “nenhum impulso maligno pode conservar seu poder de dano até que o atinja.” Visto que não há verdadeiro mal para o sábio senão o mal moral, e que a torpeza – *turpitudo* – das disposições viciosas não pode penetrar sua alma, já de todo preenchida pela virtude e pela honra, segue-se que nada de mal pode atingi-lo. Ao contrário, os ataques que recebe são transformados por ele em ocasiões de pôr em prática sua virtude e, portanto, de afirmar seu bem, de que nada nem ninguém pode despojá-lo.

A *constantia* aparece deste modo em Sêneca como a virtude por excelência, expressão de uma grandeza extraordinária num registro próximo à magnanimidade - *mégalopsychè* – aristotélica alheia à necessidade que marca o comum dos homens, desejosos de recompensa, benefícios e sanções externas para seu bem agir: “Ao sábio nada falta.”<sup>21</sup> Tal felicidade absolutamente imune aos acidentes, se configura no texto com a estória do filósofo Estílpon que teve sua herança pilhada, suas filhas ultrajadas e seu país entregue ao domínio estrangeiro e mesmo assim respondeu tranquilamente ao inimigo, quando perguntado se havia perdido alguma coisa: “Não, eu carrego os meus pertences comigo.”<sup>22</sup> Mas ainda que seja difícil acreditar que possa existir tão rara “grandeza de alma” – *animi magnitudinem* - que faz de seu detentor o único homem em paz sejam quais forem suas condições de vida, mesmo em meio ao “fulgor das espadas” e à ruína da cidade e de seus templos, Sêneca ressalta que o exemplo de Catão como homem político é prova viva de que todo aquele que nasce humano detém a capacidade de elevar-se acima das necessidades humanas e de contemplar do alto com moderação, tal como um deus, todo tipo de adversidade. Se a fortuna e os impulsos malignos de fora nada podem tirar do sábio, também nada que vem de fora pode favorecê-lo. Completa e perfeita em si mesma, tal como a substância de deus, sua virtude não admite acréscimo: “Com exceção da mortalidade ele é semelhante a um deus.”<sup>23</sup>

Mas é em outras ocasiões que Sêneca aprofunda este tema, quando se estende sobre sua teologia física, tocando no pressuposto e princípio fundador da igualdade entre o sábio e deus, ou seja, sua concepção monista do cosmos como manifestação visível do *logos* único e divino, presente em todas as coisas, tangível do plano mais elevado dos corpos celestes à mais ínfima formiga, e destituído, portanto, de qualquer realidade metafísica<sup>24</sup>. Deste modo, assim como não há disparidade entre a substância de deus e a matéria também não há diferença substancial entre o homem e a divindade, sendo partícipes da mesma razão. Sêneca afirma sua idéia unitária do universo em suas *Naturales Quaestiones*, definindo deus como espírito – *spiritus* -; substância racional que a tudo permeia, mas que nada tem em comum com a noção moderna de realidade espiritual, diversa e oposta à realidade material, mas é ele também matéria, ainda que mais sutil, imanente e homogênea ao universo inteiro. A razão humana, por fim, como nos diz na carta 66 das *Cartas a Lucílio*, outra coisa não é, senão “partícula do espírito divino inserida no corpo.”<sup>25</sup>

<sup>20</sup> “inuulnervabile est non quod non feritur, sed quod non laeditur” SÊNECA, *Sobre a Constância do sábio*, São Paulo, Montecristo editora, 2020, IV.1.

<sup>21</sup> Idem, V.6.

<sup>22</sup> Idem.

<sup>23</sup> Idem, VIII.2

<sup>24</sup> A teologia estoica define-se assim como investigação do princípio ordenador do cosmos fazendo parte da física, conforme pode ser atestado desde os gregos, no principal tratado cosmológico de Zenão, *Sobre o todo* e em *Sobre os deuses* de Crisipo, dedicadas à questão da *providentia*, do destino – *fatum* – e ao vaticínio e oráculos. SETAIOLI, A. “Seneca and the Divine: Stoic Tradition and Personal Developments” In: International Journal of Classic Tradition, 2007, p. 337.

<sup>25</sup> “Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa” SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1991, 66. 11.

A identidade substancial entre o sábio e deus é o principal argumento no *De Providentia*, para defender a noção estoica do governo do cosmos pela *providentia* segundo sua lei imutável, em resposta à dúvida motivadora de toda teodicéia, que põe em questão o ordenamento divino, sábio e benevolente do mundo, visto que os homens de bem sofrem tantos e tão grandes infortúnios sem merecerem. Como então nos mostra o filósofo, tal inquietação resulta de um engano, pois, partilhando da mesma razão, os deuses não podem ser senão “excelentes para os homens excelentes”:

A natureza, com efeito, não admite que o bem faça mal ao bem. Entre os homens de bem e os deuses existe uma amizade graças à virtude que os liga. Amizade eu digo? Seria melhor, parentesco, semelhança; porque o homem de bem difere de deus somente pela duração; ele é seu discípulo, seu emulador, sua verdadeira descendência. Este pai augusto exige a virtude sem indulgência e, como os pais severos ele a eleva duramente<sup>26</sup>.

A diferença quantitativa, portanto - ora mencionada no *De Constantia Sapientis*, como já vimos - entre a mortalidade humana e a eternidade divina, tem pouca ou nenhuma relevância diante de sua igualdade qualitativa como substância racional. Com efeito, a duração nada tira do valor absoluto da virtude humana como fundamento da *eudaimonia*, toda concentrada no momento presente da ação moral: o sábio alcança sua excelência perfeita a cada vez que se põe de acordo com sua essência divina, dando seu assentimento ao destino - *fatum* - como expressão da atuação divina. Sua escolha própria, é em suma, a de oferecer-se ao destino, compreendendo que nada ocorre por acaso, mas participa do plano de deus, num encadeamento perfeito e irrevogável de causas: “é um grande conforto deixar-se levar pelo universo.”<sup>27</sup>

As idéias de *providentia* e de *fatum* coincidem assim diretamente como designações do mesmo *logos* de que o homem não é senão uma parte. Mas Sêneca parece violar amiúde o monismo estoico e aproximar-se de um neoplatonismo, em textos que serão particularmente caros aos neoestóicos, cujo cristianismo não poderá admitir a visão estoica de um deus confundido ao universo material. Na carta 65 o filósofo comenta a criação do mundo pelo demiurgo no *Timeu* de Platão, qualificando Deus como criador - *artifex* - e fundador - *conditor* - operando sobre um mundo que lhe é radicalmente diverso como matéria inerte e passiva<sup>28</sup>. No *De providentia* de modo análogo, a *providentia* surge a certa altura como que dissociada de sua manifestação visível nos destinos - *fata* - das coisas criadas, cuja força inelutável parece limitar seu poder e submetê-lo a si: “o criador e diretor de todas as coisas escreveu bem os destinos, mas ele os segue. Ele sempre obedece e governa apenas uma vez.”<sup>29</sup> Contudo, como mostra o estudo de Aldo Setaioli sobre o tema, apesar de introduzir em seu estoicismo nestes casos um dualismo incongruente sob a influência dos neoplatônicos de seu tempo, Sêneca permanece essencialmente um monista. A passagem do *De Providentia* acima citada, reforça, deste modo, a perfeição do desígnio providencial, que, não podendo fazer prevalecer senão o melhor e o bem no mais alto grau, estaria contradizendo a si próprio caso alterasse seus decretos. A liberdade da *providentia* se efetua assim em sua plenitude quando é ela mesma sua própria necessidade, estabelecendo a ordem perfeita do universo ao mesmo tempo em que a obedece. Na carta

<sup>26</sup> “Neque enim rerum natura patitur ut umquam bona bonis noceant; inter bonos uiros ac deos amicitia est conciliante uirtute. Amicitiam dico? immo etiam necessitudo et similitudo, quoniam quidem bonus tempore tantum a deo differt, discipulus eius aemulatorque et uera progenies, quam parens ille magnificus, uirtutum non lenis exactor, sicut seueri patres, durius educat” SÊNECA, *De la Providence*, In: *Les Stoïciens*, V. 2, I.5, p. 758.

<sup>27</sup> “Quid est boni uiri? praebere se fato. Grande solacium est cum uniuerso rapi” Idem, V.8

<sup>28</sup> SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1991, 65.11.

<sup>29</sup> “ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semel iussit.” SÊNECA, *De la Providence*, V.9, p. 770.

65, por fim, a diferença entre o deus criador e fundador do cosmos e a matéria de sua criação, se esvazia sob a designação de deus essencialmente como “razão ativa” – *ratio faciens* – inconcebível enquanto tal se separado de sua atualização visível e fenomenológica<sup>30</sup>.

De resto, como se pode depreender da descrição que Sêneca faz das relações entre deus e o homem de bem ou sábio no *De Providentia*, a imperfeição da matéria é parte do plano providencial que possibilita a ação ética; a escolha do bem com que o homem se eleva à divindade tornando-se colaborador da completude e perfeição de sua obra. Como observa Setaioli, Sêneca não cumpre aquilo que anuncia no início. O tratado afinal não toma para si a causa da *providentia* mas sim a celebração do sábio, cuja virtude não só alcança mas supera a grandeza divina<sup>31</sup>. A ênfase de sua investigação se desloca assim das causas e origens do mal para a afirmação de sua finalidade, de incitar à virtude dos homens de bem e permitir que se exerça. O mote da obra é limitado, portanto, restrito aos efeitos dos males sobre os sábios, sem concernir ao problema mais vasto da humanidade como um todo face ao mal. Os efeitos dos males sobre homens comuns, tal como sobre o gladiador e o atleta por exemplo, não interessam a Sêneca, porque estes não são capazes de enfrentar os infortúnios com uma coragem digna de atrair a admiração de deus. Com efeito, apraz a este contemplar o espetáculo da resistência firme dos grandes homens com que ao invés de sofrer os infortúnios neles se regozijam. Deus envia assim as maiores adversidades aos melhores não para sua infelicidade, mas sim como matéria a partir da qual podem conhecer e dar a conhecer seu valor extraordinário. Daí sua caracterização como um pai – *parens* – para com os virtuosos, não à maneira do deus cristão, mas sim do *pater familias* romano, duro e exigente ao educar os filhos na virtude, pondo à prova justamente aqueles que mais estima e em cuja força mais confia.

O deus providencial de Sêneca deleita-se tanto mais, deste modo, com o ideal extremo de coragem que se dá no enfrentamento da morte, consubstanciado por exemplo, no suicídio virtuoso de Sócrates, satisfeito ao ingerir a cicuta imposta por seus algozes e de Catão alcançando a “suma felicidade”, preferindo a morte do que viver sob a tirania de César<sup>32</sup>. Na prosopopéia final do *De Providentia*, deus fala diretamente ao homem para exaltar sua virtude, reconhecendo sua superioridade sobre si próprio, por sua condição de ser ético, capaz por sua própria determinação, de vencer as falsas representações do mal e triunfar sobre os acidentes, compreendendo que somente o mal moral é verdadeiramente mal. Deus o exorta então a suportar os acidentes com coragem pois o valor de sua virtude supera a própria grandeza divina, dado que esta não precisa lutar contra nenhum obstáculo para ser boa, estando fora dos sofrimentos, ao passo que a virtude do homem e sua escolha do bem o eleva acima de todo mal.<sup>33</sup> Deus por fim, lembra ao homem que tomou todo cuidado “para que nada vos retenha malgrado vós” e que o ápice de sua liberdade e a afirmação mais alta de sua independência reside na renúncia à própria vida, que o liberta das garras do destino: “o caminho está aberto; se não desejais combater, podeis fugir.”<sup>34</sup>

<sup>30</sup> Setaioli concorda com Alfonso Traina, grande estudioso de Sêneca, quanto ao caráter inseparável do pensamento do filósofo e de seu estilo e como este último transmite nuances significativas à sua filosofia. Mas ainda assim a influência do neoplatonismo nestes casos, segundo ele parece dever-se muito mais a uma variante expressiva do que a uma diferença conceitual em relação à visão monista estoica do universo e ao gosto de Sêneca pela antítese retórica. SETAIOLI, A., op.cit., p. 345.

<sup>31</sup> Idem, p. 362.

<sup>32</sup> SÊNECA, *De la Providence*, III.13-14, p. 761.

<sup>33</sup> “ille extra patientiam malorum est, uos supra patientiam.” SÊNECA, *De la Providence*, VI.6.

<sup>34</sup> “Ante omnia caui ne quis uos teneret inuitos; patet exitus: si pugnare non uultis, licet fugere” SÊNECA, *De la Providence*, VI.7, p. 773.

## CONSTANTIA, FATUM E PROVIDENTIA EM JUSTUS LIPSIUS E GUILLAUME DU VAIR

Naturalmente os autores neoestóicos enfrentam oposição por parte de críticos cristãos de seu tempo, que repudiam na *constantia* a sua confiança excessiva nas capacidades humanas sem necessidade de nenhum auxílio externo seja de outrem ou da Graça, caracterizando a doutrina do Pórtico como uma filosofia do orgulho, cujas afirmações hiperbólicas e sobre humanas podem ter admiradores, porém jamais verdadeiros seguidores. Assim Sêneca é filósofo profano para Jean François Senault, por exemplo, afirmando uma idéia idólatra e ilusória da *constantia*<sup>35</sup>. Equiparar assim o sábio a Deus e atribuir à virtude humana um valor que chega a superar a grandeza divina, não pode ser senão uma escandalosa heresia; expressão de um pelagianismo extremado, de todo contrário à caridade cristã. Com efeito, o Deus da teologia física dos estoicos, o *logos*, matéria racional sutil ou *spiritus* imanente ao universo e presente na alma humana como marca de sua dignidade, é incompatível com o Deus pessoal e trinitário do cristianismo, realidade espiritual e transcendente, cuja perfeição não tem proporção possível com a perfeição humana. Para o Deus cristão o suicídio dos grandes homens, longe de indicar uma firmeza de alma extraordinária, digna de admiração, é, ao contrário, condenado como grave impiedade, efeito do pecado original que mancha em sua essência a natureza humana e a afasta definitivamente do criador.

Mas afastando-se da abordagem de Sêneca, concentrada no enaltecimento do sábio-herói, Lipsius e depois dele, Du Vair, procuram pensar a *constantia* do modo mais harmônico possível com o cristianismo, no âmbito menos elevado do intelectual e do homem político médio afetados pelos males públicos, vinculada a uma reflexão mais ampla sobre a *providentia* e as relações entre o destino e a liberdade humana. Como aponta Léontine Zanta a idéia de *providentia* é o dogma principal capaz de reunir aspirações cristãs e filosóficas neste novo estoicismo, servindo de base à sua convicção característica, da força da razão humana para erradicar as paixões da alma, pautada na inteligibilidade integral da realidade, diversa por princípio de todo mal.<sup>36</sup> Reabilitam, portanto, de Sêneca a afirmação da racionalidade como marca, por excelência, da ação divina no mundo, ao mesmo tempo em que negam sua visão monista do universo. Lipsius substitui a perspectiva materialista e física do universo estoico no *De Constantia* por uma metafísica que diferencia o princípio divino da providência da ordem espaço-temporal das coisas criadas e de seus destinos, ligando as duas instâncias por um vínculo de derivação e não por uma identidade substancial. A investigação da cadeia de razões que constitui a realidade do mundo deste modo não franqueia ao homem o conhecimento de sua origem, de seu princípio fundador; da força divina espiritual, una e eterna, lógica e cronologicamente anterior ao cosmos material, análoga à primazia do sol sobre os raios de luz que dele provêm: “do mesmo modo que o sol precede a luz e o intelecto precede a razão.”<sup>37</sup> Deste modo, segundo a reconstrução pessoal estoico-cristã de Lipsius, das teses estoicas sobre a *providentia* e o destino – ou melhor, ‘destinos’, no plural – é formulada assim nos termos da relação entre o um e o múltiplo que dele deriva como consequência; entre a causa primeira e as causas particulares nela implicada; entre Deus dado de modo indiviso na eternidade e sua manifestação diversificada dada progressivamente na ordem temporal humana.

<sup>35</sup> O pastor de Genebra Simon Goulart reprova Lipsius com veemência por visar à formação de homens honestos satisfeitos consigo mesmos e não santos, ignorando a Graça e o pecado. SENAULT, J. F. *L'homme criminel*, III,5, GOULART, S.; *Ample discours sur la doctrine des Stoiques*, 226b. Apud. LAGRÉE, J., op. cit., p. 139.

<sup>36</sup> ZANTA, L. op. cit., p. 171.

<sup>37</sup> JUSTUS LIPSIUS, *De Constantia*, I.14; Apud. LAGRÉE, J., op. cit., p. 68.

Justus Lipsius publica o *De Constantia* à época em que lecionava na universidade calvinista de Leyde, e que as guerras civis eclodiam nos países baixos fustigados pelos exércitos espanhóis de Felipe II. Como afirma no prefácio, ao contrário de outras obras suas compostas para os outros, ele escreve esta principalmente para si mesmo “aqueles para meu renome, esta aqui para a minha salvação”<sup>38</sup>. Langius assume no diálogo a mesma função do Sêneca das cartas, de diretor de consciências, demovendo Lipsius da tentação de fugir à desgraça de sua pátria e ao “mar tempestuoso” de desordens e sedições que se alastrava por toda parte, repondo o conselho do filósofo quando adverte Lucílio de que há paixões que se agravam e tanto mais se fortalecem sob um “constante deambular”, pois, apesar de tudo, a tristeza que o aflige não está fora, mas dentro de sua alma: “deves mudar de alma não de lugar.”<sup>39</sup> Lipsius escreve assim para pôr em prática a antiga lição estoica, já que não tem forças para impedir a ruína pública, e que seu coração dominado pelas paixões, destituído de resistência para suportar os males é “a fonte e o lar” de todo o seu mal. Fala-nos, portanto, propriamente como filósofo elaborando pela primeira vez seu estoicismo como sabedoria prática, constituída de tudo aquilo que reteve dos antigos no longo tempo que dedicara às Belas Letras. Se busca assim coragem e virtude numa moralidade racional e não nas Santas Escrituras, justifica-se relativizando o apoio da religião em seu século, tornada objeto de controvérsias estéreis, destituído de verdadeira piedade<sup>40</sup>. Sua definição da *constantia* é rigorosamente fiel aos princípios do Pórtico: “resistência reta e imutável da alma”, toda fundada na razão, “nem elevada e nem abatida pelas coisas externas e fortuitas”, associada diretamente à apreensão da verdade, ou seja, à visão justa dos acontecimentos como concatenação perfeita de causas e efeitos ordenada por Deus, oposta às suas falsas representações assentadas na opinião, como desgraças. Assim Langius volta a atenção de Lipsius para o espelho da natureza e para a regularidade perfeita dos fenômenos naturais para que reconheça que aquilo que nos parecem males só podem emanar do mesmo modo, da “inteligência eterna que chamamos Deus”, ainda que não nos seja dado conhecer sua causa última e que não possamos contemplar a razão una e eterna “das coisas divinas e do alto.” A tomada de consciência da necessidade inelutável do destino – *fatum* –, dada pelo Deus único ou Deus-razão, é o remédio mais salutar contra as aflições, levando à tranquilidade da alma – *ataraxia* –, fruto inestimável da *constantia*, consubstanciada na coerência com a razão da alma e na plena obediência à ordem de Deus. Lipsius exalta, portanto, o valor e utilidade da sabedoria pagã em sua própria dignidade, diversa dos desígnios da Teologia, porém sua serva fundamental; caminho mais seguro e eficaz para a verdade revelada, sobretudo quando os dogmas da fé se fazem motivo de discórdias e de combates sangrentos.

Mas é no seu *Physique des stoiciens*, que ele se aprofunda em sua teoria da *providentia* e do destino. Como nos diz então, o destino estoico – *fatum stoicum* – é o que melhor corresponde ao “destino verdadeiro e natural”, por postular a necessidade de cada coisa e de cada ação, como procedente do princípio único da *providentia*. Isso implica em desfazer-se das falsas concepções do destino na Antiguidade, como a dos astrólogos – *fatum mathematicum* –, da determinação inalterável dos eventos pela posição dos astros e o destino dos físicos, ligado à tradição aristotélica, da regulação necessária das causas naturais – *naturale fatum*. Mas, ainda assim, ele levanta objeções importantes ao *fatum stoicum*, desautorizando em primeiro lugar a descrição de Sêneca que submete deus ao *fatum* no *De Providentia*. Ao invés disso o destino é que está submetido à força infinita de Deus: ainda que ordene perfeitamente e de uma vez por todas, sem, portanto, jamais

<sup>38</sup> Idem.

<sup>39</sup> “Animum debes mutare non caelum”. SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 28.1, p. 104.

<sup>40</sup> JUSTUS LIPSIUS, *De Constantia*, I.133, Apud. LAGRÉE, J., op. cit, p. 121.

alterar seus decretos, Deus tem poder e total liberdade para operar milagres e alterar as cadeias do destino. Em sua oposição ao destino violento – *fatum violentum* –, que arrasta implacavelmente as criaturas e a própria *providentia*, Lipsius confere a ele uma margem de contingência devida ao livre arbítrio humano, pois seria ímpio atribuir o pecado do mundo à autoria divina. O “destino verdadeiro e natural”, assim, consoante com o dogma cristão, não governa a partir de dentro a vontade dos homens, mas engloba em si sua livre determinação enquanto um de seus componentes ou de suas causas segundas, à maneira de um piloto que dirige um navio deixando aos passageiros um espaço de improvisação e de deslocamento livre dentro da direção determinada da embarcação dentro da qual se encontram<sup>41</sup>. Guillaume Du Vair, por sua vez, no segundo livro de seu *Traité de la Constance et de la Consolation ès calamités publiques*, aonde associa a *constantia* à teoria da *providentia*, também defende o livre arbítrio humano afastando a conclusão herética que poderia advir da *providentia* estoica, de que Deus, governando o universo em todas as suas partes, deva ser forçosamente autor do pecado. Com efeito, a divindade possui a ciência eterna de tudo que se produzirá, mas não a presciência, ou, em outras palavras, se Deus criou o homem livre e, portanto, suscetível de agir mal, não imprimiu nele qualquer necessidade, a não ser a de agir livremente, por sua própria vontade: “E quanto ao fato de que nossas vontades foram previstas tal como devem ser, elas foram previstas para ser aquilo que devem ser e não são tais porque foram assim previstas.”<sup>42</sup>

O contexto político francês que motiva o tratado de Du Vair é tão trágico quanto o de Justus Lipsius em Flandres, nascendo em 1590, no seio mesmo de suas provações como homem político, afirmando sua fidelidade inquebrantável ao rei e seu empenho no sentido da conciliação entre os radicais da Liga e a monarquia. Paris fora levada neste ano à extrema penúria sob o bloqueio imposto pelas tropas de Henrique de Navarra, visando retomá-la aos rebeldes sob o comando dos Guise, que haviam se apoderado da cidade desde o levante popular de 1588, pondo em fuga o rei Henrique III. Como veremos, a intenção de reinterpretar o estoicismo sob um viés menos erudito, mais religioso e acessível aos homens de seu tempo, distancia o tratado de Du Vair do modelo de Lipsius e de sua abordagem clássica da *constantia*. Se ela ganha forma na firmeza do sábio em Lipsius, encerrado na cidadela interior de sua razão, a *constantia* em Du Vair acaba por converter-se em virtude cristã, fundada nas virtudes teologais da fé, da esperança da vida eterna e da caridade, ganhando um sentido político fundamental, próprio ao bom exercício da vida ativa.

O livro II do *Traité de la Constance* se inicia com os quatro interlocutores do diálogo mobilizados por mais um alarme, tendo que, na condição de integrantes do corpo de guarda da cidade, armar-se para protegê-la. Entregam-se então, cada um deles, aos mesmos pensamentos, lamentando-se para si próprios da tristeza e incoerência absurda da condição em que se encontram, armados a serviço de um pequeno número de amotinados contra a majestade real, “contra nosso próprio bem et para impedir, por maneira de dizer, nossa boa fortuna de ingressar em nós!”<sup>43</sup> Logo, no entanto, verificam tratar-se de um alarme falso e voltam aos jardins de seu anfiteatro, para ouvir o combate de Orfeu contra a ímpia tentação de atribuir à *providentia* a criação do mundo mas não sua justa governança após criado, concebendo, portanto, o transcurso dos acontecimentos como obra da deusa fortuna, avançando de olhos vendados, girando com uma roda as coisas terrenas. Mas o destino resulta, na verdade, do encontro e entrelaçamento das coisas em sua natureza

<sup>41</sup> JUSTUS LIPSIUS, *Physique des Stoiciens*, I.17. Apud. LAGRÉE, J., op. cit., p. 69.

<sup>42</sup> “Et quant à ce que nos volontez ont esté préveues telles qu'elles doivent estre, elles ont esté préveues pour ce qu'elles dévoient estre telles, et ne sont pas telles pour ce qu'elles ont esté préveues.” DU VAIR, G. *Traité de la Constance et de la Consolation ès calamitez publiques*, Paris, Librairie de la Société Recueil Sirey, 1915, p. 137.

<sup>43</sup> Idem, p. 123.

específica e causas diversas, preordenado por Deus e ligado ao bem do universo inteiro. Sua lei inexorável, contudo, só se faz necessária porque as criações de Deus não conservam seu “primeiro movimento”; porque em função do “vício e imbecilidade” de sua matéria não perseveram na forma originária e princípio perfeito de sua ação infundido por Deus, desfigurando-se e desviando-se do caminho reto<sup>44</sup>. Isso concerne sobretudo aos homens e aos anjos, criados pela divindade como as mais perfeitas peças do universo. É a “delicatésse” mesma da constituição humana - tal como os maiores edifícios são os mais delicados quanto mais excelentemente trabalhados pela arte - que o leva a ser a primeira criatura de Deus a perverter a ordem e o fim da natureza, transmitindo em seguida a falta e desordem de seu coração a todas as coisas humanas que “por um secreto consentimento, ou por um secreto julgamento” passam a “servir à sua dor.”<sup>45</sup> Se a ordem estabelecida pela *providentia* tivesse sido perfeitamente observada e o homem tivesse se mostrado obra digna do “perfeito e soberano arquiteto que o criou”, sua vida seria plenamente feliz, entretanto, o pecado de Adão corrompeu para sempre sua natural e justa estimativa do bem, e desde então julga e age mal, contra os desígnios divinos, deixando que suas afecções enchem a alma de inquietude e confusão<sup>46</sup>.

O destino, deste modo, provém do olhar clarividente de Deus de que nada escapa, prescrito desde sempre como remédio à insolência e à vontade má dos homens, definida, por sua vez, tal como em Lipsius, como sua causa secundária cooperando com sua marcha irrevogável. Como diretor supremo de tudo quanto existe, Deus deixa operar assim as diferentes causas do destino em suas respectivas naturezas, as necessárias, necessariamente e as voluntárias, voluntariamente, fazendo com que se articulem afinal, de maneira a gerar efeitos benéficos ao universo como um todo e a servir à glória do criador e não às más intenções humanas: “Como o arqueiro que direciona a flecha para o alvo que a flecha não visa, ele também as conduz em direção a um efeito que elas não entendem e não desejam.”<sup>47</sup>

Mas com efeito, como bem ressalta Lagrée, se Du Vair copia o plano, a temática, bem como numerosas frases de Lipsius, o que torna particularmente relevante seu tratamento da *constantia* não são as repetições, mas os deslocamentos em relação à orientação básica de seu modelo, preservadora da antiga ortodoxia da escola<sup>48</sup>. Isso se verifica, por exemplo, na maneira como Du Vair retoma de Lipsius o argumento dos ciclos de ascensão e queda dos grandes impérios e civilizações como expressão da ordenação justa do mundo. Se Lipsius procura explicar as calamidades públicas sobretudo por uma visão cósmica da necessidade natural dos fluxos e refluxos, Du Vair lhes atribui um significado moral e religioso fundamental, como determinadas pela falta dos homens. Deste modo, ao discursar no segundo livro, Orfeu convida seus interlocutores a observar de perto e a comparar os contextos respectivos de ascensão e ruína das civilizações, do oriente ao ocidente, levando-os a confessar, com abundância de exemplos, que em todos os casos foi o próprio vício dos homens que “como que forçou a justiça divina a arruiná-los.”<sup>49</sup>

O pecado original dá força então ao principal argumento das teodicéias, de que, provindo de Deus, a causa dos maus só pode ser boa, mas melhor ainda é a sua finalidade: a punição dos maus e a provação da virtude dos bons. As cidades gregas, assim, não pereceram à época em que floresciam na mais plena fidelidade às suas leis, mas quando sufocadas pela ambição e a avareza. A decadência de Roma deu-se não nos tempos áureos

<sup>44</sup> Idem.

<sup>45</sup> Idem, p.134.

<sup>46</sup> Idem, p. 66.

<sup>47</sup> Idem, p. 160.

<sup>48</sup> LAGRÉE, J., op. cit., p. 108.

<sup>49</sup> DU VAIR, G. op. cit, p.144.

de inícios da república quando seus costumes eram puros e santos, mas somente após terem despojado todas as províncias de suas riquezas, corrompendo no luxo sua antiga dignidade. Deixando de lado as civilizações do passado, Orfeu procura enfim convencer seus interlocutores de que não devem afligir-se com as misérias de sua pátria, mas aceitá-las como dons de Deus, preciosos e aproveitáveis, que não podem ter outro fim senão nosso próprio bem. Afinal, deve-se receber com gratidão um castigo justamente merecido pelo estado doentio da França, ao menos desde o início das querelas religiosas que dividiram o reino em dois grandes partidos. Deus passou então, continua Orfeu, a servir-se de nossa própria malícia para castigar-nos, utilizando-se de nossa rivalidade interna para punir uma e outra facção por seus próprios golpes: “Quero apenas considerar convosco a maneira de que a providência se utilizou para nos castigar a todos, uns pelos outros, levando e conduzindo nossas ações a um fim totalmente contrário aos nossos desejos, fazendo com que todas as nossas decisões sirvam contra nós mesmos e à nossa punição.”<sup>50</sup> Deste modo, a excessiva devoção católica de Henrique III e sua condição fortalecida pelo apoio da nobreza, dos prelados da Igreja e pelos benefícios dados ao povo, não pôde evitar o evento “hors de raison et de discours” de sua expulsão de Paris pelo furor deste mesmo povo. E, mais tarde, tendo ordenado a morte do cardeal e duque de Guise, para apaziguar os conflitos, foi ele mesmo assassinado no mesmo ano de 1588. Com efeito, depois de rompidos os laços da “solidária sociedade” - “taisble societé” - ou do contrato que nos obriga por natureza para com Deus e para com nossos semelhantes, que nos ordena a tudo desfrutar em comum, é justo que respondamos todos pelos crimes cometidos, suportando em conjunto, tanto os bons como os maus, a mesma ira divina. Afinal, os bons estão atados ao destino dos maus por um vínculo natural de solidariedade sendo também responsáveis pelos tormentos atuais da França, por sua “indulgência e covardia” para com os vícios perpetrados por seus compatriotas<sup>51</sup>.

Desde o início de seu discurso, de todo modo, Orfeu ressalta que a correção da ignorância dos filósofos que dá à necessidade dos acontecimentos os nomes de natureza, destino e fortuna, num mundo abandonado por Deus e entregue à sua própria sorte, é antes matéria de persuasão do que de saber. Suas razões, portanto, visam não dar a conhecer quanto persuadir os homens de que natureza, destino e fortuna são expressões diversas do mesmo comando sábio da *providentia*<sup>52</sup>:

Esta é na verdade a maior e a mais segura consolação que possam tomar e receber os homens nas calamidades públicas e particulares, ou seja, de se persuadir que tudo aquilo que lhes ocorre é ordenado por esta potência eterna, distribuído por esta sabedoria infinita que governa o mundo com a mesma bondade e justiça com que o criou.<sup>53</sup>

Assim, se as palavras de Museu sobre a *constantia* no livro I, seguem de perto o tom intelectualista de Lipsius, na afirmação do poder do entendimento contra os excessos da tristeza, decorrentes de sua amplificação pela imaginação, as primeiras palavras de

<sup>50</sup> Idem, p. 147

<sup>51</sup> Idem, p. 179.

<sup>52</sup> Tais filósofos face à cadeia de causas e efeitos dos acontecimentos são comparados então à situação daqueles que contemplam uma grande pirâmide de mármore como as dos reis do Egito, cada um deles posto diante de um de seus três lados. Restritos cada um ao seu respectivo ponto de vista particular, aderem ao que decifram dos hieróglifos gravados em cada uma das partes da pirâmide como se a tivessem visto em sua totalidade, reportando a visão parcial que puderam apreender como se fosse a verdade do todo. Idem, p. 127.

<sup>53</sup> “C'est de vérité la plus grande et plus certaine consolation que puissent prendre et recevoir les hommes es calamitez publiques ou particulières, que de se persuader que tout ce qui leur arrive est ordonné par cette puissance éternelle, distribué par cette sagesse infinie qui gouverne le monde avec la mesme bonté et justice qu'elle l'a créée.”, Idem, p. 126.

Orfeu indicam uma passagem do discurso racional da *constantia* para a consolação, demanda propriamente cristã, visando despertar na alma a fé na benevolência infinita da *providentia* divina e a esperança na própria imortalidade supraterrena. De fato, a partir do final do livro II, a exortação a suportar tudo aquilo que nos vem da mão da *providentia* - pois nos ocorrem “justamente e salutarmente” - se associa à promessa de uma recompensa externa ao contentamento presente da ação moral, abrindo-se para o tempo escatológico da vida eterna. As aflições devem ser assim enfrentadas com *constantia* e com a força da razão, pois deste modo, ao invés de “nos rebaixar profundamente em direção à terra nos elevam em direção ao céu”, fora das cadeias do destino. Ainda que a ira divina nos puna com traições, perfídias e assassinatos e que nossa cidade caia por terra por sua velhice corrompida, a tudo devemos resistir com firmeza, colocando-nos voluntariamente sob as ordenanças da *providentia*, movidos pelo “secreto sentimento do lugar aonde nós devemos alcançá-la; que não é neste mundo miserável e mortal, aonde tudo é pleno de miséria e pobreza e aonde — como diz o poeta grego — a calamidade passeia continuamente sobre as cabeças dos homens; mas lá em cima no céu, em uma cidade permanente que é o verdadeiro e natural domicílio da alma.”<sup>54</sup>

A *constantia* no tratado de Du Vair, em suma, deixa de fundar-se na firmeza da alma e no valor de sua razão, mas emana sobretudo da fé cristã em um Deus bom e providente e da esperança na própria imortalidade futura, não havendo nada como a coragem e a resistência para fazer resplandecer “mais claramente a esperança da vida eterna”. Em diametral oposição ao tom competitivo com que Sêneca descreve as relações entre o sábio e deus, portanto, a *constantia* transformada em virtude cristã por Du Vair envolve humildade perante Deus: “o reconhecimento de sua grandeza e de nossa baixeza, de sua potência e de nossa infirmeza, de sua sabedoria e de nossa temeridade, de sua bondade e de nossa perversidade.”<sup>55</sup>

Mas ao dissociar assim a *constantia* do momento presente da ação moral e do reconhecimento da força invencível do destino, Du Vair visa também afastar dela as perigosas tentações da inação e do desespero. Tal é a orientação principal do livro III em que Linus procura desacreditar a tese, sábia à primeira vista, que recomenda renunciar à vida ativa, já que não podemos impedir a ruína de nosso Estado, ordenada a partir do alto, tal como os marinheiros que quando percebem não poder avançar mais sem naufragar, escolhem prudentemente parar. O repouso, portanto, seria assim a opção própria da sabedoria, visto que as mais nobres e generosas ações da virtude nada podem contra a violência daqueles que minam os alicerces do Estado, terminando por ser nocivas ao próprio agente virtuoso? Não seria mais sensato abrir caminho para o destino e contemplar a necessária destruição final da França? Contra isso Linus reafirma a esperança, a “única que anima e vivifica nosso trabalho”, afinal, é certo que não se pode impedir os efeitos da *providentia* e do destino, entretanto, seria ímpio e imprudente pretender adivinhar seus desígnios: “tanto mais quanto ela é certa e infalível naquilo que quer, tanto mais nós somos incertos e ignorantes daquilo que ela quer.”<sup>56</sup> Com efeito, são muitos os exemplos de civilizações que no momento mesmo em que exibiam os signos aparentemente mais certeiros de seu fim, reergueram-se de pronto desfrutando em seguida da época de sua mais consumada grandeza, como nos mostra o caso de Roma, das guerras civis de finais da república ao império de Augusto. O mal, portanto, “nunca é tão grande que seja preciso desesperar da

<sup>54</sup> “secret ressentiment du lieu où nous la devons attendre; qui n'est pas en ce misérable et mortel monde, où tout est plein de misère et pauvreté et où — comme dit le poète grec — la calamité se promène continuellement sur les testes des hommes; mais là-haut, au ciel, en une cité permanente qui est le vrai et naturel domicile de l'âme.” Idem, p. 183.

<sup>55</sup> Idem, p. 181.

<sup>56</sup> III, p.192.

salvação”.<sup>57</sup> Mas ainda que pudéssemos prever o futuro e que estivéssemos seguros de não poder salvar nosso país, ofenderíamos a majestade divina caso abandonássemos o dever fundamental de caridade que nos liga aos nossos compatriotas: “Nós não abandonamos os doentes abatidos por doenças incuráveis: não é fazer pouco, parece-me, tornar suave a morte para aqueles a quem ela é inevitável e aplicar-lhes remédios lenitivos e paliativos quando os outros não lhes podem ser de nenhum proveito.”<sup>58</sup>

Por fim Linus reporta aos presentes “la dernière consolation de l’ esperance” de que alcançaremos nosso verdadeiro bem numa outra vida, proferida por Christophe De Thou em seu leito de morte, primeiro presidente do parlamento de Paris, em que reluzia a legalidade da França, bem como a mais pura devoção cristã. De todas as razões empregadas para nos incitar à *constantia*, com efeito, não há nenhuma que prevaleça com mais força do que aquela proclamada por De Thou, a esperança na imortalidade da alma: “porque estes que, uma vez bem persuadidos que a morte não é senão a passagem para uma vida mais feliz, não mais a temerão.”<sup>59</sup> Não basta afinal o saber destituído de recompensa de que os infortúnios provêm da lei da natureza e da ordenança da *providentia* para consolar as aflições da alma. Só a esperança da vida eterna constitui estímulo suficiente à vida virtuosa capaz de nutrir nossa resistência aos males e de nos manter firmes sem recuar de nossos deveres cívicos. Por isso De Thou proclama, no final do tratado de Du Vair, a superioridade do cristianismo sobre as filosofias da Antiguidade, porque falta esta consolação à sua virtude. Os sentidos e a inteligência com que os estoicos percorrem de degrau em degrau das causas mais próximas às mais distantes, associando numa mesma ordem as coisas corpóreas, não podem apreender afinal a excelência humana mais alta, consubstanciada em sua alma imortal.

## REFERÊNCIAS

### Fontes primárias

GUILLAUME DU VAIR, *Traité de la Constance et de la Consolation ès calamitez publiques*, Paris, Librairie de la Société Recueil Sirey, 1915

PETRARCA, *Secretum*, a cura di Enrico Fenzi, Milão, Ugo Mursia Editore, 1992

SÊNECA, *Sobre a Constância do sábio*, São Paulo, Montecristo editora, 2020.

\_\_\_\_\_, *Cartas a Lucílio*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbekian, 1991

\_\_\_\_\_, *De la Providence*, In: *Les Stoïciens*, V. 2, Paris, Gallimard, 1962.

<sup>57</sup> III, p. 194.

<sup>58</sup> III, p. 193.

<sup>59</sup> III, p. 211.

## Fontes secundárias

BREHIÉR, E., *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 2 v., 1962

GARIN, E. *L'Éducation de l'homme moderne 1400-1600*, Paris: Hachette littérature, 2003.

LAGRÉE, J. *Le Néostoïcisme*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2010

LONG, A. A. *Stoic Studies*, Cambridge University Press, 1996

MOREAU, P. F. “Les trois Étapes du stoïcisme moderne”, In: *Le Stoïcisme au XVI siècle*, Paris, Albin Michel, 1999

SCHOFIELD, M. “*Ética estoica*”, In: *Os Estóicos*, Org. Brad Inwood, São Paulo, Ed. Odysseus, 2006

SEDLEY, D. “A Escola de Zenão a Ário Dídimos”, In: *Os Estóicos*, Org. Brad Inwood, São Paulo, Ed. Odysseus, 2006

SETAIOLI, A. “*Seneca and the Divine: Stoic Tradition and Personal Developments*” In: *International Journal of Classic Tradition*, 2007

ZANTA, L. *La Renaissance du Stoïcisme au XVI siècle*, Genève, Slatkine Reprints, 2007

dossiê a invenção da antiguidade

# dante e a *virtus* dos heróis da república romana no início do século xiv

dante and the *virtus* of the heroes of the roman  
republic at the beginning of the 14th century

felipe faria camargo<sup>1</sup>

## resumo

Com vistas a melhor compreender o modo como Dante Alighieri concebia a virtude dos antigos cidadãos romanos, em particular a leitura moral e histórica que o autor florentino construiu, primeiramente no *Convívio* e depois na *Monarchia*, com base nas narrativas sobre os heróis da república romana - histórias de sacrifício dos interesses particulares em prol do bem público, que vinham desde a antiguidade, alcançando o medievo tardio de Dante e depois o renascimento - propomo-nos, neste artigo, a investigar tanto as possíveis fontes textuais dos tratados dantescos, quanto o uso que o filósofo florentino fez de tais narrativas para a construção do seu discurso político.

## palavras-chave

Dante Alighieri; Roma; República; Império; Virtude.

## abstract

*Aiming to understand better how Dante Alighieri conceived the virtue of the ancient Roman citizens, particularly the moral and historical interpretation that the Florentine author constructed, first in the Convivio and later in the Monarchia, based on the narratives about the heroes of the Roman Republic - stories of sacrificing private interests for the public good, which originated in antiquity and reached Dante's late medieval period and then the Renaissance - we propose, in this article, to investigate both the possible textual sources of Dante's treatises and the use that the Florentine philosopher made of such narratives to construct his political discourse.*

## keywords

Dante Alighieri; Rome; Republic; Empire; Virtue.

<sup>1</sup> Doutorando no Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, na área de Ética e Filosofia Política. Contato: ffariacamargo@gmail.com.

Neste artigo, pretendemos abordar, por um lado, o modo como Dante Alighieri elaborou os seus dois catálogos de heróis da república romana nos seus tratados políticos, notadamente no quarto tratado do *Convívio* (1304-1308) e no segundo livro do tratado *Monarchia* (1313), como exemplos da virtude dos cidadãos romanos; como também, e principalmente, investigaremos o uso que fez de tais catálogos para a construção do seu discurso político.

Para podermos alcançar tais intentos, faz-se necessário, primeiramente, retomar a bibliografia que tratou das possíveis fontes utilizadas pelo pensador florentino na elaboração das suas duas listas. Como veremos, catálogos dos heróis republicanos romanos apareceram em diversas obras, historiográficas, filosóficas, teológicas e políticas, desde a antiguidade e ao longo de todo o medievo. Sempre, evidentemente, com finalidades bastante diversas. Na Toscana do início do século XIV, além de Dante, fizeram uso de tais listas o frade dominicano Ptolomeu de Lucca, famoso continuador da obra *De regno* de Tomás de Aquino (intitulada, ao fim, *De regimine principum*), bem como Remigio de Girolami, também teólogo dominicano e aluno de Tomás, autor de tratados políticos (*Do bem comum*, de 1302, e *Do bem da paz*, 1304) e famoso pelos seus sermões no *studium* de Santa Maria Novella, em Florença.

Em um segundo momento do artigo, pretendemos abordar o papel que tais listas cumprem na construção do discurso político de Dante e a relação com a sua noção de virtude. Como se sabe, cada um dos três livros do tratado *Monarchia* pretende responder a uma diferente questão, assumidas pelo filósofo florentino como as principais em torno do esclarecimento do tema da Monarquia universal<sup>2</sup>: o livro I pretende responder “Se a Monarquia é necessária ou não para o bom estado do mundo (*ad bene esse mundi*)”<sup>3</sup>; o livro II, “Se o povo romano reivindicou para si por direito o cargo de Monarca”<sup>4</sup> (momento em que Dante apresenta sua lista); e o livro III, “Se a autoridade do Monarca depende imediatamente de Deus, ou de um ministro ou vigário Seu”<sup>5</sup>. No tratado IV do *Convívio*, Dante pretende travar uma disputa em torno da concepção de nobreza, que o florentino associa à noção de virtude. Como veremos, os temas tratados no *Convívio* IV e na *Monarchia* II apresentam grande similaridade, mas também diferenças significativas quanto aos modos de abordar a virtude dos romanos.

Iniciemos, então, com a investigação das possíveis fontes de Dante.

## OS CATÁLOGOS DE HERÓIS DA REPÚBLICA ROMANA, ENTRE A ANTIGUIDADE E O MEDIEVO

Certamente um dos catálogos mais célebres dos patriotas romanos ao longo de toda a Idade Média foi o exposto por Agostinho, no capítulo XVIII do quinto livro da *Cidade de Deus*, passagem frequentemente lembrada pelos comentadores da obra dantesca.

<sup>2</sup> Conforme enunciadas no início do primeiro livro da *Monarchia*, em *Mn.*, I, ii, 3. Para as citações da obra em latim, utilizamos neste artigo o texto estabelecido pela edição crítica de Prue Shaw, elaborada a pedido da *Società Dantesca Italiana* e publicada em 2009.

<sup>3</sup> *Ibidem*, I, ii, 3: “*primo nanque dubitatur et queritur an ad bene esse mundi necessaria sit*”.

<sup>4</sup> *Ibidem*, I, ii, 3: “*secundo an romanus populus de iure Monarche offitium sibi asciverit*”. E também no início do segundo livro, cf. *Mn.*, II, ii, 1, a mesma questão reformulada como “*utrum romanus populus de iure sibi asciverit Imperii dignitatem*”.

<sup>5</sup> *Ibidem*, I, ii, 3: “*et tertio an auctoritas Monarche dependeat a Deo immediate vel ab alio Dei ministro seu vicario*”. E também no início do terceiro livro, cf. *Mn.*, III, i, 5, em que a questão aparece do seguinte modo: “*queritur utrum auctoritas Monarche romani, qui de iure Monarcha mundi est, ut in secundo libro probatum est, immediate a Deo dependeat an ab aliquo Dei vicario vel ministro, quem Petri successorem intelligo, qui vere claviger est regni celorum*”.

Theodore Silverstein, em artigo de 1938, expõe os resultados de uma minuciosa investigação filológica sobre as possíveis fontes utilizadas por Dante. Para além das referências citadas pelo próprio pensador florentino nas duas passagens do *Convivio* e da *Monarchia*, que são a *Eneida* de Virgílio, o *De officiis* e o *De finibus bonorum et malorum*, de Cícero, e o *Ab urbe condita* de Tito Lívio, Silverstein inicia sua investigação com uma comparação com Agostinho (que já era referido por outros comentadores<sup>6</sup>) para depois chegar a uma extensa lista de autores que poderiam ser considerados ou fontes alternativas para Dante, devido à familiaridade deste com suas obras e devido às palavras escolhidas ao retratar os romanos, ou autores contemporâneos que podem ter usado as mesmas referências do florentino: os escritores romanos antigos, Eutrópio, Aulo Gélio, Lucano, Júlio Frontino, Valério Máximo, Floro, Sérvio, Salústio, Orósio e Boécio; no séc. IX, o filósofo João Escoto Erígena e o monge Notker; já no século XII, os filósofos da chamada “Escola de Chartres”, Guilherme de Conches e João de Salisbury em seu *Policraticus* (escrito por volta de 1159); entre os séculos XIII e XIV, contemporâneos a Dante, o filósofo Ptolomeu de Lucca, no seu tratado sobre o poder imperial *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* (alguns comentadores datam em 1280, outros em cerca de 1300<sup>7</sup>) e no *De regimine principum* (1302-1304), bem como o cronista Nicholas Trivet, comentador de Boécio. A esta lista, Charles Till Davis (1984) acrescenta o também contemporâneo Remígio de Girolami, conterrâneo de Dante e que também toma da lista de Agostinho para tratar dos heróis romanos no seu *Do bem comum* (1302).

Como David Thompson (1978) destaca “esses catálogos são [...] notavelmente estáveis no conteúdo, mas suscetíveis aos mais diversos usos”<sup>8</sup>. Tanto na análise de Silverstein, como para Thompson e Davis, há destaque para a lista elaborada por Agostinho em *De civitate Dei* (escrita no séc. V), uma das obras centrais para o pensamento medieval, importante para a elaboração seja de Ptolomeu e Remígio, que a citam diretamente, como também para Dante, que embora não a cite quando da elaboração das suas listas de heróis, certamente a conhecia pela sua alta notoriedade no medievo. Para o propósito principal do nosso artigo, que é compreender o uso que Dante faz das narrativas romanas para a construção do seu discurso político, a nossa comparação se dará principalmente entre estas leituras, também devido à ênfase que recai sobre Agostinho e os três contemporâneos entre os comentadores. É importante destacar, também, a importância para Agostinho do livro VI da *Eneida* de Virgílio, assim como para Dante na sua construção da missão imperial de Roma no livro II da *Monarchia*.

Em *De civitate Dei* V xviii, são citados os seguintes heróis da república romana: os cônsules Bruto e Torquato (ambos não hesitaram em condenar os próprios filhos à morte, por estes terem ameaçado a República); o tribuno Camilo (liderou a guerra romana contra a cidade de Veios, foi em seguida condenado e exilado de Roma e depois retornou à pátria - “*ingratam patria*”<sup>9</sup>, como descreve Agostinho - para livrá-la dos gauleses); o jovem

<sup>6</sup> Silverstein (1938, p. 326, nota 1) remete aos estudos mais antigos: de Edward Moore, *Studies in Dante*, First Series (Oxford, 1896), pp. 187-189; Vossler, *Die göttliche Komödie* (2nd. ed., Heidelberg, 1925), i, pp. 263-264; e // *convivio*, ed. G. Busnelli and G. Vandelli, II (Opere di Dante, dir. Michele Barbi, vol. v, Florence, 1937), 52, nn. 2 ff.

<sup>7</sup> Cf. a nota introdutória à “*Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*” de Ptolomeu de Lucca, In: *Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante*, Volume IV, *Monarchia*, a cura di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni, 2013, pp. 247-250.

<sup>8</sup> Cf. Thompson, 1978, p. 147.

<sup>9</sup> Cf. *De civitate Dei*, V, xviii: “*Si Furius Camillus etiam ingratam patriam, a cuius ceruicibus acerrimorum hostium Veientium iugum depulerat damnatusque ab aemulis fuerat, a Gallis iterum liberauit, quia non habebat potiorem, ubi posset uiuere gloriiosius: cur extollatur, uelut grande aliquid fecerit, qui forte in ecclesia ab inimicis carnalibus grauissimam exhortationis passus iniuriam non se ad eius hostes haereticos transtulit aut aliquam contra illam ipse haerem condidit, sed eam potius quantum ualuit ab haereticorum perniciossima prauitatem defendit, cum alia non sit, non ubi uiuatur in hominum gloria, sed ubi uita adquiratur aeterna?*”

Múcio Cévola (equivocou-se ao tentar assassinar o rei inimigo Porsena, depois, tendo sido aprisionado e colocado diante deste, colocou a sua própria mão em um braseiro em chamas por conta de sua falha, o que fez com que o rei, aterrado, se retirasse da guerra com Roma); o soldado Cúrcio (os oráculos dos deuses haviam ordenado aos romanos que lançassem em um abismo o que eles tinham de melhor, Cúrcio, armado e em cima de um cavalo, lançou-se no abismo); os Décios (famosos por se sacrificarem, em três gerações, no campo de batalha, oferecendo a vida pela pátria); Marco Pulvilo (recebeu a honra de consagrar o Templo de Júpiter no início da República, e não se absteve da missão mesmo quando propagaram a informação falsa de que seu filho havia sido morto); o também cônsul Régulo (prisioneiro de Cartago, foi enviado a Roma para negociar uma troca de prisioneiros, mas instou os romanos a permanecerem em guerra e aceitou a sinal de retornar aos inimigos, que lhe deram a morte “com gravíssimos suplícios”<sup>10</sup>); Valério (morto durante seu consulado, vivia na pobreza e teve o seu funeral a expensas do dinheiro do povo); o camponês Cincinato (tornado ditador para derrotar os inimigos que atacavam Roma, retorna depois à pobreza e ao arado, ao fim do seu mandato); e por fim, Fabrício (que recebeu ofertas de presentes e posses do rei Pirro, inimigo dos romanos, mas preferiu continuar pobre e cidadão de Roma).

O significado moral de todos esses *exempla*, para os romanos, é posto por Agostinho no início do capítulo: ao falar da “infelicidade” de Bruto<sup>11</sup>, cita Virgílio, que afirma que para o cônsul romano “hão de vencer o *amor à pátria* e o imenso *desejo por louvores*” (tradução nossa)<sup>12</sup>. O filósofo cristão sumariza e afirma que esses dois elementos (a “liberdade”, que ele equivale a “amor à pátria”; e o “desejo de louvores humanos”) “levaram os romanos a tão admiráveis feitos”<sup>13</sup>.

Como defende Thompson<sup>14</sup>, enganar-se-ia quem acreditasse que, pela contraposição entre a felicidade fugaz da Cidade Terrena e a felicidade eterna da Cidade Celeste em *De civitate Dei*, Agostinho não tinha nenhuma admiração pelos feitos dos romanos. Na verdade, ao longo do livro V, o filósofo defende mais de uma vez que os romanos alcançaram o domínio do mundo inteiro como “*recompensa*” de Deus. “A causa da grandeza do Império Romano não é evidentemente fortuita”, como diz no cap. I, ou “independente da vontade de Deus”, pois é “a Providência Divina que estabelece os reinos humanos”<sup>15</sup> (o mesmo argumento estará presente em Dante e Ptolomeu de Lucca, como veremos).

Ao investigar “quais foram os costumes dos Romanos e qual foi a causa por que se dignou prestar-lhes ajuda, para o engrandecimento do Império, o verdadeiro Deus”<sup>16</sup>,

<sup>10</sup> *Ibidem*, V, xviii: “*Si M. Regulus, ne crudelissimos hostes iurando falleret, ad eos ab ipsa Roma reuersus est, quoniam, sicut Romanis eum tenere uolentibus respondisse fertur, postea quam Afris seruierat, dignitatem illuc honesti ciuis habere non posset, eumque Carthaginenses, quoniam contra eos in Romano senatu egerat, grauissimis suppliciis necauerunt: qui cruciatus non sunt pro fide illius patriae contempnendi, ad cuius beatitudinem fides ipsa perducit?*”

<sup>11</sup> *Ibidem*, V, xviii: “*Bruto autem, quia filios occidit, infelicitatis perhibet testimonium etiam poeta laudator*”. O poeta louvador a que se refere Agostinho é Virgílio, conforme a citação que se segue no texto.

<sup>12</sup> Cf. Virgilio, *Eneida*, VI, 823: “*vincet amor patriae laudumque immensa cupidus*”. Na tradução de Manuel Odorico Mendes (1854, utilizamos a edição de 2008 publicada pela Editora da UNICAMP), a passagem aparece do seguinte modo: “há de o amor da pátria e de glória vencer desejo imenso” (p. 256).

<sup>13</sup> Cf. Agostinho, *A Cidade de Deus*, 2016, p. 522. No texto em latim, escreveu Agostinho que “*Haec sunt duo illa, libertas et cupiditas laudis humanae, quae ad facta compulit miranda Romanos*” (Cf. *De civitate Dei*, V, xviii).

<sup>14</sup> Cf. Thompson, 1978, pp. 153-154.

<sup>15</sup> Cf. *A Cidade de Deus*, 2016, p. 463, e *De civitate Dei*, V, i: “*Causa ergo magnitudinis imperii Romani nec fortuita est nec fatalis secundum eorum sententiam siue opinionem, qui ea dicunt esse fortuita, quae uel nullas causas habent uel non ex aliquo rationabili ordine uenientes, et ea fatalia, quae praeter Dei et hominum uoluntatem cuiusdam ordinis necessitate contingunt. Prorsus diuina prouidentia regna constituuntur humana*”.

<sup>16</sup> Cf. *A Cidade de Deus*, 2016, p. 499 e *De civitate Dei*, V, xii: “*Proinde uideamus, quos Romanorum mores et quam ob causam Deus uerus ad augendum imperium adiuuare dignatus est, in cuius potestate sunt etiam regna terrena*”.

Agostinho cita novamente Virgílio<sup>17</sup>, que canta em seu poema que enquanto há outros povos hábeis em “bronzes respirantes fundir” e “sacar do mármore vultos vivos”, o poeta destaca que “tu, Romano, cuida o mundo em reger; terás por artes a paz e a lei ditar, e os povos todos, poupar submissos, debelar soberbos”<sup>18</sup>. E quanto mais exerciam tais artes, diz o filósofo cristão, os romanos menos se entregavam aos prazeres do corpo e da alma<sup>19</sup>. O que não significa, evidentemente, que para Agostinho fossem exemplos de virtude. Na verdade, citando Salústio, lembra que os romanos “eram ávidos de louvor, pródigos de dinheiro; desejavam glória enorme, riqueza honrosa”<sup>20</sup> e defende, o filósofo cristão, que “por esta desmesurada paixão, abafaram todas as outras paixões”<sup>21</sup>. Pois aqueles que “não refreiam as suas torpes paixões [avidez de riquezas, prazeres do corpo, corrupção dos costumes] invocando o Espírito Santo com piedosa fé [...] pelo menos tornam-se melhores pelo desejo de glória e de louvor humano. Não é que se tornem santos, mas menos torpes”<sup>22</sup>.

No capítulo XVIII, Agostinho faz amplo uso da retórica para, enquanto cita os exemplos dos heróis romanos, comparar os seus sofrimentos aos sacrifícios enfrentados pelos cristãos desde o início de sua história, e instar que, se os romanos foram capazes de suportar tais martírios em defesa da Cidade Terrestre (na qual a felicidade é breve e ilusória), para poderem alcançar a felicidade eterna da Cidade Celeste, que exige menos do que tais sacrifícios<sup>23</sup>, os cristãos também devem estar dispostos a conterem seus vícios e desdenhar os “deleites deste mundo”, sem, no entanto, extrair disto alguma “jactância” (vaidade), como reiteradas vezes diz o filósofo.

O problema principal, então, estava na finalidade almejada pelos romanos ao operar tais maravilhas: o louvor humano, a glória para si próprio e para a cidade terrena, e não um comportamento de renúncia aos prazeres corruptores para buscar se aproximar a Deus e amar a “beleza inteligível”<sup>24</sup>.

Ptolomeu de Lucca, discípulo de Tomás de Aquino, evidentemente se encontra em um momento histórico bastante distinto, na Toscana do século XIV. Autor de tratados políticos, Ptolomeu foi hierocrata e defensor da *plenitudo potestatis* papal, a prerrogativa jurídica do direito canônico que se arrogavam os papas desde os tempos de Inocêncio III (1160-1216) e que estabelecia que o supremo pontífice havia recebido de Cristo, além

<sup>17</sup> Cf. *De civitate Dei*, V, xii.

<sup>18</sup> Cf. *Eneida*, VI, 847-853: “*Excedunt alii spirantia mollius aera, credo equidem: uiuos ducent de marmore uultus; orabunt causas melius, coelique meatus describent ratio, et surgentia sidera dicent. tu regere imperio populos, Romane, memento; hae tibi erunt artes, pacisque imponere more, parcere subiectis, et debellare superbos*”. Na tradução de Odorico Mendes (2016, p. 257): “Hão de outros, sim, mais molemente os bronzes respirantes fundir, sacar do mármore vultos vivos; orar melhor nas causas; descrever com seu rádio o céu rotundo, o orto e sidério curso: tu, Romano, cuida o mundo em reger; terás por artes a paz e a lei ditar, e os povos todos poupar submissos, debelar soberbos”.

<sup>19</sup> Cf. *De civitate Dei*, V, xii e *A Cidade de Deus*, 2016, p. 503: “Estas artes exerciam-nas os romanos com tanta maior mestria quanto menor era a sua entrega à volúpia, ao enervamento da alma e do corpo pela ânsia de adquirir e de aumentar riquezas, por estas corrompendo os costumes, espoliando os cidadãos pobres e presenteando torpes histriones”.

<sup>20</sup> A citação agostiniana ocorre em *De civitate Dei*, V, xii. Cf. Salústio, *Catil.*, VII, 6: “*Laudis avidi, pecuniae liberales erant, gloriām ingentem, divitias honestas volebant*”. Seguimos a tradução de Adriano Scatolin, *A conjuração de Catilina*, 2015 (versão e-book).

<sup>21</sup> Cf. *De civitate Dei*, V, xii e *A cidade de Deus*, 2016, p. 499.

<sup>22</sup> Cf. *De civitate Dei*, V, xiii e *A cidade de Deus*, 2016, p. 510.

<sup>23</sup> Conforme *A cidade de Deus*, 2016, p. 521, “por esta pátria terrestre e temporal, um Bruto pôde até matar os filhos - o que a Pátria celeste a ninguém obriga a fazer”. Cf. *De civitate Dei*, V, xviii.

<sup>24</sup> “*amore intellegibilis pulchritudinis*”. Cf. *De civitate Dei*, V, xiii, passagem que citamos traduzida mais acima (nota 22): “*Verum tamen qui libidines turpiores fide pietatis impetrato Spiritu sancto et amore intellegibilis pulchritudinis non refrenant, melius saltem cupiditate humanae laudis et gloriae non quidem iam sancti, sed minus turpes sunt*”. A passagem é interessante sobretudo quando pensada do ponto de vista da clivagem entre *vita activa* e *vita contemplativa* ao longo de todo o medievo, com evidente superioridade moral para a segunda, entre os principais pensadores cristãos.

do poder espiritual, também o supremo poder temporal para intervir nos assuntos de governo das cidades, dos reinos e mesmo junto ao império romano-germânico.

Em seu tratado *Determinatio compendiosa*, Ptolomeu entrou no debate, candente no seu tempo, sobre a autoridade do imperador romano-germânico depois de eleito<sup>25</sup> e afirma que esta só poderia ser exercida legitimamente após a devida aprovação, consagração e coroação pelo papa. Os imperadores, apoiando-se nos trabalhos de juristas de direito civil de Bolonha, estudiosos do direito romano, visavam afirmar-se como *dominus mundi* e defendiam que seu poder não derivava do pontífice. Como sabemos através da historiografia, desde o século XI e até o século XIV foram diversas as investidas de imperadores romano-germânicos para estabelecer sua hegemonia na península itálica, tendo sido seguidamente derrotados pelas ligas formadas pelas cidades italianas, muitas vezes aliadas ao papado (que também intervinha nos assuntos das cidades, como foi o caso de Florença quando da derrubada do governo dos guelfos brancos por uma ação militar apoiada por Bonifácio VIII, o que levou ao exílio de Dante e de sua facção política).

Na *Determinatio compendiosa*, cap. XXI, ao tratar dos heróis da república romana, Ptolomeu faz referências a Agostinho, Salústio e Valério Máximo. O frade dominicano cita seis heróis (Bruto, Torquato, Cúrcio, Régulo, Fabrício e Cúrio, que não havia sido referido por Agostinho), cinco dos quais tratados também pelo filósofo patrístico, mas o mais interessante é o quanto a sua apreciação da virtude romana se afasta de Agostinho. Como diz o autor, “embora todo principado tenha sido provido por Deus, aquele romano o foi especialmente”<sup>26</sup> e acrescenta que como foi indicado em *De civitate Dei*, há para isso “vários motivos, em síntese, alguns tipos de virtude, prescritos também pela lei evangélica, nas quais os romanos se destacaram e pelas quais obtiveram o domínio como merecida recompensa”<sup>27</sup>. Ptolomeu elenca, então, três virtudes principais: sincero amor pela pátria, santíssima fidelidade às leis e magnanimidade (ou benevolência)<sup>28</sup>.

Como diz Davis (1984), em nenhum momento Ptolomeu cita o desejo de louvor humano<sup>29</sup>, ou outros aspectos da análise de Agostinho, como a ambição por poder (*libido dominandi*, como trata o filósofo patrístico em *De civitate Dei*, V, XIX). Embora não se contraponha diretamente ao grande pensador africano, Ptolomeu o toma por autoridade na mesma passagem em que afirma que os romanos foram recompensados por Deus por “terem governado com a força de leis justas e reinando na justiça”<sup>30</sup>.

Davis destaca que Ptolomeu pode ter sido influenciado pela leitura dos romanos feita por João de Salisbury em seu *Policraticus* (a obra é citada pelo frade dominicano), a apresentação de João sobre a justiça romana e sua relação com os povos vizinhos<sup>31</sup>, mas também evidencia o quanto são diferentes as duas leituras: enquanto o filósofo da

<sup>25</sup> Como explicam Tabarroni e Chiesa (2013, p. 249), “A partir do fim da luta pelas investiduras, o rei alemão, ainda não consagrado imperador, definia-se Rei dos romanos [...] mas somente com a coroação papal ele se tornava formalmente imperador romano”. E acrescentam que “o pontífice Inocêncio III tinha estabelecido, precisamente com a decretal *Venerabilem*, que a Igreja de Roma tinha o direito e o dever de examinar aquele que prevalecesse na escolha dos príncipes eletores” (tradução nossa).

<sup>26</sup> Tradução nossa. Cf. *Determinatio compendiosa*, XXI: “*Sed, licet principatus omnis fuerit a Deo provisus, specialiter tamen Romanus*”.

<sup>27</sup> Tradução nossa. *Ibidem*: “*de quo beatus Augustinus in libro De civitate Dei plures causas assignat; sed, ut nos sub compendio perstringamus, propter certa genera virtutum quas et lex precipit evangelica, quibus veteres Romani precipue viguerunt et ex eis tamquam mercedem eis condignam dominium meruerunt*”.

<sup>28</sup> *Ibidem*. “*Primum fuit sincerus amor pro patria; secundum traditio legum sanctissima; tertium morum benivolentia*”.

<sup>29</sup> Cf. Davis, 1984, p. 259.

<sup>30</sup> Tradução nossa. Cf. *Determinatio compendiosa*, XXII: “*ex vigore virtutum suarum legalium dominando et imperando iustitia*”. Cf. Davis, *ibidem*.

<sup>31</sup> Cf. *Policraticus*, V, vii. A citação de Salisbury por Ptolomeu vem na *Determinatio*, XXII, que ele cita como *De nugis phylosophorum*. Cf. Davis, *ibidem*.

Escola de Chartres apresenta uma ampla gama de *exempla* em seu capítulo, incluindo romanos e não romanos, reis, imperadores e republicanos<sup>32</sup>, o que demonstra que João não está preocupado em estabelecer uma missão histórica distintiva para Roma (o *De civitate Dei* sequer é mencionado na passagem), Ptolomeu está justamente empenhado em demonstrar a especificidade das virtudes alcançadas pelos romanos, que os alcaram a povo recompensado por Deus com o império sobre o mundo.

O filósofo dominicano defende uma leitura teleológica da história universal a partir dos cinco impérios que vigoraram desde a antiguidade até o seu tempo<sup>33</sup>: a primeira monarquia do mundo (*monarchia mundi*) foi a dos Assírios, que iniciou com Nino; depois, foi transferida aos Medos e aos Persas, nos tempos do rei Dario; em terceiro lugar, passou aos Gregos e aos Egípcios, no império de Alexandre (período do helenismo); em quarto, passou aos Romanos. Depois destes, por fim o império “retornou ao verdadeiro senhor, que o havia conferido, Cristo, de quem é vigário o sumo pontífice”<sup>34</sup>. O império de Augusto aparece, portanto, como simples prenunciador da *monarchia Christi*, o verdadeiro império, embora tenha sido alcançado como recompensa divina pelas virtudes dos heróis republicanos. E foi o imperador Constantino, ao fazer a sua doação do império e da cidade de Roma à Igreja, quem reconheceu o fim e transferiu o poder imperial dos romanos para o papado<sup>35</sup>.

No *De regimine principum*, Ptolomeu também dedica alguns capítulos<sup>36</sup> às três virtudes pelas quais os romanos alcançaram o império mundial, com algumas poucas, mas importantes, modificações.

Com relação ao “amor à pátria”, aduzindo novamente como *exempla* os heróis que já apareceram na *Determinatio* (com algumas adições<sup>37</sup>), Ptolomeu afirma que tal amor possui raiz na caridade, a mais alta das virtudes teológicas (e que também será referida por Remígio e Dante em seus tratados). A caridade é o amor que “antepõe a coisa comum às próprias”<sup>38</sup>, definição que o frade dominicano remete a Agostinho<sup>39</sup>.

Quanto à “santíssima fidelidade às leis”, Ptolomeu afirma que a segunda razão pela qual os romanos alcançaram o domínio é o “zelo pela justiça”<sup>40</sup>, pois o adquiriram por certo direito natural (*acquisierunt principatum quodam iure naturae*)<sup>41</sup>, do qual deriva todo domínio justo. Todo domínio, acrescenta mais à frente, é concedido para a conservação da paz e da justiça (*pro pace ac iustitia conservanda*)<sup>42</sup>.

Por último, tratando novamente da virtude da magnanimidade, Ptolomeu afirma que os romanos subjugaram o mundo e mereceram o domínio por sua singular

<sup>32</sup> João de Salisbury cita, em *Policraticus*, V, vii: Catão, Régulo, Cipião, Aníbal, Alexandre da Macedônia e Augusto. No capítulo seguinte, tece um grande elogio ao imperador Trajano.

<sup>33</sup> Cf. *Determinatio compendiosa*, XXV.

<sup>34</sup> Tradução nossa. *Ibidem*, XXV: “*Deinde redit ad verum dominum qui contulerat, scilicet Christum, cuius vices summus pontifex gerit*”.

<sup>35</sup> *Ibidem*, XXV: “*Constantinus ergo christianus factus hac consideratione motus et inspiratus in dominio plenarie cessit vicario Christi, cui proprie et per se dominium competit, ut iam dictum est et patet in dicto capitulo*”.

<sup>36</sup> Os caps. IV, V e VI do Livro III.

<sup>37</sup> Ptolomeu acrescenta Cipião e Marco Marcelo, no cap. VI, ao tratar da benevolência civil.

<sup>38</sup> Tradução nossa. Cf. *De regimine principum*, III, iv: “*Amplius autem: amor patriae in radice charitatis fundatur, quae communia propriis, non propria communibus anteponit, ut beatus Augustinus dicit exponens verbum Apostoli de charitate*”.

<sup>39</sup> Conforme a tradução de Blythe do *De regimine principum*, a referência em Agostinho deve ser buscada na *Regula Sancti Augustini*: no cap. V, ao interpretar 1 Cor. 13, 5, Agostinho afirma que “*Caritas enim, de qua scriptum est quod non quaerat quae sua sunt, sic intellegitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit*”. Ou seja, a caridade não busca aquilo que é seu, mas sim antepõe as coisas comuns às próprias.

<sup>40</sup> “*Est autem et alia ratio, unde digne Romani dominium sunt adepti, zelus videlicet iustitiae*”. Cf. *De regimine principum*, III, v.

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

“piedade” (*pietas*) ou benevolência civil. Como explica Silverstein<sup>43</sup>, a *pietas* é uma virtude “caracteristicamente principesca” e o medievo tardio “ainda recordava muito do significado original da palavra”<sup>44</sup>. O filósofo afirma, citando Valério Máximo<sup>45</sup>, que “a docura da humanidade (*humanitas*) penetra o caráter dos bárbaros”<sup>46</sup> e que os exemplos do antigo comportamento dos romanos demonstrariam o quanto Roma se destacou por tal virtude, pela qual atraiu nações estrangeiras a amá-la e voluntariamente a ela se sujeitar<sup>47</sup>.

Antes de passarmos ao pensamento de Dante sobre a *virtus* romana, faremos uma breve análise do modo como Remigio de Girolami constrói o seu catálogo de heróis republicanos e de que modo ele se articula com a construção do seu pensamento político.

Assim como Ptolomeu, o também frade dominicano Remigio estudou em Paris e obteve formação escolástica como discípulo de Tomás de Aquino, tendo depois retornado à Florença onde se tornou famoso como *lector* no *studium* de Santa Maria Novella, tanto devido aos seus sermões sobre o tema da paz, como também pelos seus tratados *Do bem comum* e *Do bem da paz*. No início do *Trecento*, como se sabe através da historiografia<sup>48</sup>, a república toscana encontrava-se engolfada em disputas de facções, primeiramente entre os guelfos apoiadores do papado e os gibelinos apoiadores do imperador romano-germânico, depois entre guelfos brancos e guelfos negros, conflitos que terminavam sempre com a punição com o exílio, o confisco de bens ou a morte para os membros da facção derrotada.

Diferentemente de Ptolomeu, no entanto, Remigio não dedica muito da sua atenção ao conflito de poder entre o império e o papado. No seu tratado *De bono pacis* (1304), como destaca Nicholas Newman (2018) na sua tradução à obra de Remigio, encontra-se a principal defesa do frade acerca do poder papal<sup>49</sup>. Mas ele apenas menciona brevemente, ao tratar do argumento de que o bem da Igreja consiste na paz dos fiéis, que “o bem eclesiástico deve ser preferido ao bem temporal, assim como a cabeça da Igreja, que é o papa, deve ser preferida à cabeça do poder temporal, ou seja, posto acima do imperador”<sup>50</sup>.

Newman destaca que a preocupação recorrente nos textos de Remigio, tanto no *De bono pacis* como no *De bono communi*, é o conceito de “bem comum”, segundo o qual o bem da comunidade é superior e deve ser sempre anteposto aos bens particulares.

A lista dos heróis romanos aparece no capítulo V do seu tratado *Do bem comum*. O frade cita sete heróis no total, seis dos quais também haviam sido citados por Agostinho (Valério, Cincinato, Fabricio, Cúrcio, Torquato, Régulo e acrescenta Catão - que será central para Dante, como veremos). O frade cita como referências *De civitate Dei* (principalmente V xviii), bem como Valério Máximo<sup>51</sup> (*Factorum et dictorum*) e Cícero (*De officiis*, para tratar de Catão). No início do capítulo, Remigio afirma que se lê de “inúmeros romanos

<sup>43</sup> Cf. Silverstein, 1938, pp. 331-332.

<sup>44</sup> No *Actus Beati Silvestri*, conjunto de narrativas do séc. IV referentes ao bispo Silvestre, que era contemporâneo de Constantino, é descrita uma fala do imperador, que diz: “*Romani imperii dignitas de fonte nascitur pietatis*”, o império romano nasce da “fonte da piedade”, citação que será referida por Dante na sua *Monarchia* II, como exporemos mais adiante. Silverstein (p. 331) acrescenta que quando os barões ingleses fizeram uma petição a Henrique III, no *Dictum de Kenilworth*, apelaram respeitosamente à sua *pietas*.

<sup>45</sup> Cf. Valerius Maximus, *Factorum et dictorum*, VI, v, 6. “*Humanitatis dulcedo barbarorum ingenia penetrat*”.

<sup>46</sup> Tradução nossa.

<sup>47</sup> Cf. *De regimine principum*, III, vi: “*Quantum autem antiqui Romani in hac excelluerint virtute, unde exteris nationes ad suum traherent amorem, seque eisdem sponte subiicerent, exempla ipsorum deducantur in medium*”.

<sup>48</sup> Cf., por exemplo, Skinner, *As fundações do pensamento político moderno*, 1996, pp. 25-44; Hilário Franco Júnior, *A Idade Média - O Nascimento do Ocidente*, pp. 98-109; e Mariateresa Fumagalli, *Il pensiero político medievale*, pp. 105-144.

<sup>49</sup> Cf. Newman, 2018, p. 37.

<sup>50</sup> Tradução nossa. Cf. Idem, p. 164. Cf. *De bono pacis*, quarto argumento: “*Bonum autem ecclesiasticum prefertur bono temporali, sicut et caput ecclesie idest papa prefertur capiti temporalium idest imperatori*”.

<sup>51</sup> Cf. Valerius Maximus, *Factorum et dictorum*, IX, v, 6.

virtuosos”, que em defesa da coisa pública e pelo bem comum do povo frequentemente “se expuseram à morte”, tornando-se exemplos de virtude política por colocarem a proteção do bem comum acima do próprio<sup>52</sup>.

Segundo Davis<sup>53</sup>, Remigio era um patriota local que buscava, pela retórica, acalmar as paixões fúrias e promover o amor à comunidade da parte dos cidadãos. Conforme é comumente lembrado na bibliografia ao tratar de Remigio<sup>54</sup>, o frade dominicano, aduzindo a autoridade de Aristóteles<sup>55</sup>, chega mesmo a afirmar que qualquer conflito entre um bem particular e o bem comum é apenas aparente, pois o bem particular está sempre subsumido e necessariamente decorre do bem comum<sup>56</sup> e que quem não for cidadão, também não é homem (*si non est civis non est homo*), pois o homem é por natureza *animal civile*.

Quanto à leitura da história de Roma, Remigio não nos dá indícios tão claros do seu pensamento, assim como nos deu Ptolomeu e Agostinho (bem como nos oferecerá Dante). Davis destaca que ele chega a afirmar que a “plenitude dos tempos” ocorreu sob o imperador Otaviano, quando o poder secular se tornou universal e a paz estava completa<sup>57</sup>, e também elogia (citando Cícero) Júlio César pela sua clemência<sup>58</sup>. Porém, ressalta o comentador, é preciso destacar o quanto o modo de Remigio apresentar a virtude dos romanos também se distancia de Ptolomeu (bem como de Dante e, evidentemente, de Agostinho, para quem a dedicação ao bem comum da cidade não é propriamente uma virtude): além do elogio dos heróis da república romana, o frade dominicano cita conjuntamente, nos mesmos trechos da obra, Moisés, Davi e Judas Macabeu (que serviram ao bem comum do povo judeu), bem como o papa Leão I, o arcebispo Tomás Becket e o rei Luís IX da França, que serviram ao bem comum da Igreja<sup>59</sup>. Não há nenhum traço, portanto, de uma missão histórica específica do povo romano, recompensado por Deus com o império, como havíamos encontrado antes em Ptolomeu.

Passemos agora, então, ao modo como Dante percebia as narrativas sobre os heróis da república romana e de que maneira ele fez uso delas para a construção do seu pensamento político.

## DANTE E A *UIRTUS* DOS HERÓIS DA REPÚBLICA ROMANA

A partir das referências autobiográficas oferecidas pelo próprio Dante na *Vita Nuova* e no tratado I do *Convívio* (que funciona como uma introdução aos demais

<sup>52</sup> Cf. *De bono comuni*, V: “*De innumeris enim virtuosis Romanis legitur quod frequentissime exponebant se morti pro re publica idest pro bono comuni populi. Plus enim curabant de comuni bono quam de proprio.*”

<sup>53</sup> Cf. Davis, 1984, p. 273.

<sup>54</sup> Cf. Kantorowicz, 1998, p. 289; e Skinner, 1999, p. 79.

<sup>55</sup> “*Et si non est civis non est homo, quia homo est naturaliter animal civile, secundum Philosophum in VIII Ethicorum et in I Phisicorum*”. Cf. *De bono comuni*, IX. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VIII.

<sup>56</sup> Para Remigio (*De bono comuni*, IX), a própria “existência da parte, como tal, depende do todo”, “*Iterum esse partis dependet ab esse totius et non e converso, sicut posterius dependet a priori et non e converso*”. E afirma que, quando a cidade é destruída, todos os cidadãos perdem virtude nas operações próprias de cada um: “*Unde destructa civitate remanet civis lapideus aut depictus, quia scilicet caret virtute et operatione quam prius habebat, puta miles in militaribus, mercator in mercationibus, artifex in artificialibus artis sue, officialis in officialibus, pater familias in familiaribus, et universaliter liber in operibus liberis, puta ire ad podere suum, facere ambasciatas, habere dominia aliarum civitatum.*” Cf. Idem.

<sup>57</sup> Davis (1984, p. 273) cita como referência as informações do manuscrito 2 *Bibl. Naz. Flor. Conv. supp. G. 4. 936, f. 12v; D. 1. 937, f. 43*, o que remete ao sermão *De tempore*.

<sup>58</sup> Cf. Davis, ibidem, nota 58. Trata-se do elogio de Cícero pela clemência de César na oração *Pro Quinto Ligario*. Remigio compara César a Davi por possuir tal virtude.

<sup>59</sup> Cf. *De bono comuni*, seções VI e VII.

tratados), os biógrafos contemporâneos<sup>60</sup> do poeta florentino costumam remeter à década de 1290 o período em que o pensador começou a se interessar pela filosofia.

Em *Convívio* II<sup>61</sup>, Dante afirma ter frequentado “as escolas dos religiosos e as discussões dos filosofantes”, o que é uma provável referência aos três *Studia generalia* em Florença: um da ordem dos Agostinianos em Santo Spirito, outro dos Franciscanos em Santa Croce e outro regido pelos Dominicanos em Santa Maria Novella<sup>62</sup>. Embora não haja registros definitivos de que os dois pensadores tenham desenvolvido alguma relação, tanto Santagata<sup>63</sup> quanto Davis<sup>64</sup> afirmam que Dante deve ter acompanhado algumas das aulas e sermões de Remígio, que permaneceu ao longo de quarenta anos como a figura de maior destaque do *studium* de Santa Maria Novella (até o ano de sua morte, em 1319).

Na virada do século, como se sabe, Dante foi politicamente bastante ativo na comuna de Florença. Como membro dos guelfos brancos, aos 35 anos (em 1300) alcançou o cargo de prior, dignidade mais alta da república toscana. Mas em 1301, após participar de uma embaixada a Roma mal sucedida, que visava convencer o papa Bonifácio VIII a não mais intervir nos assuntos internos da administração de Florença, a comuna sofreu uma ação militar a mando do papa (encabeçada pelo conde francês Carlos de Valois) que encerrou o governo dos guelfos brancos e passou o poder para os guelfos negros, defensores entusiásticos do poder papal. Os brancos foram condenados ao confisco de bens e ao exílio, sob o risco da pena capital, caso decidissem permanecer ou regressar à cidade.

Dante nunca mais retornou à sua cidade natal. Durante o exílio, escreveria suas principais obras, dentre elas: o *Convívio*, conjunto de quatro tratados (a previsão inicial era de quatorze, mas o projeto não foi finalizado), que se caracterizam por serem comentários (em forma de prosímetro) às *canzoni* de Dante, por meio dos quais o florentino expõe os conhecimentos que adquiriu em filosofia; a *Monarchia*, tratado político composto por três livros, em que expõe sua teoria da Monarquia universal; o *De vulgari eloquentia*, em que discute a relação entre o latim e o vernáculo; a *Quaestio de aqua et terra*, em que trata dos elementos da água, ar, terra e fogo; e a *Commedia*, obra mais famosa do nosso autor.

Entre os anos de 1300 e 1302, Ptolomeu de Lucca foi prior geral de Santa Maria Novella. Durante o seu priorato, conforme Tabarroni e Chiesa<sup>65</sup>, Ptolomeu dedicou-se a concluir o *De regno* de Tomás de Aquino. Nos mesmos anos, Remígio escrevia seus tratados no mesmo *studium* de Florença, *Do bem comum* (1302) e *Do bem da paz* (1304).

Conforme podemos ver pelas datações mais aceitas pelos estudiosos, tanto das obras quanto dos eventos, com a exceção da *Determinatio compendiosa* (que foi redigida, provavelmente, nos anos 1280) é bastante improvável que Dante tenha tido contato com as obras de Remígio e Ptolomeu antes do seu exílio de Florença em 1301, também devido ao alto grau do seu envolvimento com a política florentina no período imediatamente anterior. Embora, evidentemente, possa ter tido contato com as suas ideias ao frequentar as lições e sermões no *studium* de que participaram os dois frades dominicanos.

Antes de abordar o primeiro catálogo de heróis, faz-se necessária uma breve introdução sobre o *Convívio* IV. Os tratados do *Convívio* foram provavelmente escritos entre 1304 e 1308<sup>66</sup>. No quarto tratado, em que o autor expõe pela primeira vez a sua teoria

<sup>60</sup> Cf. Santagata, 2016, p. 99; Cf. Barbero, 2020, capítulo 7 (*Gli studi*), versão e-book.

<sup>61</sup> Cf. Cv. II xii 7.

<sup>62</sup> Cf. Santagata, 2016, p. 99.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 103.

<sup>64</sup> Cf. Davis, 1984, p. 268.

<sup>65</sup> Cf. Tabarroni e Chiesa, 2013, p. 247.

<sup>66</sup> Baseamo-nos na apresentação do *Convívio* feita por Emanuel França de Brito, 2019, p. 28.

da Monarquia universal ao comentar a canção *As doces rimas de amor que eu sabia*<sup>67</sup>, Dante afirma que sua intenção é tratar do conceito de nobreza (*nobiltà* ou *gentilezza*, como ele também refere na canção), que muitos compreendem erroneamente. Dante cita a opinião do imperador romano-germânico Frederico II (1090-1147), que segundo o florentino era amplamente aceita, e que ao ser perguntado sobre o que era nobreza teria respondido: “antiga riqueza e bons costumes”<sup>68</sup>. Conforme *Convivio* IV, xx, 3 “qualquer um que diga “Eu sou de tal estirpe”, não deve ser acreditado como nobre se os mencionados frutos não estão presentes em si”, ou seja, se aquele que se diz nobre não possui ele mesmo as virtudes. Pois “a estirpe não enobrece singularmente as pessoas, mas as pessoas singulares é que enobrecem a estirpe”. Como o autor pretende demonstrar que o imperador, embora seja o *dominus mundi*, não possui autoridade também quando se trata de resolver uma questão filosófica, o florentino busca, primeiramente, definir o que é a autoridade imperial.

O filósofo florentino afirma que o fundamento da majestade imperial é a necessidade de uma “humanidade civilizada” (*umana civiltade*, que na *Monarchia* será a *humana civilitas*), que deve ser destinada a um fim, a “vida feliz”. Dante, influenciado pelo Aristóteles de Tomás de Aquino (o homem é naturalmente *compagnevole animale*<sup>69</sup>) cita as diversas necessidades pelas quais os homens se associam (necessidades de subsistência e depois de defesa, formando as famílias, casas, vizinhanças, cidades e reinos) até que, pela necessidade de evitar as guerras e conter o desejo ilimitado de conquista, o florentino conclui que o gênero humano deve se submeter a uma só Monarquia, cujo príncipe, “ao possuir tudo e nada mais podendo desejar”<sup>70</sup>, seria o único capaz de manter os reinos nos seus limites e instaurar a paz.

No entanto, Dante diz que alguém ainda poderia questionar, mesmo aceitando que tal império seja de fato necessário ao mundo, se não teria o império romano alcançado tal domínio por meio da força, e não pela “razão” ou por um “decreto de uma congregação universal”. Nesse ponto, Dante parece se aproximar das leituras de Agostinho e Ptolomeu sobre a origem do império romano. Pois, para o florentino, a “eleição desse supremo oficial” teve origem na providência divina, uma vez que “antes do mencionado oficial ninguém intencionava o *bem de todos*”. A tal posto, somente poderia chegar o povo disposto a usar “a maior e a mais humana benignidade”<sup>71</sup>.

O pensador afirma que Deus proveu um nascimento e crescimento especiais a Roma. Quanto ao nascimento, a cidade de Roma teve a sua origem quando Eneias foi de Troia à Itália (conforme a *Eneida*<sup>72</sup>), no mesmo tempo em que se iniciava a progénie de Davi, da qual descenderia Maria.

Mas além de um nascimento especial, Roma teria tido também um desenvolvimento divinamente concebido. Neste ponto do cap. V, após referir-se com brevidade aos “tutores da infância” de Roma (os sete reis, desde Rômulo<sup>73</sup>), Dante afirma que, “emancipada da tutela real”, Roma teria sido exaltada não com cidadãos humanos,

<sup>67</sup> *Le dolci rime d'amor ch'io solia*. Como afirma Vincenzo Pernicone, na *Enciclopedia Dantesca* (1970, consulta online em [https://www.treccani.it/enciclopedia/le-dolci-rime-d-amor-ch-i-solia\\_\(Enciclopedia-Dantesca\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/le-dolci-rime-d-amor-ch-i-solia_(Enciclopedia-Dantesca)), acesso em 21 de junho de 2024): “È probabile, inoltre, che le particolari condizioni politiche e sociali del comune di Firenze in quel periodo di tempo in cui D. si era dedicato agli studi filosofici (1293-95: dittatura delle masse popolari rappresentate da Giano della Bella), abbiano contribuito a far meditare il poeta sul problema della nobiltà, e a spingerlo a trattarne di proposito in una canzone.”

<sup>68</sup> Cf. *Convivio*, IV, iii.

<sup>69</sup> Cf. *Convivio*, IV, iv.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> Cf. *Convivio*, IV, iv.

<sup>72</sup> Cf. Virgílio, *Eneida* I 1.

<sup>73</sup> Rômulo, Numa, Túlio, Anco e os reis Tarquínios.

mas “divinos”. São treze as referências: Fabrício, Cúrio, Múcio, Torquato, Bruto, os Décios, os Drusos, Régulo, Cincinato, Camilo, Catão, Cipião e Cícero (que aparece, dentre as listas que vimos, pela primeira vez como cidadão romano, e não apenas pensador<sup>74</sup>). Destes, sete foram também referidos por Agostinho, Catão foi elogiado apenas por Dante e Remígio, Cipião (no *De regimine principum*) e Cúrio apenas por Ptolomeu e Dante, bem como apenas este elogia os Drusos e Cícero. Como afirma Davis<sup>75</sup>, portanto, a lista elaborada por Agostinho parece apenas um ponto de partida, que permite a cada um elogiar os seus próprios heróis e extrair a sua própria leitura dos textos clássicos.

Não nos parece necessário detalhar todos os passos aqui, mas, ao longo do restante do tratado, Dante irá tratar dos argumentos falsos sobre a noção de nobreza e apresentará a sua própria concepção, associada à virtude. Para o florentino, assim como em um céu podem reluzir muitas estrelas, na nobreza reluzem as muitas virtudes (Dante cita as onze virtudes aristotélicas, tomadas da *Etica Nicomachea*<sup>76</sup>). A nobreza (que é a “perfeição da própria natureza em todas as coisas”) se revela na alma predisposta por Deus<sup>77</sup>, que recebe uma semente e a cultiva (exercitando o hábito da boa eleição, que consiste em evitar os excessos e as faltas, alcançando o equilíbrio das virtudes). Em nada, portanto, incorre o pertencimento a uma estirpe considerada nobre e a nobreza é considerada por Dante sobretudo como atributo pessoal.

Antes de continuarmos, convém fazer um comentário sobre o modo como Dante referiu os feitos dos heróis no *Convivio*. Como destaca Thompson<sup>78</sup>, além de defini-los como *divini cittadini*, Dante afirma que os célebres romanos fizeram cada uma das suas grandes ações (de sacrifícios pessoais em prol do bem comum) por *inspiração divina*. Como ressalta o comentador, os romanos não teriam propriamente recebido, como em Agostinho e Ptolomeu (que não são citados no trecho), o império como *recompensa* por suas virtudes: as suas virtudes tinham sido anteriormente infundidas precisamente por Deus, que é a *causa* das vitórias dos romanos sobre os demais povos.

Voltemo-nos, então, para o livro II da *Monarquia*. Após ter demonstrado no livro I, por argumentos filosóficos, teológicos e jurídicos, que a “Monarquia é necessária para a boa ordenação do mundo”, Dante pretende responder no segundo livro “se o povo romano alcançou *por direito* o ofício da Monarquia”.

No tratado *Monarchia* (1313), este sim finalizado e escrito alguns anos após o *Convivio*, Thompson afirma que o argumento muda de caráter e parece ter sofrido uma “virada secular”<sup>79</sup>. Ainda há a providência divina, que favoreceu sobretudo os romanos nos duelos de que participaram os diversos povos que buscavam o império (assírios, persas,

<sup>74</sup> Dante se refere da seguinte forma a Cícero: “E Deus não teria posto as mãos quando um novo cidadão de humildes condições, Túlio, defendeu a liberdade romana contra um antigo cidadão como Catilina?” A referência é ao evento da conspiração de Catilina impedida por Cícero, que o atacou na primeira das quatro orações *In Lucium Catilinam*. Cf. Brito, 2019, nota 998.

<sup>75</sup> Cf. Davis, 1984, p. 263.

<sup>76</sup> Fortaleza, Temperança, Liberalidade, Magnificência, Magnanimidade, Amor pelas Honras, Mansidão, Afabilidade, Veracidade, Eutrapelia (moderação na diversão) e a Justiça. Cf. *Convivio*, IV, xvii. Cf. Brito, notas de 1249 a 1261, as referências não são apenas à *Etica Nicomachea* II e V, mas também podem ser traçadas a partir do livro II do *Tresor* de Brunetto Latini.

<sup>77</sup> Há, no entanto, que se destacar um desenvolvimento interessante que Dante faz em seguida. Como destaca Brito, na sua Apresentação da obra (2019, p. 15), em *Convivio*, IV xxii, Dante afirma que “se um homem não traz essa semente da sua raiz natural, pode por bem adquiri-la através de um enxerto”. Embora Dante queira reforçar o “momento eleitor da graça divina” o risco seria dizer que alguns homens são excluídos *ab origine* da virtude, o que seria uma posição contrária à visão aristotélica do cultivo das virtudes por todo homem, enquanto animal racional. Desta forma, completa Brito, Dante “concede aos não privilegiados a possibilidade de providenciar a nobreza não *ex semine*, e sim por enxerto, sem se dar conta (ou se dando conta?) de que dessa maneira concede ao homem (e, ainda por cima, ao homem menos dotado) a substituição da obra pessoal com a obra divina”.

<sup>78</sup> Cf. Thompson, 1978, p. 156.

<sup>79</sup> Cf. Idem.

macedônios), bem como operou milagres ao longo da história de guerras para a expansão da cidade. Porém, aquilo que Dante busca provar com os argumentos do livro II é se, ao lançar-se para a conquista da autoridade imperial, o povo romano procedeu *por meio* do direito e buscou o *fim* do direito - direito este que, como o florentino explica com alguns raciocínios silogísticos no início do capítulo, existe desde sempre na mente de Deus e é amado por este. O verdadeiro e “puro” direito, portanto, deve ser tomado como “aquilo que Deus quer na sociedade humana”<sup>80</sup>.

No cap. III, Dante afirma que “convém ao mais nobre dos povos predominar sobre todos os outros”. E isto porque “se a honra é prêmio da virtude”, e toda predominância é uma forma de honra, toda predominância é prêmio da virtude.

Neste ponto, o filósofo afasta-se ligeiramente daquela definição que havia oferecido sobre a nobreza no *Convivio* IV. Depois de afirmar que os homens se tornam nobres pelas virtudes próprias ou de seus antepassados, citando as autoridades de Aristóteles (para quem a nobreza seria “virtude e antigas riquezas”<sup>81</sup>) e Juvenal (“a única nobreza da alma é a virtude”<sup>82</sup>), Dante pretende demonstrar que os romanos possuem nobreza também pelos seus antepassados, mas os seus cidadãos a souberam cultivar ao longo de toda a sua história. Desta vez, o florentino não faz referência ao nascimento da cidade de Roma divinamente previsto para coincidir temporalmente com a progênie de Davi, mas prefere, seguindo Virgílio de perto com os versos da *Eneida*, destacar a profecia da conquista do mundo pelos romanos pela concorrência das virtudes de três continentes na estirpe de Eneias<sup>83</sup>.

O cap. V, em que Dante exporá o seu catálogo de heróis republicanos, inicia com a afirmação de que “quem persegue o bem da coisa pública, persegue o fim do direito”. Pois o direito (*ius*), define o florentino de forma bastante original, é uma “proporção real e pessoal, de homem a homem, que quando conservada, conserva a sociedade, e quando corrompida, a corrompe”<sup>84</sup>. Dante pretende demonstrar que os romanos foram nobres ao longo de toda a sua história por perseguirem o bem da coisa pública, seja pelos feitos dos seus cidadãos, seja pela atuação dos conselhos e colegiados da cidade.

Primeiramente, Dante se dedica aos colegiados e assembleias de Roma. A referência é Cícero, no *De officiis*:

“o império do povo romano se mantinha com benesses, não com injúrias, as guerras eram feitas para os aliados ou para o império, e os resultados delas eram brandos ou aqueles necessários; o senado era porto e refúgio dos reis, povos e nações; e também os nossos magistrados e comandantes buscavam obter os louvores sobretudo com isso: se as províncias e aliados defendiam com equidade

<sup>80</sup> Cf. *Mn.*, II, ii.

<sup>81</sup> Desta vez, não apenas Dante cita Aristóteles (cf. Quaglioni, 2014, p. 1073, que remete a *Política* 1294a 21), e não o imperador Frederico II, como a autoridade responsável por tal definição da nobreza, como a assume em parte, ao descrever a nobreza dos romanos. A nobreza destes, no entanto, não advém somente pela linhagem nobre (iniciada em Eneias), embora esta tenha composto a sua nobreza, mas se manteve também ao longo de toda a história do povo romano.

<sup>82</sup> Cf. Quaglioni, 2014, p. 1075, que remete a Juvenal, *Sátiras*, VIII, 20.

<sup>83</sup> O autor toma de várias partes da *Eneida*. A Ásia enobreceu Eneias com os ancestrais mais próximos, seu pai Assaraco e outros que reinaram na Frígia. A Europa o enobreceu com o antepassado mais antigo, Dardano, fundador e rei da Dardânia, e também a África com a ancestral mais antiga, Electra, filha do rei Atlante. A primeira esposa de Eneias foi Creusa, filha do rei Príamo e originária da Ásia. A segunda foi Dido, rainha e mãe dos cartagineses na África. E a terceira foi Lavínia, mãe dos albanos e dos romanos, filha do rei Latino e originária da Itália, que é para Dante “a mais nobre região da Europa”. Cf. *Mn.*, II, iii, 17: “*Que ultima uxor de Ytalia fuit, Europe regione nobilissima*”.

<sup>84</sup> Para Quaglioni, historiador de filosofia do direito, a definição oferecida por Dante, “concisa e lapidária como um aforismo”, é nova na tradição doutrinal do *ius commune* e tem constituído uma dificuldade real para os seus intérpretes, que têm “reconhecido sua matriz dual ciceroniana e aristotélica, mas falharam em identificar sua gênese e seus motivos”. Cf. Quaglioni, 2021, p. 268.

e sinceridade. Portanto, “proteção” (*patrocinium*), mais do que “império do mundo”, a isso se pode denominar<sup>85</sup>.

Ao tratar dos cidadãos romanos, a lista inclui sete *exempla*, cujo significado moral é a busca do bem comum (ou da coisa pública) acima dos interesses privados: Cincinato (tornado ditador, volta depois ao trabalho no arado); Fabrício (embora pobre, resistiu à avaréza e desdenhou do ouro oferecido pelo inimigo); Camilo (exilado pelos conterrâneos, aceita retornar para Roma para libertar a cidade novamente); Bruto (mandou executar os próprios filhos, que conspiravam contra a república); Múcio (que queima a própria mão, para aterrorar o inimigo); os Décios (que sacrificaram as próprias vidas, para defender Roma nas batalhas); e por fim, o general Marco Catão, “severíssimo guardião da liberdade” (*severissimi libertatis tutoris*), que, como refere Cícero na passagem citada, “da natureza [...] havia recebido uma incrível gravidade, reforçada com incessante constância, e que sempre perseverou no seu propósito e na decisão tomada, tendo preferido morrer a ver a face do tirano”<sup>86</sup> (referência ao suicídio de Catão, após a vitória de César).

São citados expressamente como autoridades somente pensadores romanos: Virgílio, Tito Lívio e Cícero. As semelhanças textuais, no entanto, são evidentes também com as listas de Agostinho (coincidem cinco nomes), Ptolomeu (apenas dois, enquanto no *Convivio* coincidiam cinco nomes) e Remigio (três, e no *Convivio* também coincidiam cinco nomes), não apenas pelos nomes, mas também pelas descrições dos heróis<sup>87</sup>. Quanto às fontes expressas, Ptolomeu e Remigio em comum citam Agostinho e Valério, Dante e Remigio citam Cícero.

Antes de procedermos às diferenças, queremos destacar os elementos em comum nos usos que os três autores fizeram dos *exempla* para construírem seus discursos políticos.

Em Ptolomeu, temos as três virtudes pelas quais os romanos alcançaram o império mundial: assim como em Agostinho, o amor à pátria (mas que, para o frade dominicano, tem raiz na caridade); a fidelidade às leis (ou zelo pela justiça); e a magnanimidade, ou benevolência civil (também referida como *pietas*, no *De regimine principum*).

Remigio também fala do amor à pátria, bem como da caridade. A ênfase, no caso, é colocada na busca pelo bem comum. “A caridade busca aquilo que não é próprio”, como afirma o frade citando São Paulo<sup>88</sup>, e “a caridade antepõe as coisas comuns às próprias”<sup>89</sup>, citando Agostinho. Ao tratar dos exemplos, no entanto, não há uma característica distintiva para os romanos, cujos heróis são colocados ao lado dos exemplos de virtudes de outros povos, como os judeus, ou mesmo os membros da Igreja. Também no que tange especificamente à história de Roma, Remigio elogia, através de Cícero (*Pro Quinto Ligario*), a clemência de Júlio César (a quem Ptolomeu, em outra passagem de seu texto, havia chamado de *usurpador*<sup>90</sup>).

Os elogios de tais virtudes ecoam também nos textos de Dante. Não apenas o florentino enaltece o amor à pátria (Fabrício e Cúrio, no *Convivio*, que rejeitaram, ambos, uma quantia em ouro por “amor à pátria”) e a busca do bem comum (“bem de todos” no *Convivio*, ou “bem da coisa pública” na *Monarchia*), como também atribui ao seu Monarca a *caritas*, ainda no livro I, logo depois de argumentar por que a justiça reina plenamente

<sup>85</sup> Cf. Cícero, *De officiis*, II 8.

<sup>86</sup> Cf. Cícero, *De officiis*, I 31.

<sup>87</sup> Cf. Davis, 1984 (em particular com relação a Remigio e Ptolomeu) e, principalmente, Thompson, 1938, que fez uma preciosa investigação filológica dos textos (mas não conhecia a obra de Remigio).

<sup>88</sup> A referência é 1 Coríntios, 13:5.

<sup>89</sup> Cf. Davis, 1984, p. 261, Remigio também (assim como Ptolomeu, no *De regimine principum*) cita a *Regula Augustini* em seus sermões sobre o bem comum: “*Caritas enim, de qua scriptum est quod non quaerat quae sua sunt, sic intellegitur, quia communia propriis, non propria communibus anteponit*”.

<sup>90</sup> Cf. *De regimine principum*, IV, i, 4.

no mundo somente sob a Monarquia universal<sup>91</sup>. Essa caridade, que é raiz do amor à pátria para Ptolomeu de Lucca, em Dante aparece como *karitas sive recta dilectio* (“caridade ou reto amor”) e é entendida como o amor que se volta para os homens, enquanto contrário da cupidez, que se dirige para o acúmulo de bens, ofuscando a justiça. A caridade dantesca se aplica ao conjunto do gênero humano, quando submetido à justiça do Monarca.

Quanto à fidelidade às leis ou zelo pela justiça, na *Monarchia* de Dante também adquire centralidade a leitura de que os romanos, ao pugnar pelo império, procederam *pelo* direito e buscando o *fim* do direito<sup>92</sup>. Enquanto Ptolomeu afirma que os romanos alcançaram o império pelo “direito natural”, do qual se origina todo domínio justo, Dante defende, citando Aristóteles<sup>93</sup>, que “o povo romano foi ordenado pela natureza para comandar”, acrescentando a passagem da *Eneida*<sup>94</sup>, também citada por Agostinho ao tratar dos romanos: “tu, recorda, ó Romano, que terás povos sob o teu domínio. As tuas artes serão dar lei à paz, usar da clemência com os vencidos e debelar os soberbos”. É importante lembrar, também que, para Dante como para Ptolomeu, todo domínio é dado para a conservação da paz e da justiça (*pro pace ac iustitia conservanda*)<sup>95</sup>.

Com relação à magnanimidade ou benevolência civil, referida também como *pietas* no *De regimine principum*<sup>96</sup>, basta compararmos com o cap. V da *Monarchia* II: antes de detalhar os feitos dos cidadãos e assembleias de Roma, que atestaria que o povo romano perseguiu o bem da coisa pública ao submeter o mundo inteiro, o florentino afirma que “amando a paz universal junto com a liberdade, aquele povo santo, *pio* e glorioso demonstra ter colocado à parte os interesses próprios, para buscar aqueles públicos, para a salvação do gênero humano”. E acrescenta que por isso foi escrito: “O império romano nasce da fonte da piedade”, frase que, conforme Nardi, remonta a Constantino e aos tempos do *Actus beati Silvestri*<sup>97</sup>.

O historiador Ernst Kantorowicz, no seu clássico *Os dois corpos do rei* (1957), afirma que “Foi apenas no século XIII [...] que a virtude cristã da *caritas* tornou-se inequivocamente política e passou a ser utilizada com mais constância que antes, sendo acionada para santificar e justificar, ética e moralmente, a morte pela “pátria” política”<sup>98</sup> (a doutrina *pro patria mori*, abordada pelo historiador em seu livro). Kantorowicz destaca que o próprio Tomás de Aquino, ao abordar o problema da *patria* na Suma Teológica, sustentava que “os cidadãos virtuosos se expusessem ao perigo de morte pela preservação da república”<sup>99</sup>, bem como ressalta que “a virtude *pietas*, muitas vezes difícil de distinguir de *caritas*, era o poder que animava a devoção e reverência tanto para com os pais como para com a pátria”<sup>100</sup>.

Embora sejam notáveis as semelhanças discursivas entre as caracterizações dos nossos três autores do *Trecento*, Silverstein assinala, com o que concorda Davis, que deve-

<sup>91</sup> Cf. *Mn.*, I, xi.

<sup>92</sup> Cf. *Mn.*, II, v.

<sup>93</sup> Cf. *Mn.*, II, vi.

<sup>94</sup> Cf. Virgilio, *Eneida*, VI, 847- 53.

<sup>95</sup> Cf. *De regimine principum*, III, v.

<sup>96</sup> Cf. *De regimine principum*, III, vi.

<sup>97</sup> Cf. nota 28, acima, que trata do *Actus beati Silvestri*.

<sup>98</sup> Cf. Kantorowicz, 1998, p.152.

<sup>99</sup> Cf. Kantorowicz, 1998, p. 410 (nota 154), que remete a: *Summa theol.*, I, qu. 60, art. 5, resp.: “*Est enim virtuosi civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicae conservatione*”

<sup>100</sup> Cf. Idem, p. 153. Na nota ao texto, no entanto, Kantorowicz diz que por vezes Tomás se refere a *patria* com o sentido de “céu” ou “paraíso”. O comentador remete às passagens: *Summa theol.*, II-II, qu. 83, art. 11; m, qu. 8, art. 3.

se tomar cuidado com as atribuições de dependências entre elas<sup>101</sup>. Tanto para a associação entre *imperium* e *ius*, como também para os argumentos a favor do domínio dos romanos destacados no *De regimine principum*, o comentador enfatiza o quanto eles compõem a “ideia de Roma” do baixo medievo, que fascinou em comum Dante e Ptolomeu, e que tais elementos podem ser encontrados de diversos modos em tratados que versam sobre o tema imperial entre os séculos XIII e XIV, como no exemplo (citado por Silverstein) do tratado *De translatione imperii*, do jurista Landolfo Colonna (1250-1331)<sup>102</sup>. O mais interessante, para nós, era investigar como os catálogos de heróis romanos se prestaram aos mais diversos usos, bem como de que modo se articularam com um vocabulário comum para a construção das teorias políticas do início do século XIV.

É preciso recordar, também, o quanto importantes são as diferenças entre os autores. Tanto no *Convivio* como na *Monarchia*, Dante defende a separação entre os poderes do império e do papado e atribui ao imperador romano a supremacia do poder temporal. Dante via a doutrina da *plenitudo potestatis* do papa, defendida pelos juristas canônicos e também por Ptolomeu de Lucca, como uma extração da autoridade recebida de Deus pelo pontífice: esta era definida por guiar os homens à felicidade celeste, com fundamento nos preceitos de Cristo, enquanto o Monarca (imperador romano), através da paz universal, é o responsável por guiar os homens à felicidade terrestre, com fundamento no direito humano (*ius humanum*)<sup>103</sup>.

Não há, como em Ptolomeu, um quinto *dominus mundi*, com o surgimento da Igreja na história universal. Dante também cita os diversos povos que se lançaram à conquista do império (assírios, persas, macedônios)<sup>104</sup>, mas apenas o povo romano, pela virtude dos seus cidadãos e colegiados, perseguiu o fim do direito e visou o bem temporal de todos, a paz.

Segundo Thompson, para compreender o uso que tais autores fazem dos seus catálogos, é importante compreender o uso destes mesmo na antiguidade. Como vimos, mesmo Agostinho tomou sua lista, em grande parte, de Virgílio na *Eneida* VI. O comentador explica que o poeta favorito de Dante, entre os demais escritores romanos do séc. I a.C. que expressavam uma retórica nostálgica do período da “antiga virtude, religião, simplicidade e pobreza” da “idealizada nobre república”<sup>105</sup>, era o único a ter uma “visão quase judaico-cristã da história como um processo divinamente determinado”, com um “*telos* no principado de Augusto como uma espécie de *millenium*”. Embora pareça um pouco inapropriado usar o termo “judaico-cristã” para se referir a um poeta pagão dos tempos de Octaviano Augusto, a visão teleológica virgiliana que leva da república (os heróis republicanos são citados por Virgílio) ao início do império certamente inspirou a visão ocidental acerca da “ideia de Roma” por muito tempo. Cláudiano, ao escrever no séc. IV um *Panegírico ao Quarto Consulado de Honório* (398), conforme explica Thompson<sup>106</sup> dedica ao imperador Honório um diálogo em que aparecem diversos *exempla virtutis* a serem seguidos pelo jovem imperador, dentre os quais: Bruto, Torquato, os Décios, Horácio Cocles, Múcio, Fábio, Camilo, Régulo, Catão, Cúrio e Serrano. Como afirma o intérprete, com certa ironia, é evidente que um tal “cânone de santos seculares” como

<sup>101</sup> Sobre o caráter necessariamente inconclusivo e sempre aberto de tal investigação, cf. Silverstein, 1938, p. 349; e Davis, 1984, pp. 288-289.

<sup>102</sup> Cf. Silverstein, 1938, p. 334. O tratado de Landolfo será posteriormente citado por Marsílio de Pádua, no seu *Defensor da paz* (1324).

<sup>103</sup> Cf. *Mn.*, III, x. O capítulo é quase inteiramente dedicado a reputar como inválida, com um discurso nitidamente jurídico, a Doação de Constantino.

<sup>104</sup> Cf. *Mn.*, II, viii.

<sup>105</sup> Cf. Thompson, 1978, p. 149.

<sup>106</sup> Cf. Thompson, 1978, p. 150.

aquele romano que se desenvolvera desde o início do império seria tomado por Agostinho para propor uma nova referência de virtude, a cristã.

Na comparação entre Remigio e Dante, o caso de Catão é um tanto interessante. Enquanto Remigio, apesar de citá-lo, ainda traz com esta referência a carga negativa que lhe havia atribuído Agostinho - que não se concentrava, como se poderia imaginar, no ato do suicídio, mas sim na “inveja” que teria motivado o general ao ato extremo, após a derrota para Júlio César<sup>107</sup> - no caso de Dante, apesar da alta estima que este tinha por César, Catão aparece como o herói virtuoso exemplar: não apenas figurando no topo da “escada dos sacrifícios” dos heróis citados na *Monarchia*, como, na *Divina Comédia*, Catão de Útica surge como o guardião dos portões do Purgatório (enquanto todos os demais pagãos ilustres - incluído Júlio César - estão no Limbo, ou seja, suspirando eternamente na antessala do Inferno). O poeta florentino descreve que na face do velho solitário, “*degno di tanta reverenza*”, era possível enxergar os raios de “quatro luzes santas”<sup>108</sup>. Como escreve Mario Fubini no verbete da *Enciclopedia Dantesca* (1970)<sup>109</sup>, tratam-se das quatro virtudes cardeais antigas (Prudência, Constância, Temperança e Justiça), uma interpretação que remonta desde o comentário de Benvenuto da Imola ao poema dantesco (1320-1388) e que antes aparecem, no início do mesmo canto, como as “quatro estrelas que não mais foram vistas desde a *prima gente*”.

Para referir-se a Catão na *Monarchia*, é Cícero que Dante toma por autoridade. O florentino não cita Agostinho em nenhuma passagem do capítulo, diferentemente de Remigio e Ptolomeu, tomando somente os romanos por fonte: Virgílio, Tito Lívio e Cícero.

Para Dante, o império do início do século XIV era, ainda, a continuidade do império romano histórico. É assim que o florentino se referia ao imperador dos seus dias, Henrique VII, apoiado energicamente em suas cartas: “tu, sucessor de César e Augusto”<sup>110</sup>.

Segundo a historiadora britânica Frances Yates, quando nos voltamos para o início do humanismo renascentista, “Petrarca contrasta com Dante, ao representar o novo ponto de vista”<sup>111</sup>. O pensador de Arezzo, comumente recordado como o “pai do humanismo”, desenvolve o “sentido de uma nova distância histórica”, que concebe que a “civilização clássica” dos romanos teria chegado ao seu fim com a destruição pelos bárbaros. O humanista teria, então, o papel de trazer a “renovação”, abrir um novo período de luzes clássicas, dispersando as “trevas bárbaras”. E é por isso que, em uma das suas cartas de juventude, Petrarca<sup>112</sup> chama o rei Carlos Magno apenas de “Carlos”, afirmando que os povos bárbaros “ousaram” elevar tal rei, com o cognome de “Magno” ou “Grande”, ao mesmo tamanho de um Pompeu ou Alexandre.

Quando uma revolta popular eclode em Roma em 1347, a partir da movimentação política do senador Cola di Rienzo, Petrarca admira inicialmente o líder como o restaurador da antiga *virtus* cívica da república romana. Cola se apresenta como o último “tribuno” do povo romano, busca se colocar como representante do imperador Carlos IV e propõe que ele traga de volta a Roma a capital do império. Foi, ademais, autor de um comentário bastante elogioso à obra de Dante, *In monarchiam dantis commentarium* (escrito provavelmente entre 1350 e 1352), em que comenta detalhadamente algumas das referências aos heróis da república romana, dentre as quais a de Catão, em que insere um

<sup>107</sup> Cf. *De bono comuni*, seção V. A referência é a *De civitate Dei*, I xxiii.

<sup>108</sup> Cf. *Purgatorio*, canto I.

<sup>109</sup> Cf. o verbete “Catone l’Uticense”, na *Enciclopedia Dantesca* consultável online, em [https://www.treccani.it/enciclopedia/catone-l-uticense\\_\(Enciclopedia-Dantesca\).htm](https://www.treccani.it/enciclopedia/catone-l-uticense_(Enciclopedia-Dantesca).htm). Consulta em 29/02/2024.

<sup>110</sup> Cf. Ep. VII, 5.

<sup>111</sup> Cf. Yates, 1975, p. 13.

<sup>112</sup> Cf. Yates, 1975, p. 14, que remete a *Le Familiari*, ed. V. Rossi, 1926,1, 25.

comentário de Salústio<sup>113</sup> elogioso tanto das virtudes do general Uticense, como também de Júlio César, tidos como os dois exemplos máximos de virtude. O movimento de Cola, como se sabe, fracassa e Petrarca expressa o desapontamento com o líder em suas cartas. O imperador romano-germânico Carlos IV, eleito há pouco tempo imperador (1349)<sup>114</sup> não desejava elevar as tensões com o papa Clemente VII. Como destaca Yates, no entanto, o chamado “republicanismo” de Rienzo “não tem em si o entendimento das *diferenças constitucionais* entre a Roma republicana e o Império romano”<sup>115</sup>, o que ganhará outras cores somente no início do *Quattrocento* em Florença, quando do humanismo cívico de Coluccio Salutati e Leonardo Bruni.

A historiadora Francesca Fontanella (2014), em artigo dedicado ao tema do “Império romano” em Dante e ao abordar o problema dos catálogos de heróis romanos na tradição antiga e medieval<sup>116</sup>, recorda que, para Agostinho, a justiça divina havia recompensado as virtudes positivas do povo romano (como o amor à pátria) com a conquista da Cidade Terrestre, mas isto não tem nenhum valor na Cidade de Deus, que é proibida para quem já teve, sobre a terra, a sua recompensa<sup>117</sup>.

Mas quão distante está Dante, evidencia a historiadora<sup>118</sup>, quando, no céu de Mercúrio, em *Paraíso* VI 113-14, colocou as almas “*d'i buoni spiriti che sono stati attivi/ perché onore e fama li succeda*”, em um canto cujas palavras da alma do Imperador Justiniano ocupam quase todos os versos ao contar a história do seu império<sup>119</sup>.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 5. ed. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2016.

\_\_\_\_\_. *De civitate Dei contra paganos libri viginti duo*. Patrologia Latina Tomus 41. Turnhout: Brepols, 1983.

ALIGHIERI, D. *Monarchia*. Edição crítica por Prue Shaw. Florença: Le Lettere, 2009.

\_\_\_\_\_. *Monarchia*, a cura di Diego Quaglioni, in Dante, *Opere*, ed. Santagata, II, pp. 807–1.415. Milano: Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., 2014.

\_\_\_\_\_. *Monarchia*, a cura di Bruno Nardi, in Dante, *Opere minori*, Tomo II, La Letteratura Italiana: Storia e Testi, pp.240-503. Milano: Riccardo Ricciardi Editore, 1968.

<sup>113</sup> Cf. Salústio, *Catilinae coniuratio*, LIV.

<sup>114</sup> Cf. Tabarroni e Chiesa, 2013, p. 395.

<sup>115</sup> Cf. Yates, 1975, p. 15.

<sup>116</sup> Cf. Fontanella, 2014, pp. 57-58.

<sup>117</sup> Com referência (2014, p. 58) a *De civitate Dei*, V, 15: “*Quibus ergo non erat datus Deus uitam aeternam cum sanctis angelis suis in sua ciuitate caelesti, ad cuius societatem pietas uera perducit quae non exhibet seruitutem religionis, quam \*latreian Graeci uocant, nisi uni uero Deo, si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet: non redde retur merces bonis artibus eorum, id est uirtutibus, quibus ad tantam gloriam peruenire nitebantur.*”

<sup>118</sup> Cf. 2014, p. 58.

<sup>119</sup> Conforme o Canto VI do *Paraíso*, a história do Império de Justiniano abrange desde as origens troianas, a Roma arcaica, passando pelos Décios, Fábios, Quíncio e Torquato, por Cípião, Pompeu e César e seus feitos, até alcançar Carlos Magno.

\_\_\_\_\_. *Monarchia*, in Vol. 4: *Monarchia* / Dante Alighieri ; a cura di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni ; con la collaborazione di Diego Ellero.

\_\_\_\_\_. *La Monarchie*. Édition bilingue. Traduit par Michèle Galy, précédé par Claude Lefort. Paris: Éditions Belin, 1993.

\_\_\_\_\_. *Convívio*. Tradução por Emanuel França de Brito. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

\_\_\_\_\_. *A Divina Comédia*. Edição Bilíngue. Tradução por Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2014.

AQUINO, T. *Escritos Políticos*. Tradução por Francisco Benjamim de Souza Neto. Petrópolis: Vozes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Suma teológica*. Tradução de G. C. Galache et al. III, Vol. IV. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Suma teológica*. Tradução de G. C. Galache et al. IIII, Vol. V. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

BARBERO, A. *Dante*. Bari: Editora Laterza, 2020.

DAVIS, C. *Education in Dante's Florence*, in "Speculum", 40 (1965), pp. 415-35.

\_\_\_\_\_. *Dante's Italy and Other Essays* (The Middle Ages). University of Pennsylvania Press, 1984.

FONTANELLA, F. *L'Impero Romano nel Convivio e nella Monarchia*. In: *Studi Danteschi*, Volume 79. Firenze: Le Lettere, 2014.

GIROLAMI, R. *The Political Works of Remigius Dei Girolami*. Tradução de Nicholas Newman. New Hampshire: Saint Dominic's Media Inc, 2018.

\_\_\_\_\_. *Dal Bene Comune al bene del comune. I tratti politici di Remigio dei Girolami (1319) nella Firenze dei Bianchi-Neri*. Ed. Emilio Panella, O. P. Florence: Nerbini, 2014. Disponível em: <<http://www.e-theca.net/emiliopanella/remigio3dbc.htm>>. Acesso: 29 de fevereiro de 2024.

JOÃO DE SALISBURY. *Policraticus: of the frivolities of Courtiers and the Footprints of hilosophers*. Edited and translated by Cary J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

KANTOROWICZ, E. *Os Dois Corpos do Rei: um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1998.

PTOLOMEU DE LUCCA. *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*. Traduzione di Andrea Tabarroni e Paolo Chiesa. In: Vol. 4: *Monarchia* / Dante Alighieri ; a cura di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni ; con la collaborazione di Diego Ellero. Roma: Salerno Editrice, 2013.

\_\_\_\_\_. *On the government of rulers (De regime principum)*. Translated by James M. Blythe. University of Pennsylvania Press: Pennsylvania, 1997.

SALÚSTIO. *A conjuração de Catilina*. Tradução por Adriano Scatolin. São Paulo: Editora Hedra, 2018.

SANTAGATA, M. *Dante: The Story of his Life*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Editora Schwarcz, 2020.

SILVERSTEIN, T. *On the Genesis of De Monarchia, II, v.* In: *Speculum*, Vol. 13, No. 3 (Jul., 1938), pp. 326-349.

THOMPSON, D. *Dante's virtuous romans*. In: *Dante Studies, with the Annual Report of the Dante Society*, 1978, No. 96 (1978), pp. 145-162

VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução por Manuel Odorico Mendes. Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

YATES, F. *Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century*. London: Pimlico, 1975.

dossiê a invenção da antiguidade

# a tradução bruniana da *política* de aristóteles e as suas reverberações na cultura humanística de inícios da renascença

the brunian translation of aristotle's *politics* and its reverberations in the humanistic culture of the early renaissance

**fabrina magalhães pinto<sup>1</sup>**

## resumo

O frade dominicano Guilherme de Moerbeke foi o grande tradutor das obras aristotélicas no século XIII, preferindo transliterar a terminologia grega de Aristóteles em vez de tentar encontrar equivalentes latinos clássicos. Em 1268, na sua tradução da *Política*, Moerbeke traduz, por exemplo, o termo grego *politeia* por *politia*, conceito que não explicaria em nada o seu equivalente. No século XV, Leonardo Bruni traduz novamente a *Política* se opondo às traduções da escolástica medieval e traduzindo *politeia* pelo termo latino *respublica*. Buscaremos neste artigo compreender as escolhas brunianas na sua tradução, que não seguiram a técnica de tradução palavra por palavra utilizada pela tradição escolástica, como o autor inova não apenas na arte da tradução, mas também na elaboração no *Quattrocento* de uma nova linguagem política que se desenvolve em paralelo com uma nova forma de se interpretar os antigos.

## palavras-chave

Leonardo Bruni; Humanismo; Renascimento; Tradução.

## abstract

*The Dominican friar William of Moerbeke was the great translator of Aristotelian works in the 13th century, preferring to transliterate Aristotle's Greek terminology rather than trying to find classical Latin equivalents. In 1268, in his translation of Politics, Moerbeke translated, for example, the Greek term *politeia* by *politia*, a concept that would not explain its equivalent in any way. In the 15th century, Leonardo Bruni translated Politics again, opposing the translations of medieval scholasticism and translating *politeia* by the Latin term *respublica*. In this article we will seek to understand Bruni's choices in his translation, which did not follow the word-for-word translation technique used by the scholastic tradition, how the author innovates not only in the art of translation, but also in the elaboration in the Quattrocento of a new political language that develops in parallel with a new way of interpreting the ancients.*

## keywords

Leonardo Bruni; Humanism; Renaissance; Translation.

<sup>1</sup> Professora Associada do Departamento de História da UFF (PUCG) e professora permanente da pós-graduação em Filosofia da UFF (PFI). E-mail: fabrinamagalhaes@gmail.com

## INTRODUÇÃO

O humanista e historiador Leonardo Bruni (1370-1444), também secretário apostólico de quatro papas (1405-1414) e mais tarde Chanceler de Florença (1427-1444), fora o líder humanista da primeira metade do século XV. Foi ainda o autor mais vendido na Itália antes da invenção da imprensa e o responsável por inúmeras traduções de textos clássicos, fato este que contribuiu decisivamente para a circulação de algumas obras até então pouco conhecidas pelo novo círculo de leitores e estudiosos interessados nas obras dos antigos.

O jovem aretino se transferiu para Florença em 1395, quando iniciou seus estudos no Direito<sup>2</sup>. Contudo, não sem alguma resistência, abandonou o direito para se dedicar ao aprendizado das artes liberais, da gramática e da retórica, participando do círculo de estudantes (como Palla Strozzi, Roberto da Rossi, Pier Paolo Vergerio, entre outros), formado pelo então chanceler da república Coluccio Salutati. Este grande patrono das artes convida, em 1397, o professor de grego e sábio bizantino Manuel Crysoloras<sup>3</sup> para organizar em Florença o ensino da língua grega para um seleto grupo de jovens humanistas. São desse período as primeiras obras brunianas, como a *Laudatio Florentinae urbis* e o *Dialogi*, escritos entre 1403 e 1406.<sup>4</sup>

Bruni reconhece em suas correspondências a influência tanto de Petrarca quanto de Salutati na disseminação dos *studia humanitatis* e se considera continuador da obra desses grandes mestres florentinos, sobretudo no que tange à revalorização das letras clássicas. Após a morte do amigo, escreve aos seus filhos: “se aprendi o grego foi graças à Coluccio, se me aprofundei em literatura latina, foi graças à Coluccio; se li, estudei, e conheci poetas, oradores e escritores de todo tipo, foi obra de Coluccio”<sup>5</sup>.

É enorme a contribuição do chanceler para manter Florença como o centro de cultivo das disciplinas humanísticas, não apenas levando Crysoloras para Florença, mas também comprando os livros necessários para o ensino do grego<sup>6</sup>. Como afirma Wilson, com a aquisição de diversas obras, o chanceler teria o objetivo de formar uma biblioteca pública ou universitária, sendo as obras dos historiadores, bem como as de Plutarco, Homero e Platão, os primeiros manuscritos almejados<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Sobre a biografia do humanista, conferir: GRIFFITHS, G; HANKINS, J; THOMPSON, D. (ed.). *The Humanismo of Leonardo Bruni. Selected Texts*. Birmingham: New-York. Renaissance Society of America, 1987, p. 15-46. Sobre a sua carreira na cúria ver: G. GUALDO. Leonardo Bruni segretario papale (1405-1415) in: *Leonardo Bruni Cancelliere della Repubblica di Firenze*, Convegno di studi (Firenze, 27-29 ottobre 1987), ed. P. Viti, Firenze 1990, pp. 73-96. Para maiores informações sobre a vida e obra de Bruni, ver: HANKINS, J. Coluccio Salutati e Leonardo Bruni. In: CILIBERTO, M. (org.). *Enciclopedia Italiana. Ottava appendice. Il contributo italiano alla storia del pensiero*. Filosofia, Roma 2012, 85-94.

<sup>3</sup> Para a chegada de Crysoloras em Florença, ver: WILSON, N. *De Byzance à l'Italie: l'enseignement du grec à la Renaissance*. Paris: Belles Lettres, 2015, p. 27-35. Ver também: *Manuele Crisolora e il Ritorno del Greco in Occidente*. A cura di Riccardo Maisano e Antonio Rollo. Istituto Universitario Orientale; Dipartimento di Studi Dell'Europa Orientale; Dipartimento Di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico, 1997. E, por fim: HANKINS, J. Manuel Chrysoloras and the Greek Studies of Leonardo Bruni in: In: *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, vol. I, 2003, p. 243-272.

<sup>4</sup> O primeiro é um panegírico louvando a cidade por seus princípios ideais, seja na sua história, sítio ou situação política, que fora elaborado e inspirado a partir do *Panatenaico*, de Elio Aristides, autor da segunda sofística que glorifica Atenas. O segundo é um diálogo escrito à maneira de Cícero, exaltando Florença a partir das suas características literárias.

<sup>5</sup> Citado por: GARIN, Eugênio. *Os chanceleres humanistas da república florentina*, In: *Ciência e vida Política no Renascimento*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996, p. 93.

<sup>6</sup> Ver, sobretudo: *Le radici umanistiques dell'Europa. Coluccio Salutati Cancelliere e Politico*. Atti del Convegno internazionale del Comitato nazionale delle celebrazioni del VI centenario della morte di Coluccio Salutati. A cura di Roberto Cadini e Paolo Viti. Firenze: Edizioni Polistampa, 2008.

<sup>7</sup> Segundo Wilson (p. 27-29), Pala Strozzi teve um papel determinante não apenas na nomeação de Crysoloras, mas também na compra dos livros para o início das suas aulas. Com a ajuda deste nobre e rico florentino foram comprados também outros exemplares: como a “*Geografia*, de Ptolomeu, as *Vidas*, de Plutarco, Platão e a *Política*

Crysoloras permaneceu em Florença por 3 anos, simplificando a gramática grega tradicional que era imposta em Bizâncio aos jovens alunos. Um outro resultado do seu ensino foi a aparição de novas traduções latinas de textos gregos que teriam a pretensão de ser mais claras aos leitores modernos, se distanciando, portanto, das traduções consideradas como bárbaras, que haviam mantido a tradução palavra por palavra e desrespeitavam o sentido dos vocábulos na língua de chegada; o latim. A relevância do seu método de ensino foi bem descrita por um dos seus alunos, Cencio de Rustici, em 1416:

Eu espero dizer uma palavra a respeito do tradutor: Manuel, que sem dúvida era um homem divino, tinha o hábito de dizer que uma tradução palavra a palavra é completamente inadequada; ele dizia que era não apenas absurda, mas que ela às vezes traía o sentido do grego. Ele dizia que era preciso traduzir o significado com a condição de não se perder a característica idiomática do grego. Se se faz isso para esclarecer o significado, corre-se o risco de transformar o tradutor em comentador<sup>8</sup>.

Para Ronald Witt<sup>9</sup>, a tradição do *Trecento* florentino de fazer traduções vernáculas dos clássicos foi o que a preparou para se tornar a líder do movimento humanista no final do século XIV. Assim, as traduções de Cícero, Sêneca, Tito Lívio, Salústio e Aristóteles estabeleceram um interesse e uma identificação com o antigo republicanismo romano entre os florentinos e forneceram uma alternativa para a cultura da cavalaria e do amor cortês advindo da França do baixo medievo. Para o autor, as traduções latinas do *Trecento* e as gregas do *Quattrocento* contribuíram, definitivamente, para a construção de um novo momento histórico e político na cidade de Florença.

Leonardo Bruni foi o aluno de Crysoloras que mais se dedicou ao projeto de tradução. As suas primeiras traduções datam de 1403, com a *Oratio Ad adolescentes*, de São Basílio<sup>10</sup>, e o *De tyranno*, de Xenofonte. Entre outubro do ano seguinte e março de 1405, Bruni terminava a sua versão do *Fédon*, de Platão, e poucos meses depois finalizava a tradução da *Vida de Marco Antônio*, de Plutarco<sup>11</sup>. Graças à influência de Salutati e Poggio, o humanista se tornou, em 1405, secretário apostólico na curia pontifícia, em Roma. Assim, nos 10 anos em que ocupou o cargo de secretário papal (entre 1405 e 1415), Bruni traduziu autores como Xenofonte (*Sobre a tirania*); Platão (*Fédon*, *Górgias*, *Críton*, *Apologia de Sócrates* e as *Cartas*); Plutarco (*A vida de Marco Antônio*, *Vida de Catão e Vida de Emílio Paulo*); Aristófanes (*Pluto*), e Demóstenes (*Pró Ctesífone*), ou seja, obras que ele queria tornar conhecidas ao círculo humanista, pois tinham grande relevância intelectual, moral e civil. Para P. Viti<sup>12</sup>, essas traduções foram realizadas com o objetivo de lançar uma

de Aristóteles (sendo este “o mesmo exemplar que serviu de modelo para a tradução de Bruni” alguns anos mais tarde). Para a chegada de Crysoloras em Florença, ver: WILSON, N. *De Byzance à l'Italie: l'enseignement du grec à la Renaissance*. Paris: Belles Lettres, 2015, p. 27-35. Ver também: *Manuele Crisolora e il Ritorno del Greco in Occidente*. A cura di Riccardo Maisano e Antonio Rollo. Istituto Universitario Orientale; Dipartimento di Studi Dell'europea Orientale; Dipartimento Di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico, 1997. E, por fim: HANKINS, J. *Manuel Chrysoloras and the Greek Studies of Leonardo Bruni* in: In: *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, vol. I, 2003, p. 243-272.

<sup>8</sup> Texto citado por Wilson, op. cit., p. 32

<sup>9</sup> WITT, Ronald G. *In the Footsteps of the Anciens: The origins of Humanism from Lovato to Bruni*. Leiden: Brill, 2000, p. 453-454.

<sup>10</sup> Para o significado desta tradução no interior do programa cultural proposto pelo humanismo florentino ver: VITI, Leonardo Bruni e le polemiche antumanistiche IN: *Gli umanesimi medievali*. A cura di Claudio Leonardi, Firenze, Sismel, 1998, p. 795-805.

<sup>11</sup> Sobre a versão bruniana do Fédon, ver HANKINS, J. *Plato in Renaissance*, Leida, Brill, 1991, vol. 1, p. 46-48. Sobre a tradução plutarquiana ver: IANZITI, G. *The Plutarchan Option: Leonardo Bruni's Early Careers in History*, 1405-1414. Para um panorama completo de todas as traduções brunianas, ver: BOTLEY, P. *Latin translation in the Renaissance. The theory and practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Desiderius Erasmus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

<sup>12</sup> VITI, Paolo. Introduzione In: *Leonardo Bruni: Sulla Perfecta Traduzione*. Napoli: Liguore Editore, 2004, p. 14.

mensagem que transcendesse o sentido puramente literário, para que os conceitos e ideias de tais textos fossem utilizados por seus leitores em uma cidade e em uma cultura aberta às novas experiências intelectuais e ideológicas que emergiam nas repúblicas. Assim, as várias traduções, prefácios e comentários brunianos estariam associados ao seu projeto pedagógico e também político que se baseia tanto na necessidade do conhecimento das línguas e gramáticas grega e latina, quanto na difusão destes textos e na criação de um léxico político próprio que deveria estar à serviço da república<sup>13</sup>.

Bruni retornou à Florença, em 1415, e passou às traduções das obras de Aristóteles. Assim, a *Ética a Nicômaco* é traduzida em 1417, os *Econômicos* (obra até então atribuída à Aristóteles), em 1419, e a *Política* em 1438. Além destas, entre os anos de 1417 a 1427, juntamente com a escrita das *Histórias*, o humanista se dedicou à novas traduções: como as *Vidas de Pirro e de Sertório*, de Plutarco, parte do livro IX da *Ilíada*, de Homero, o *Fedro*, a *Apologia de Sócrates* e o *Críton*, de Platão<sup>14</sup>.

Ao acompanhamos os dados biográficos de Bruni podemos perceber o longo trabalho de tradução que atravessou toda a vida do humanista. Assim, é importante destacar o relevo político que o humanista associa à redescoberta da língua e da retórica clássica, tendo em vista que o atento estudo da prosa dos grandes autores gregos e latinos representam uma fratura com o pensamento e a linguagem da escolástica medieval. Como diz S. Baldassari, “seu objetivo fundamental é a recomposição de uma língua para que se possa sair do rígido tecnicismo linguístico da filosofia medieval<sup>15</sup>”. Tal superação permitiria tanto o restauro das disciplinas humanísticas, após séculos de decadência, quanto o afrontamento à realidade de seu próprio tempo, partindo de uma perspectiva mais ampla e funcional. Não se trata de “refutar Aristóteles enquanto autor preferido da escolástica, mas seguindo os próprios ideais petrarquianos, recuperar o verdadeiro Aristóteles mantendo a fidelidade ao seu estilo originário<sup>16</sup>”. Aprender bem o latim e o grego se tornou condição fundamental desta nova educação humanista (ligada ao desenvolvimento das repúblicas livres da Itália, e dos aprendizados que o novo homem político deveria ter). Temos aqui, segundo Sérgio Cardoso:

O centro do projeto pedagógico e cultural do Renascimento, porque pensam o latim e o grego como o veículo do saber: sendo o meio que permite o contato com a experiência paradigmática dos Antigos. Seu ensino, portanto, não é pensado como o ensino de uma língua morta. Os textos antigos – pelos quais os humanistas se apaixonam – não são apenas modelos de expressão verbal; são fontes de ensinamentos e sabedoria. Por isso, diz Eugenio Garin, ‘o retorno aos clássicos não é (como frequentemente se pensa) o retorno à pureza da língua [...]. Não é uma questão de bem escrever, mas de bem pensar’. Os autores antigos são lidos por suas qualidades humanas, por ser possível servir-se de suas criações e de sua experiência para nossa própria orientação de vida. Trata-se de recuperar

<sup>13</sup> Opiniões divergentes, como a de Jerrold Siegel, sobre a tradução de Bruni da *Política* de Aristóteles, merecem ser destacadas, bem como a de James Hankins, que trataremos mais adiante. Sobre a tradução de Aristóteles, afirma Siegel: “O que Bruni queria traduzindo Aristóteles? Era exibir aquela “torrente dourada da eloquência”, que Círcero louvava nas obras gregas, mas que os escritores medievais tinham obscurecido. [...] Bruni traduziu Aristóteles para mostrar que também o Filósofo partilhava da devoção humanista à retórica [...] tratou essas traduções, como outros escritos seus, como parte de sua campanha da cultura retórica dos *studia humanitatis*. [...] Pois se Bruni admitia atitudes morais apropriadas para a vida comum dos homens da cidade, ele o fez somente porque essas atitudes estavam em harmonia com as tarefas da prática de orador.” Ver: SEIGEL, J. E. ‘Civic humanism’ or Ciceronian rhetoric? The culture of Petrarch and Bruni. *Past & Present*, v. 34. n. 1, p. 3-48, 1966, pp. 27-28.

<sup>14</sup> Neste período o humanista também escreveu obras fortemente republicanas, como o *De Militia e a Oratio in funere Iohannis Strozi* e outras onde a defesa do humanismo prevalece, tais como o *De interpretatione recta*, o *Isagogicon moralis discipline* e o *De Studiis et literaris*.

<sup>15</sup> S. Baldassari. “Leonardo Bruni e il suo De Interpretatione recta” in: *Umanesimo e traduzione da Petrarca a Menetti*. Università di Cassino. Dipartimento di linguistica e letterature comparate. Cassino, 2003, p. 96.

<sup>16</sup> Idem, p. 96.

através de seus escritos o que se criou e se fez de mais excelente no passado da humanidade, visto que é por espelhar-se em tal experiência (imitatio) que cada homem pode atingir sua própria excelência, a virtude<sup>17</sup>.

É com esse projeto que Bruni se compromete em suas obras (históricas, filosóficas e retóricas), bem como na escolha dos textos que seriam por ele traduzidos do grego para o latim.

## A CRÍTICA DE LEONARDO BRUNI ÀS TRADUÇÕES ESCOLÁSTICAS DE ARISTÓTELES

Como dissemos, de volta à Florença, em 1415, Bruni trabalha quase que prioritariamente com a tradução de um único autor: Aristóteles, que já era traduzido e bem conhecido no período medieval, e figurava como um dos modelos para os humanistas do *Quattrocento*. A nossa pergunta aqui não é somente por que traduzir novamente a *Ética*<sup>18</sup> e a *Política*, que já possuíam traduções consolidadas feitas por Grossateste e Guilherme de Moerbeke<sup>19</sup>, mas analisar a necessidade de tornar conhecido um léxico republicano específico para seus contemporâneos no *Quattrocento*, pois entendemos que o projeto bruniano de tradução e divulgação da língua e cultura grega é indissociável da sua atividade política e da defesa dos valores republicanos.

Há no humanista um projeto político e pedagógico que pode ser bem observado se olharmos com atenção algumas de suas obras em conjunto, sobretudo o *De Interpretatione Recta* (1424-1426)<sup>20</sup>, o *De studiis et litteris liber* (1422-1426) e a sua tradução latina da *Política*. Tratamos em artigo anterior<sup>21</sup> do *De Interpretatione Recta*, um trabalho de maturidade do autor onde estão expostas algumas considerações brunianas sobre os erros de tradução cometidos pelos medievais. Trata-se de uma defesa das escolhas linguísticas e lexicais feitas por ele em suas traduções, e também uma crítica aos tradutores anteriores, sobretudo àqueles que preferiam não ater-se ao texto que estavam traduzindo, e assim, segundo Bruni, acabavam por arruinar a beleza dos textos que traduziam e passavam aos leitores de suas traduções uma ideia errada dos autores dos textos traduzidos. Apenas para lembrar um ponto fundamental, para Bruni é imperdoável deixar em grego palavras que

<sup>17</sup> CARDOSO, Sérgio. Sobre a Civilização do Renascimento In: *Política, Filosofia e Cosmologia. Ensaios sobre o Renascimento*. São Bernardo do Campo: Editora UFABC, 2017, p. 24-25.

<sup>18</sup> Hankins concorda que Bruni tentou popularizar a *Ética* de Aristóteles, descartando a difícil versão medieval e retraduzindo a obra em um latim acessível. E popularizou ainda mais o trabalho, redigindo, por volta de 1424, o *Isagogicon moralis disciplinae*, um diálogo latino que combinou uma revisão das principais escolas antigas de filosofia (tirada principalmente do *De finibus*, de Círcero) com um resumo dos ensinamentos mais importantes da *Ética*. HANKINS, James. Humanism in the Vernacular: The Case of Leonardo Bruni in: CELENZA, C.; GOUWENS, K. *Humanism and Creativity in the Renaissance. Essays in Honor of Ronald G. Witt*. Brill, 2006, p. 16.

<sup>19</sup> Roberto Grossateste se dedicou à *Ética* a Nicômaco, em 1246-1247; e uma primeira tradução anônima dos *Econômicos* remonta à primeira metade do século. Por fim, o frei dominicano Guilherme de Moerbeke completou a tradução da *Política* em 1260.

<sup>20</sup> O *De Interpretatione Recta* foi dedicado a Berto di Antonio Aldobrandini, chanceler da República de Siena (que aparece na dedicatória do texto de Bruni como Bertum Senesem), e que Bruni encontra em maio de 1426. Segundo Bernard-Pradelle, outra indicação de que o texto provavelmente foi escrito entre 1424-1426, é que ele não poderia ter concluído o seu método de tradução antes do seu prefácio à tradução do *Fedro*, de 1424, onde o humanista afirma ter decidido ignorar as críticas ao seu método de tradução. PRADELLE, Laurence Bernard. *Histoire, Eloquence et Poésie à Florence au début du Quattrocento. Textes choisis, édites et traduits par Laurence Bernard-Pradelle*. Paris: Honoré Champion, 2008, p. 615-616. Para a tradução do *De Interpretatione Recta* para o português ver: AMBRÓSIO, Renato. Leonardo Bruni e a tradução no humanismo italiano. *Revista Morus*, 2016, volume 11, n. 2, pp. 337-370. Para este artigo, usaremos também a edição latim-italiano organizada por Paolo Viti. *Leonardo Bruni: Sulla Perfecta Traduzione*. Napoli: Liguore Editore, 2004.

<sup>21</sup> PINTO, F. Leonardo Bruni e o seu projeto político de tradução in: *Territórios e Fronteiras*, v. 15, n. 2 (2022). Dossiê: Interpretações sobre a curiosidade, pp. 79-95.

poderiam muito bem ser traduzidas para o latim<sup>22</sup>. Por que deixar um autor da estirpe e relevância de Aristóteles incompreensível aos seus leitores modernos? E aqui, fazemos a ressalva, por que esse descuido justamente com o seus conceitos referentes à vida política e participação dos cidadãos na cidade? Criticando com veemência o tradutor medieval no *De Interpretatione Recta* que Bruni não nomeia (mas ataca), ele proclama:

E o que eu deveria dizer das palavras deixadas em grego, que são tão numerosas a ponto de a sua tradução parecer semigrega? E, no entanto, não há nada dito em grego que não possa ser dito em latim. Eu ainda daria vénia em algumas poucas tão estranhas e obscuras que não podem ser traduzidas comodamente em latim; mas deixar em grego aquelas para as quais temos ótimos vocábulos é uma grandíssima ignorância.<sup>23</sup>

E continua:

Por que deixar “politeia” (*πολιτεία*) em grego quando poderias e deverias ter usado a palavra latina “res publica”? Por que em mil passagens colocas “oligarchia”, “democratia”, “aristocratia”, e ofendes os ouvidos dos que te leem com tão inusitados e desconhecidos nomes, quando para todos eles temos ótimos e usadíssimos vocábulos em latim? Pois os nossos latinos disseram “paucorum potentia” (poder de poucos), “popularis status” (“estado” popular) e “optimorum gubernatio” (governo dos optimates). Portanto, é melhor dizer assim em latim ou deixar aquelas palavras assim como estão em grego?<sup>24</sup>

A partir desse trecho no *De interpretatione recta*, podemos constatar que o esforço de tradução aqui mencionado diz respeito ao próprio texto da *Política*, mais do que à *Ética*, que Bruni há pouco traduzira (1416-1417). Já nesse momento, para o autor, não pode haver nenhum motivo para que se continue a falar de *democratia*. O tradutor estava consciente do que estava em jogo e, por isso, *democratia*, por exemplo, se torna governo popular. *Aristocratia*, governo dos melhores (*optmate*) e assim por diante. Apesar da dificuldade de tradução do texto aristotélico e de alguns problemas encontrados por Bruni, tendo em vista que a *res publica* assim como a *politeia*, significará, às vezes, um modo específico de governo, enquanto que outras vezes exprimirá um conceito geral no qual se inclui também a forma monárquica<sup>25</sup>, com ele o vocabulário político se adapta à língua de uso e à realidade política presente, sem a distância criada por termos sentidos como inadequados. É por essa razão, e não apenas por questões filológicas, como afirma Hankins<sup>26</sup>, que Bruni se opõe às traduções anteriores de Aristóteles, fato este que lhe granjeou um grande número de adversários.

Se os textos traduzidos até então pelo humanista eram praticamente desconhecidos no Ocidente latino (como Plutarco, Xenofonte, Demóstenes e o próprio Platão), a *Ética* já havia sido traduzida muitas vezes durante o medievo, e a versão latina de Grosseteste era largamente utilizada em diversas universidades europeias. Assim, como destaca James Hankins<sup>27</sup>, traduzir as obras do estarigita colocaria os alunos de Crysoloras

<sup>22</sup> BRUNI, Leonardo. *De interpretatione recta*, § 50-51.

<sup>23</sup> BRUNI, L. *De interpretatione recta*, § 50, p. 368.

<sup>24</sup> BRUNI, L. *De interpretatione recta*, § 50, op. cit., p. 368.

<sup>25</sup> Para a importância deste esforço de ‘tradução’ dos conceitos antigos por parte dos pensadores toscanos do século XV no desenvolvimento da ideia de *respublica* ver Hankins, J. Humanism in the Vernacular: The Case of Leonardo Bruni in: CELENZA, C.; GOUWENS, K. *Humanism and Creativity in the Renaissance. Essays in Honor of Ronald G. Witt*. Brill, 2006, pp. 11-31.

<sup>26</sup> Ver: HANKINS, J. Translation Practice in the Renaissance: the case of Leonardo Bruni. In: *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, vol. I, 2003, p. 177-193

<sup>27</sup> Sobre as controvérsias enfrentadas por Bruni ver: HANKINS, op. Cit., 2003. Sobre as críticas sofridas por Bruni após a tradução da *Ética*, ver: Traduire l’Éthique d’Aristote: Leonardo Bruni et ses critiques. In: Zini FM Penser entre les lignes: *Philologie et philosophie au Quattrocento*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2001. pp. 133-159.

num outro patamar, e Bruni sabia muito bem do conflito que iniciaria com a tradição escolástica quando começou tal empreitada. Diz ele: “Eu vi desde o início que eu entraria nessas controvérsias, especialmente com aqueles que se absorvem de velhas confusões, as nomeando como verdade aquelas da velha tradição”<sup>28</sup>. O que nos surpreende é que a conduta de Bruni não foi nem um pouco diplomática em 1418, quando chamou o trabalho do tradutor medieval da *Ética* de “ignorante, pueril, simplório e grotesco”.

Eu confesso ter sido um pouco demasiado veemente ao criticá-lo, mas isso aconteceu pelo sentimento de indignação, porque depois de ter visto aqueles livros que em grego são cheios de elegância, de beleza, cheios de um certo inestimável decoro, e ao ver esses mesmos livros em latim estragados e desfigurados por uma tradução tão vergonhosa, eu realmente senti dor e me angustiei<sup>29</sup>.

O humanista repete o seu tom crítico em toda a segunda parte do *De Recta interpretatione*, acusando o tradutor medieval de compreender mal o grego e também o latim<sup>30</sup>. Além destes pontos, uma correta tradução de Aristóteles não poderia manter termos em grego para que a obra fosse, de fato, compreendida. É preciso lembrar ainda que o entendimento das formas de governo expressas na *Política* foram de grande relevância para inícios da modernidade, tendo em vista que as interpretações escolásticas tendiam a afirmar que a monarquia era a melhor forma de governo em relação às demais e, sobretudo, em relação às repúblicas<sup>31</sup>. E como as repúblicas italianas começaram a ganhar força a partir do século XIII, revisitá a interpretação aristotélica sobre as formas de governo se torna uma forma de reavivar o debate e de defender a participação popular como superior ao governo de um só.

Para Aristóteles, na *Política*, existem seis tipos principais de constituição que ele classifica em constituições sólidas e corruptas. O critério para distinguir constituições boas e más é moral: ou seja, para julgar um regime, devemos nos perguntar: os governantes governam para o bem de todos ou apenas de uma parte, da comunidade?

<sup>28</sup> Carta de Leonardo Bruni à Pizolpassi, arcebispo de Milão, em 1438 in: PRADELLE, Bernard. *Leonardo Bruni Aretino. Lettres Familières*. Tome 2. Presses Universitaires de la Méditerranée, 2014, p. 259-301

<sup>29</sup> BRUNI, Leonardo. *De Interpretatione Recta*, op. Cit., § 2, p. 75.

<sup>30</sup> Bruni ataca, então, tanto o seu mal conhecimento linguístico quanto as suas falhas históricas. Sobre esses aspectos e os problemas que uma tradução incorreta podem implicar, ele ressalta: “Como eu já traduzira do grego para o latim, os livros de Aristóteles a Nicômaco, acrescentei-lhes um prefácio, no qual, discutindo-os, demonstrei com argumentos os muitos erros do antigo tradutor. Como ouvi, muitos criticaram os meus argumentos como se fossem demasiadamente severos. Eles dizem: embora haja nela erros, todavia ele, pelo tanto que entendeu, de boa-fé o divulgou, por isso não merece repreensão, mas louvor (...).” BRUNI, Leonardo. *De Interpretatione Recta*, op. Cit., § 34-49.

<sup>31</sup> Como destaca José A. Martins, o texto latino da *Política* não foi o único responsável pelas mudanças na forma de se pensar a política. A partir do século XIII foram fundamentais os comentários ao texto, feitos num primeiro momento por Alberto Magno e Tomás de Aquino. Aquino discutiu a *Política* não apenas em um comentário da obra aristotélica, que não foi concluído, mas também na *Suma Teológica* e em um outro tratado incompleto denominado *Do regime dos príncipes*. Não era o único, então, a dedicar atenção ao texto político aristotélico, pois nesses mesmos anos Alberto Magno comentava o texto da *Política*. Não muito depois, foram preparadas novas e importantes contribuições políticas: Pedro de Auvérnia retomou e completou o comentário de Tomás, Ptolomeu de Luca completou, de forma original, o do *Regime dos príncipes* (ou *Do reino*), assim como João de Paris e Edgídio Romano publicaram suas reflexões tomando sempre por base o texto aristotélico traduzido em latim. Como afirma Hankins, para estes filólogos e teólogos do medievo o termo *respublica* raramente fora usado no sentido de “regime não monárquico”. Talvez a única exceção seja Ptolomeu de Luca, pois seu vocabulário político refletiu a polarização da Itália em governos principescos e comunais e assim prefigurava a situação no século XV, quando surgiu o sentido não-monárquico de *respublica*. Infelizmente, não conseguiremos abordar tal discussão no presente artigo, mas esta é uma reflexão que pode ter chegado a Leonardo Bruni em sua tradução do termo *politeia* por *respublica*. Em diálogo direto com a realidade das repúblicas italianas, o texto de Bruni deu um significado novo e especificamente republicano ao texto aristotélico. Ver: HANKINS, J. Exclusivist Republicanism and the Non Monarchical Republic. *Political Theory*, 38(4), 2010, p. 452-482. Ver: MARTINS, J. A. Sobre as origens do vocabulário político medieval. *Trans\Form\Ação*. Marília, vol. 34, n. 3, p. 57.

Beneficiam o bem comum ou pretendem favorecer seus próprios interesses privados?<sup>32</sup> No terceiro livro da *Política*, o filósofo argumenta, por exemplo, a favor da atribuição de poder à multidão ou à maior parte dos cidadãos. Do mesmo modo, há a discussão sobre quem deve receber autoridade política, oferecendo argumentos a favor de que o poder de decisão seja exercido pela multidão ou pela maioria<sup>33</sup>. Trata-se, segundo Paulo Butti de Lima, “de uma defesa polêmica da superioridade da decisão popular sobre a decisão tomada por poucos indivíduos, mesmo os superiores”<sup>34</sup>. Pode-se admitir a inferioridade dos componentes da massa considerados individualmente, mas se deve afirmar a superioridade da deliberação coletiva<sup>35</sup> (como em III, 11, 1281a42-b2). Citando exemplos como o dos banquetes, os quais seriam melhores se organizados por vários indivíduos, mais do que por um só (III, 11, 1281b12-15), “o povo teria uma vantagem não somente moral, mas igualmente intelectual. Estamos no campo da virtude, ou da excelência, considerada como uma característica coletiva”<sup>36</sup>, posto que cada um tem uma parte de virtude (*areté*) e prudência (*phrónesis*).

Concluindo uma série de exemplos sobre a superioridade da multidão não apenas na esfera política, mas também nas atividades intelectuais, Aristóteles ressalta que o juízo da multidão supera o de indivíduos singulares também quando se tem por objeto obras musicais e poéticas, ou quando acrescenta que é melhor dispormos de um alimento misturado e abundante do que um alimento puro, mas escasso. Nessas reflexões encontramos uma defesa da forma democrática de governo, em oposição ao governo de poucos indivíduos. Contudo, em seguida, “dedicando alguns capítulos ao tema da realeza, Aristóteles mitiga a força de tais raciocínios”<sup>37</sup> e afirma ser a monarquia a melhor forma de governo. No entanto, Aristóteles explica ainda que embora a Monarquia seja, em princípio, a melhor constituição, é a mais difícil de alcançar na prática (tendo em vista que apenas um governante deve reunir a virtude de todos os cidadãos), enquanto a tirania é a mais fácil<sup>38</sup>. Assim, a teoria da degeneração da constituição mostra que a monarquia é a constituição mais provável de se conduzir à tirania, por isso o legislador tem de equilibrar as grandes vantagens da monarquia contra as grandes desvantagens da sua forma degenerada<sup>39</sup>.

Esse tipo de ambiguidade presente no próprio texto aristotélico foi reiterada pelos tradutores da *Política* no medievo. Por essa razão, muitos especialistas (como E. Garin<sup>40</sup>, C. Schmitt<sup>41</sup>, N. Rubinstein<sup>42</sup>, P. Butti de Lima<sup>43</sup>, entre tantos outros) concordam que a redescoberta de Aristóteles influenciou profundamente a Europa; mas teve uma dimensão especificamente italiana que se justifica pela existência das repúblicas presentes na península

<sup>32</sup> ARISTÓTES, *Política*, 3.6-3.8. Usaremos a edição: ARISTOTELE. *Politica*. A cura di Carlo Augusto Viano. Milano: BUR Classici greci e latini, 2017.

<sup>33</sup> ARISTÓTELES. *Política*, III, 1281a30 et seq.

<sup>34</sup> LIMA, Paulo Butti de. *Democracia: a invenção dos antigos e os usos dos modernos*. Luís Falcão (tradução e revisão técnica). Niterói: EDUFF, 2021, p. 23

<sup>35</sup> ARISTÓTELES, *Política*, III, 11, 1281a42-b2.

<sup>36</sup> LIMA, Paulo Butti de. *Democracia: a invenção dos antigos e os usos dos modernos*, Op. Cit., p. 25.

<sup>37</sup> Idem, p. 26. Ver: ARISTÓTELES. *Política*, III, 1282a18-20.

<sup>38</sup> ARISTÓTELES, *Política*, III. 18.1288a, IV.2.1289a

<sup>39</sup> Idem, IV .2.1289a

<sup>40</sup> GARIN, E. “Le traduzioni humanistiche di Aristotele nel secolo XV”, *Atti e Memorie dell'Accademia fiorentina di scienze morali La Colocmbaria*, 16, 1947-1950, p. 57.

<sup>41</sup> SCHMITT, C. Aristóteles y el Renacimiento. León: Universidad, Secretariado de Publicaciones, 2004.

<sup>42</sup> Ver: RUBINSTEIN, N. *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance*. Ed. by Giovanni Ciapelli. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 2004. Ver ainda: “Le dottrine politiche nel Rinascimento” In: RUBINSTEIN, N. *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance*. Ed. by Giovanni Ciapelli. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 2004.

<sup>43</sup> LIMA, Paulo Butti. *Democracia: a invenção dos antigos e os usos dos modernos*, Op. Cit.

desde o século XII. Assim, a Itália do século XIII apresentava condições muito favoráveis para a discussão e difusão da obra aristotélica. Existia, no mínimo, uma demanda para que fossem discutidas questões relativas ao universo citadino, à participação nos debates políticos e às formas de governo, não sendo à toa que a *Política* tenha se tornado um guia para as repúblicas que haviam se tornado independentes há um século e meio.

## A TRADUÇÃO DA POLÍTICA POR GUILHERME DE MOERBEKE

São poucas as notícias sobre a *Política* na passagem dos tempos antigos para os medievais, e este fato está atrelado a sua pouca influência na cultura ocidental por mais de um milênio, enquanto muitas outras obras do estarigita gozaram de uma excepcional popularidade graças ao trabalho sistemático de tradução realizado por pensadores árabes. Era, portanto, mais fácil ter acesso a Aristóteles pelas traduções árabes do que na própria língua grega.

Roberto Grosseteste (1168 – 1253) teria feito a sua tradução da *Ética a Nicômaco* a partir de um manuscrito antigo de Burgúndio de Pisa. E, segundo Martins<sup>44</sup>, William Moerbeke fizera uma revisão do texto de Grosseteste e a publicado em 1246, ao que se segue o estudo e comentário desta tradução latina por Alberto Magno entre 1248 e 1252, na obra denominada *Super-Ethica*. Este seu trabalho foi seguido pelos estudos e comentários de Tomás de Aquino (1225 – 1274). Podemos destacar como se tornou prestigiada a recepção da *Ética a Nicômaco* e como era sólida a reputação de seus tradutores, Moerbeke e Grosseteste, que produziram uma tradução que era a base para as considerações sobre a questão da queda do ser humano, do pecado, da visão beatífica, da felicidade humana, do supremo bem, enfim, dos temas que giram em torno do que se denominou a “ética das virtudes”. Dito isso, é fácil perceber como uma crítica mais direta ao trabalho de tradução de Roberto Grosseteste gerou indignação entre aqueles que se posicionaram contra Leonardo Bruni, autor das críticas e de uma tradução que propunha muitas inovações e rompia com vários preceitos daquela tradição<sup>45</sup>. A mesma polêmica ocorrerá quando Bruni resolve traduzir a *Política*.

Guilherme de Moerbeke<sup>46</sup>, que já se dedicara à *Ética*, completa a sua tradução da *Política* em 1260. A versão de Moerbeke provavelmente representa o texto usado pelos autores de comentários latinos posteriores (como Alberto, o Grande, 1263-1265 e Tomás de Aquino, 1269-1272). Segundo Martins<sup>47</sup>, o dominicano utiliza:

o mesmo vocabulário político usado por Grosseteste e Alberto, seja para designar as formas de governo: *regnum*, *monarchia*, *aristocracia*, *democratia*, *oligarchia*, *tirannus*, seja os termos derivados de politica. Donde, pode-se concluir que, se não foi Moerbeke que criou esses vocábulos políticos, agora latinizados, certamente foi por meio de sua tradução que eles se consolidaram no vocabulário político latino, doravante.

<sup>44</sup> MARTINS, op. cit. p. 57-58.

<sup>45</sup> Para essas controvérsias ver: HANKINS, J. Traduire l’Éthique d’Aristote: Leonardo Bruni et ses critiques. In: Zini FM Penser entre les lignes: *Philologie et philosophie au Quattrocento*. Lille: Presses Universitaires du Septentrion, 2001. pp. 133-159.

<sup>46</sup> A *Política* teve duas traduções: uma denominada *translatio imperfecta*, que contém o livro I inteiro e parte do livro II, até o capítulo 11, e teria sido feita antes de 1260. Uma segunda tradução aparece em 1265, a *translatio perfecta*, que contém toda a obra. Portanto, de acordo com Martins, o que se sabe é que Moerbeke foi o primeiro a traduzir para o latim o texto aristotélico, fazendo-o pelo original grego. Ver: MARTINS, op. Cit. p. 63.

<sup>47</sup> Idem, p. 66.

A tradução feita por Moerbeke inaugura um novo momento no pensamento político latino, pois traz inúmeros conceitos novos e um novo modo de pensar a dimensão pública do homem. Contudo, a filosofia moral nunca foi um assunto importante no currículo das novas universidades, embora algumas delas no norte da Europa tivessem ensinamentos que envolviam, sobretudo, a leitura da *Ética a Nicômaco* (mas muito raramente da *Política* e dos *Econômicos*) já no século XIV. Na Itália, esta esfera filosófica era acessória às disciplinas de maior peso, principalmente a medicina, como os casos de Salerno, Nápoles, Siena, Bolonha e Pádua. Segundo Bianchi, a *Política* raramente esteve presente, mesmo em uma função preparatória à teologia<sup>48</sup>. Sem despertar maior interesse aos estudiosos, a tradução latina da *Política* é uma das últimas obras a ser vertida para o latim, sendo traduzida direto do grego, sem nenhuma outra tradução anterior para qualquer língua. Porém, o que chama mais a atenção é o fato de Moerbeke não ter traduzido, mas tão somente transliterado, vários termos gregos. Segundo Martins<sup>49</sup>:

Podemos destacar os vocábulos pertencentes à família terminológica ligada à *polis* (*politica*, *politicum*, *politico*, *politici*, *politeuma*, *politias*, *politcam*, *polizare* etc.) e os termos que designam as formas de governo, como *democratia*, *oligarchia*, *tirania*, *aristocracia* (e os termos derivados desses, *democraticus*, *oligarchicus*, *tiranus* etc). Além dessas transliterações, que já indicam uma ausência de vocabulário latino apropriado à disposição do tradutor, outro aspecto, correlato a este, diz respeito a algumas ausências significativas de termos latinos consolidados e que decorrem de uma antiga tradição de escritores que remontam à República romana, como *respublica*, *stati paucorum*, *statis multorum*, *gubernator*, *optimates* etc. Mais intrigante ainda é a tradução de *koinonia politiké* por *communicatio politica* e não por *civitas*, *societas* ou *respublica*, termos latinos esses que poderiam ser tomados como equivalentes à conceituação aristotélica.

Além do estranhamento que o texto da *Política* pode ter gerado aos seus primeiros leitores medievais, deve-se ressaltar também a enorme dificuldade de apreensão dos significados de termos de suma importância para a obra, como o de *democracia*, por exemplo. Este fato, como afirmam inúmeros pesquisadores já citados aqui (RUBINSTEIN; GARIN, LIMA; MARTINS; SCHMIDT; PRADELLE; entre tantos outros) compromete a própria utilização deste vocabulário estranho e inédito.

Vejamos abaixo como o dominicano organiza a sua tradução aristotélica:

**O esquema constitucional de Aristóteles na Política III (1279a), conforme traduzido por Moerbeke, em 1268<sup>50</sup>**

	<b>Formas boas</b>	<b>Formas corrompidas</b>
Governo de um	Regia potestas	Tyrannia
Governo de poucos	Aristocracia	Oligarchia
Governo de muitos ( <i>politeia</i> )	Politia	Democratia

Para o termo aristotélico *politeia*, Moerbeke apenas a substituiu por *politia*, igualmente sem significado claro. Lembremos que, para Aristóteles, o termo *politeia* pode ser compreendido tanto de forma genérica, podendo indicar toda forma constitucional,

<sup>48</sup> Isso pode ser explicado pelo fato de que a história do aristotelismo no final da Idade Média coincidiu em grande medida com o desenvolvimento das várias faculdades de filosofia e teologia, mas faculdades teológicas autônomas nunca existiram na Itália. Entre o final do século XIV e inícios do século XV, os professores de filosofia moral na Itália eram poucos e ensinavam outras disciplinas (filosofia natural, teologia, até astrologia e matemática). BIANCHI, L. *Studi Sull'Aristotelismo del rinascimento*. Padova: Il Poligrafo, 2003.

<sup>49</sup> MARTINS, op. Cit, p. 58.

<sup>50</sup> Aristotelis Politicorum libri octo cum vesta translatione Guillelmi de Moerbeke, ed. F. Susemihl (Leipzig: Teubner, 1872, 178-179).

ou todo modo de governo e de vida política, quanto de forma mais específica, podendo corresponder à forma superior de governo, que evita os males da democracia e da oligarquia, constituindo, assim, a forma reta, virtuosa de governo democrático (enquanto a forma reta do governo oligárquico é a aristocracia)<sup>51</sup>. Essa dificuldade em relação à compreensão do texto grego aparece não apenas nas primeiras traduções, mas em muitos comentários posteriores<sup>52</sup>.

Através da divulgação da tradução de Moerbeke, a ambiguidade terminológica de Aristóteles foi transferida para o mundo da escolástica latina, e *politia* tornou-se assim uma equivalente comum tanto para a política específica de Aristóteles quanto para a política genérica. Como destaca Hankins, existem algumas exceções: autores “como Alberto, o Grande, e John Buridan, que seguem a terminologia constitucional na Ética Nicomaqueia Latina, evitam a ambiguidade da *Política* usando a *timocracia* como equivalente a uma política específica<sup>53</sup>”. Contudo, a linguagem técnica de Moerbeke tornou-se dominante, e seu duplo sentido de *politia* é refletido na terminologia usada pela maioria escritores dos escolásticos do final da Idade Média<sup>54</sup>.

Não há dúvidas de que havia um longo debate realizado pela tradição sobre as formas de governo que era anterior a Bruni, e que certamente ele o conhecia bem. Se autores como Moerbeke ou Aquino compreenderam a democracia como com um regime iníquo e opressor, por outro lado, autores como Brunetto Latini e Ptolomeu de Luca entenderam a democracia de forma positiva, sobretudo a partir das experiências republicanas que têm início na península itálica a partir do século XII. Deste modo, como, já apontamos, se o debate é longo (e não é nosso objetivo realizar todo o percurso realizado pelos pensadores medievais), o que nos interessa é entender a tradução do termo *politia* para *res publica* em sua tradução da *Política*, o que o distanciaria de toda tradição medieval, sobretudo da interpretação assentada pelos escolásticos de que a monarquia seria a melhor forma de governo.

Por todos esses motivos, a *Política* suscitou um número muito limitado de comentários em relação ao resto da Europa até a geração de humanistas italianos que floresceu no início de *Quattrocento*. O centro desta mudança foi Florença, seguida após décadas por Bolonha e Pádua em particular. Os responsáveis por esta atenção à política foram os criadores de uma “filosofia moral humanística” que teve sucesso, no entanto, para penetrar na Universidade de Florença. Eles consideraram a Ética, a *Política* e os *Econômicos* como verdadeiros guias para a *vida ativa*. Prova maior do enraizamento desse novo vocabulário político latino é a repercussão da tradução da *Política*, concluída em 1438, pelo humanista Leonardo Bruni. Sobre esse ponto, discordamos das postulações de James Hankins:

<sup>51</sup> ARISTÓTELES. *Política*, II, 6, 1265b26 et seq. O tema retoma outras vezes na *Política*, sobretudo no livro IV.

<sup>52</sup> Sobre a dificuldade de compreensão do termo *politeia* em Aristóteles, P. Butti de Lima menciona que: diferentemente de Moerbeke ou Tomás de Aquino, Ptolomeu de Luca não foi o primeiro a valorizar uma forma de governo não monárquica. Bem antes dele, Brunetto Latini, em seu *Trésor*, afirmava que o governo superior é o governo das comunas, e não aquele das monarquias. LIMA, op. Cit., p. 39-40. E ainda, de acordo com Rubinsteín, a retomada da *Política* em Ptolomeu constitui “a mais vigorosa formulação que a teoria comunal italiana recebeu no início do século XIV”. Ver: RUBINSTEIN, N. Marsilius of Padua and Italian Political Thought of his time. In: RUBINSTEIN. *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance*. Ed. by Giovanni Ciapelli. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 2004, p. 108.

<sup>53</sup> HANKINS, J. Exclusivist Republicanism and the Non Monarchical Republic. *Political Theory*, 38(4), 2010, p. 452-482.

<sup>54</sup> Entre eles, Henry de Rimini (*politia populi*), Giles de Roma (*gubernatio populi*), João de Paris (*polykratia*), Pedro de Auvérnia (*status politicus*), Bartolo de Sassoferato (*politia, regime ad populum*), Marsílio de Pádua (*politia*), Nicole Oresme (*timocracia ou policie*) e outros escritores escolásticos sobre a *Política*. Até Ptolomeu de Lucca, o mais radical pensador republicano da Idade Média, preferiu o termo *politia* ou *regimen populi* para descrever o tipo de regra popular encontrada nas comunas italianas de sua época. Ver: HANKINS, idem, 463.

Bruni hoje é famoso com o arquétipo de “humanista cívico” de Hans Baron em seu estudo canônico, *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (1955, 1966). Então surge naturalmente a suspeita de que a escolha de Bruni por *respublica* para traduzir *politeia* surgiu de motivos ideológicos. No entanto, as razões declaradas para sua escolha é filológica e não política, e dado o não uso de Bruni [deste termo] fora de suas traduções, não devemos ser rápidos em supor que sua nova terminologia era uma peça consciente de propaganda republicana. Em seu *Tratado sobre a correta tradução*, de 1424, de fato, ele afirma explicitamente que sua preocupação era a pureza da linguagem. Este último trabalho foi, na verdade, uma defesa das suas retraduções da filosofia moral de Aristóteles contra os críticos que preferiam as versões medievais<sup>55</sup>.

## LEONARDO BRUNI E A SUA TRADUÇÃO HUMANISTA DA POLÍTICA

Após a sua tradução da Ética a Nicômaco<sup>56</sup> do grego para o latim, nos anos de 1416 e 1417, e toda a polêmica gerada por ela<sup>57</sup>, por volta de 1424 Bruni escreve o seu tratado sobre a arte da tradução, o *De Interpretatione Recta (Da tradução correta)*, deixando clara a sua posição sobre a tradução e o papel do tradutor<sup>58</sup>. Este texto constitui um guia prático que ensina o caminho para se fazer uma boa tradução e atenta para os principais problemas enfrentados pelos tradutores, que devem conhecer muito bem tanto a língua de entrada quanto a de saída, bem como a história daqueles cujas obras pretendem traduzir. O tratado se insere no contexto tanto do debate que estava em curso entre os humanistas italianos Lorenzo Monaci e Francesco Barbaro<sup>59</sup>, quanto na necessidade de se criar metodologicamente algumas regras para a tradução dos textos clássicos que começavam a circular de forma mais intensa em inícios da Renascença italiana.

O método desenvolvido por Bruni põe em relevo a necessidade da aderência ao estilo e as características peculiares do texto originário. Ele não considera suficiente repetir na língua latina os conceitos originariamente expressos em grego; é fundamental, em vez disso, que o tradutor respeite a excepcionalidade da prosa grega se não quer corromper o sentido da obra e trair assim a intenção do autor. Nesse sentido, como destaca S. Baldassari, o humanista chama atenção para a importância de, no âmbito tradutológico, estar-se sempre atento à musicalidade dos vocábulos simples e a estrutura rítmica do período, repetindo algumas das proposições estilísticas que Cícero havia se dedicado

<sup>55</sup> HANKINS. Op.cit., p. 465. Ver também: HANKINS, “The Ethics Controversy,” in *Humanism and Platonism*, p. 193-239.

<sup>56</sup> A tradução bruniana da Ética foi utilizada nos cursos universitários em Florença por Hugo Benzi, Francesco Filelfo, Jean Argyropoulos, Nicolò Tignosi (o mestre de Ficcino) e Angelo Polizziano. Na Espanha, durante o século XV, há um certo número de exemplares nos cursos em Salamanca, na França, a tradução continua a ser impressa no século XVI, ao mesmo tempo que as versões de Grossasteste e Argyloopoulos; e na Alemanha a tradução bruniana chegou a ser usada em alguns cursos na universidade. Ver: HANKINS, J. *Traduire l’Éthique d’Aristotele: Leonardo Bruni et ses critiques*, p. 94

<sup>57</sup> Cf. FUBINI, R. “Tra umanesimo e concili” e “Il epistolario de Francesco Pizolpassi” In: *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*. Roma: Bulzoni Editore, 1990, pp. 77-137. Ver também: HANKINS, J. *Traduire l’Éthique d’Aristotele: Leonardo Bruni et ses critiques*, op. Cit., p. 94

<sup>58</sup> A composição do tratado bruniano é extremamente ligada à versão da Ética Nicomaquia que o humanista havia concluído em 1417, dedicando-a ao papa Martinho V. Em polêmica com a tradução tardo-medieval dessa obra – mas, em realidade atacando a cultura escolástica como um todo – Bruni acrescenta a própria versão de Aristóteles uma nota introdutória na qual movia as mesmas acusações que dali a pouco tempo iriam constituir um dos temas centrais do *De interpretatione recta*. Tanto na introdução à versão latina da Ética quanto na exposição do próprio método de tradução o humanista destaca a importância do estilo e da cadência do texto de origem. Cf.: BALSADASSARI, S. *Le metamorfosi di um traduttore: Leonardo Bruni e il suo De interpretatione recta* In: *Umanesimo e Traduzione da Petrarca a Manetti*. Cassino: Università di Cassino, 2003, p. 100.

<sup>59</sup> O primeiro aprontava a superioridade do grego frente o latim em suas traduções, enquanto o segundo contestava essa opinião. Ver: LE BLANC, Charles. *Le De interpretatione recta de Leonardo Bruni dans l’élaboration d’une théorie contemporaine de la traduction*. In: *La traduzione latina dei classici greci nel Quattrocento in Toscana e in Umbria*. A cura di John Butcher e Giulio Firpo. University Book, 2020, p. 137.

em seu *Orator*<sup>60</sup>. É necessário, destaca Cícero<sup>61</sup>, dar em latim quanto mais seja possível o valor das figuras retóricas e todos aqueles dispositivos que não apenas embelezam o texto original, mas também são deste último parte integrante e imprescindível tanto quanto o pensamento do autor. O próprio Bruni afirma, seguindo o guia latino, que o motivo da sua admiração por Aristóteles consiste na habilidade do filósofo em saber unir o tratamento de questões complexas a uma vivacidade estilística e de desenvolver uma sucessão de argumentos com a mais alta habilidade retórica<sup>62</sup>.

É preciso destacar uma vez mais que as traduções de Bruni (bem como o seu tratado *De recta*) deixaram um legado considerável tanto para a teoria da tradução na modernidade quanto para a geração de humanistas que puderam ler as suas inúmeras versões latinas dos antigos. Não se trata apenas da quantidade de trabalho realizado, mas antes, da escolha dos textos, muitos dos quais foram traduzidos em latim pela primeira vez pelo humanista. Do mesmo modo, o destaque é ainda mais merecido se lembrarmos que o conhecimento do grego neste período era algo quase que excepcional e restrito a poucos homens. Assim, podemos considerar o *De Interpretatione Recta* o primeiro tratado moderno sobre a arte de traduzir que se insere dentro do movimento humanista de recuperação dos modelos estéticos e retóricos da tradição clássica, cujo trabalho de reapropriação é permeado pela consciência da distância temporal que separa a Antiguidade do Renascimento<sup>63</sup>.

Segundo Paul O. Kristeller<sup>64</sup>, as traduções do grego para o latim até o século XV eram feitas “sem nenhuma sensibilidade pela sintaxe ou a fraseologia do grego clássico”. Folena<sup>65</sup> também ressalta: “perde-se o valor dinâmico da *aemulatio* e da tradução artística e o conceito de traduzir se expande para aquele da pura transmissão de conteúdos, da reelaboração e da metamorfose do texto”.

Além disso e talvez ainda mais importante é o relevo político que está associado a redescoberta da língua e da retórica clássica. Para Bruni, o atento estudo da prosa dos maiores autores gregos e latinos representa uma clara fratura com o pensamento e a linguagem da escolástica medieval. Seguindo tal propósito, basta lembrarmos que o humanista refuta o uso de termos não atestados no latim da época republicana. Seu objetivo fundamental, como ressalta Baldassari<sup>66</sup>, é a recomposição de uma língua adequada para sair do rígido tecnicismo linguístico da filosofia escolástica. Tal superação, segundo o programa de Bruni, permitia não apenas o restauro das disciplinas humanísticas há séculos em decadência mas também o confronto com a realidade do próprio tempo partindo de uma perspectiva mais ampla e cultural. “Não se trata de refutar Aristóteles enquanto autor preferido da escolástica mas, seguindo os ensinamentos de Petrarca, recuperar o verdadeiro Aristóteles em sua fidelidade ao estilo originário<sup>67</sup>”. Como atestado pela vasta polêmica endereçada ao jovem tradutor aretino, o novo programa do humanista suscitou uma grande preocupação

<sup>60</sup> BALSADASSARI, S., op. Cit., p. 100.

<sup>61</sup> No *Orator* a discussão sobre a “*oratio numerosa*” ocupa os parágrafos 163-236, ou seja, parte considerável da obra. CÍCERO. *L'orateur / Du meilleur genre d'orateurs*. Texte établi et traduit par Albert Yon. Paris: Société d'Édition “Les Belles Lettres”, 1964. Sobre a dependência de Bruni em relação a Cícero e o aprendizado do estilo aristotélico ver: HANKINS. “Traduire l’Éthique d’Aristotele: Leonardo Bruni e ses critiques”, op. Cit., p. 133-159.

<sup>62</sup> Cf: CÍCERO, *Orator*, 196, onde Aristóteles é chamado de “optimus auctor”.

<sup>63</sup> E, para compreender melhor essa distância, os humanistas precisaram desenvolver instrumentos e novas técnicas de pesquisa como, por exemplo, a pesquisa filológica (que será de grande relevância para nomes como Lorenzo Valla, Erasmo de Rotterdam, entre tantos outros)

<sup>64</sup> KRISTELLER, P. O. *El pensamiento renascentista y sus fuentes*. Madri: Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 192-193.

<sup>65</sup> FOLENA, G. *Volgarizzare e Tradurre*. Turin: Unione Tipografico – Ed. Torinense, 1991, p. 10.

<sup>66</sup> BALDASSARI, S., op. Cit., p. 96

<sup>67</sup> Idem, p. 96

na cultura tradicionalista da escolástica, pois havia o temor que Bruni tivesse a intenção de submeter a ética à eloquência. Assim, no projeto que envolve as traduções brunianas tais versões são indissociáveis tanto da atividade política do humanista<sup>68</sup> quanto da relação intrínseca que ele estabelece entre retórica e filosofia.

Como vimos no *De Interpretatione Recta*, uma das principais reivindicações de Bruni era que não se mantivesse na tradução latina da *Política* de Aristóteles termos como *politia*, *politeia*, *democratia*. O humanista proclama: “tudo aquilo que foi dito em grego pode ser dito em latim”. E, em particular, Bruni critica toda a tradição escolástica anterior que manteve tais absurdos: como Grosseteste, Moerbeke, Alberto Magno, Thomás de Aquino e Ptolomeu de Luca<sup>69</sup>.

Para analistas como Hankins, por exemplo, a insistência de Bruni em manter apenas termos latinos em sua tradução da *Política* se dá por questões relativas ao bom gosto, “que ditavam que um tradutor fizesse uso de palavras equivalentes em seu próprio idioma antes de importar um idioma desconhecido, com palavras estrangeiras de som estranho<sup>70</sup>”. Para o autor, a preocupação do humanista seria puramente a pureza da linguagem e não haveria nenhuma intenção política ou ideológica em sua tradução de *politeia* por *respublica*<sup>71</sup>, nem tampouco em sua opção em seguir mais de perto as orientações ciceronianas de que o latim seria um veículo de expressão filosófica igual ao grego. Vejamos o quadro abaixo.

O esquema constitucional de Aristóteles na Política III (1279a), conforme traduzido por Bruni, em 1438<sup>72</sup>

	Formas boas	Formas corrompidas
Governo de um	Regia potestas	Tyrannia
Governo de poucos	optimatum gubernatio	paucorum potestas
Governo de muitos ( <i>politeia</i> – <i>politia</i> )	Respublica	Popularis status

Para a tradição escolástica o termo *respublica* raramente é usado por filósofos e teólogos em suas discussões sobre o melhor regime, e nunca no sentido de “regime não monárquico”; e a melhor forma de governo era, sem contestação, a monárquica. Em sua tradução da *Política*<sup>73</sup> Bruni sabe que a escolha pelo conceito de influência ciceroniana mudaria a compreensão previamente estabelecida e endossada por séculos por sábios como Tomás de Aquino, Ptolomeu de Luca, entre tantos outros. Ao traduzir *politeia* como *respublica* e se opor ao uso de transliterações como *politeia* ou *politia*, Bruni se tornou a

<sup>68</sup> Bruni foi um autor intensamente empenhado na vida política de seu tempo. Ele foi secretário apostólico entre 1405 e 1414, participou do Concílio de Pisa, em 1409, bem como no de Constança, em 1414. De volta a Florença, no ano seguinte, Bruni escreveu a *Historiae Florentini Populi*, além de ter exercido o cargo de chanceler da república florentina entre 1427 e 1444 (ano da sua morte).

<sup>69</sup> PALUELLO, Minio. *Opuscula: The Latin Aristotle*. Hakkert, 1972, p. 290-294 citado por: SCHUTRUMPF, E. *The Earliest Translations of Aristotle's Politics and the Creation of Political Terminology*. Wilhelm Fink, Paderborn, 2014, p. 39.

<sup>70</sup> HANKINS, J. Europe's First Democrat? Cyriac of Ancona and Book 6 of Polybius In: Blair AM, Goeing A, Leu U A Festschrift for Anthony Grafton. Leiden: E. J. Brill, 2016, p. 706.

<sup>71</sup> HANKINS, J. Exclusivist Republicanism and the Non Monarchical Republic, op. cit., p. 464.

<sup>72</sup> Aristotelis Politicorum libri VIII interprete Leonardo Aretino, Strassbourg 1469, [f. 118r]

<sup>73</sup> Neste período, o termo *respublica* raramente é usado por filósofos e teólogos em suas discussões sobre o melhor regime, e nunca no sentido de “regime não monárquico”. Até mesmo Ptolomeu de Lucca (c.1236-1327), o pensador republicano mais radical da Idade Média, preferiu o termo *politia* ou *regime populi* para descrever o tipo de governo popular encontrado nas comunas italianas de sua época. Segundo Hankins, a palavra *respublica*, nas raras ocasiões em que foi usada, significava qualquer governo que servisse o bem comum ou, em contextos jurídicos, qualquer associação política autônoma que não reconhecesse um superior. Bons governos podem ser governos com um rei ou classe política virtuosa que governa em nome de todos, não apenas de uma parte da cidade, ou governos comunitários onde existe alguma forma de poder popular consentimento e participação. Cf.: HANKINS, J. Exclusivist Republicanism and the Non Monarchical Republic, op. cit., p. 461-462.

figura-chave para o surgimento na modernidade do novo significado de *respublica* como “governo não monárquico”<sup>74</sup>.

Platão e Aristóteles usaram *politeia* para significar constituição ou regime, ou seja, as características formais, constitutivas de uma política, bem como a sua organização. No entanto, Cícero e os romanos geralmente não usaram a palavra *respublica* com o mesmo alcance que é coberto pelo grego *politeia*. Em particular, evitaram o equívoco fatal no uso da *politeia* introduzido na *Política* de Aristóteles, que serve tanto para forma de governo, como para a melhor forma de governo. Como dissemos antes, Aristóteles, além de usar *politeia* em seu sentido genérico de “constituição”, também usa o termo *politeia* para uma constituição específica, uma das três boas constituições em sua tipologia: inferior em princípio à aristocracia, mas superior à democracia. Para autores como Schuttrumpf, a tradução do grego *politeia* por *res publica* escapa de outras de derivações como: um adjetivo *politikos* ou um verbo *politeuesthai* como derivados do radical que esses termos compartilham com *polis* e *polites*, defendendo, assim, que a substituição bruniana não deturparia o sentido do termo aristotélico<sup>75</sup>.

Para compreendermos como Bruni usa o termo *res publica*, é preciso entendermos, sobretudo, como Cícero o utiliza em suas obras e, em particular, em seu tratado *Da república*<sup>76</sup>. Ainda que o *Tratado Da república* tenha chegado fragmentado a Bruni no século XV é fato que as formas de governo e o governo misto eram de conhecimento do humanista (seja por via platônica, aristotélica ou polibiana)<sup>77</sup>. Além disso, é atestada por muitos especialistas (J. Hankins, S. Baldassari, P. Viti, Gualdo Rosa, E. Garin, entre tantos outros), a influência do orador romano no pensamento do humanista. Bruni não apenas escreve a biografia de Cícero – o seu *Cicero Novus*<sup>78</sup> – e elogia claramente a figura pública do orador romano pelo seu intenso empenho político a favor da república (em oposição ao *otium filosófico*) tão admirado pelos medievais, como também se utiliza dos seus preceitos retóricos e defesa da *vita ativa* em várias de suas obras. Gualdo Rosa afirma categoricamente: “a influência ciceroniana não pode jamais ser perdida de vista quando

<sup>74</sup> como salienta o próprio Hankins em artigo mais recente. Ver: HANKINS, J. Europe's First Democrat? Cyriac of Ancona and Book 6 of Polybius In: Blair AM, Goeing A, Leu U A Festschrift for Anthony Grafton. Leiden: E. J. Brill, 2016, p. 695.

<sup>75</sup> De acordo com Schuttrumpf, Bruni escolheu como tradução para “comunidade política” *societas civilis*, tendo em vista que *societas* era uma parceria firmada com o propósito de algum negócio. A *societas civilis* traduz esse aspecto da *koinonia* aristotélica de maneira bastante adequada, pois é uma associação formada com o propósito de um certo bem comum. Assim, a interpretação de Bruni de *politeia* como *respublica* ofereceria ao leitor algum tipo de equivalente ao conceito aristotélico. SCHUTTRUMPF, E. op. cit., p. 42-43.

<sup>76</sup> O manuscrito que hoje conhecemos do livro *De Re Pvblica*, de Cícero, foi redescoberto em 1819 pelo cardeal Angelo Mai. Em inícios da modernidade apenas eram conhecidas partes dos livros I e II, e o Sonho de Cipião. Utilizaremos neste artigo a tradução para o português realizada por Francisco de Oliveira. CÍCERO. *Tratado da República*. Tradução do latim, introdução e notas de Francisco de Oliveira. Porto: Editorial Verbo, 2008.

<sup>77</sup> Francisco de Oliveira fez um amplo levantamento: “veja-se Platão, Menéxeno 238cd (a *politeia* é chamada aristocracia e demokratia), Leis, 691 ss., 712de (exemplo de Esparta) e 756-757 (mistura de democracia e de monarquia); Aristóteles, Política, e.g. 1265b26-29 (intermédio entre democracia e oligarquia, chama-se *politeia*), 1273b22 ss. (a constituição ideal, segundo Euríponte de Mileto, teria três partes), 293-1294, (a ideia de mistura ou síntese é transmitida pelos termos gregos *mixis* e *synthesis* e contempla várias hipóteses de mistura; *synthesis* sugere-me o termo *coniunctum* de Cic. Rep.3.23); Políbio, 6.3.7; 6.10.7-8; 6.11.11 (superioridade da constituição romana enquanto constituição mista); 6.51.1-2 (a *politeia* cartaginesa tinha três partes, aristocrática, democrática e monárquica)”. Cf.: OLIVEIRA, F. As formas da constituição em Cícero, p. 120. MÁTHESIS, 13, 2004, p. 105-123. Bruni também defende o governo misto como o ideal em seu *Elogio da Cidade de Florença*. Não poderemos entrar nessa discussão aqui, mas já a fizemos em outro artigo. Ver: PINTO, F. Política, história e instituições republicanas no primeiro Quattrocento: a Florença de Leonardo Bruni. *Revista Maracanã* (24), 593-614. <https://doi.org/10.12957/revmar.2020.48035>.

<sup>78</sup> BRUNI, L. Cicero Novus in: PRADELLE, B. *Leonardo Bruni Aretino. Histoire, Eloquence et Poésie à Florence au début du Quattrocento*. Paris: Honoré Champion, 2008, pp. 408-547.

tentamos compreender o pensamento de Bruni<sup>79</sup>. Dito isso, vejamos como o conceito de *respublica* ciceroniano estava nas bases na defesa do republicanismo bruniano.

\*\*\*\*\*

No *Tratado De Republica*<sup>80</sup>, Cipião busca responder à indagação de Lélio sobre a melhor forma de constituição e, para isso, ele afirma, a investigação deve começar pela própria definição do conceito de *res publica*:

Portanto, [res publica] ‘Coisa Pública’ é a coisa do povo [res populi]. E povo não é um qualquer ajuntamento de homens congregados de qualquer maneira, mas o ajuntamento de uma multidão associada por um consenso jurídico [iuris consensus] e por uma comunidade de interesses [utilitatis communione]. E a primeira razão para se juntarem não é tanto a fraqueza quanto uma tendência natural dos homens para se congregarem. É que esta espécie não vive isolada e solitária...<sup>81</sup>

[...] Portanto, todo o povo, que é o tal ajuntamento da multidão, toda a cidade, toda a Coisa pública, que, como disse, é a Coisa do Povo, devem ser regidos por um órgão de governo para serem duradouros<sup>82</sup>.

Assim sendo, a “Coisa pública”, que seria uma coisa de um povo, só funciona se houver uma república onde os homens não sejam oprimidos pela crueldade de um só homem. Se não houver o “vínculo único de direito, nem o acordo e a parceria (*societas*) de uma assembleia, que é um povo?”<sup>83</sup> Portanto, para Cícero, onde há um tirano ou um governante injusto que não reconhece a liberdade do povo, não há apenas uma república defeituosa, simplesmente não existe república (*respublica*) de forma alguma<sup>84</sup>. Uma *respublica* deve servir ao bem comum e evitar o comportamento tirânico.

Seguindo a sua argumentação sobre os três tipos de constituição, Cipião diz preferir a constituição mista às simples.

Dos três primeiros tipos, em meu entender, o preferível é de longe o régio; mas ao régio será preferível um que seja equilibrado e temperado com as três primeiras formas de constituição. [...] Esta constituição possui, antes de mais uma equabilidade, de que os homens livres dificilmente podem estar privados por muito tempo; depois, possui firmeza, enquanto que aqueles três primeiros tipos

<sup>79</sup> GUALDO ROSA, L. “La estrutura dell’epistolario bruniano e il suo significato politico” in: VITI, P. *Leonardo Bruni. Cancelliere della Repubblica di Firenze*. Firenze: Olschki, 1987, pp. 371-390.

<sup>80</sup> Cícero constrói seu livro *De Re Publica* a partir da ficcionalização de um diálogo entre Públis Cornélio Cipião e outras célebres personalidades do passado romano em 129 a.C. A narrativa ocorre durante um feriado, em uma das casas de Cipião, um modelo que foi inevitavelmente comparado à República de Platão. Contudo, ele adiciona ao diálogo um texto preambular escrito por sua própria voz. Essa introdução é fundamental para a compreensão das intenções do autor durante o livro, incluindo o diagnóstico que estava sendo construído e até mesmo uma pista de onde se encontrariam as soluções para os problemas da república – principalmente a partir da clássica oposição entre vida ativa e vida contemplativa. Embora Cícero seja um óbvio partidário do estudo especulativo e da busca pela virtude, ele ressalta que ela de nada serve “se não for usada”, pois “reside totalmente em seu uso prático”. CICERO, *De Republica*, op. Cit., 1.2. Essa defesa da vida ativa como superior é frequentemente repetida por Bruni em suas obras políticas como a *Laudatio, Oratio, De milicia* e outras.

<sup>81</sup> CICERO, *De Republica*, I, 39.

<sup>82</sup> Idem, I, 41.

<sup>83</sup> Idem, III, 35.

<sup>84</sup> “Mesmo que o famoso Ciro, o Persa, fosse o rei mais justo e mais sábio, isso não me parece ter sido uma “coisa” de um povo” muito desejável (pois é isso que é uma república, como eu disse antes), uma vez que foi governado pelo aceno e [pela vontade] de um homem. Da mesma forma, se os nossos clientes, os Massilianos, são governados com a máxima justiça por cidadãos selecionados e líderes, existe, no entanto, nesta condição do povo uma certa semelhança com a escravatura. CICERO, *De Republica*, I. 43.

se convertem facilmente nos vícios contrários: de um rei despotas um senhor, dos *optmates* uma facção, de um povo a turbamulta e a confusão<sup>85</sup>.

A forma mista prioriza a igualdade e está associada ao argumento da participação democrática, que é uma parte indispensável de um certo tipo de justiça implicada na natureza do Estado como “coisa de um povo”. E finaliza este ponto: de todos esses Estados, “seja pela sua constituição, seja pela sua divisão (de poderes), seja pela sua disciplina, nenhum pode ser comparado com aquele que os nossos pais nos legaram e que eles já tinham recebido de seus antepassados<sup>86</sup>”. Ou seja, é em Roma onde há quatrocentos anos não se tem mais reis (mesmo sendo o melhor regime o régio), o que nos leva a pensar que para este grande orador a melhor forma de governo é a romana, cujo sistema misto a sustentou por tantos séculos.

O conceito de *respublica* de Cícero envolve então igualdade, participação popular, justiça<sup>87</sup> (tendo em vista que um governo injusto, que não reconhece a liberdade do povo, não é uma *respublica*) e liberdade (que não deve ser privada por nenhum governante, seja Ciro ou Licurgo).

Com efeito, no Estado onde existe um só indivíduo com poder perpétuo, sobretudo régio, mesmo que nela exista também um senado, como existiu em Roma quando havia reis, ou em Esparta, como as leis de Licurgo, e ainda que também exista algum direito para o povo, como existiu com os nossos reis, contudo sobressai esse nome de rei e não pode tal Estado deixar de ser e chamar-se reino. [...] Mas a esse povo que está submetido a um rei, faltam em absoluto muitas coisas, e antes de mais a liberdade [...]<sup>88</sup>.

A privação da liberdade das pessoas comuns não só indica uma forma defeituosa de governo, mas também sugere que o Estado sob tal governo fica aquém de ser uma verdadeira república<sup>89</sup>. Assim, no relato de Cipião sobre a história de Roma que culmina na República Romana, todas as partes da cidadania romana – não apenas reis e senados, mas também o povo comum; não só os patrícios, mas também os plebeus – contribuem para a formação e aperfeiçoamento da República<sup>90</sup>, sendo considerado povo romano todas as ordens sociais de cidadãos nascidos livres. A República é, portanto, o estado exemplar porque a sua deliberação dominante promove, em primeiro lugar, uma “harmonia” de todas as partes do povo romano em vez de discórdias<sup>91</sup> e em segundo lugar, vantagens comuns a todas as ordens sociais, como “a saúde dos cidadãos, a segurança das cidades e a vida tranquila e feliz dos seres humanos<sup>92</sup>”

Voltando a Bruni e ao uso do conceito de *respublica* na sua tradução da *Política*, faz todo sentido o uso deste conceito pelo humanista, uma vez que ele clama por questões

<sup>85</sup> Idem, I, 69.

<sup>86</sup> Idem, I, 70.

<sup>87</sup> “Portanto, onde há um tirano, não há uma república defeituosa (como disse ontem); mas, como a razão agora obriga, deve-se dizer que não existe *respublica* de forma alguma. [...] E quando os decêniros em Roma estavam no terceiro ano, imunes a apelo, quando a própria liberdade havia perdido seus baluartes legais? Não havia “coisa” de povo”. Pelo contrário, o povo agiu no sentido de recuperar a sua “coisa” CÍCERO, *De Rep.* III. 35.

<sup>88</sup> Idem, II, 42-43.

<sup>89</sup> Segundo Xinzhi Zhao: “Enquanto “res publica” foi traduzida como “a república” na tradução de Fott (2014), Asmis (2015, p. 377) nos lembra que esta palavra é traduzida “com mais precisão” como “o estado”, pois o sujeito de interesse na República não é apenas a República Romana, mas os estados em geral”. Ver: XINZHI ZHAO. A Ciceronian Defense of Democratic Participation. *Periódico UFSC*, p. 106. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7984.2021.e78929>. Na edição italiana, organizada por Francesca Nenci, *res publica* também é traduzida por República. Como o debate é longo e inconclusivo, como analisado por Xinzhi Zhao, seguiremos esta tradução do conceito. Ver: CICERONE. *La Repubblica*. A cura di Francesca Nenci. Texto latino a Fronte. BUR, 2010.

<sup>90</sup> CÍCERO, *De Rep.* II, 39-40.

<sup>91</sup> CÍCERO, *De Rep* I, 69.

<sup>92</sup> CÍCERO, *De Rep.* IV, 1 e *De Legibus*, II. 11.

muito similares às do orador romano. Não é à toa que ele irá desenvolver, tanto em seu *Elogio da cidade de Florença*<sup>93</sup> quanto em sua *História do Povo Florentino*, o argumento da fundação romana da cidade de Florença – que se torna, por isso, herdeira das suas instituições e valores republicanos. Diz ele no livro II da sua *História do Povo Florentino*:

A partir desses indícios, é admirável de dizer quanto cresceu a força do povo. As pessoas que pouco antes eram servis ao príncipe ou a seus apoiadores, agora, depois de terem experimentado a doçura da liberdade, voltam todas as suas forças para elevarem a si mesmos e merecer respeito entre os seus. Desse modo desenvolveram prudência e indústria doméstica, coragem e armas no estrangeiro<sup>94</sup>.

Para Bruni, usando Cícero e Salústio<sup>95</sup> como suas referências, o regime tirânico e nobiliário acaba com o talento e intensifica a pobreza, enquanto que o regime republicano ou popular oferece plenas condições para o estabelecimento das virtudes. O regime da liberdade é, antes de tudo, o regime onde a capacidade dos cidadãos floresce melhor. Naturalmente os mesmos anseios se fazem presentes no livro I, onde Bruni condena a passagem da república ao império romano<sup>96</sup>.

Além da defesa da *libertas* republicana e da participação popular, o governo misto também é para Bruni a solução para equilibrar as partes do governo florentino e alcançar a equidade entre as partes da cidade. Dessa forma, ao optar pelo governo misto, ele se afasta não apenas da tirania, mas também da forma monárquica como melhor forma de governo.<sup>97</sup>. Na *Laudatio*, a cidade apresenta-se com um corpo indissociável no qual a

<sup>93</sup> Diz Bruni na *Laudatio*: “Como diz Cícero, sou da opinião de que devemos começar do princípio”. De onde, portanto, se origina este povo? Quais foram seus ancestrais? Por quais mortais esta ilustre cidade foi fundada? Reconheci, florentinos, reconheci vossa estirpe e vossa linhagem! Considerai que de todas as gentes sois os mais ilustres! Os outros povos têm como ancestrais refugiados ou banidos de suas pátrias, camponeses, imigrantes obscuros ou fundadores desconhecidos. Os vossos fundadores, entretanto, foram os romanos, conquistadores e senhores de todo o orbe terrestre. Ó Deus imortal, foram conferidas tantas coisas boas a esta única cidade de tal modo que tudo parece ter contribuído para sua beleza. De primeira importância é: os florentinos têm sua origem no povo romano! Que outra nação no mundo inteiro foi mais ilustre, mais poderosa, que mais se destacou em todas as virtudes que a romana? [...] De fato, se buscas nobreza entre os fundadores, não encontrarás ninguém mais nobre no mundo inteiro que o povo Romano. Se procuras riqueza, ninguém mais rico; se procuras grandeza e magnificência, ninguém mais excelente nem mais glorioso; se procuras extensão de domínio, nada do lado de cá do oceano deixou de se curvar às armas e ao poder de Roma. Desse modo, Florentinos, a vós pertence por hereditariedade o direito de domínio sobre todo o orbe terrestre e a posse de tudo que outrora fora de vossos pais”. BRUNI, *Laudatio florentinae urbis*, § 30-31. Para Bruni, a grandeza de Florença possuía linhagem direta com sua fundação romana. Assim, as diversas batalhas florentinas e até mesmo a grande luta contra Milão, seu maior e mais forte adversário até então, eram devedoras da manutenção dos valores de liberdade, participação cívica e governo misto dos romanos. BRUNI, *Laudatio florentinae urbis*, § 32-35. Tratamos desse ponto no artigo: PINTO, F.; FALCÃO, L. História, república e fundação da cidade de Florença em Coluccio Salutati, Leonardo Bruni e Maquiavel. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 14, n. 35, p. 53-82, 2021.

<sup>94</sup> BRUNI. *História do Povo Florentino*, livro 2, p. 27.

<sup>95</sup> A condenação do regime imperial certamente influenciou outros historiadores latinos, como Tácito, por exemplo. Contudo, é da *Conjuração de Catilina* que parte a menção bruniana que está presente em todo o seu humanismo cívico.

<sup>96</sup> BRUNI. *História do povo florentino*, livro I, 14.

<sup>97</sup> “Como diz Cícero, sou da opinião de que devemos começar do princípio”. De onde, portanto, se origina este povo? Quais foram seus ancestrais? Por quais mortais esta ilustre cidade foi fundada? Reconheci, florentinos, reconheci vossa estirpe e vossa linhagem! Considerai que de todas as gentes sois os mais ilustres! Os outros povos têm como ancestrais refugiados ou banidos de suas pátrias, camponeses, imigrantes obscuros ou fundadores desconhecidos. Os vossos fundadores, entretanto, foram os romanos, conquistadores e senhores de todo o orbe terrestre. Ó Deus imortal, foram conferidas tantas coisas boas a esta única cidade de tal modo que tudo parece ter contribuído para sua beleza. De primeira importância é: os florentinos têm sua origem no povo romano! Que outra nação no mundo inteiro foi mais ilustre, mais poderosa, que mais se destacou em todas as virtudes que a romana? [...] De fato, se buscas nobreza entre os fundadores, não encontrarás ninguém mais nobre no mundo inteiro que o povo Romano. Se procuras riqueza, ninguém mais rico; se procuras grandeza e magnificência, ninguém mais excelente nem mais glorioso; se procuras extensão de domínio, nada do lado de cá do oceano deixou de se curvar às armas e ao poder de Roma. Desse modo, Florentinos, a vós pertence por hereditariedade o direito de domínio sobre todo o orbe terrestre e a posse de tudo que outrora fora de vossos pais”. BRUNI, *Laudatio florentinae urbis*, § 30-31. Para Bruni, a grandeza de Florença possuía linhagem direta com sua fundação romana. Assim, as diversas batalhas florentinas e

dulcíssima liberdade, assim como as leis, a virtude e as instituições caminham juntas para propiciar a grandeza da república.

Além disso, a cidade foi divida em quatro, de tal modo que nenhuma secção ficasse privada de representação. De cada uma elegem-se dois representantes oficiais, os quais não são escolhas fortuitas, mas homens conhecidos e considerados apropriados para tão digno cargo. Para governar a República, une-se a esses oito cidadãos um homem ainda, superior em virtude e autoridade, vindo a cada vez de uma dessas mesmas secções, que é o princípio do colégio a empunhar a bandeira da justiça contra os arruaceiros. Não se quer que esses nove homens, encarregados de governar a República, habitem outro lugar que a cidadela pública nem que andem à sua frente os lictores, ornando-lhes assim toda uma pompa e lhes atribuindo uma majestade ainda maior<sup>98</sup>.

Repare-se que todas as comunas são representadas, e por alguém legitimado localmente. Isso, em si mesmo, é razão suficiente, observado diante do sistema de rotação da magistratura superior, para que haja não apenas um rodízio entre um punhado de cidadãos, mas entre membros das diferentes regiões da cidade.

O princípio do colégio, instituição caracteristicamente assemelhada ao senado, é explicitamente rotativo entre as regiões, de tal maneira que todas se sentem parte e responsável pelo todo da cidade. Por fim, está embutida na forma eleitoral de controle interno dos poderes: dos nove magistrados, oito são eleitos igualmente nos bairros e um, superior aos demais, por um bairro por vez. Sendo verdade, no entanto, que algumas vezes surgem situações que parecem precisar de maior capacidade de julgamento, somam-se ainda doze homens bons, que com os outros nove decidem as questões da República. Somam-se ainda os representantes da juventude, aos quais, quando lhes couber proteger a liberdade, concorrem todos e todos os seguem. Eles têm assento no conselho e (assim como os magistrados) se elegem nas quatro seções e têm, por sua vez, mandato de quatro meses<sup>99</sup>.

Estamos aqui diante do ápice da institucionalidade bruniana. O poder da república se divide em três organismos distintos, separados desde suas respectivas origens, mas suficientemente relacionados mutuamente, de tal maneira que um seja capaz de controlar o outro. A referida capacidade de julgamento diz respeito a toda e qualquer deliberação e ação da cidade. Os doze cidadãos bons servem simultaneamente de contrapeso e auxílio à magistratura dos nove antes comentada. Além destes, ainda somam-se os representantes da juventude, que serão aqueles que comporão o exército da cidade.

Eis aqui, em linhas gerais, a *res publica* bruniana, que segue, de perto alguns dos valores e princípios da *res publica* ciceroniana, bastante difundidos em inícios do *Quattrocento* pelos grupo de humanistas ao qual o próprio Bruni pertence. Para concluirmos, é preciso ressaltar que o projeto de tradução desenvolvido por Bruni, em oposição a Moerbeke, é acompanhado pela criação e divulgação de um novo léxico político, e de uma nova interpretação da *Política*. Nossa hipótese, portanto, quando falamos de um projeto político de tradução bruniana procurou se desenvolver na seguinte direção: a crítica ao vocabulário extremamente hermético existente nas traduções medievais da *Política* se dá num primeiro momento para que a leitura do texto seja feita corretamente. E, num segundo momento, para que a interpretação da *Política* não seja feita mais em defesa da Monarquia (como em Thomás de Aquino, Egídio Romano ou Ptolomeu de

até mesmo a grande luta contra Milão, seu maior e mais forte adversário até então, eram devedoras da manutenção dos valores de liberdade, participação cívica e governo misto dos romanos. BRUNI, *Laudatio florentinae urbis*, § 32-35. Tratamos desse ponto no artigo: PINTO, F.; FALCÃO, L. História, república e fundação da cidade de Florença em Coluccio Salutati, Leonardo Bruni e Maquiavel. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 14, n. 35, p. 53-82, 2021.

<sup>98</sup> BRUNI, *Laudatio*, § 79.

<sup>99</sup> BRUNI, *Laudatio*, § 80.

Luca), mas sim em defesa da república e dos valores que a envolvem: como a participação cívica, a justiça e a equidade.

## REFERÊNCIAS

### Fontes:

ARISTOTELIS. *Politicorum libri octo cum vesta translatione Guilelmi de Moerbeke*, ed. F. Susemihl. Leipzig: Teubner, 1872, 178-179.

ARISTOTELIS. *Ethica ad Nicomachum; Politica et Oeconomic Libri*. Leonardo Aretino intereprete. Strasbourg ap Johann Mentelin, 1469.

ARISTOTELE. *Politica*. A cura di Carlo Augusto Viano. Milano: BUR Classici greci e latini, 2017.

BRUNI, Leonardo. *De Interpretatione Recta [Sulla Perfecta Traduzione]*. A cura di Paolo Viti. Napoli: Liguore Editore, 2004.

\_\_\_\_\_. *Elogio da cidade de Florença*. Tradução e revisão Fabrina Magalhães Pinto e Alexander Viana. *Revista Morus*, Campinas, v. 11. n. 2, p. 245-335, 2016.

\_\_\_\_\_. *History of the Florentine People*. Edited and translated by James Hankins. Cambridge: I Tatti Renaissance Library\Harvard University Press, 2001, 2004 e 2007, v. 1-3.

\_\_\_\_\_. *Cicero Novus* in: PRADELLE, Laurence Bernard. *Histoire, Eloquence et Poésie à Florence au début du Quattrocento*. Textes choisis, édites et traduits par Laurence Bernard-Pradelle. Paris: Honoré Champion, 2008.

\_\_\_\_\_. *Lettres Familieres*. Tome 1 et 2. Presses Universitaires de la Méditerranée, 2014.

CÍCERO. *L'orateur / Du meilleur genre d'orateurs*. Texte établi et traduit par Albert Yon. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1964.

CICERONE. *La Repubblica*. A cura di Francesca Nenci. Texto latino a Fronte. BUR, 2010.

\_\_\_\_\_. *Tratado da República*. Tradução do latim, introdução e notas de Francisco de Oliveira. Porto: Editorial Verbo, 2008.

### Bibliografia secundária:

AMBRÓSIO, Renato. Leonardo Bruni e a tradução no humanismo italiano. *Revista Morus*, 2016, volume 11, n. 2, pp. 337-370.

BLYTE, J. M. *The life and works of Tolomeo de Fiadoni* (Ptolemy of Luca). Turnhout: Brepols, 2009.

BLYTE, J. M. Ptolemy of Luca. *On the government of Rulers (De regimine principum)*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

BALDASSARI, S. U. "Le metamorfosi di um traduttore: Leonardo Bruni e il suo *De Interpretatione recta*" in: *Umanesimo e traduzione da Petrarca a Menetti*. Università di Cassino. Dipartimento di linguistica e letterature comparate. Cassino, 2003.

BELTRAMI, G e al. (eds.). *Brunetto Latini. Trésor*. Torino. Einaudi, 2007.

BERTELLONI, F Les schèmes de la philosophia pratica anterieus à 1265: leur vocabulaire concernant la Politique et le rôle dans la réception de la Politique d'Aristote. In: *L'élaboration du vocabulaire Philosophique au Moyen Age*. Brepols, 1998.

BIANCHI, L. *Studi Sull'Aristotelismo del Rinascimento*. Padova: Il Poligrafo, 2003.

BOTLEY, P. *Latin translation in the Renaissance. The theory and practice of Leonardo Bruni, Giannozzo Manetti and Desiderius Erasmus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004

CARDOSO, Sérgio. Sobre a Civilização do Renascimento In: *Política, Filosofia e Cosmologia. Ensaios sobre o Renascimento*. São Bernardo do Campo: Editora UFABC, 2017, p. 24-25.

FOLENA, G. *Volgarizzare e Tradurre*. Turin: Unione Tipografico – Ed. Torinense, 1991.

FUBINI, R. "Tra umanesimo e concili" e "Il epistolario de Francesco Pizolpassi" In: *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*. Roma: Bulzoni Editore, 1990.

GARIN, Eugênio. "Le traduzioni humanistiche di Aristotele nel secolo XV", *Atti e Memorie dell'Accademia fiorentina di scienze morali La Colombaria*, 16, 1947-1950, p. 57.

\_\_\_\_\_. *Ciência e vida Política no Renascimento*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

GRABMANN, M. *Guglielmo di Moerbeke il tradutore delle opere di Aristotele*. Miscellanea Historiae Pontificiae, vol. XI, Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1946.

GRIFFITHS, G.; HANKINS, James; THOMPSON, B. *The Humanism of Leonardo Bruni. Selected Texts*. New York, 1987.

GUALDO, Germano. Leonardo Bruni segretario papale (1405-1415) in: *Leonardo Bruni Cancelliere della Repubblica di Firenze*. Convegno di studi (Firenze, 27-29 ottobre 1987). A cura di Paolo Viti. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1990.

GUALDO ROSA, L. "La estrutura dell'epistolario bruniano e il suo significato politico" in: VITI, P. *Leonardo Bruni. Cancelliere della Repubblica di Firenze*. Firenze: Olschki, 1987, pp. 371-390.

HANKINS, James. *Plato in Renaissance*. Leida: Brill, 1991, vol. 1.

\_\_\_\_\_. Coluccio Salutati e Leonardo Bruni. In: CILIBERTO, M. (org.). *Enciclopedia Italiana. Ottava appendice. Il contributo italiano alla storia del pensiero*. Filosofia, Roma 2012, 85-94.

\_\_\_\_\_. Manuel Chrysoloras and the Greek Studies of Leonardo Bruni in: In: *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, vol. I, 2003.

\_\_\_\_\_. Traslation Practice in the Renaissance: the case of Leonardo Bruni. In: *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*. Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, vol. I, 2003, p. 177-193.

\_\_\_\_\_. Traduire l'Éthique d'Aristote: Leonardo Bruni et ses critiques. In: *Penser entre les lignes: Philologie et philosophie au Quattrocento*, a cura di F. Mariani Zini. Lilla: Presses Universitaires du Septentrion, 2001. pp. 133-159.

\_\_\_\_\_. *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, vol. 1 e 2, 2003 e 2004.

\_\_\_\_\_. Humanism in the Vernacular: The Case of Leonardo Bruni in: CELENZA, C.; GOUWENS, K. *Humanism and Creativity in the Renaissance. Essays in Honor of Ronald G. Witt*. Brill, 2006.

\_\_\_\_\_. Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic. *Political Theory*, vol. 38, n. 4, 2010, pp.452-482.

\_\_\_\_\_. Europe's First Democrat? Cyriac of Ancona and Book 6 of Polybius In: Blair AM, Goeing A, Leu U A Festschrift for Anthony Grafton. Leiden: E. J. Brill, 2016.

IANZITI, Gary. *The Plutarchan Option: Leonardo Bruni's Early Career in History, 1405-1414*. I Tatti Studies: Essays in the Renaissance, v. 8, 1999, pp, 11-35.

KRISTELLER, P. O. *El pensamiento renascentista y sus fuentes*. Madri: Fondo de Cultura Económica, 1993.

LE BLANC, Charles. Le De interpretatione recta de Leonardo Bruni dans l'élaboration d'une théorie contemporaine de la traduction. In: *La traduzione latina dei classici greci nel Quattrocento in Toscana e in Umbria*. A cura di John Butcher e Giulio Firpo. University Book, 2020.

MARTINS, José A. Sobre as origens do vocabulário político medieval. *Trans\Form\Ação*. Marília, vol. 34, n. 3, 2011, p. 51-68.

\_\_\_\_\_. Sobre o regimen politicum no *De Reginime Principum* de Ptolomeu de Lucca. *Veritas*. Porto Alegre, v. 62, n. 3, set.-dez. 2017, p. 877-903.

OLIVEIRA, F. As formas da constituição em Cícero. *MÁTHESIS*, 13, 2004, p. 105-123.

PINTO, Fabrina M. Leonardo Bruni e o seu projeto político de tradução in: *Territórios e Fronteiras*, v. 15, n. 2 (2022). Dossiê: Interpretações sobre a curiosidade, pp. 79-95.

\_\_\_\_\_. Política, história e instituições republicanas no primeiro Quattrocento: a Florença de Leonardo Bruni. *Revista Maracanã*. Dossiê A cidade e suas imagens (24), 593-614. <https://doi.org/10.12957/revmar.2020.48035>

PINTO, F.; FALCÃO, L. História, república e fundação da cidade de Florença em Coluccio Salutati, Leonardo Bruni e Maquiavel. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 14, n. 35, p. 53-82, 2021. DOI: 10.15848/hh.v14i35.1619. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1619>.

RUBINSTEIN, N. Marsilius of Padua and Italian Political Thought of his time. In: RUBINSTEIN. *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance*. Ed. by Giovanni Ciapelli. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 2004.

\_\_\_\_\_. “Le dottrine politiche nel Rinascimento” In: RUBINSTEIN, N. *Studies in Italian History in the Middle Ages and the Renaissance*. Ed. by Giovanni Ciapelli. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 2004.

SCHUTRUMPF, E. *The Earliest Translations of Aristotle's Politics and the Creation of Political Terminology*. Wilhelm Fink, Paderborn, 2014.

SCHMITT, C. Aristóteles y el Renacimiento. León: Universidad, Secretariado de Publicaciones, 2004.

SEIGEL, Jerrold E. ‘Civic humanism’ or Ciceronian rhetoric? The culture of Petrarch and Bruni. *Past & Present*, v. 34. n. 1, p. 3-48, 1966, pp. 27-28.

SKINNER, Q. As Fundações do Pensamento Político Moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

VASOLI. C. Leonardo Bruni, in *Dizionario biograficodegli italiani*, 14, Roma 1972, pp. 618-633; G. GRIFFITHS, J. HANKINS, D THOMPSON (ed.). *The Humanismo of Leonardo Bruni. Selected Texts*. Birmingham: New-York. Renaissance Society of America, 1987, p. 15-46.

VITI. Leonardo Bruni e la polemiche antumanistiche IN: *Gli umanesimi medievali*. A cura di Claudio Leonardi, Firenze, Sismel, 1998, p. 795-805.

VITI, Paolo; CADINI, R. *Le radici umanistiques dell'Europa. Coluccio Salutati Cancelliere e Politico*. Atti del Convegno internacionale del Comitato nazionale delle celebrazioni del VI centenario della morte di Coluccio Salutati. Firenze: Edizioni Polistampa, 2008.

VITI, Paolo. La “rivoluzione delle traduzioni di Leonardo Bruni. In: *La traduzione latina dei classici greci nel Quattrocento in Toscana e in Umbria*. A cura di John Butcher e Giulio Firpo. University Book, 2020.

WILSON, N. *De Byzance à l'Italie: l'enseignement du grec à la Renaissance*. Paris: Belles Lettres, 2015, p. 27-35.

\_\_\_\_\_. *Manuele Crisolora e il Ritorno del Greco in Occidente*. A cura di Riccardo Maisano e Antonio Rollo. Istituto Universitario Orientale; Dipartimento di Studi Dell'europea Orientale; Dipartimento Di Studi del Mondo Classico e del Mediterraneo Antico, 1997.

WITT, Ronald G. *In the Footsteps of the Anciens: The origins of Humanism from Lovato to Bruni*. Leiden: Brill, 2000, p. 453-454.

XINZHI ZHAO. A Ciceronian Defense of Democratic Participation. *Periódico UFSC*, 2021, p. 106. DOI: <https://doi.org/10.5007/2175-7984.2021.e78929>

dossiê a invenção da antiguidade

# **o ensino de gramática, filosofia e poética no humanismo renascentista francês e português: a *schola aquitana* (1583)**

**the teaching of grammar, philosophy and poetics in  
french and portuguese renaissance humanism: the  
*schola aquitanica* (1583)**

**leonardo ferreira kaltner<sup>1</sup>**

## **resumo**

O artigo tem como tema a corrente de pensamento do humanismo renascentista, que se desenvolveu nos séculos XV e XVI no contexto europeu, pautada nos *studia humanitatis*. Analisamos a recepção do humanismo renascentista no plano de estudos do Colégio de Guiana, na França do século XVI, uma importante instituição renascentista para a formação de humanistas, que teve como reitor o humanista português André de Gouveia (1497 – 1548), o fundador do Colégio das Artes de Coimbra, em que estudou José de Anchieta (1534 – 1597). Esse contexto de recepção do humanismo renascentista na França quinhentista está registrado no documento *Docendi Ratio in Ludo Burdigalensi* (Ordem do ensino no Colégio de Bordeaux), escrito pelo humanista francês Élie Vinet (1509 – 1587), e publicado em 1583. Analisaremos como o ensino de filosofia e de poesia era apresentado na época, e como constituía uma percepção estética humanística da Renascença pautada na Antiguidade clássica.

## **palavras-chave**

Humanismo renascentista; Aristóteles; Poética clássica; Estudos de Recepção.

## **abstract**

*The article deals with the current of thought of Renaissance humanism, which developed in the 15th and 16th centuries in the European context, based on the *studia humanitatis*. We analyze the reception of Renaissance humanism in the curriculum of the College of Guienne in 16th-century France, an important Renaissance institution for the formation of humanists, whose rector was the Portuguese humanist André de Gouveia (1497 – 1548), the founder of the College of Arts in Coimbra, in which studied José de Anchieta (1534 – 1597). This context of the reception of Renaissance humanism in 16th-century France is documented in the document "Docendi Ratio in Ludo Burdigalensi" (Teaching Order in the College of Bordeaux), written by the French humanist Élie Vinet (1509 – 1587) and published in 1583. We will analyze how the teaching of philosophy and poetry was presented at the time, and how it constituted a humanistic aesthetic perception of the Renaissance based on classical antiquity.*

## **keywords**

Renaissance humanism; Aristotle; classical poetics; Reception Studies.

<sup>1</sup> Professor Associado de Língua e Literatura Latinas e docente do PPG em Estudos da Linguagem da Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: leonardokaltner@id.uff.br

## A SCHOLA AQUITANICA E O HUMANISMO DO MODUS PARISIENSIS

O presente artigo vincula-se ao projeto de pesquisa *Estudos anchietaos no século XXI e a Década Internacional das Línguas Indígenas* (UNESCO, 2022-2032): *interfaces entre a política e a historiografia linguística*, desenvolvido no PPG em Estudos da Linguagem da Universidade Federal Fluminense, no contexto do grupo de pesquisas “Filologia, línguas clássicas e línguas formadoras da cultura nacional” (FILIC/CNPq/UFF). O tema do projeto é a história do pensamento linguístico no Brasil, a partir do conceito de “pensamento linguístico” (*linguistic thought*) teorizado por Konrad Koerner<sup>2</sup> e por Pierre Swiggers<sup>3</sup>, que são as bases teóricas da disciplina de Historiografia da Linguística (HL) do referido PPG. No projeto, busca-se investigar como o humanismo renascentista, a corrente de pensamento predominante entre os missionários jesuítas no Brasil do século XVI, influiu na “gramatização”<sup>4</sup> das línguas indígenas do período colonial no Brasil, por um padrão gramatical humanístico greco-latino e por influência da filosofia aristotélica. Ao mesmo tempo, no projeto são debatidas questões culturais de contextualização do pensamento humanístico nesse recorte histórico, como as obras poéticas de José de Anchieta (1534 – 1597), que são analisadas e debatidas com aparato contemporâneo, como a encíclica *Laudato Si’ – sobre o cuidado da Casa Comum*<sup>5</sup>, em que um humanismo integral, e não antropocêntrico, é discutido, como desenvolvimento contemporâneo do humanismo renascentista.

A fim de compreender essa realidade material e histórica, o Brasil do século XVI, e o pensamento humanístico que caracterizou esse contexto específico, sobretudo em relação às instituições educacionais dos missionários europeus que atuaram na educação indígena e de colonos, buscamos as fontes que inspiraram esse primeiro momento de institucionalização da educação no período colonial. Essas reflexões de natureza teórica derivam do princípio koerniano de “contextualização”<sup>6</sup> da Historiografia Linguística, que nos levou a buscar as fontes europeias mais influentes em Portugal para a constituição das primeiras instituições educacionais dos jesuítas na colônia. A educação humanística de então era pautada no ensino das “*humanitates*” (humanidades), ou “*litterae humanae*” (letras humanas)<sup>7</sup> em um padrão de educação linguística, poética e filosófica que diferia do padrão de pensamento medieval diretamente anterior: a escolástica, fundamentada na teologia especulativa. Como bem descreveu Gabriel Codina Mir, em sua tese de doutoramento na Universidade de Paris Sorbonne, intitulada *Aux source de la pédagogie des jésuites: Le “modus parisiensis”* (Sobre a fonte da pedagogia dos jesuítas: o modo de

<sup>2</sup> KOERNER, Konrad E. F. *Quatro décadas de historiografia linguística: estudos selecionados*. Trad. Cristina Altman et al. Braga: Estúdio de Artes Gráficas, Braga, 2014. O tema da história do pensamento linguístico aborda de forma interdisciplinar questões relativas aos Estudos de Linguagem e à Filosofia, sobretudo em relação à própria natureza de uma história do pensamento, debate teórico encetado por Konrad Koerner ao longo das últimas décadas. Em uma fase dita pré-científica, a história das Ciências da Linguagem confunde-se com a história da Filosofia, e mesmo da teologia, como no caso da Idade Média e do Renascimento.

<sup>3</sup> SWIGGERS, Pierre. Historiografia da Linguística: princípios, perspectivas e problemas. In: BATISTA, Ronaldo et al. *Historiografia da Linguística*. São Paulo: Contexto, 2019, p. 45-80.

<sup>4</sup> AUROUX, Sylvain. *A revolução tecnológica da gramatização*. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi. – 3<sup>a</sup> ed. – Campinas: Editora da Unicamp, 2014. A “gramatização” foi um processo em que diversas línguas modernas europeias passaram por uma revolução tecnológica, passando a ter um sistema de escrito padronizado por gramáticas e dicionários, essa revolução ocorreu no contexto do Renascimento, pela atuação dos humanistas e caracterizou uma ruptura com o pensamento linguístico medieval.

<sup>5</sup> FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si*. São Paulo: Editora Paulinas, 2015.

<sup>6</sup> KOERNER, Konrad E. F. *Quatro décadas de historiografia linguística: estudos selecionados*. Trad. Cristina Altman et al. Braga: Estúdio de Artes Gráficas, Braga, 2014.

<sup>7</sup> MIR, Gabriel Codina. *Aux source de la pédagogie des jésuites: Le “modus parisiensis”*. Roma: Institutum Historicum S. I., 1968.

*Paris*)<sup>8</sup>, o humanismo renascentista foi uma das bases epistemológicas da educação jesuítica. Na busca de fontes sobre o desenvolvimento do humanismo renascentista em Portugal, antes da *Ratio Studiorum*, de 1599, encontramos um documento singular que é o registro de um plano de estudos que influiu indiretamente nos jesuítas das primeiras missões estabelecidas no Brasil, a *Schola Aquitanica*<sup>9</sup>, de 1583, tema a ser analisado a seguir.

O ensino da Filosofia grega antiga e da Poética da Antiguidade clássica foi um dos temas da educação no modelo de ensino do humanismo renascentista europeu. Ainda que o “Umanesimo” (Humanismo) tenha surgido do pensamento de Petrarca (1304 – 1374), no contexto itálico do século XIV, sobretudo por influência da redescoberta do discurso ciceroniano *Pro Archia poeta oratio* (Discurso em defesa do poeta Árquias)<sup>10</sup>, muito rapidamente o movimento humanístico teve a adesão de intelectuais europeus de diversos contextos, pelo processo de gramatização das línguas europeias<sup>11</sup>, o que acarretou o início do emprego das línguas vernaculares, ou “*linguae vulgares*”, para as práticas letradas humanísticas, com o uso instrumental da poética, da gramática, da oratória e da filosofia na educação de crianças e jovens. Sua difusão, como corrente de pensamento, se deu nos séculos XV e XVI, tendo saído do contexto itálico e reverberado na França, em Portugal, e até mesmo no Brasil pela recepção de ideias e modos de ensino, que será o tema central de nosso artigo. Indiretamente, o humanismo renascentista português influiu na educação jesuítica no Brasil do século XVI, tendo em vista que missionários jesuítas como Manuel da Nóbrega (1517 – 1570) e Anchieta haviam passado por Coimbra, principal reduto de humanistas em Portugal nesse período histórico, antes de chegarem ao Brasil.

A influência de Erasmo, de Roterdã (1466 – 1536) no desenvolvimento de um humanismo renascentista cristão, no contexto quinhentista holandês e francês, que buscava o equilíbrio entre a tradição clássica e a tradição religiosa, foi patente na expansão do movimento humanístico pela Europa como um todo, o que influiu na criação de um modelo de “*schola privata*” (educação particular) reformada, isto é, em um sistema de educação de tendências seculares, voltado aos interesses sociais dos alunos envolvidos no processo, com um currículo mais flexível e individualizado, o que foi uma inovação à sua época, em que predominavam ainda sistemas de ensino medievais mais rígidos, pautados na escolástica e nas Artes Liberais, do *trivium* e do *quadrivium*. O modelo educacional de preceptoria dos humanistas mostrou-se mais eficiente, sobretudo para a burguesia comercial mercantil, por sua didática centrada no aluno e em competências linguísticas comunicativas, do que o sistema de escolástica medieval, o que levou a reformas educacionais em colégios que teriam passado a empregar os métodos dos humanistas para o ensino de línguas, de Filosofia e Artes. Essa reforma educacional desenvolveu-se a partir da criação do *Collegium trilingue*, em 1517 em Lovaina<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> *Idem.*

<sup>9</sup> NAVARRO, Eduardo de Almeida. O ensino da gramática latina, grega e hebraica no Colégio das Artes de Coimbra no tempo de Anchieta. In: PINHO, Sebastião Tavares de et al. *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra – Colégio das Artes da Universidade (1548– 1998)*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000. p. 385-406.

<sup>10</sup> CÍCERO. *Em defesa do poeta Árquias*. Introdução, tradução e notas de Maria Isabel Gonçalves. 2<sup>a</sup> ed. Lisboa: Inquérito, 1986. Na peça de oratória de Cícero, há a defesa de seu preceptor, o poeta grego Árquias, que buscava obter a cidadania romana. Cícero ao descrever como o seu preceptor o educou desde a infância, acabou por influir no pensamento de Petrarca, e em seu círculo acadêmico, ao ponto de se retomar a figura do preceptor na corrente de pensamento humanística.

<sup>11</sup> Cf. AUROUX, Sylvain. A revolução tecnológica da gramatização. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi. – 3<sup>a</sup> ed. – Campinas: Editora da Unicamp, 2014. COLOMBAT, Bernard; FOURNIER, Jean-Marie; PUECH, Christian. Uma história das ideias linguísticas. Tradução Jacqueline Léon, Marli Quadros Leite. São Paulo: Contexto, 2017.

<sup>12</sup> DIU, Isabelle. *Érasme, du langage aux langues: à l'origine de la fondation des collèges trilingues*. In: *Fonder les savoirs, fonder les pouvoirs, XVe-XVIIIe siècle*. Paris: Publications de l'École nationale des chartes, 2000. Disponível em: <https://books.openedition.org/enc/1191>.

A educação humanística ainda estava muito vinculada ao estudo da gramática latina, a que se seguia uma educação estética letrada, isto é, o estudo de gêneros poéticos, da epistolografia e da oratória latina que deveriam ser aprendidos para a “*emulatio*” (emulação) e para a “*imitatio*” (imitação) pelos alunos, futuros humanistas. A obra de Cícero (106 – 43 a.C.), portanto, e consequentemente a filosofia estoica, ocupavam um espaço de relevo na educação humanística da Renascença, em detrimento à teologia especulativa, que passaria a se restringir aos estudos superiores. Esse fator temático também diferenciava o humanismo renascentista da escolástica medieval, tendo em vista que a escolástica se apoiava ainda no estudo da lógica especulativa aristotélico-tomista e na gramática dos “*modistae*” (modistas), sobre os “*modi significandi*” (modos de significar)<sup>13</sup>. Nesse contexto de mudança de pensamento, na passagem da Idade Média ao Renascimento, ocorreu, todavia, um profundo embate teórico entre teólogos e humanistas em Portugal com a interferência de inquisidores do Santo Ofício, que acusavam os humanistas que vinham da França de “luteranismo” e de “calvinismo”, por suas tendências secularistas<sup>14</sup>. Desse embate teórico se originou, em um momento posterior, um humanismo renascentista cristão, de tendência conciliatória, na formação intelectual dos jesuítas conimbricenses do século XVI.

O desenvolvimento do humanismo renascentista em Portugal derivou de duas influências e experiências diversificadas: do humanismo itálico, em uma primeira fase, entre 1485 e 1548, e do humanismo francês, de cunho erasmiano, de 1548 até o declínio do movimento 1596<sup>15</sup>, com posterior ascensão da intelectualidade jesuítica ibérica, pautada na *Ratio Studiorum*, de 1599. O latinista Carlos Tannus descreveu essa influência inicial do reino da França no humanismo renascentista em Portugal, sobretudo pelo fato de que os reis de Portugal enviavam “bolseiros”, ou bolsistas, no século XVI para estudar nas universidades francesas, logo esses bolsistas ao retornarem traziam as inovações do humanismo para a formação intelectual no reino lusitano:

Mas a história do humanismo português está ligada, também às Universidades de Lovaina, Toulouse e Paris. Estas últimas concentraram – sobretudo a de Paris – a maior parte dos escolares bolseiros dos reis D. Manuel e D. João III e daqueles que pertenciam a alguma ordem religiosa e eram por ela mantidos, conforme facilmente se vê nas relações dos estudos de Paris e Toulouse. Em Lovaina, dominada pelas figuras de Erasmo e Luís Vives, o grande humanista espanhol, estudaram alunos que viriam a ter, mais tarde, importante papel na história do humanismo português, nomeadamente Frei Diogo de Murça, futuro reitor da Universidade de Coimbra, de 1543 a 1555; Frei Brás de Braga, prior do Mosteiro e renovador dos estudos em Santa Cruz de Coimbra e, ainda, André de Resende, que, como veremos, foi um dos responsáveis pelo prestígio de Erasmo em Portugal, até que a Inquisição se voltasse contra o humanista.<sup>16</sup>

Grande parte desse círculo intelectual português foi formado na Universidade de Paris e no Colégio de Santa Bárbara também na França, que esteve por quase vinte anos sob a administração do teólogo português Diogo de Gouveia (c. 1471 – 1557), o Velho. Diogo de Gouveia era tio do humanista André de Gouveia (1497 – 1548), este que havia sido reitor do Colégio de Guiana, a *Schola Aquitanica*, de onde foram descritas as atividades educativas humanísticas do plano de estudos publicado em 1583, que analisaremos.

<sup>13</sup> BECCARI, Alessandro Jocelito. *Tratado sobre os modos de significar ou Gramática especulativa*, de Tomás de Erfurt. Curitiba: Ed. UFPR, 2019.

<sup>14</sup> TANNUS, Carlos Antônio Kalil. “Um olhar sobre a literatura novilatina em Portugal”: in: Revista Calíope, v. 16, 2007, p. 16-31.

<sup>15</sup> TANNUS, Carlos Antônio Kalil. “Um olhar sobre a literatura novilatina em Portugal”: in: Revista Calíope, v. 16, 2007, p. 16-31.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 18.

Esse contexto de recepção do humanismo francês se constituiu, em Portugal, a partir da fundação do Colégio das Artes, em 1548, instituição inicialmente de tendência secular, administrado por humanistas franceses e portugueses vindos de Guiena na França, conhecidos como mestres bordaleses, no período do reinado de D. João III (1502 – 1557). O colégio português havia sido fundado por André de Gouveia, que faleceu no ano de sua fundação, em um cenário político conturbado. Esses humanistas administraram o Colégio das Artes de Coimbra até 1555, quando iniciou uma administração jesuítica, que empregou um modelo educacional próximo ao de Guiena, da *Schola Aquitanica*, até a publicação da *Ratio Studiorum*, de 1599. Para Gabriel Codina Mir, o Colégio das Artes de Coimbra e o Colégio de Guiena eram meras sucursais do Colégio de Santa Bárbara, que serviu de modelo em Portugal<sup>17</sup> aos primeiros jesuítas. Ainda que o “*modus parisiensis*” (modo de Paris) tenha se desenvolvido em diversas instituições francesas, a recepção desse modelo educacional em Portugal se deu graças aos mestres de Bordeaux, que atuaram com André de Gouveia. O clima intelectual da época possibilitou o surgimento de uma série de métodos e de sistemas escolares, registrados em colégios humanísticos por toda a Europa, de forma bem diversificada, o que acompanhou também a expansão colonialista dos reinos europeus à época. Assim, nesse período histórico, houve uma reorganização de currículos e a reordenação de saberes, com a finalidade de administrar os reinos que expandiam seu comércio em atividades mercantis. A experiência didática de André de Gouveia ficou registrada em um desses planos de estudos: o *Docendi Ratio in Ludo Burdigalensi* (Ordem dos estudos no Colégio de Bordeaux), publicado pelo humanista francês Élie Vinet (1509 – 1587), apenas em 1583, décadas após o seu emprego. O documento, porém, ficou mais conhecido na posteridade pelo nome latinizado do Colégio de Guiena: a *Schola Aquitanica*, que empregamos em nosso estudo.

Nas palavras do tupinólogo Eduardo Navarro da Universidade de São Paulo, encontramos também uma descrição da relevância da *Schola Aquitanica* na educação humanística que antecedeu diretamente a ascensão dos jesuítas no reino de Portugal, na primeira metade do século XVI. Navarro cita a importância da gramática latina humanísticas nesse sistema de ensino:

Com a ereção do Colégio das Artes, acentuar-se-ia a influência francesa sobre o ensino em Portugal, que já desde a década de vinte era forte naquele país. O que importa dizer, agora, é que a gramática de Despautério, a mais usada na França e nos Países Baixos em todo o século XVI, chegou a Portugal com os mestres franceses, talvez já com a reforma do Mosteiro de Santa Cruz, na década de trinta, e, certamente com a fundação do Colégio das Artes, conforme fica patente com a leitura do importante documento *Schola Aquitanica*, de André de Gouveia, seu primeiro diretor (na época chamado de "principal")<sup>18</sup>.

O jesuít José de Anchieta teve uma estadia em Coimbra entre os anos de 1548 e 1553, e muito provavelmente o Colégio das Artes nessa época era organizado em um modelo humanístico como o que é registrado na prática de Gouveia em Bordeaux, como atestam as fontes. Conforme a opinião do pedagogo francês Louis Massebieu (1886), o programa de estudos do Colégio de Guiena teve um impacto positivo no século XVI, na educação pública francesa, em um período diretamente anterior às reformas protestantes e jesuíticas, o que representava um humanismo cristão que não era instrumentalizado pelas correntes de pensamento que teriam sido hegemônicas nos séculos XVI e XVII.

<sup>17</sup> MIR, Gabriel Codina. *Aux source de la pédagogie des jésuites: Le “modus parisiensis”*. Roma: Institutum Historicum S. I., 1968, p. 193.

<sup>18</sup> NAVARRO, Eduardo de Almeida. O ensino da gramática latina, grega e hebraica no Colégio das Artes de Coimbra no tempo de Anchieta. In: PINHO, Sebastião Tavares de et al. *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra – Colégio das Artes da Universidade (1548 – 1998)*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000. p. 396.

Mesmo no século XIX, a *Schola Aquitanica* ainda influenciava pedagogos franceses que debatiam a instrução pública:

*Tout le monde sait que le programme du collège de Guyenne fait partie d'un des plus brillants épisodes du développement des études en France au XVIe siècle. Par son étendue, par les détails curieux dont il est plein, par la rareté de ce genre de documents avant les réformes des protestants et des jésuites, par son caractère de transition entre ces réformes et l'usage de l'Université de Paris, ce programme est certainement une des pièces les plus importantes pour l'histoire de l'instruction publique dans notre pays.<sup>19</sup>*

(Todos sabem que o programa do colégio de Guiana fez parte de um dos mais brilhantes episódios no desenvolvimento de estudos na França no século XVI. Por sua extensão, pela riqueza de detalhes, de que está repleto, pela raridade deste tipo de documento, antes das reformas dos protestantes e dos jesuítas, por seu caráter de transição entre estas reformas e os costumes da Universidade de Paris, esse programa é certamente uma das peças mais importantes para a história da instrução pública em nosso país).

Dado que o sistema de ensino da *Schola Aquitanica* ficou conhecido em Portugal à época do reinado de D. João III como a principal fonte do “*modus parisiensis*”, desde a fundação do Colégio das Artes de Coimbra, em 1548, é patente a sua influência no pensamento jesuítico das primeiras décadas em Portugal. Isto é, a *Schola Aquitanica* apresentava um modo específico de educação humanística francesa, que diferia do modo itálico, por exemplo, já conhecido há décadas no reino luso<sup>20</sup>, e foi recebido como um método reformista, inicialmente com grande entusiasmo, até o embate teórico com os inquisidores, cujo tribunal havia sido instalado em 1536, doze anos antes. O modo itálico fora introduzido na corte de D. João II (1455 – 1495), pelo humanista Cataldo Parísio Sículo (1455 – 1517), que chegou à Lisboa em 1485, consistindo em aulas individuais por preceptores, em que as crianças, sobretudo da nobreza, aprendiam os “*studia humanitatis*” (estudos de humanidades) ciceronianos diretamente com os humanistas, desde a infância, como pressupunha Quintiliano (35 – 95), em suas *Institutiones Oratoriae* (Instituições de Oratória). Como era uma educação voltada à formação dos príncipes e dos nobres, muitas vezes os preceptores eram exclusivos para a formação individual de uma só criança. O espaço educacional inicial era como um “*scriptorium*” (escritório) medieval, geralmente em palácios, com uma pequena biblioteca e afastado do contato com o público. Apenas ao final do processo de ensino, os humanistas apresentavam seus alunos como oradores que discursavam para a corte em latim publicamente, em eventos solenes.

O material didático empregado era diversificado, mas havia uma grande influência no uso das obras de humanistas itálicos, nessa primeira fase, como as obras de Niccolò Perotti (1429 – 1480), sobretudo os *Rudimenta Grammatices* (Rudimentos de gramática), de 1475, o que afastava o latim dos humanistas daquele que era empregado pelos teólogos. Outro autor com bastante prestígio nesse círculo intelectual de humanistas itálicos era Lorenzo Valla (1407 – 1457), autor das *Elegantiae linguae latinae* (Elegância da Língua Latina), de 1444, um manual sobre a escrita em língua latina que preconizava a imitação dos autores latinos, sobretudo Cícero, em detrimento ao emprego do latim medieval da tradição escolástica, considerado como “*barbarus*” (bárbaro), de modo pejorativo pelos humanistas. Ainda que o modo itálico apresentasse a organização de métodos de ensino e

<sup>19</sup> Cf. MASSEBIEAU, Louis. *Schola Aquitanica: programme d'études du Collège de Guyenne au XVIe siècle*. Paris: Delagrave, 1886, p.V.

<sup>20</sup> MIR, Gabriel Codina. *Aux source de la pédagogie des jésuites: Le “modus parisiensis”*. Roma: Institutum Historicum S. I., 1968.

de um processo de ensino, não havia a percepção de uma organização da educação a partir de um cronograma e de um currículo, o que fazia variar de aluno para aluno o tempo de aprendizado dos “*studia humanitatis*”, de Cícero, e o acesso a textos poéticos e filosóficos em latim e grego. Ao mesmo tempo essa prática valorizava competências individuais, mas nem sempre era um processo de ensino produtivo, causando constrangimento aos preceptores, quando os resultados esperados não eram atingidos, pois dependiam do “*ingenium*” (engenho) do aluno, mais do que do preceptor.

Já o “*modus parisiensis*”, o modo da Paris quinhentista, ordenado como uma “*ratio docendi*” (ordem de ensinar) apresentava o espaço educacional como um “*collegium*” (colégio) de natureza secular com atividades públicas, em que o cronograma escolar era dividido como uma espécie de ano letivo. Havia um prédio específico para cada colégio, dividido em salas, e por sua vez, as salas apresentavam bancos e mesas comuns, para uma classe de alunos<sup>21</sup>. A divisão dos conteúdos humanísticos era seriada, organizada em ciclos anuais, com uma sistematização próxima a que é empregada até os dias de hoje, no que comumente temos como educação escolar. Os alunos eram organizados pela idade, em turmas, e os conteúdos didáticos eram divididos sequencialmente, logo um único preceptor ensinava a diversos alunos. A educação na *Schola Aquitanica* durava cerca de dez a doze anos, e os jovens ingressavam na instituição em média aos seis anos de idade, para aprender a gramática latina, as obras de Cícero, poetas da Antiguidade, e, ao final do curso, a gramática grega elementar com o estudo das obras iniciais de Aristóteles e da retórica grega. Na próxima seção do artigo, veremos as especificidades dessa divisão do tempo e do espaço escolar no Colégio de Guiena.

O modo de Paris permitia que um corpo docente formado por alguns poucos humanistas pudesse atender uma grande quantidade de crianças e jovens, o que popularizava a educação, atendendo sobretudo a uma burguesia ascendente, diferentemente do modo itálico, que prezava a formação individual e aristocrática. Esse modelo de “*schola*” moderna, que reformava a escolástica medieval, foi adotado nas escolas europeias durante o Renascimento, e a *Schola Aquitanica* foi um dos documentos que inspirou essas mudanças no contexto português, inclusive com a proposta de adoção de materiais didáticos derivados do círculo intelectual erasmiano, como as obras gramaticais do humanista Jan Van Spaeter (c. 1480 – 1520), latinizado como *Johannes Despauterius*, autor dos *Commentarii Grammatici* (Comentários gramaticais). Além de um espaço e um cronograma comuns, a *Schola Aquitanica* preconizava o emprego de um material didático único, o que centralizava o processo educacional. O humanista André de Gouveia adaptou o modelo da prática educacional francesa ao contexto português, tendo trazido consigo o corpo docente de humanistas do Colégio de Guiena para organizar o Colégio das Artes de Coimbra. Nóbrega e Anchieta, em seguida, teriam se inspirado nesse modelo para organizar suas primeiras instituições educacionais, as escolas “de ler e escrever” para meninos indígenas e o Colégio de São Paulo, na capitania de Piratininga em 1554, que estão entre as primeiras instituições educacionais do Brasil.

## A DIVISÃO DOS STUDIA HUMANITATIS NA SCHOLA AQUITANICA

A principal inovação dos humanistas, em relação aos teólogos que lecionavam a escolástica, era a busca por sistematizar racionalmente as instituições e as normas

<sup>21</sup> MIR, Gabriel Codina. *Aux source de la pédagogie des jésuites: Le “modus parisiensis”*. Roma: Institutum Historicum S. I., 1968.

para um ensino de natureza secular das “*litterae humanae*” (letras humanas), ao fundar uma “*ratio docendi*” (ordem de ensinar) pautada na “*humanitas*” (humanidade), isto é, fomentar o desenvolvimento do potencial humano, sem o apoio direto na teologia, cujo ensino ficava a cargo das ordens religiosas e da Igreja. Essa prática foi constituída de forma empírica ao longo dos séculos XV e XVI até a transição reformista dos colégios de ordens religiosas, também conhecidos como colégios de regulares, para a fundação dos colégios seculares, ou Colégios das Artes, como rotulou Gabriel Codina Mir<sup>22</sup>. Esses colégios que preparavam os jovens para o acesso à universidade quinhentista se constituíram como instituições especializadas em uma das disciplinas do *trivium*: a gramática, e dessa especialidade surgiu um novo perfil intelectual, o humanista, um preceptor da gramática humanística e especialista na obra dos autores greco-latinos, com especial ênfase na oratória e epistolografia de Cícero, tendo em vista que o latim era uma língua muito empregada no século XVI na correspondência entre reinos europeus, e até mesmo na comunicação entre ordens religiosas, como os jesuítas, que atuavam em domínios ultramarinos de Portugal e Espanha.

A divisão do estudos de humanidades da *Schola Aquitanica* privilegiava a gramática latina e o estudo da obra de Cícero, logo o método buscava articular uma coerência sequencial no conteúdo apresentado, de acordo com o desenvolvimento humano, conforme a prática observada na formação de crianças e jovens. Dessa forma, os “*studia humanitatis*” na visão dos humanistas era uma formação linguística, voltada estritamente à língua latina. A sistematização desse ensino pressupunha não só a qualificação dos conteúdos gramaticais da língua latina, mas também uma quantificação do tempo de aprendizado e do espaço escolar, em unidades elementares, com um cronograma específico, para tornar efetivo esse ensino. Vejamos como eram descritas as salas de aula, o espaço educacional:

*In hac igitur classe decima ordines sunt et scanna multa, ut scanna scholae nostrae appellant oblonga sedilia, in quibus sedent pueri, primum, secundum, tertium, quartum, quinctum.*

(Nesta décima classe, portanto, há muitas fileiras e bancos. Nós chamamos de bancos em nosso colégio os assentos longos, em que as crianças se sentam: há a primeira, a segunda, a terceira, a quarta e a quinta fileiras)<sup>23</sup>.

Nesta primeira descrição da *Schola Aquitanica*, há um registro da sala de aula da *decima classis* (décima classe), que seria o primeiro ano escolar do programa de estudos. Essa décima classe deveria receber alunos até os seis anos de idade, que seriam alfabetizados em latim, eram os “*alphabetani*” (estudantes do alfabeto). Sentavam-se em longas fileiras de bancos e aprendiam por repetição e memorização os rudimentos da escrita e da leitura em latim. Os textos empregados eram orações cristãs da catequese e salmos bíblicos, que eram estudados sílaba a sílaba, com as declinações nominais e as conjugações verbais do latim, contidas em um livreto intitulado “*Libellus puerulorum*” (Livreto dos menininhos). A educação elementar era pautada também no aprendizado da escrita, com ditados de textos iniciais da doutrina cristã. O processo de ensino era feito por repetição e memorização.

<sup>22</sup> MIR, Gabriel Codina. *Aux source de la pédagogie des jésuites: Le “modus parisiensis”*. Roma: Institutum Historicum S. I., 1968.

<sup>23</sup> SANTOS, Melyssa. *Schola aquitanica* (1583): edição bilíngue e comentários à luz da historiografia da linguística. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem) – Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 107 p. 2021. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/22330>, p. 73.

Da *nona classis* (nona classe) em diante, os estudantes estudavam em grandes salas de aula, como verdadeiros auditórios:

O que quer que tenha sido nos tempos dos gregos e dos latinos o sentido da palavra aula, nós geralmente chamamos assim, em francês, salas. São os grandes cômodos de casas particulares onde se almoça e janta, já nos edifícios públicos, como em nossos colégios, lugares espaçosos onde são feitos os discursos e as disputas públicas. O colégio de Bordeaux tem uma sala igual, muito vasta, que é também atribuída à nona classe. O que nos faz chamar essas crianças de *aulani* (salistas) em vez de *octaviani* (oitavos) ou *novani* (nonos), enquanto os estudantes das outras classes retiram seus nomes, geralmente, de seus números. Nós dizemos *primani* (primários), *secundani* (secundários), *tertiani* (terciários), como se fazia outrora para os soldados de diferentes legiões. Os *aulani* não preenchem toda a sala, eles ocupam apenas uma pequena parte, o que reproduz de algum modo os teatros dos antigos, e comumente se chama como teatro. Nós o construímos para as crianças, em madeira, e de tal modo que, primeiramente contém muitos alunos em um pequeno espaço, pois esta classe sempre foi a mais numerosa. De outro modo, para que o mestre possa assim ver melhor seus alunos e tomar conta de tudo o que eles fazem, em um caminho descoberto, em que é impossível se esconder. Os onze degraus desse teatro apresentam seis fileiras de assentos, que nós chamamos, segundo seu número de ordem, começando pelo mais baixo para subir até o mais alto: o primeiro, o segundo, o terceiro, o quarto, o quinto e o sexto<sup>24</sup>.

O espaço escolar seguia a imitação da arquitetura dos teatros greco-latinos, divididos em arquibancadas, de modo que o preceptor pudesse ver e ouvir todos os alunos envolvidos no processo educativo, enquanto estes poderiam interagir diretamente com o preceptor. A relação com o espaço era fundamental para que os alunos formassem uma espécie de assembleia, o que se remetia também à ágora ateniense, ainda que não houvesse se desenvolvido ainda o conceito de democracia no século XVI, em relação à educação. Os humanistas, por outro lado, teriam desenvolvido uma utopia social de certa forma análoga, que era a “*Respublica Litterarum*”, ou “*Respublica Literaria*” (República das Letras), uma prévia, na primeira modernidade, do que viria a ser o desenvolvimento das academias científicas e das universidades contemporâneas, guardadas as especificidades do século XVI.

Além da relação com o espaço escolar, havia também uma relação com o tempo de aprendizado. Os humanistas buscaram criar uma coesão na relação entre o tempo de desenvolvimento humano e os conteúdos selecionados para o ensino sequencial, adequando esse ensino a determinadas idades e etapas de desenvolvimento. Essa sistematização passou a quantificar e qualificar o ensino de humanidades, tendo buscado uniformizar e universalizar conteúdos e saberes, até, por fim, vinculá-los a uma unidade de tempo fixa: o ano escolar. Certamente, o modo de Paris derivou da observação desse processo de ensino humanístico aplicado às crianças e jovens individualmente, em uma primeira fase de observação, até surgir uma generalização na escolarização proposta na *Schola Aquitanica*. Os humanistas como pedagogos observavam o processo de aprendizado no intuito de adaptar constantemente os saberes para o ensino, e assim resgatar a “*humanitas*” ciceroniana.

A quantificação e a divisão do tempo era um instrumento fundamental para a organização do sistema de ensino quinhentista da *Schola Aquitanica*. Assim, além dos

<sup>24</sup> SANTOS, Melyssa. *Schola aquitanica* (1583): edição bilíngue e comentários à luz da historiografia da linguística. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem) – Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 107 p. 2021. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/22330>, p. 75-76.

anos, em que se dividiam os conteúdos gramaticais, poéticos e filosóficos, havia a divisão em meses do ano letivo, a divisão em semanas dos meses, a divisão em dias da semana, e por fim, a divisão em turnos dos dias, sendo cada uma das etapas contabilizada. A unidade elementar, a aula, iniciava às oito horas da manhã e ia até às dez horas da manhã, havia um intervalo, em seguida algumas tarefas eram desenvolvidas de meio-dia até a uma hora da tarde. Havia um outro intervalo, e, por fim, o último tempo de aula ia das três horas da tarde até às cinco horas, diariamente, de segunda a sábado. Dias de festividades religiosas e o domingo eram reservados para as práticas religiosas comunitárias, de acordo com o calendário litúrgico católico, que também era seguido, rigorosamente, pela instituição dos humanistas. Note-se que os alunos deveriam diariamente participar de missas antes do ingresso no colégio, tendo em vista que a prática religiosa ainda era uma prática muito comum no contexto quinhentista europeu.

Vejamos a divisão do tempo de aula, no original acompanhado de sua tradução:

*Profestis diebus, in hac schola Aquitanica docetur ab hora octava matutina usque ad decimam, et a meridiana ad primam, ac a tertia ad quinctam, nisi diebus Martis et Jovis, quibus docetur a tertia ad quartam tantum* (SANTOS, 2021, p. 70).

(Nos dias úteis, neste colégio da Aquitânia, há aulas das oito da manhã às dez horas; do meio-dia a uma hora da tarde e das três às cinco da tarde, exceto às terças e quintas-feiras, quando há apenas aulas de três até às quatro horas da tarde, SANTOS, 2021, p. 93).

Note-se que uma rigorosa divisão do tempo para as atividades de ensino já ocorria na escolástica medieval, todavia, essas atividades faziam parte de uma rotina de orações e cânticos, as liturgias das “*horae*” (horas), a que se acresciam leituras de textos teológicos e o seu comentário, no conjunto de práticas conhecido como *Officium Divinum* (Ofício Divino), praticado em determinadas ordens religiosas regulares, isto é, que vivem sob uma “*regula*” (regra). A divisão temporal de conteúdos de ensino das escolas humanísticas não era como as “*regras*” das ordens religiosas, mas apenas um documento que organizava o plano de estudo que o preceptor humanista deveria aplicar em sua rotina diária. Sua relação com o tempo tinha a finalidade de universalizar o ensino, pois todos os estudantes passavam a estudar no mesmo horário, o mesmo conteúdo, conforme a sua idade, no sistema da *Schola Aquitanica*.

Como a finalidade dos colégios humanísticos do Renascimento era ensinar a gramática humanística latina, qualitativamente, grande parte do currículo era centrado no estudo dessa gramática. A gramática humanística era dividida em quatro partes, seguindo a tradicional divisão da escolástica: a) ortografia, cuja unidade elementar era a letra; b) em prosódia, cuja unidade elementar era a sílaba; c) em etimologia, cuja unidade elementar era a palavra (*dictio*); d) em sintaxe ou construção, cuja unidade elementar era a oração (*oratio*). O aprendizado das letras e das sílabas se dava no primeiro ano do método, enquanto o estudo das palavras estava vinculado ao aprendizado das declinações nominais do latim e da conjugação verbal, que perdurava por cerca de dois anos, já o estudo das orações, sobretudo das partes das orações (*partes orationis*), o que vinculava o estudo da gramática latina aos textos latinos, durava alguns anos.

A disciplinarização da gramática humanística é uma característica da primeira modernidade, como atesta Sylvain Auroux, em sua pesquisa sobre a revolução tecnológica da gramatização, pois além de uma base para a escolarização humanística, estava vinculada à expansão dos reinos europeus pelas navegações quinhentistas no seu aspecto cultural, afinal os humanistas também auxiliaram a expansão das línguas europeias no globo, passando a influenciar culturalmente na “*ecologia da comunicação humana*”, pela criação

de um padrão moderno de pensamento que se tornaria hegemônico, mesmo além do contexto europeu:

O Renascimento europeu é o ponto de inflexão de um processo que conduz a produzir dicionários e gramáticas e todas as línguas do mundo (e não somente os vernáculos europeus) na base da tradição greco-latina. Esse processo de “gramatização” mudou profundamente a ecologia da comunicação humana e deu ao Ocidente um meio de conhecimento (e dominação) sobre as outras culturas do planeta. Trata-se propriamente de uma revolução tecnológica [...]<sup>25</sup>.

A gramática humanística teria passado não só a qualificar os sons das línguas diversas com que teve contato, mas a padronizar os significados culturais dessas línguas, tendo se conformado como uma normatização do pensamento linguístico, como ocorreu com a gramatização de línguas indígenas no Brasil do século XVI, parte desse processo. Quando refletimos sobre o método grammatical empregado na *Schola Aquitanica*, as obras do humanista flamengo Jan van Spaeter (c. 1480-1520), mais conhecido pela latinização de seu nome na forma “*Despauterius*”, ou Despautério, vemos que todo o conjunto de sua obra era destinado justamente a normatizar o pensamento linguístico, por uma via única: a língua latina. Toda a educação linguística na *Schola Aquitanica* era desenvolvida em latim, tendo sido bem limitado o emprego da língua francesa, a língua vernácula, apenas para os primeiros níveis de instrução.

As obras gramaticais de Despautério foram publicadas em um compilado intitulado *Commentarii grammatici* (Comentários gramaticais [da língua latina]), em 1537. A sequência de livros é composta por: *Rudimenta* (Rudimentos), *Prima Pars* (Primeira parte), *Syntaxis* (Sintaxe), *Ars versificatoria* (Arte versificatória), *De accentibus* (Sobre os acentos), *De carminum generibus* (Sobre os gêneros poéticos), *De figuris* (Sobre as figuras), *Ars epistolica* (Arte epistolográfica), *Orthographia* (Ortografia)<sup>26</sup>. Esses livros refletiam em sequência os conteúdos estudados no Colégio de Guiana, durante cerca de nove anos. A gramática era lida, copiada e memorizada. Inicialmente a gramática de Despautério teria sido editada para um uso individual, com preceptores, mas no Colégio de Guiana foi adaptada para o emprego em uma classe de alunos. Os jesuítas em Portugal inicialmente adotaram métodos latinos ibéricos, como as *Introductiones Latinae* (Introdução ao latim) do humanista Antônio de Nebrija (1441 – 1522), de 1481, mas o “*modus parisiensis*” pressupunha o emprego de Despautério, somente em 1572, o jesuíta português compôs um método próprio para a ordem religiosa, a *De Institutione Grammatica* (A instituição da gramática), de Manuel Álvares (1526 – 1583), uma obra que foi empregada até o século XVIII, e era prescrita na *Ratio Studiorum*.

Pela sequência didática das obras de Despautério, pode-se notar que seus textos traziam todas as competências linguísticas necessárias para a educação humanística, conforme o modelo dos “*studia humanitatis*”, em uma descrição da língua latina de forma pedagógica. Iniciava-se esse ensino por um livro intitulado *Rudimenta*, que ensinava os conceitos básicos da gramática latina, a que se seguia um extenso comentário sobre as formas regulares e irregulares da língua, a *Prima Pars*. Havia, posteriormente, o estudo da “*oratio*” (oração) em língua latina, com as construções oracionais e o emprego dos casos na *Syntaxis*. O modelo de análise oracional da gramática humanística era limitado ao estudo das construções das oito “*partes orationis*” (partes da oração) da língua latina: “*nomen*” (nome), “*pronomen*” (pronomé), “*verbum*” (verbo), “*adverbium*” (advérbio),

<sup>25</sup> AUROUX, Sylvain. *A revolução tecnológica da gramatização*. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi. – 3<sup>a</sup> ed. – Campinas: Editora da Unicamp, 2014, p. 8-9.

<sup>26</sup> DESPAUTERIUS, Johannes. *Commentarii Grammatici*. Paris: Ex Officina Roberti Stephani, 1537.

“*participium*” (particípio), “*coniunctio*” (conjunção), “*praepositio*” (preposição) e “*interiectio*” (interjeição). Por fim, estudava-se a arte de versificar, com o estudo da métrica da poesia latina, seguido do estudo dos acentos para se declamar a poesia, os gêneros poéticos principais, as figuras de linguagem, a arte de escrever cartas, a epistolografia e a ortografia da língua latina. Era, por fim, um método para se empregar o latim como instrumento para a comunicação intercultural e para o seu uso nas cortes europeias da Renascença.

Ao mesmo tempo em que a gramática latina era estudada, havia o estudo gradual dos autores latinos, por seus textos escritos. O primeiro autor latino clássico a ser estudado pela *Schola Aquitanica* era Cícero, a partir de suas *Epistulae Familiares* (Cartas Familiares), principalmente as cartas mais fáceis. Note-se que os textos clássicos não eram estudados com a finalidade de tradução, como estudamos contemporaneamente. Na perspectiva humanística, os textos eram estudados diretamente em latim, os nomes substantivos e adjetivos, assim como os pronomes, eram quase sempre declinados, um a um no texto estudado, assim como os verbos eram conjugados exaustivamente até a memorização. Havia uma “*praelectio*” (preleção), feita geralmente na língua vernácula, no caso o francês, para explicar o conteúdo do texto, que logo em seguida era copiado em latim, por vezes memorizado. Os exercícios de sintaxe constituíam-se de jogos de analogia com a construção de orações em que se variavam os termos da oração, a fim de se compreender as construções sintáticas. Por fim, o exercício principal era a composição em latim, por imitação do autor estudado. Todo o processo de explicação e análise textual era feito diretamente em latim, buscando-se comparar as regras gramaticais com os textos trabalhados pelo preceptor humanista.

Na sequência de aprendizado, após as cartas de Cícero, eram estudados os textos dramáticos de Terêncio e algumas obras iniciais de Ovídio (*Tristia*, *Pontica*, as epístolas), alternando com outras obras de Cicero (cartas a Quinto, a Bruto). Quando esses textos já tivessem sido aprendidos pelos estudantes, o preceptor retomava o estudo de Ovídio (*Fasti*, *Metamorphoses*) e os primeiros textos filosóficos de Cícero (*Partitiones*, textos sobre a oratória). Nos níveis mais avançados sequenciais, era estudada a poética épica de Virgílio (*Aeneis*) e Lucano (*Pharsalia*). Após a poética épica, o programa de estudos alternava-se para os textos latinos em prosa sobre retórica e histórica da Roma antiga: de Suetônio, Cícero e Quintiliano, a que se seguiam os textos históricos e filosóficos de Tito Lívio, Justino e Sêneca. Por fim, eram estudadas as obras poéticas de Pérsio, Juvenal e Horácio.

Após os dez anos de estudo no colégio renascentista francês, prorrogáveis até doze anos, havia um curso de língua grega, que durava cerca de dois anos, em que se dava também o estudo da filosofia grega. Esse curso era avançado e restrito aos estudantes que concluíssem o programa de estudos do ciclo básico anterior. O humanista francês Élie Vinet relatou na *Schola Aquitanica* a educação filosófica em um capítulo à parte da obra, que transcrevemos abaixo. Note-se que essa educação humanística era considerada também uma formação inicial para a carreira teológica, e geralmente o estudo da filosofia estava voltado a esse público que se preparava para a formação em “Cânones”.

Como pudemos notar havia uma formação elementar que tinha grande ênfase na gramática humanística latina e na obra de Cícero, ainda que os poetas latinos também estivessem presentes no currículo. Essa educação ciceroniana, foi característica do humanismo cristão europeu dos séculos XV e XVI, sobretudo após a sistematização do humanismo pelos escritos pedagógicos de Erasmo, de Roterdã, que foi também um amigo próximo do gramático Despautério. A obra gramatical de Despautério representava a visão do humanismo cristão erasmiano, em que a produção textual em latim teria tido grande relevo, sobretudo pela emulação da prosa de Cícero e dos principais poetas latinos.

## O ARISTOTELISMO DOS *PHILOSOPHIAE DOCTORES* (DOUTORES EM FILOSOFIA)

Após o ensino da gramática humanística, e do desenvolvimento de um conhecimento aprofundado da língua latina, que seria um instrumento linguístico fundamental para o comércio mercantil na Europa quinhentista, os jovens estudantes da *Schola Aquitanica* tinham acesso a dois anos de curso de gramática da língua grega e uma introdução à filosofia aristotélica. As disciplinas subsequentes à gramática eram ainda inspiradas no modelo do *trivium*, com o ensino de dialética, ou lógica, e da retórica. O aristotelismo que era uma das bases da teologia tomista, e mesmo da escolástica, era retomado pelos estudantes no final do processo de aprendizagem no colégio humanístico. O principal objetivo desse curso de dois anos era o estudo das proposições e dos silogismos pelo método aristotélico, o que seria aplicável posteriormente em diversas situações discursivas. Nesse ponto da educação, os estudantes já faziam debates e aparições públicas, o que garantia o prestígio da escola perante a sociedade.

Os cursos de filosofia abordavam o conjunto de textos que conhecemos atualmente como o *Órganon* aristotélico (*Categorias*, *Interpretação*, *Primeiros analíticos*, *Segundos analíticos*, *Tópicos* e *Refutações sofísticas*)<sup>27</sup>. No primeiro ano os estudantes eram chamados de “dialéticos”, ou “lógicos”, pois estudavam textos relacionados à dialética, ou à lógica. O texto introdutório a essas questões era a “*Isagoge*”, atribuída ao filósofo Porfírio (ca. 234 – ca. 304/30), texto que antecedia a leitura do *Órganon* aristotélico propriamente dito. Não havia outras leituras concomitantes, exceto um manual didático de apoio, organizado pelo humanista francês Nicolas de Grouchy (1510 – 1572), que foi um dos principais professores de dialética da instituição. Grouchy foi autor da obra *Commentaria in Porphyri Institutiones, Aristotelis Categorias, & De interpretatio[n]e librum [...]* (Comentários sobre os fundamentos de Porfírio, as *Categorias* de Aristóteles, e o livro sobre a *Interpretação*, [...] ), entre outros textos sobre a dialética, sua especialidade. É provável que seus livros sobre dialética derivem diretamente de suas atividades nos colégios humanísticos de Santa Bárbara e de Guiena.

O segundo ano de filosofia era dedicado à física aristotélica, em que havia o estudo da *Física* e do tratado sobre o *Céu*, também de Aristóteles. Os estudantes desse segundo ano de filosofia eram chamados de “físicos”, estudavam o mundo natural mais profundamente, com o interesse de desenvolver o conhecimento técnico, necessário sobretudo para as navegações. Nicolas de Grouchy escreveu obras também sobre o tema, que não foram, contudo, citadas por Élie Vinet, mas é bem provável que tenham sido adotadas no cotidiano do ensino humanístico de Guiena, juntamente com os textos originais.

Vejamos o excerto da *Schola Aquitanica*, em que Élie Vinet descreveu o ensino de filosofia no Colégio de Guiena, seguido da tradução, a fim de ilustrar o pensamento humanístico da época, quanto à filosofia:

*Philosophiae Doctores (Schola Aquitanica, 1583)*<sup>28</sup>

*Philosophiæ præceptores duo sunt, et ex prima classe Grammaticorum pueros  
exeuntes excipiunt, quo anno professionem suam auspicantur. Curriculum suum  
biennio conficiunt. Priore anno Dialectici seu Logici, posteriore Physici a disciplina,  
quam profitentur, ipsi et discipuli vocantur. Professionem suam ab Isagoge Porphyrii  
incipiunt. Cui Aristotelis categoriae, Περὶ Ἐρμηνείας, Analytica utraque, Topica,  
Σοφιστικοὶ Ἐλεγχοὶ, Physica, de Coelo, et reliqua in scholis philosophorum enarrari*

<sup>27</sup> ARISTÓTELES. *Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações Sofísticas*. Tradução, Textos adicionais e Notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2005.

<sup>28</sup> MASSEBIEAU, Louis. *Schola Aquitanica: programme d'études du Collège de Guyenne au XVIe siècle*. Paris: Delagrave, 1886.

*solita, subjiciuntur, nihil cujusquam alterius, quam Aristotelis, præter eam, quam diximus, Porphyrii Isagogen, et Nicolai Gruchii præceptiones Dialecticas: sicui forte videtur ab iis suum stadium incipere, compendio ad Sapientiae organum, quod antiqui vocaverunt, pulcherrimo doctissimoque, omnium, quæ nostra ætate in adolescentium philosophiae studiosorum gratiam, sint edita.*

(Os professores de filosofia são dois e recebem os meninos que saem da primeira classe de Gramática, no ano em que iniciam sua carreira. Completam seu currículo em dois anos. No primeiro ano, são chamados de Dialéticos ou Lógicos, no segundo, de Físicos, pela disciplina que professam, tanto eles quanto seus discípulos. Eles começam sua tarefa com a *Introdução à Lógica* de Porfírio. A isso são submetidas as *Categorias* de Aristóteles, a *Interpretação*, as *Analíticas*, as *Tópicas*, os *Refutações sofísticas*, a *Física*, *Sobre o Céu* e outros temas que costumam ser explicados nas escolas dos filósofos, nada além do que é de Aristóteles, exceto o que mencionamos, a *Introdução à Lógica* de Porfírio e as lições dialéticas de Nicolas de Grouchy. Assim, parece que eles começam seu estudo com o compêndio para o *Instrumento da Sabedoria*, como os antigos o chamavam, muito belo e muito instrutivo, de todos os que foram publicados para agradar aos estudiosos da filosofia na nossa época).<sup>29</sup>

Note-se que o estudo da filosofia aristotélica era proposto em uma perspectiva de tendência secular, ainda que a prática religiosa fosse compulsória aos estudantes, não havia, porém, o ensino das dez categorias aristotélicas vinculadas ao pensamento tomista, como na escolástica medieval. Ainda que o aristotelismo fosse a base racional da formação filosófica dos humanistas, isso não pode ser considerado uma continuidade com o modelo de ensino dos escolásticos, pois o modelo de gramática medieval especulativa, dos modos de significar, havia sido descontinuada pelos humanistas. Todavia, o despontar de uma perspectiva secularizada do ensino de filosofia pelos humanistas foi logo inibido pelo Santo Ofício em seguida, sobretudo em contextos como Portugal, por exemplo, que legou os avanços dos humanistas aos jesuítas, que propunham uma reforma educacional na perspectiva católica, tendo proposto uma conciliação entre o humanismo e a escolástica. No Brasil do século XVI, o ensino de filosofia foi instrumentalizado pela difusão da doutrina cristã, ainda que os métodos inovadores dos humanistas tivessem sido empregados nos colégios da colônia<sup>30</sup>.

## O CÍRCULO INTELECTUAL DA SCHOLA AQUITANICA E O COLÉGIO DAS ARTES DE COIMBRA

Como reflexão final de nosso estudo, sobre o “*modus parisiensis*”, vamos contextualizar a chegada desse método humanístico em Portugal, elencando algumas especificidades desse processo intercultural entre os reinos da França e de Portugal no século XVI. A chegada do modo de Paris a Portugal foi marcada pela fundação do Colégio das Artes de Coimbra, em 1548, como supracitado. Essa instituição derivou da chamada política cultural do reinado de D. João III, que reinou entre 1521 e 1557, época em que foi fundado o governo-geral no Brasil e a política missionária dos jesuítas, que se iniciou oficialmente em 1549. Esses fatos históricos e sociais demonstram que a política cultural de D. João III, ao adotar, entre as suas reformas do reino, as inovações educacionais humanísticas tinha a finalidade de consolidar os seus domínios

<sup>29</sup> SANTOS, Melyssa. *Schola aquitanica* (1583): edição bilíngue e comentários à luz da historiografia da linguística. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem) – Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 107 p. 2021. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/22330>

<sup>30</sup> CERQUEIRA, L. “A Ideia de Filosofia no Brasil”. In: Revista Filosófica de Coimbra, n.º 39, 2011, p. 163-192.

ultramarinos, principalmente com a colonização efetiva do Brasil<sup>31</sup>. Dessa forma, houve um processo de implantação desse modelo de humanismo cristão para a educação de jovens humanistas no contexto lusitano, que atuariam na administração não só do reino, mas sobretudo das colônias<sup>32</sup>.

A fundação do Colégio das Artes estava vinculada diretamente à transferência da Universidade de Lisboa para a cidade de Coimbra, em 1537. D. João III convocou diversos preceptores, teólogos e humanistas europeus para a formação do corpo docente, tanto da universidade quanto do futuro colégio, pois seu intuito era uma reforma de toda a administração do reino. André de Gouveia, ao sair de Bordeaux, trouxe consigo diversos humanistas da França, tendo vindo em sua comitiva quase todos os preceptores do Colégio de Guiena para Portugal. Vejamos a descrição do latinista Carlos Tannus, que cita os principais professores que se transferiram da França para a corte lusitana:

Com André de Gouveia, falecido aliás pouco depois, em 9 de junho de 1548, vieram [para Portugal] mestres franceses e portugueses como Elias Vinet, Nicolau Grouchy, Guilherme de Guérante, Antonio Mendes de Carvalho, João da Costa, futuro principal [do Colégio das Artes de Coimbra], Jorge Buchanan e Diogo de Teive, acima referidos e, finalmente, dois que já se achavam em Portugal, Marcial de Gouveia e Mestre Eusébio, além de Arnaldo Fabrício, que proferira a oração inaugural em 21 de fevereiro de 1548, conhecida por *De liberalium artium studio*, editada em Coimbra no mesmo ano.<sup>33</sup>

A equipe de humanistas que teriam atuado como a primeira geração do Colégio das Artes de Coimbra era bem diversificada, em uma administração que perdurou até 1555. O humanista Diogo de Teive (1514 – 1569), por exemplo, foi um dos principais preceptores de Anchieta durante a sua estadia na instituição. O registro dos ideais do humanismo cristão, de tendência secularizada, dos colégios de Santa Bárbara e de Guiena, de André de Gouveia, ficaram registrados no discurso *De liberalium artium studio oratio* (Discurso sobre o estudo das artes liberais), proferido pelo humanista francês Arnaldo Fabrício, em 1548<sup>34</sup>, na inauguração do primeiro ano letivo do Colégio das Artes. O discurso é um elogio ao sistema de ensino das artes liberais reformados, pautadas pelo *trivium*, os estudos de gramática, retórica e lógica, e pelos “*studia humanitatis*” ciceronianos, característicos do pensamento do humanismo cristão erasmiano quinhentista. Os primeiros documentos do colégio conimbricense eram praticamente uma cópia da *Schola Aquitanica*, conforme se registra o *Regimento do Colégio das Artes de Coimbra*, de 1547, assim como os seus *Statuta* (Estatutos), de 1548, marcos fundadores da instituição, que foi um anexo da Universidade de Coimbra por séculos<sup>35</sup>. Essa tradição foi descontinuada em 1555, mas deixou suas marcas no pensamento de Portugal, e mesmo do Brasil do século XVI, nas obras de Anchieta.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Postiores, Tópicos, Refutações Sofísticas*. Tradução, Textos adicionais e Notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2005.

---

<sup>31</sup> RAMALHO, Américo da Costa. *Para a história do humanismo em Portugal IV*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2000.

<sup>32</sup> DIAS, José Sebastião da Silva. *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969.

<sup>33</sup> TANNUS, C. “Um olhar sobre a literatura novilatina em Portugal”: in: *Revista Calíope*, v. 16, 2007, p. 20.

<sup>34</sup> FABRÍCIO, Arnaldo et al. *Orações de sapiência: 1548-1555*. Coimbra: Imprensa da Universidade, prefácio de Sebastião Tavares Pinho, 2011.

<sup>35</sup> KALTNER, Leonardo Ferreira. *O pensamento linguístico de Anchieta e de Carl Von Martius [recurso eletrônico]: estudos historiográficos*. Ponta Grossa: Atena Editora, 2020.

AUROUX, Sylvain. *A revolução tecnológica da gramatização*. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi. – 3<sup>a</sup> ed. – Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

BECCARI, Alessandro Jocelito. *Tratado sobre os modos de significar ou Gramática especulativa, de Tomás de Erfurt*. Curitiba: Ed. UFPR, 2019.

CERQUEIRA, L. “A Ideia de Filosofia no Brasil”. In: *Revista Filosófica de Coimbra*, n.º 39, 2011, p. 163-192.

CÍCERO. *Em defesa do poeta Árquias*. Introdução, tradução e notas de Maria Isabel Gonçalves. 2<sup>a</sup> ed. Lisboa: Inquérito, 1986

COLOMBAT, Bernard; FOURNIER, Jean-Marie; PUECH, Christian. *Uma história das ideias linguísticas*. Tradução Jacqueline Léon, Marli Quadros Leite. São Paulo: Contexto, 2017.

DESPAUTERIUS, Johannes. *Commentarii Grammatici*. Paris: Ex Officina Roberti Stephani, 1537.

DIAS, José Sebastião da Silva. *A política cultural da época de D. João III*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1969.

DIU, Isabelle. Érasme, du langage aux langues : à l'origine de la fondation des collèges trilingues. In: *Fonder les savoirs, fonder les pouvoirs, XVe-XVIIIe siècle*. Paris: Publications de l'École nationale des chartes, 2000. Disponível em: <https://books.openedition.org/enc/1191>.

FABRÍCIO, Arnaldo et al. *Orações de sapiência: 1548-1555*. Coimbra: Imprensa da Universidade, prefácio de Sebastião Tavares Pinho, 2011.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si*. São Paulo: Editora Paulinas, 2015.

KALTNER, Leonardo Ferreira. *O pensamento linguístico de Anchieta e de Carl Von Martius [recurso eletrônico]: estudos historiográficos*. Ponta Grossa: Atena Editora, 2020.

KOERNER, Konrad E. F. *Quatro décadas de historiografia linguística: estudos selecionados*. Trad. Cristina Altman et al. Braga: Estúdio de Artes Gráficas, Braga, 2014.

MASSEBIEAU, Louis. *Schola Aquitanica: programme d'études du Collège de Guyenne au XVIe siècle*. Paris: Delagrave, 1886.

MIR, Gabriel Codina. *Aux source de la pédagogie des jésuites: Le “modus parisiensis”*. Roma: Institutum Historicum S. I., 1968.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. O ensino da gramática latina, grega e hebraica no Colégio das Artes de Coimbra no tempo de Anchieta. In: PINHO, Sebastião Tavares de et al. *Actas do Congresso Internacional Anchieta em Coimbra – Colégio das Artes da Universidade (1548 – 1998)*. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2000. p. 385-406.

RAMALHO, Américo da Costa. *Para a história do humanismo em Portugal IV*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 2000.

SANTOS, Melyssa. *Schola aquitanica (1583): edição bilíngue e comentários à luz da historiografia da linguística*. Dissertação (Mestrado em Estudos de Linguagem) – Programa de Pós-Graduação em

Estudos de Linguagem, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 107 p. 2021. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/22330>.

SWIGGERS, Pierre. Historiografia da Linguística: princípios, perspectivas e problemas. In: BATISTA, Ronaldo et al. *Historiografia da Linguística*. São Paulo: Contexto, 2019, p. 45-80

TANNUS, Carlos Antônio Kalil. “Um olhar sobre a literatura novilatina em Portugal”: in: *Revista Calíope*, v. 16, 2007, p. 16-31.

dossiê a invenção da modernidade

# releituras vitruvianas no século xvi: a autoridade dos antigos e a consolidação da nova arquitetura

vitruvian reinterpretations in the 16th  
century: the authority of the ancients and the  
consolidation of the new architecture

leandro manenti<sup>1</sup>

## resumo

O texto aborda a trajetória do tratado de Vitrúvio, *De Architectura*, escrito no século I a.C., através dos séculos seguintes até sua ampla difusão e diversidade de releituras no século XVI, quando ganha suas versões impressas, ilustradas, comentadas e traduzidas. Procura-se demonstrar o papel importante desse processo de releitura na consolidação de uma arquitetura nova, o qual contou com uma rede de intelectuais e artistas envolvidos na sua compreensão, e que resultou na construção de um campo disciplinar próprio da arquitetura, alinhado ao seu tempo, apoiado por distintas interpretações do texto vitruviano. Para tal, retoma-se a trajetória da difusão e publicação do tratado, assim como da rede constituída para este fim, a qual envolveu uma diversidade grande de estudiosos, chegando à publicação dos tratados novos de arquitetura.

## palavras-chave

Tratados de arquitetura; Vitrúvio; Século XVI.

## abstract

*The text addresses the trajectory of Vitruvius' treatise, *De Architectura*, written in the 1st century BC, through the following centuries until its wide dissemination and diversity of reinterpretations in the 16th century, when it gained its printed, illustrated, commented and translated versions. It is sought to demonstrate the important role of this process of reinterpretation in the consolidation of a new architecture, which had a network of intellectuals and artists involved in its understanding, and which resulted in the construction of a disciplinary field of architecture, aligned with its time, supported by different interpretations of the Vitruvian text. To this end, the trajectory of the dissemination and publication of the treatise is resumed, as well as the network created for this purpose, which involved a great diversity of scholars, leading to the publication of new architectural treatises.*

## keywords

Architectural treatises; Vitruvius; XVIth Century.

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Departamento de Arquitetura da Faculdade de Arquitetura da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail:

O tratado *De Architectura*, do arquiteto romano Vitrúvio, é um texto referencial para toda a teoria da arquitetura ocidental. Amplamente debatido, os estudos sobre texto se confundem com o próprio desenvolvimento da teoria da arquitetura, sendo seus princípios reinterpretados, reafirmados e refutados por inúmeros autores. Mesmo contemporaneamente, o texto segue sendo estudado, e houve muitos avanços na sua compreensão a partir da segunda metade do século XX<sup>2</sup>.

Um dos momentos históricos mais relevantes para os estudos vitruvianos se deu no século XVI, quando o texto passou a circular de maneira facilitada, por meio das impressões tipográficas, e, sobretudo, pelo interesse crescente dos humanistas na compreensão da cultura antiga. Assim, este trabalho procura, de forma abrangente, traçar um panorama da difusão do texto vitruviano, retomando a circulação manuscrita e focando-se nos esforços do *cinquecento* para compreender, comentar, ilustrar e traduzir o texto. Busca-se desenvolver a ideia de que, para além desses esforços, o objetivo final era a consolidação de uma nova arquitetura, que se apoiava na autoridade dos princípios antigos, mas propunha soluções alinhadas com seu tempo, e que, em seguida, tornasseão referências. O desenvolvimento do estudo se dá pela retomada cronológica das publicações e pela caracterização da rede ampla de estudos que se formou ao longo do século XVI, em Roma, através das academias.

## O TEXTO E O CONTEXTO

Vitrúvio foi um arquiteto romano que viveu no século I a.C., autor do tratado sobre arquitetura intitulado *De Architectura*, escrito entre 35 a.C. e 25 a.C.<sup>3</sup> Sua biografia é motivo de estudo e debate até hoje, por conta da escassez de fontes a seu respeito, muito embora ele próprio nos conte sobre sua trajetória e suas percepções sobre o tempo de transformações que vivenciou. Vitrúvio atuou junto às tropas de Júlio César em campanhas militares, o que lhe permitiu vivenciar experiências fora de Roma, assim como presenciou os períodos conturbados e de guerra civil que sucederam a ascensão de Júlio César a ditador e seu assassinato, bem como a campanha que levou Otávio ao poder, sendo tornado Augusto, a quem Vitrúvio dedica o tratado<sup>4</sup>.

O ambiente no novo regime em implantação por Augusto é visto como desafiador por Vitrúvio<sup>5</sup>. O ímpeto construtivo do novo governante, que tem como objetivo transformar as construções em tijolos, tipicamente republicanas, com caráter utilitário, em construções luxuosas revestidas de mármore, é visto com preocupação pelo velho arquiteto. Os valores ciceronianos de comedimento e bom senso na vida pública<sup>6</sup>, os quais Vitrúvio compartilha, estão sendo abandonados por uma política de valorização da figura pública do imperador. O ambiente profissional de arquitetura em Roma se vê transformado por jovens arquitetos, com pouco tempo de experiência, e por profissionais

<sup>2</sup> Ver TAVARES, André. *Vitruvius Without Text: The Biography of a Book*. Zürich: gta Verlag, 2022.

<sup>3</sup> Sobre a datação do texto, ver FLEURY, Philippe. Introduction. In: VITRUVE. *De L'architecture*. Livre I, texte établi, traduit et commenté par Philippe Fleury. Paris: Les Belles Lettres, 2003. p. XVI-XXIV.

<sup>4</sup> VITRÚVIO. *Tratado de Arquitetura* (traduzido por M. Justino Maciel). Lisboa: Ist Press, 2006. p.29-30

<sup>5</sup> Elisa Romano situa Vitrúvio como vivendo entre uma época e outra e um intelectual não integrado. ROMANO, Elisa. *La capanna e il tempio: Vitruvio o dell'architettura*. Palermo: Palumbo, 1987. p. 43-45.

<sup>6</sup> A questão da autoria em arquitetura é abordada em MANENTI, L. *Auctoritas & Fama: reflexões sobre o reconhecimento do arquiteto na sociedade antiga a partir do texto vitruviano*. PosFAUUSP, [S. l.], v. 30, n. 57, p. e203179, 2023.

estrangeiros itinerantes<sup>7</sup>, que se proliferam, nas palavras de Vitrúvio<sup>8</sup>, naquele momento, botando em risco os valores tardo-republicanos.

Neste contexto, o experiente e já idoso arquiteto, acostumado ao exercício prático da profissão, decide romper o silêncio e escrever um tratado sobre como deveria ser a boa arquitetura. Educado pelos pais, fluente em latim e grego, com passagens e visitas a diferentes lugares do universo romano, Vitrúvio reúne muitas fontes escritas e observações de edifícios, e organiza um corpo disciplinar a respeito da arquitetura. Organizado em dez livros, o tratado apresenta a formação de um arquiteto, que não é feita de uma hora para outra, segundo ele, e os preceitos da boa arquitetura, organizando os conhecimentos por tópicos, sendo as maiores subdivisões, os três âmbito da arquitetura: a edificação, a gnomônica e a mecânica. A edificação ganha maior espaço, ocupando oito livros, nos quais são abordadas obras públicas e privadas. Os templos ocupam dois destes livros, pois são, segundo ele, os edifícios onde se pode errar menos<sup>9</sup>, servido suas regras de parâmetro para os demais edifícios, que podem ser mais abertos a variações. O sistema vitruviano para os templos aborda a arquitetura a partir de leituras de tratados anteriores, como os textos de Hermógenes, amplamente citado por ele, embora hoje perdido. Hermógenes seria o responsável pela sistematização de algumas das ordens (gêneros de colunas, para Vitrúvio) que tem em sua base um sistema modular, em que a partir de uma parte componente do edifício, todas as demais são dimensionadas, criando-se uma harmonia matemática entre as partes e o todo, base para o conceito de *symmetria* adotado por Vitrúvio<sup>10</sup>.

Porém, a abordagem vitruviana não prevê apenas regras matemáticas, introduzindo o conceito de *eurhythmia*, Vitrúvio contrapõe às regras a noção de belo aspecto, considerando que as formas devem ser ajustadas a uma percepção ótica adequada, considerando o ponto de vista do observador e seu deslocamento<sup>11</sup>. Esse refinamento, de certa maneira ambíguo entre regra e ajuste óptico, foi um dos principais pontos de debate e incomprensão do texto vitruviano em tempos posteriores.

Entretanto, como mencionado acima, o tratado não aborda apenas a temática da arquitetura, trazendo percepções e pensamentos do autor. Estes outros temas são abordados nos dez prefácios que, muito além de apresentar os assuntos de cada livro, dedicam-se a outros assuntos, fazendo o uso de parábolas ou mesmo de pequenas histórias recolhidas nesses anos de experiência. Fica evidente, nessas passagens, sua crítica aos profissionais pouco experientes e ao próprio contratante, Augusto, e seu ímpeto por luxo e grandeza, ao mesmo tempo que se percebe o propósito de se colocar como um *exempla*, já que foi merecedor de uma comenda financeira, por intermédio da irmã do imperador, a qual lhe garante uma velhice sem medo da pobreza, como ele diz<sup>12</sup>.

Sendo um texto crítico à arquitetura pública praticada e incentivada pelo Império, não é de se estranhar a pouca repercussão que o texto tem nos séculos seguintes e, nem mesmo, as poucas menções ao autor em outros textos romanos posteriores<sup>13</sup>. Sem esquecer

<sup>7</sup> Cf. Pierre Gros. Un problème de la science hellénistique: le changement d'échelle. In : Vitruve et la tradition des traités d'architecture: Frabrica et ratiocinatio. Rome : *Publications de l'École française de Rome*, 2006.

<sup>8</sup> VITRÚVIO. Op. cit., p. 361.

<sup>9</sup> Ibidem p. 110.

<sup>10</sup> Sobre o sistema modular, ver MANENTI, Leandro. The operational concepts in the Vitruvian system of design. *Revista Archai*, [S. l.], n. 26, p. e02605, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/24218>. Acesso em: 28 feb. 2024.

<sup>11</sup> Sobre a relação *symmetria* e *eurhythmia*, ver MANENTI, Leandro. Integridade e Harmonia: princípios de beleza em Vitrúvio e Alberti. In: Mário Henrique Simão D'Agostino; Francesco Furlan; Andrea Loewen; Ana Paula G. Pedro. (Org.). *Leon Battista Alberti: Humanismo e rationalidades modernas*. 1ed. São Paulo: Annablume, 2020, v., p. 141-170.

<sup>12</sup> VITRÚVIO. Op. Cit. p. 29.

<sup>13</sup> Segundo Fleury, apenas cinco à ele são encontradas em textos antigos. FLEURY. Op. Cit.. p. IX-XVI.

a dificuldade natural de circulação dos textos manuscritos, dependentes de copistas, sendo um texto técnico, com termos próprios da profissão, alguns em grego, pouco difundidos, e, possivelmente obtidos de segunda mão pelo autor<sup>14</sup>, o que coloca em dúvida se ele próprio tinha a mesma compreensão destes termos que os autores de suas fontes. Por conta disso, os séculos seguintes viram surgir versões diferentes<sup>15</sup>, pela corrupção dos termos copiados, o que somado à perda por completo dos desenhos originais, levou o texto a uma circulação restrita<sup>16</sup> e dificuldades de compreensão no tardio-império e no medievo<sup>17</sup>.

## UM INTERESSE RENOVADO

O olhar renovado para o passado, construído ao longo dos séculos XIII e XIV a partir de autores como Petrarca e Boccaccio e artistas como Giotto, promoveu um interesse crescente pelas obras textuais e vestígios romanos. Nesse contexto, entre muitas outras obras, o texto de Vitrúvio é revisitado<sup>18</sup> e difundido no ambiente do *quattrocento* a partir de cópias medievais, que incluem, também, a alardeada descoberta do manuscrito completo por Poggio Bracciolini em 1416, quando realizava pesquisas e buscas por textos antigos nos mosteiros do sul da Alemanha, enquanto acompanhava o Concílio de Constança, por ser secretário papal.

A volta à circulação de manuscritos se inicia entre os humanistas, para em seguida, também, interessar os artistas e arquitetos, como Ghiberti. Muitos desses deixaram comentários sobre a obra e suas interpretações, haja vista a dificuldade de compreensão do texto. Porém, entre estes primeiros interessados no texto vitruviano, destaca-se o trabalho de Leon Battista Alberti. Humanista de família florentina, nascido no exílio, Alberti foi educado em Veneza, Pádua e Bolonha, e trabalhou em Roma entre 1432 e 1434, quando teve contato com outros humanistas e, possivelmente, seus estudos sobre Vitrúvio se iniciam neste período. Entre 1434 e 1443, acompanhou a corte papal em concílios em Florença, Bolonha e Ferrara, onde tomou contato com outros artistas e arquitetos com Brunelleschi. Em seu retorno à Roma, a partir de 1443, seu interesse pela arquitetura aumenta, possivelmente pelos trabalhos de recuperação da cidade promovidos pelo Papa Nicolau V, para quem trabalhava. A partir desse momento, também, estima-se que ele tenha dado início à escrita de seu tratado de arquitetura, o qual vai trabalhar e revisar até sua morte, em 1472.

O tratado albertiano, intitulado *De re aedificatoria*, guarda uma série de paralelos com o tratado de Vitrúvio<sup>19</sup>, embora se constitua em uma obra completamente nova e original, considerado o segundo livro referência para a teoria da arquitetura. Em seu tratado, organizado também em dez livros e escrito em latim, Alberti menciona Vitrúvio em diversas passagens, dialogando com seus princípios, porém construindo uma teoria própria, sem repetir termos vitruvianos, estabelecendo temas importantes como a distinção entre lineamentos e matéria, assim como a concepção de beleza assentada na noção de *concinnitas*,

<sup>14</sup> Cf. GROS, Pierre. *Vitruve: l'architecture et sa théorie, à la lumière des études récentes: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 1, Berlin, New York, 1982, p. 659-695.

<sup>15</sup> Sobre as famílias de manuscritos, ver FLEURY. Op. Cit.. p. LIII-LXII.

<sup>16</sup> Cf. KRINSKY, Carol Herselle. Seventy-Eight Vitruvius Manuscripts. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. Vol. 30. The Warburg Institute, 1967. p. 36-70.

<sup>17</sup> Kruft aponta influências do texto vitruviano na arquitetura carolíngia e otomana. KRUFT, Hanno-Walter. *A history of architectural theory from Vitruvius to the present*. New York: Princeton, 1994. p. 30-39

<sup>18</sup> Segundo Kruft, pode-se assumir que Petrarca consultou o texto e que Boccaccio possuía um manuscrito. Ver KRUFT. Op. Cit. p. 39.

<sup>19</sup> Ver MANENTI. Op. Cit. p. 141-170.

ou harmonia suprema, na qual nada pode ser alterado em uma obra sem que seja para pior. Sobre a dificuldade de compreensão do texto vitruviano, Alberti comenta:

Na verdade, penalizava-me que, devido aos maus tratos dos tempos e dos homens, tivessem perecido tantos monumentos literários e tão insignes, a ponto de termos como único sobrevivente de tamanho naufrágio apenas Vitrúvio, autor sem dúvida competentíssimo, mas de tal modo danificado e mutilado pelo tempo, que em muitos passos são muitas as lacunas e em muitos outros são muitíssimos os aspectos que deixam a desejar. Acrescia que a expressão não é cuidada: escreve, com efeito, de tal modo que os latinos palpitem que ele pretende fazer crer que falava grego, e os gregos que falava latim; porém, esta questão, considerada em si mesma, prova que ele não foi latino nem grego, de tal modo que, para nós, resulta como se não tivesse escrito quem escreveu de forma a não o entendermos.<sup>20</sup>

Na continuidade do século XV, outros tratados de arquitetura começaram a circular, como os escritos por Antonio Averlino, auto-intitulado Filarete, escrito nos primeiros anos da década de 1460, e por Francesco di Giorgio, cujos escritos datam das décadas de 1470 e 1490. Porém, todos esses ainda com circulação restrita por se tratarem de manuscritos. Somente ao final do *quattrocento* é que a impressão tipográfica vai trazer uma maior difusão dos textos arquitetônicos, começando, justamente, por Vitrúvio, que ganha a primeira impressão em 1486, em Roma, por Giovanni Sulpicio (figura 01). Como aponta Kruft<sup>21</sup>, esta primeira impressão foi realizada a partir da compilação de diferentes manuscritos disponíveis, e apresenta um texto com diversas corrupções, sendo essa impressão replicada, ainda, em Veneza, em 1495, e Florença, em 1496. A dificuldade de compreensão do texto, embora naquele momento já disponível para um público maior, ainda permanece, e os esforços de compreender, comentar, ilustrar e, posteriormente, traduzir, ainda são desafios.

## O ESTUDO SISTEMÁTICO DE VITRÚVIO NO SÉCULO XVI

A partir das primeiras impressões, no final do século anterior, o século XVI vai presenciar dois momentos importantes relativos a estudos vitruvianos, cada qual com, aproximadamente, 20 anos de duração. O primeiro, entre a virada e 1520, antecedendo o saque de Roma de 1527, e um segundo momento, correspondendo ao período entre 1535 e 1555.

Nas duas primeiras décadas do século, destacam-se os papados de Júlio II e Leão X. Embora com características distintas, ambos promoveram uma série de obras no sentido de renovação da cidade de Roma e agregaram artistas e intelectuais ao seu entorno, promovendo, também, os estudos vitruvianos. Júlio II, cujo pontificado durou de 1503 a 1513, teve ao seu lado Bramante, que capitaneou o programa construtivo papal, com obras importantes como o Tempetto, iniciado em 1502, o pátio do Belvedere, em 1504, e a Basílica de São Pedro, em 1505, obras com características monumentais que começam a transformar a cidade de Roma. Bramante desenvolveu essa arquitetura a partir de seu olhar para as ruínas, inclusive promovendo a destruição de algumas “inadequadas”, assim como para os textos antigos.

Já no pontificado de Leão X, que durou de 1513 a 1521, o número de arquitetos envolvidos no programa construtivo papal se ampliou. Roma, naquele momento, contava com a presença de Rafael Sanzio, Giuliano da Sangallo, Antonio da Sangallo, o jovem,

<sup>20</sup> ALBERTI, Leon Battista. *Da arte edificatória* (traduzido por Arnaldo Monteiro do Espírito Santo e comentado por Mário Júlio Teixeira Krüger). Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. p. 374.

<sup>21</sup> KRUFT. Op. Cit. p. 66

Jacopo Sansovino, Baldassare Peruzzi e Giulio Romano, entre outros. Muitos projetos se realizam, inclusive privados, com palácios urbanos e vilas suburbanas, como a Villa Madama, encomendada pelo Cardeal Giulio de Médici, futuro Papa Clemente VII, em 1518. O pontificado de Leão X ainda se caracterizou pelos primeiros esforços no sentido de levantamento e compreensão das ruínas romanas, sendo o tema abordado na famosa carta redigida por Rafael e Baldassar Castiglione a Leão X<sup>22</sup>.

Nesse contexto, aparece a primeira edição ilustrada de Vitrúvio, em 1511, elaborada pelo monge e intelectual, Fra Giocondo (figura 02). Suas ilustrações para algumas passagens do tratado serão referência para os estudos vitruvianos, perpetuando-se na memória coletiva a respeito do texto. Entretanto, é em 1521, culminando esse primeiro ciclo, que é publicada a edição traduzida e ilustrada de Cesare Cesariano, um pintor e arquiteto milanês (figura 03). Esta edição, realizada em Como, foi a responsável por ampliar o público com acesso ao texto, por conta da tradução, e ilustrar mais passagens do tratado, incluindo, também, a exemplificação dos preceitos vitruvianos em obras daquele tempo, como o Duomo de Milão.

O saque de Roma, de 1527, interrompe por um tempo os esforços e a cidade presencia à destruição parcial de algumas obras, como a própria Villa Madama de Rafael, cujo proprietário, agora Papa Clemente VII, assiste ser incendiada do alto do Castelo Sant'Angelo, onde se refugiava. O período logo após o saque trouxe a evasão de vários arquitetos, que buscaram refúgio nas cidades do norte da península, principalmente.

Passado o período de instabilidade, com a entronização de Paulo III, cujo pontificado foi de 1534 a 1549, os esforços construtivos e de estudos sobre a arquitetura do passado ganham novo impulso, correspondendo esse ao período de maior concentração de estudos vitruvianos no século, e possivelmente um dos momentos mais profícuos já verificados sobre este assunto.

De início, em 1534, Giovanni Battista Caporali apresenta uma nova tradução dos primeiros cinco livros, apresentando comentários e ilustrações, que conforme Krift<sup>23</sup>, trazem uma crítica ao trabalho de Cesariano. Em 1541, Pedro Nunes, matemático português teria realizado uma tradução para o português, porém a obra se perdeu.

Entretanto, o grande avanço dos estudos vitruvianos vai acontecer através da liderança do próprio Papa Alessandro Farnese, Paulo III, o qual estabeleceu uma rede de intelectuais com vistas a promover estudos sobre os textos e as obras antigas, organizando academias. Dentre essas academias, a *Accademia de lo Studio de l'Architettura*<sup>24</sup>, que funcionou em Roma entre 1530 e 1555, reuniu muitos estudiosos, mais de 165 pessoas, segundo Bernd Kulawik<sup>25</sup>, incluindo humanistas, poetas, linguistas, arquitetos, pintores, estatuários, antiquários, entre eles os cardeais Marcelo Cervini, futuro Papa Marcelo II, Bernardino Maffei e Hipólito de Médici, os humanistas Claudio Tolomei, Luca Contile e Giangiorgio Trissino, o poeta Marcantonio Flaminio, o linguista Annibale Caro, e os arquitetos Pierro Ligorio, Guillaume Philandrier e Giacomo Barozzi da Vignola, e o antiquário Bartolomeu Marliani.

<sup>22</sup> Sobre o tema, ver MIGLIACCIO, Luciano (org). *Cartas sobre arquitetura. Rafael e Baldassar Castiglione: arquitetura, ideologia e poder na Roma de Leão X*. Campinas: Editora da Unicamp, São Paulo: Editora Unifesp, 2010. p. 36-37.

<sup>23</sup> Cf. KRUFT. Op. Cit. p. 69

<sup>24</sup> Kulawik discorre sobre as academias ativas em Roma, e demonstra que este grupo de estudiosos estava vinculado à *Accademia de lo Studio de l'Architettura*. KULAWIK, Bernd. Sangallo, Vignola, Palladio and the Roman «Accademia de lo Studio de l'Architettura». In: *TEMPORANEA Revista de Historia de la Arquitectura* 2, 2021. p. 58-59

<sup>25</sup> Cf. KULAWIK, Bernd. *Tolomei's Project for a Planned Renaissance – Unfinished? – In: Unfinished Renaissances? I*. Tatti Studies 21,2, 2018. p. 277.

Em uma famosa carta<sup>26</sup> de 1542, Claudio Tolomei escreveu ao conde Agostino de Landi falando sobre os diferentes programas de estudos desenvolvidos pelo grupo, com o intuito de buscar apoio financeiro para a empreitada. Na carta, constam os seguintes estudos a serem desenvolvidos<sup>27</sup>:

- Comentário em latim sobre passagens de difícil compreensão do *De Architectura* de Vitrúvio;
- Lista filológica crítica de todas as versões e edições conhecidas de Vitrúvio;
- Nova edição de Vitrúvio corrigindo os erros das edições anteriores e reconstruindo todas as ilustrações perdidas, e acrescentando novas quando necessário;
- Vocabulário latino de todos os termos relevantes em latim empregados por Vitrúvio;
- Vocabulário latino de todos os termos relevantes em gregos empregados por Vitrúvio;
- Comentário crítico sobre o latim de Vitrúvio em comparação com outros autores clássicos;
- Nova edição dos dez livros de Vitrúvio em um latim aprimorado, mais correto ou clássico;
- Nova tradução de Vitrúvio para o toscano;
- Vocabulário toscano de todos os termos arquitetônicos empregados por Vitrúvio;
- Vocabulário toscano de todas as ferramentas e peças arquitetônicas mencionadas por Vitrúvio;
- Visão geral das regras arquitetônicas fornecidas por Vitrúvio comparando-as com exemplos construídos de edifícios conhecidos;
- Cronologia comentada do desenvolvimento urbano de Roma desde a *Roma quadrata*, incluindo mapas;
- Representação gráfica comentada de todos os edifícios antigos de Roma, e de alguns de fora de Roma, com planta, elevação e corte;
- Representação gráfica comentada de todas as lápides e sarcófagos antigos, como fontes para a compreensão da mitologia, da política e da história romana;
- Representação gráfica comentada de todas as estátuas;
- Representação gráfica comentada de todos os frisos, relevos e arquitraves;
- Representação gráfica de elementos arquitetônicos sobreviventes, como cornijas, portas, bases e capitéis;
- Representação gráfica de todos os vasos e objetos semelhantes;
- Representação gráfica comentada de todas as ferramentas e instrumentos antigos;
- Coleção comentada de todas as inscrições conhecidas;

<sup>26</sup> TOLOMEI, Claudio. *De le lettere di M. Claudio Tolomei, libri sette*. Venice: Gabriel Giolito de Ferrari, 1547. p. 81-85. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1414919v>. Acesso em: 28 feb. 2024.

<sup>27</sup> Bernd Kulawik aponta que vários desses estudos já estavam em desenvolvimento e os associa a publicações que saíram no século XVI. KULAWIK. Op. Cit.. p. 275-297.

- Lista descritiva de todas as pinturas conhecidas ou sobreviventes;
- Representação gráfica comentada de todas as medalhas e moedas conhecidas;
- Reconstrução dos edifícios antigos e máquinas hidráulicas segundo Vitrúvio e outros autores.<sup>28</sup>

Observa-se, a partir do programa de estudos proposto, duas frentes de pesquisas: o texto vitruviano e os vestígios do passado romano. Para o estudo do texto, verifica-se uma proposta ampla de estudos, que envolve, inicialmente o trabalho de estabilização do texto, a partir dos manuscritos disponíveis, passando pelo desenvolvimento de glossários, envolvendo os termos de difícil compreensão, tanto em grego quanto no próprio latim, haja vista a grande distância temporal do latim conhecido no século XVI, sendo que esses trechos, ainda, seriam objeto de comentários explicativos. Outra frente importante era a realização de ilustrações novas, mais acuradas, tanto em substituição às ilustrações originais perdidas, como ilustrações de outras partes do tratado, que auxiliassem a compreensão do texto. Esse esforço coordenado em diferentes frentes culminaria com uma edição nova do texto, comentado e ilustrado, para, assim, subsidiar uma edição traduzida, acessível a mais arquitetos.

Em paralelo, o levantamento gráfico de diversos vestígios romanos, desde ruínas de edifícios, passando por peças arquitetônicas isoladas, epígrafes, esculturas, pinturas e moedas, tem por objetivo fornecer a comprovação e exemplificação dos preceitos contidos do texto. Esses diversos levantamentos culminariam com a reconstituição de uma mapa geral da Roma antiga e de seus edifícios principais, fornecendo um catálogo de referências arquitetônicas.

Ambos os estudos, texto e vestígios romanos, coadunam-se no objetivo final desta empreitada: a compreensão das regras da arquitetura antiga, com o objetivo de replicá-las no tempo presente, em edifícios novos, cujas demandas e funções eram distintas das antigas. A reconstituição dos edifícios antigos, portanto, não visava a replicação direta desses, mas, como já afirmado, a compreensão de suas regras compositivas.

Os frutos mais conhecidos dessa empreitada são os trabalhos de Guillaume Philandrier, um humanista francês que frequentou a academia em Roma, e produziu, em 1544, uma obra de comentários sobre os termos vitruvianos (figura 04), e, em 1586, uma edição ilustrada e comentada, publicada postumamente em Lyon. Além dele, a muito difundida edição traduzida, ilustrada e comentada realizada pelo humanista Daniele Barbaro, um dos tutores e apoiadores de Andrea Palladio, que inclusive auxilia na elaboração das ilustrações desta edição, publicada em 1556 em Veneza (figura 05). O trabalho de Barbaro consiste no fechamento, em termos de trabalho com o texto vitruviano, desta grande rede de estudiosos, chegando-se a uma tradução bastante acessível e explicativa do texto, que conta, ainda, com excelentes ilustrações.

## NOVOS TRATADOS PARA UMA NOVA ARQUITETURA

Na medida em que o conhecimento a respeito do tratado de Vitrúvio se expandia, e os levantamentos sobre os vestígios romanos se ampliavam, verifica-se, a partir de meados do século XVI, um direcionamento dos escritos no sentido do estabelecimento das bases de uma nova arquitetura, que se pauta em princípios referendados na autoridade dos antigos, mas que se dedica a temáticas relevantes daquele momento. Esse direcionamento é justamente o que parece indicar o programa de estudos proposto por Tolomei, que

<sup>28</sup> Adaptado a partir de KULAWIK. Op. Cit.. p. 52-79.

embora inclua muitos aspectos a respeito da obra vitruviana, claramente não se constitui apenas de um olhar retrospectivo.

Nesse sentido, Sebastiano Serlio foi o pioneiro, publicando em ordem não linear seu tratado, possivelmente incompleto, a partir de 1537 (figura 06). O primeiro livro publicado, o de número IV, em Veneza, justamente apresenta a primeira codificação das cinco ordens arquitetônicas, um assunto que será retomado diversas vezes por tratadistas subsequentes, além de lidar com princípios arquitetônicos vitruvianos aliados às experiências romanas de seu tempo. Na sequencia foram publicados os livros III, em 1540, que apresenta a reconstituição gráfica de obras romanas antigas, os livros I e II, em 1545, que trazem noções de geometria e de perspectiva, e o Livro V, em 1547, dedicado aos templos, todos estes últimos publicados na França. Os livros VI a VIII, dedicados a outros tipos de edifícios, públicos e privados, foram publicados apenas postumamente, a partir de manuscritos deixados pelo autor.

O tema da codificação das ordens de colunas, as quais Vitrúvio intitulava géneros, ganhou um espaço cada vez maior na tratadística do *cinquecento*. Numa abordagem distinta da vitruviana, na qual se associavam os conceitos de *symmetria*, regra modular de coordenação das partes, e de *eurythmia*, ou belo aspecto, segundo o qual a percepção do olho humano determinava ajustes, levando a soluções adaptadas e não puras em termos estritamente matemáticos, o olhar do século XVI é mais estrito no sentido do estabelecimento das regras. Esse conjunto de normas deveria ser confirmado pela observação e medição das ruínas, entretanto, o que se observou foi um contraponto, uma vez que a variedade de medidas apontava para diferentes regras, ou flexibilizações. Em que pese, também, os costumes e gostos, que levaram ao emprego de diferentes proporções de ordens de colunas em tempos e lugares distintos do mundo antigo. Os motivos dessa discrepância foram compreendidos por poucos, entre eles Alberti, que apresentou em seu tratado um sistema flexível, considerando os ajustes ópticos e de contexto necessários às obras.

Essa diferença é apontada, também, no tratado de Giacomo Barozzi da Vignola, publicado em 1562, em Roma, e em seguida na França, e que tem como tema as cinco ordens da arquitetura (figura 07). A partir da constatação de que não havia unidade no tratamento das ordens entre os vestígios antigos, os quais Vignola tinha medido e desenhado com parte de sua participação da academia, em Roma, o autor decide criar um sistema próprio, normalizando algumas medidas, e unificando o sistema a partir do cálculo de um módulo único que governa todas as medidas das demais partes, tal como apontava Vitrúvio, porém sem considerar os ajustes, como propunha o autor romano. Assim, manteve-se o princípio antigo, embora com um sistema de cálculo e medidas novas, e bastante mais práticas e rápidas de serem empregadas. O tratado, por conta de sua aplicabilidade fácil, pouco texto e desenhos explicativos detalhados, teve uma fortuna enorme entre os arquitetos, sendo publicado e traduzido em vários idiomas.<sup>29</sup>

A expressão desta nova maneira de pensar a arquitetura se consolida, de forma inequívoca, com o tratado de Andrea Palladio, publicado em Veneza em 1570. Nele, o experiente arquiteto, que recebeu uma formação humanista por meio de seus tutores, primeiro Giangiorgio Trissino, e depois Daniele Barbaro, ambos plenamente vinculados com os esforços descritos acima, revisita sua própria obra, demonstrando como se apropriou dos princípios aprendidos pelos estudos e pelas visitas e medições das ruínas

<sup>29</sup> Ver SOUZA, M. L. Z. de. A repercussão na arquitetura e nas artes do Tratado das Ordens de Iacomo Barozzi da Vignola (1562). *Risco Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo* (Online), [S. l.], v. 19, p. 62-79, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/risco/article/view/166889>. Acesso em: 28 fev. 2024.

romanas, registradas em muitos desenhos, e aplicou em obras absolutamente alinhadas com as demandas de seu tempo.

Seu tratado, organizado em quatro livros, apresenta, no Livro I, sua interpretação dos princípios antigos, de maneira bastante prática e de fácil compreensão, para, em seguida, trazer dois livros com obras suas, privadas e públicas, brevemente descritas, mas ricamente ilustradas, com plantas, cortes e elevações, todos em escala e com medidas. Fechando, o quarto livro traz os seus desenhos das antiguidades romanas, assim como referências de seu próprio século, como o Tempietto, de Bramante, demonstrando como a nova arquitetura também já se auto-alimenta de referências, assim como as suas próprias obras pretendiam ser. O tratado de Palladio, assim como os anteriores, também terá uma longa lista de reproduções, e sua arquitetura será referência para os séculos seguintes<sup>30</sup>.

Considerando, então, todos os esforços empreendidos no decorrer do século XVI, observa-se que Vitrúvio de fato teve um papel central, embora não fosse o objetivo apenas a compreensão do texto. O que se observa é que o trabalho constante a partir do texto, levou a novas proposições teóricas no campo da arquitetura, sendo a própria dificuldade de compreensão do tratado o motor desse desenvolvimento. Estabilizar o texto a partir de diferentes manuscritos, compreender os termos em grego, copiar, ilustrar, traduzir e comentar Vitrúvio foi essencial para a concepção de novas ideias a respeito da arquitetura, e o campo de estudo se ampliou enormemente a partir desse trabalho desenvolvido por uma rede de estudiosos, aliando diferentes saberes e formações.

Nesse sentido, a expectativa de Vitrúvio ao escrever seu tratado parece ter se confirmado muito além de apenas ser conhecido no futuro:

Eu, porém, ó César, não me dediquei ao estudo da Arte para ganhar dinheiro, pois descobri que mais vale a pobreza com boa fama do que a abundância com infâmia. Daí que eu tenha conseguido pouca celebreidade. Todavia, publicados estes livros, espero vir a ser também conhecido da posteridade.<sup>31</sup>

## REFERÊNCIAS

ALBERTI, Leon Battista. *Da arte edificatória* (traduzido por Arnaldo Monteiro do Espírito Santo e comentado por Mário Júlio Teixeira Krüger). Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

FLEURY, Philippe. Introduction. In: VITRUVE. *De L'architecture*. Livre I, texte établi, traduit et commenté par Philippe Fleury. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

GROS, Pierre. Un problème de la science hellénistique: le changement d'échelle. In: *Vitruve et la tradition des traités d'architecture: Frabrica et ratiocinatio*. Rome: Publications de l'École française de Rome, 2006, p. 39-48.

\_\_\_\_\_, Pierre. Vitruve: *l'architecture et sa théorie, à la lumière des études récentes*: Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, II, 36, 1, Berlin, New York, 1982, p. 659-695.

KRINSKY, Carol Herselle. Seventy-Eight Vitruvius Manuscripts. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. Vol. 30. The Warburg Institute, 1967. p. 36-70.

<sup>30</sup> Sobre Palladio e a difusão do palladianismo, ver TAVERNOR, Robert. *Palladio and Palladianism*. Londres: Thames and Hudson, 1991 e WITTKOWER, Rudolf. *Palladio e il palladianesimo*. Turim: Giulio Einaudi, 1984.

<sup>31</sup> VITRÚVIO. Op. Cit. p. 220

KRUFT, Hanno-Walter. *A history of architectural theory from Vitruvius to the present*. New York: Princeton, 1994.

KULAWIK, Bernd. *Sangallo, Vignola, Palladio and the Roman «Accademia de lo Studio de l'Architettura»*. In: TEMPORANEA Revista de Historia de la Arquitectura 2, 2021. p. 52–79.

\_\_\_\_\_, Bernd. *Tolomei's Project for a Planned Renaissance – Unfinished?* – In: Unfinished Renaissances? I Tatti Studies 21,2, 2018. p. 275–297.

MANENTI, Leandro. *Auctoritas & Fama: reflexões sobre o reconhecimento do arquiteto na sociedade antiga a partir do texto vitruviano*. PosFAUUSP, [S. l.], v. 30, n. 57, p. e203179, 2023. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/posfau/article/view/203179>. Acesso em: 27 fev. 2024.

\_\_\_\_\_, Leandro. Integridade e Harmonia: princípios de beleza em Vitrúvio e Alberti. In: Mário Henrique Simão D'Agostino; Francesco Furlan; Andrea Loewen; Ana Paula G. Pedro. (Org.). *Leon Battista Alberti: Humanismo e rationalidades modernas*. 1ed. São Paulo: Annablume, 2020, v. , p. 141-170.

\_\_\_\_\_, Leandro. *The operational concepts in the Vitruvian system of design*. Revista Archai, [S. l.], n. 26, p. e02605, 2019. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/archai/article/view/24218>. Acesso em: 28 feb. 2024.

MIGLIACCIO, Luciano (org). *Cartas sobre arquitetura. Rafael e Baldassar Castiglione*: arquitetura, ideologia e poder na Roma de Leão X. Campinas: Editora da Unicamp, São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

TOLOMEI, Claudio. *De le lettere di M. Claudio Tolomei, libri sette*. Venice: Gabriel Giolito de Ferrari, 1547. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1414919v>. Acesso em: 28 feb. 2024.

ROMANO, Elisa. *La capanna e il tempio*: Vitrúvio o dell'architettura. Palermo: Palumbo, 1987.

SOUZA, M. L. Z. de . *A repercussão na arquitetura e nas artes do Tratado das Ordens de Iacomo Barozzi da Vignola (1562)*. Risco Revista de Pesquisa em Arquitetura e Urbanismo (Online), [S. l.], v. 19, p. 62-79, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/risco/article/view/166889>. Acesso em: 28 fev. 2024.

TAVARES, André. *Vitruvius Without Text: The Biography of a Book*. Zürich: gta Verlag, 2022.

TAVERNOR, Robert. *Palladio and Palladianism*. Londres: Thames and Hudson, 1991.

VITRÚVIO. *Tratado de Arquitetura* (traduzido por M. Justino Maciel). Lisboa: Ist Press, 2006.

WITTKOWER, Rudolf. *Palladio e il palladianesimo*. Turim: Giulio Einaudi, 1984.

dossiê a invenção da antiguidade

# os paradoxos de schiller sobre o classicismo

schiller's paradoxes  
about classicism

## lucas maximiano<sup>1</sup>

### resumo

A filosofia de Schiller possui uma concepção ternária da História. Diante de um presente que fracassou, o filósofo volta o seu olhar para os gregos clássicos, a fim de pensar uma sociedade futura. Schiller institui uma nova relação com o passado. N'A educação estética do homem, de 1795, Schiller se coloca a seguinte pergunta: de que modo criar uma sociedade nova? Ora, em seus ensaios, a cultura da Antiguidade aparece como referência ideal do passado, ao mesmo tempo, como modelo cultural com o qual o presente é criticamente comparado e como farol que ilumina o caminho da emancipação. A cultura grega é como o fogo demoníaco de Prometeu, que da Antiguidade acende a chama do Ideal na Modernidade. Com efeito, Schiller retoma em seus textos a questão do helenismo classicista que marcou a estética alemã do século XVIII. A partir das *Cartas estéticas* e do ensaio *Poesia ingênua e sentimental* pretende-se investigar, se existe um conteúdo histórico nos conceitos de ingênuo e sentimental ou se trataria apenas de modos de criação poética; segundo, se haveria uma estética histórica na filosofia de Schiller ou uma filosofia histórica da arte; terceiro, o caráter paradoxal na posição de Schiller sobre o Classicismo.

### palavras-chave

Schiller; Formação; Modernidade e Antiguidade.

### abstract

*Schiller's philosophy has a ternary conception of history. Faced with a present that has failed, the philosopher turns his gaze to the classical Greeks in order to think about a future society. Schiller establishes a new relationship with the past. In The Aesthetic Education of Man (1795), Schiller asks himself the following question: how can we create a new society? In his essays, the culture of Antiquity appears as an ideal reference of the past, at the same time as a cultural model with which the present is critically compared and as a lighthouse that illuminates the path to emancipation. Greek culture is like the demonic fire of Prometheus, which from Antiquity ignites the flame of the Ideal in Modernity. In fact, Schiller takes up the issue of classicist Hellenism in his texts, which marked German aesthetics in the 18th century. Based on the Aesthetic Letters and the essay Naive and sentimental poetry (1795-96), the aim is to investigate whether there is a historical content in the concepts of naive and sentimental or whether they are just modes of poetic creation; secondly, whether there is a historical aesthetic in Schiller's philosophy or a historical philosophy of art; and thirdly, the paradoxical nature of Schiller's position on Classicism.*

### keywords

Schiller; Formation; Modernity and Antiquity.

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela UNIFESP (Universidade Federal de São Paulo)

e-issn 2318-423x | [periodicos.unifesp.br/index.php/limiar](http://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar)

*Mal ficamos livres da “febre fria”, a galomania,  
E já temos o surto de uma bem quente, a grecomania.  
Grecidade o que foi? Intelecto, moderação e clareza. Por isso pensaria eu,  
Um pouco de paciência, meus senhores, antes de virdes falar a nós de grecidade!  
Esgrimis uma causa digna; por puro bom senso.  
Peço que ela não venha a ser motivo de zombaria e gargalhadas.<sup>2</sup>*

Friedrich Schiller

## INTRODUÇÃO

No final do século XVIII há uma mudança decisiva no domínio da estética. Essa mudança diz respeito à passagem das teorias da arte e das preceitísticas do Renascimento e do Barroco, as quais se baseavam em Aristóteles. Essa mudança deu início a formação da filosofia da arte. É deste modo que se constitui a formação da estética, a partir de uma relação nova com o passado. Embora falemos, nos termos de Jacques Rancière, de um novo regime da arte, há neste período específico, entretanto, a recuperação do ideal de perfeição, totalidade, harmonia e unidade que os gregos representavam. Schiller e Goethe contribuíram significativamente para a criação do Classicismo de Weimar, muito embora não concebessem a si mesmos como autores clássicos; ainda assim, interpretaram a seu modo a Antiguidade.

De modo geral, a compreensão da obra de arte que predominava até então correspondia a noção de uma adequação entre obra de arte e um conceito determinado do entendimento. Havia, do mesmo modo, a valorização da transmissão de técnicas consagradas como a simetria e a proporção: critérios ideais de perfeição técnica. A partir do final do século XVIII, a arte passa, diferentemente, a ser expressão verdadeira de pensamentos e paixões, recusa a necessidade de se referir a uma realidade objetiva ou a um conceito do entendimento, subverte as hierarquias da representação e afirma a co-presença de temporalidades heterogêneas. Esse novo regime<sup>3</sup> da arte consolida-se com Kant, com sua afirmação na *Crítica do juízo*, que “belo é o que agrada sem conceito” (KANT, 2016, p.116). No entanto, para Rancière, o nome decisivo da mudança de regime é Schiller com seu conceito da arte como bela aparência e sua relação paradoxal com o Classicismo.

Ademais, a filosofia de Schiller possui uma concepção ternária da História. Diante de um presente que fracassou, o filósofo volta-se para os gregos clássicos, a fim de pensar uma sociedade futura. Entretanto, partimos da hipótese que Schiller institui uma relação nova com o passado. Se não é mais o passado que constituiria um ideal, seria, então, o futuro? “É precisamente a possibilidade de fazer a mediação entre o passado e futuro que caracteriza o presente da obra de arte. Entre a experiência de um passado e

<sup>2</sup> SCHILLER, F., *Xenien*. Weimar: Böhlau Verlag, 1992, p.348.

<sup>3</sup> Jacques Rancière localiza na filosofia de Schiller um momento decisivo de mudança: a revolução estética. Schiller teria introduzido uma cena original na filosofia por meio de seu texto “A educação estética do homem”. Na interpretação de Rancière sobre os regimes da arte, a *mimesis* criaria uma disjunção entre as belas artes e os outros fazeres – as artes técnicas. A base dessa disjunção estaria relacionada a uma hierarquização de um sistema socialmente regularizador das ocupações, ou seja, trata-se de uma estética na base da política, capaz de definir a disposição das formas de experiência do sensível em determinado tempo e espaço. Deste modo, é no século XVIII que ocorre uma ruptura com esse regime mimético das artes, encerrando, na concepção de Rancière, com o modo de operação do regime da dominação sensível. Para Rancière, o nome decisivo da mudança de regime é Schiller, seu conceito da arte como bela aparência RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível: estética e política*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: Editora 34, 2009.

o projeto de um futuro" (NAVES, 1992, p. XX). De que modo na filosofia de Schiller há um esvaziamento do passado enquanto um lugar ideal de espaço de experiência, para a valorização do horizonte de expectativa futuro?

N'A *educação estética do homem*<sup>4</sup> (1795), Schiller se coloca a seguinte questão: de que modo criar uma sociedade nova? Com efeito, o que caracteriza o Classicismo de Weimar é o seu projeto de futuro baseado numa visão da Grécia clássica que havia sido criada e transmitida por Johann Joachim Winckelmann. Ora, nos ensaios de Schiller, a cultura da Antiguidade grega aparece frequentemente como referência ideal do passado, ao mesmo tempo, como modelo cultural com o qual o presente é criticamente comparado e como um farol que ilumina o caminho da emancipação. A cultura grega é como o fogo demoníaco de Prometeu, que da Antiguidade acende a chama do ideal na Modernidade. No sentido de uma busca pela exemplaridade que a perfeição constitui na Modernidade enquanto critério historicamente determinado, perfeição esta que os gregos possuíam enquanto realidade, e nós só possuímos enquanto ideal. A influência do ideal que a Antiguidade clássica representava para os autores do Classicismo de Weimar era tão premente que os levou a se perguntarem: como foi possível para os gregos antigos alcançarem tal harmonia entre as forças que agora dilaceram a modernidade? Como as conquistas sociais, culturais e estéticas dos gregos clássicos podem ser reproduzidas em Weimar e na Alemanha?

Com efeito, Schiller recupera a seu modo a questão do helenismo classicista<sup>5</sup> que marcou a estética alemã do século XVIII. De modo que, o filósofo retoma, por um lado, o problema da *Querelle des Anciens et des Modernes*<sup>6</sup>. Por outro lado, há um pano de fundo biográfico, no qual as distinções de Schiller refletem a sua relação com seu amigo e aliado Goethe. Com base nisso, a partir das *Cartas estéticas* e do ensaio *Poesia ingênua e sentimental*<sup>7</sup> (1795-96), pretendemos investigar, em primeiro lugar, se existe um conteúdo histórico nos conceitos de ingênuo e sentimental ou se esses conceitos tratam apenas de modos de criação poética; em segundo lugar, se haveria uma estética histórica na filosofia de Schiller ou uma filosofia histórica da arte; terceiro, o caráter paradoxal na posição de Schiller sobre o Classicismo. Partimos da hipótese que o par conceitual ingênuo

<sup>4</sup> Que daqui em diante chamaremos de *Cartas estéticas*.

<sup>5</sup> O termo helenismo classicista refere-se à ênfase na preservação e na emulação dos ideais e valores da cultura grega clássica, especialmente da Atenas do século V a.C., considerada por muitos como o ápice da civilização grega. Para Schiller, o helenismo classicista, que figurava no Classicismo de Weimar, representou a harmonia entre espírito humano e a natureza. Ele via na arte clássica grega uma expressão dessa harmonia, e argumentava que a sociedade moderna poderia se beneficiar ao buscar esse ideal na arte e na cultura. "O que diferencia o Classicismo de Weimar, ao mesmo tempo em que permite que ele participe e até mesmo inicie tendências literárias mais amplas, é o que pode ser chamado de seu "projeto". Esse projeto, eventualmente sob a liderança estética e filosófica conjunta de Goethe e Schiller, envolveu nada menos que uma tentativa ambiciosa não apenas de imaginar, mas também de alcançar uma nova qualidade de totalidade na vida e na cultura humanas em uma época em que a fragmentação, a divisão e a alienação pareciam ser a norma. Esse senso de totalidade (*Ganzheit*) baseava-se em uma visão da Grécia clássica que havia sido transmitida com entusiasmo pelo historiador da arte iluminista Johann Joachim Winckelmann (1717-68) já em 1755". RICHTER, S. *Introduction*. In: *The literature of Weimar classicism*. Camden House history of German literature; v. 7, 2005, p.5

<sup>6</sup> "A disputa entre classicistas e românticos aparece como uma nova versão da "Querelle des anciens et modernes" na França, no final do século XVII, aquele conflito secular entre a antiguidade autoritária e a modernidade progressiva, cujos apologistas tentaram se libertar do cânone da antiguidade greco-romana como um passado normativo, enquanto os antigos defendiam à exemplaridade do modelo antigo. O conflito encontrou uma solução no reconhecimento de que as obras dos antigos e dos modernos não podiam mais ser julgadas de acordo com uma norma absoluta de perfeição, mas sim de acordo com critérios historicamente determinados. O fato de o conflito não ter encontrado uma solução teórica satisfatória e final é evidente pela circunstância de que ele não terminou com o fim da "Querelle", mas foi revivido no final do século XVIII". BORCHMEYER, D., *What is Classicism?* In: *The literature of Weimar classicism*. Camden House history of German literature; v. 7, 2005, p.47

<sup>7</sup> Que daqui em diante chamaremos de *Ensaio*.

e sentimental fundamentado no *Ensaio*, significa, para Schiller, tanto uma dimensão estilística, uma dimensão tipológica, quanto uma dimensão histórica.

## O CONTEÚDO HISTÓRICO NOS CONCEITOS DE INGÊNUO E SENTIMENTAL

De todas as figuras clássicas da década de 1790, nenhuma parece estar mais próxima do espírito da Revolução Francesa do que Schiller. Seguindo o esquema de Frederick Beiser<sup>8</sup>, as peças: *Os bandoleiros* (1781), a *Conspiração de Fiesco* (1784), *Intriga e amor* (1784) e *Don Carlos* (1787), parecem expressar visionariamente o ímpeto revolucionário, pois proclamariam os ideais e métodos da Revolução antes mesmo que ela acontecesse; tais peças expressariam camadas sedimentadas da experiência do tempo e também a necessidade histórica da revolução; as quais poderiam ser pensadas em oposição a experiência social e política ora consolidada na Alemanha do final do século XVIII. O que podemos encontrar nessas peças é a co-presença aparentemente contraditória tanto da figuração da necessidade da revolução e do direito à resistência, quanto do assim dito atraso alemão. O que nos leva, no entanto, a afirmar tal posição são justamente as peças de juventude como exemplo privilegiado do engajamento político de Schiller. O filósofo se tornou mais crítico da Revolução, é verdade, após a tomada da Bastilha e com o recrudescimento do Terror jacobino. Nas *Cartas estéticas*, ele teria realizado a sua maior contribuição para a filosofia política da década de 1790. Apesar de sua notável influência na filosofia política, os textos desse período foram lidos como a “fuga” política de Schiller.

Em geral, as visões políticas de Schiller são conhecidas por dois momentos aparentemente isolados. A primeira fase seria caracterizada pelo ímpeto revolucionário dos textos históricos e das peças de juventude, os quais expressariam a defesa da necessidade histórica da revolução, o direito à resistência e o interesse pelo tema do tiranicídio. Nessa fase, Schiller estaria mais próximo do *Sturm und Drang*. De modo que a fase política posterior seria caracterizada pela sua atitude frente ao Terror jacobino da Revolução na França, cuja violência teria feito Schiller se desiludir com as promessas da Revolução; momento no qual o filósofo teria se refugiado no mundo ideal e apolítico da beleza. Nessa fase, Schiller estaria mais próximo do Classicismo de Weimar.

Surge daí um problema. Diante da quase inexplicável discrepância entre a posição política do jovem Schiller e do maduro, alguns estudiosos<sup>9</sup> viram a necessidade de distinguir as primeiras peças, os textos históricos e filosóficos de Schiller da década de 1780, da sua atitude posterior frente a experiência da Revolução na década de 1790. Tais estudiosos descreveram esse desenvolvimento político de Schiller de 1781 a 1800 como “o movimento do radicalismo insurgente para o quietismo filosófico”<sup>10</sup>. Embora esses dois momentos tenham sido pensados de maneira estanque, tal interpretação explica, de fato, muito pouco sobre seu caráter processual, ou seja, a ação recíproca entre a formação de sua filosofia da história, de suas visões políticas e a constituição de uma estética filosófica.

Diante do fracasso da Revolução Francesa (1789), Schiller se pergunta, em chave histórica, pelo caráter revelado pelo seu próprio tempo, e conclui na Carta V: sua imagem dramática é a de uma cidade em chamas (SCHILLER, 1989, p.34). No entanto, as mazelas do caráter do tempo – a fragmentação, a divisão capitalista do trabalho e a alienação –

<sup>8</sup> BEISER, F. *Enlightenment, revolution, and romanticism: the genesis of modern German political thought, 1790-1800*. London: Harvard University Press, 1992.

<sup>9</sup> GOOCH, G., *Germany and the French Revolution* (London, 1920), p. 208-229; ABUSCH, A., *Schiller* (Berlin, 1980), p. 175-205; e BOUCHER, M., *La Revolution de 1789 vue par les écrivains allemands*, Etudes de Littérature Étrangère et Comparée, no. 30 (Paris, 1954), p. 94-1 I 3, esp. p. 94-95.

<sup>10</sup> GOOCH, G. *Germany and the French Revolution*. London: Longmans, Green, 1920.

descritas longamente pelo filósofo não são um privilégio de seu tempo, para Schiller, trata-se senão do processo de desenvolvimento da humanidade, do quadro de todos os povos a caminho da cultura estética. Com base nisso, Schiller prepara o argumento das *Cartas estéticas* para uma digressão histórica-filosófica, cujo procedimento crítico compara o mundo moderno com o mundo grego e, inversamente, o mundo grego com o mundo moderno. Antes de nos determos nessa comparação, vale perguntar: diante da ebulação da Revolução Francesa, por que voltar-se para os gregos clássicos? Isso significaria furtar-se do debate mais importante do século? Assim, é possível também nos perguntarmos: de que modo o Classicismo pode ser considerado a resposta de Schiller, o antídoto necessário ou, até mesmo, a contenção estética ao problema da Revolução?

Eis que na Carta VI nós nos deparamos com uma das premissas fundamentais de Schiller para o projeto de uma *Educação Estética*: “[...] sem distinção [os povos] tiveram de abandonar a natureza através da sofisticação, antes de poderem retomar a ela pela razão.” (SCHILLER, 1989, p. 35). Princípiemos a desenrolar por aqui o fio da nossa meada. Ora, como era diferente a humanidade grega. De fato, os gregos ingressaram na cultura, por meio da arte, sem tornarem-se, como nós, vítimas dela. Eles alcançaram o máximo grau de perfeição humana na ação-recíproca entre a delicadeza e a energia, a juventude da fantasia e a virilidade da razão; usufruíam da harmonia e da totalidade na atuação simultânea de forças que constituíam a unidade harmônica de seu ser. Ora, entre nós modernos, a imagem da espécie se projetou por fragmentos e a perfeição só é alcançável enquanto tarefa infinita, cuja meta se afasta mais e mais à medida em que nós nos aproximamos dela.

Entretanto, a humanidade grega atingiu um máximo grau de desenvolvimento que não podia perdurar, pois o progresso de suas forças a levaria inevitavelmente a renunciar à totalidade de seu ser. Daí entrou em cena o antagonismo de forças aparentemente irreconciliável próprio da cultura, que é a marca da humanidade moderna, o qual produz o conflito entre imaginação e entendimento, impulso sensível e formal, mas permite paradoxalmente que a humanidade progride.

A aparição da humanidade grega foi indiscutivelmente um máximo que não podia perdurar nesse nível nem elevar-se mais [...]. Os gregos haviam alcançado tal grau e, caso quisessem prosseguir no sentido de uma formação mais alta, deveriam, como nós, abrir mão da totalidade do seu ser e buscar a verdade por rotas separadas.<sup>11</sup>

É fato que a cultura é responsável pela cisão no ser humano, porém Schiller lança como tarefa para a *Educação Estética*: “restabelecer em nossa natureza, através de uma arte mais elevada, essa totalidade que foi destruída pelo artifício.” (SCHILLER, 2002, p.41). De que modo, então, recuperar a totalidade, a unidade e a harmonia? Seria o caso de um retorno à natureza ou volta ao passado nos moldes de Rousseau, ou, então, um retorno ao modelo grego nos moldes do Neoclassicismo ou, ainda, o entusiasmo jacobino de uma renovação revolucionária da Antiguidade? Schiller opta por uma via própria na interpretação do problema do Classicismo. De modo que o filósofo aprofunda essas questões no *Ensaio*, cujo sentido poderia esboçar uma filosofia da história da literatura e das artes modernas.

Em diálogo com as *Cartas estéticas*, Schiller prossegue aprofundando no *Ensaio* a comparação histórica-filosófica entre antigos e modernos. “Eles são o que fomos, são o que devemos nos tornar novamente. Nós éramos natureza, como eles [os gregos], e

<sup>11</sup> SCHILLER, F. *A educação estética do homem numa série de cartas*, trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 2002, p.39

nossa cultura deve nos levar de volta à natureza pelo caminho da razão e da liberdade.” (SCHILLER, 1991, p. 44). Se a cultura é a causa da cisão no homem, somente ela, é verdade, poderá recuperar a unidade perdida do ser humano.

A rigor, somente a comparação entre a Modernidade e a Antiguidade operada pela filosofia de Schiller é que introduz a abordagem histórica, isto é, haveria uma consideração da Modernidade como uma continuação historicamente necessária da Antiguidade. No *Ensaio*, Schiller diferencia dois tipos de poetas, os ingênuos e os sentimentais: “os que são um só com a natureza e estão unidos com ela e os que apenas buscam essa união com a natureza.” (LUKÁCS, 2021, p. 144). Haveria no *Ensaio* de Schiller uma oposição entre o ingênuo e o sentimental de modo a demonstrar a superioridade de um sobre o outro? Hoda Issa<sup>12</sup> defende que o filósofo chegaria à superioridade do sentimental, isto é, da poesia moderna ao ser comparada com o ingênuo, ou seja, a poesia antiga; para Pedro Süsskind, leitor de Peter Szondi, esse não seria o caso. Embora Schiller reconheça os antigos como modelo e às vezes como rivais, o filósofo não pretende defender aqui nem a superioridade dos modernos, nem dos antigos, “mas procura entender a questão da sua exemplaridade no contexto de uma justificativa da poesia moderna.” (SÜSSEKIND, 2011, p.13).

Entretanto, é bem verdade que Schiller defende no *Ensaio* a superioridade<sup>13</sup> dos antigos em relação aos modernos no que diz respeito às artes plásticas e em relação a natureza, mas também é verdade que o filósofo defende uma possível vantagem moderna na criação poética e em relação ao Ideal. Assim, para Peter Szondi<sup>14</sup>, essa atribuição de diferentes artes a diferentes épocas é uma ideia que foi retomada tanto por Friedrich Schlegel quanto por Hegel. Nessa direção, evidencia-se aqui um dos paradoxos de Schiller: quando o filósofo toma a natureza como critério de julgamento do caráter poético, poderíamos pressupor na leitura do *Ensaio* a primazia do ingênuo sobre o sentimental e, até mesmo, a inferioridade do sentimental. Quando Schiller toma, não mais a natureza como referência, mas o Ideal que ela representa, o sentimental tem sua vantagem sobre o ingênuo. No entanto, nem o ingênuo, nem o sentimental gozam de primazia absoluta.

Por isso, ou não se deveria de maneira alguma comparar poetas antigos e modernos – ingênuos e sentimentais –, ou só se deveria compará-los sob um conceito mais amplo comum aos dois (um tal conceito que realmente existe).<sup>15</sup>

<sup>12</sup> ISSA, H., *Schillers Gegenüberstellung des „Naiven“ und „Sentimentalischen“: Zur Genese eines ästhetischen Theorems*. Kairoer Germanistische Studien, Cairo, v. 14, p. 197-226, 2004

<sup>13</sup> “Por isso, ou não se deveria de modo algum comparar poetas antigos e modernos – ingênuos e sentimentais –, ou só se deveria compará-los sob um conceito mais alto comum aos dois (um tal conceito realmente existe). Pois, decerto, abstraindo-se prévia e unilateralmente o conceito genérico de poesia dos antigos, nada mais fácil, mas também nada mais trivial, do que rebaixar perante estes os poetas modernos. Caso se chama poesia. (...). A ninguém razoável pode ocorrer o pensamento de querer colocar algum moderno ao lado de Homero naquilo em que este é grande, e é bastante ridículo ver um Milton ou Klopstock honrado com o nome de um Homero moderno. Mas tampouco um poeta antigo, e menos ainda Homero, poderá resistir à comparação com o poeta moderno naquilo que o distingue characteristicamente. Aquele, se assim pudesse expressar-me, é poderoso pela arte da limitação; este o é pela arte do infinito. A grande vantagem que as artes plásticas da Antiguidade afirmam sobre as dos tempos modernos e, acima de tudo, a relação desigual de valor em que estão a poesia e as artes plásticas modernas em face desses dois gêneros artísticos na Antiguidade explicam-se justamente pelo fato de a força do artista antigo residir na limitação (e o que foi dito aqui do poeta pode, sob as restrições que se impõem por si, ser estendido ao artista em geral). (...). Por isso, a superioridade do moderno em Ideias, pouco o ajuda em obras plásticas; aqui, ele é constrangido a determinar com a maior precisão no espaço a imagem de sua imaginação e, por conseguinte, a medir-se com o artista antigo exatamente naquela qualidade em que este tem sua incontestável vantagem. Em obras poéticas, isso é diferente, e se aqui os poetas antigos também vencem na simplicidade das formas, naquilo que se pode expor sensivelmente e é corpóreo, o moderno, por sua vez, pode deixá-los para trás na riqueza da matéria, naquilo que não se pode expor e é inefável, em sua, naquilo que nas obras de arte se chama espírito”. SCHILLER, F., *Poesia ingênua e sentimental*. trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991, p. 62-63

<sup>14</sup> SZONDI, P., *Schriften II*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1978, p. 81-82.

<sup>15</sup> SCHILLER, F., *Poesia ingênua e sentimental*. trad. de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991, p. 62

No Ideal poético de Schiller, portanto, a determinação do ingênuo sobre o sentimental é, simultaneamente, a determinação do sentimental sobre o ingênuo. É o que Schiller afirma numa carta a Humboldt (21 de março de 1796): “não se deve subordinar um ao outro, o ingênuo e o sentimental, mas coordená-los um com o outro sob um conceito genérico ideal mais alto.” (SCHILLER, 1991, p.39). Se por um lado, o sentimental poderia ser visto como oposto ao ingênuo, por outro, ele mesmo seria o ingênuo, o próprio Ideal poético. Essa maneira de pensar a relação entre os conceitos, estabelecendo o terceiro a partir da oposição entre o primeiro e o segundo, refere-se ao procedimento da ação recíproca na unidade contraditória dos opostos. Süsskind defende que as questões relacionadas à dimensão histórica do *Ensaio*, só poderiam ser solucionadas com base na comparação entre as tipologias do ingênuo e do sentimental. Ora, do ponto de vista da dimensão poética, para Süsskind, não há superioridade nem do ingênuo sobre o sentimental, nem do sentimental sobre o ingênuo. O que se estabelece, com efeito, é uma ação recíproca própria da dialética entre os modos de criação poética.

## ESTÉTICA HISTÓRICA OU FILOSOFIA HISTÓRICA DA ARTE

A fim de interpretar o paradoxo do ingênuo e do sentimental enquanto modos de criação poética, vale a pena aprofundar a tensão existente na oposição entre eles, a partir do exemplo e do retrato de Goethe, e, por meio da ação recíproca entre os dois conceitos polares. Schiller acreditava que a resposta para o problema do Classicismo estava em Goethe. Nas palavras de Schiller: “Como me emociono quando penso que o que normalmente só procuramos na longa distância de uma antiguidade privilegiada, e quase não encontramos, está tão perto de mim através do senhor.” (SCHILLER, 1993, p.67). Süsskind afirma: “É em Goethe que Schiller reconhece explicitamente a unificação dos dois modos de fazer poesia.” (SÜSSEKIND, 2011, p.16). Cabe nos perguntarmos: existiriam, no entanto, as condições políticas e culturais necessárias para a formação de autores clássicos na Alemanha do final do século XVIII? Schiller, de fato, não poupou esforços para estilizar Goethe como um clássico nos tempos modernos; seja em suas correspondências, seja no retrato de Goethe que encontramos nas *Cartas estéticas*.

Nesse sentido, Schiller busca uma união dos dois modos de criação poética na obra de Goethe. De modo que tal síntese fica evidente pela constatação de que “nem o caráter ingênuo nem o sentimental esgotam por completo o ideal da bela humanidade, que pode provir apenas da íntima união de ambos.” (SCHILLER, 1991, p. 101). Nessa direção, é possível identificar a dimensão pessoal e estilística do *Ensaio*, que se refere à relação de Schiller e Goethe. Com isso, para Szondi, nasce uma filosofia histórica da arte: “é da reconstrução da história de uma evolução artística individual – a vida de Goethe – que nasce uma filosofia histórica da arte.” (SZONDI, 1978, p. 105 Apud: SÜSSEKIND, 2011, p.18). Goethe é, para Schiller, “um poeta ingênuo nascido numa época sentimental que realiza os dois modos de criação poética.” (SÜSSEKIND, 2011, p. 17). É possível reconhecer esse retrato numa carta de Schiller a Goethe de 23 de agosto de 1794:

Mas, já que nasceu alemão, já que seu espírito grego foi jogado na criação nórdica, assim não lhe restou outra alternativa, do que a de tornar-se artista do norte ou dar à sua imaginação, com o auxílio da força do pensamento, aquilo de que a privou a realidade e assim, de certa maneira, dar à luz uma Grécia, de dentro e por um caminho racional.<sup>16</sup>

<sup>16</sup> GOETHE. *Companheiros de viagem: Goethe e Schiller*. São Paulo: Novas Alexandria, 1993, p.24

De modo que é possível pensar a partir deste trecho e do *Ensaio* em geral a passagem da dualidade de opostos própria dos escritos juvenis de Schiller, para “a dialética das sínteses tricotômicas” (ZELLE, 2011, p.454), o que instaura, contudo, uma co-presença de temporalidades heterogêneas. Surgiria daí uma síntese mais elevada, equilibrada e reconciliadora? No entanto, para Schiller, ingênuo e sentimental são de fato modos poéticos, e nesse sentido não precisariam possuir conteúdo histórico específico? Mesmo que sejam modos, não precisam, no entanto, ficar isentos de historicidade.

No texto *Antigos e modernos na estética da época de Goethe* (1974), Szondi investiga precisamente se há um conteúdo histórico nos conceitos de ingênuo e sentimental, justamente para localizar a estética de Schiller em relação ao Classicismo e à uma filosofia histórica da arte. Com efeito, Goethe associa os conceitos de ingênuo e sentimental com os conceitos de clássico e romântico:

O conceito de poesia clássica e de poesia romântica, que hoje corre o mundo e tantas discussões provoca, veio originalmente de mim e de Schiller. Eu seguia na poesia a máxima objetividade e não queria aceitar outra [maneira]. Mas Schiller, que via tudo subjetivamente, considerava a sua atitude a única justa e, para se defender contra mim, escreveu o ensaio acerca da poesia ingênua e da poesia sentimental. Demonstrava que eu, contra a minha própria vontade, continuava a ser romântico e que a minha Ifigênia, por causa do predomínio que nela tem o sentimento, não era de modo algum clássica, ao gosto antigo, como se poderia supor.<sup>17</sup>

Embora a identificação do par conceitual clássico-romântico com o par ingênuo-sentimental seja frequentemente aceita por muitos autores que estudaram a reflexão sobre antigos e modernos; Szondi questiona a obviedade dessa identificação, pois, para os irmãos Schlegel, os conceitos de clássico e romântico referem-se especialmente a épocas históricas, enquanto para Schiller caracterizariam também modos de criação poética. Nesse sentido, Schiller considerou necessário chamar a atenção para esse fato numa nota do *Ensaio*.

Talvez não seja supérfluo lembrar que, se aqui os poetas modernos são opostos aos antigos, a diferença não deve ser entendida como diferença de época, mas também como diferença de maneira. Também nos tempos modernos temos poesias ingênuas em todas as classes, embora, não mais da espécie inteiramente pura, e não faltam poetas sentimentais entre os antigos poetas latinos, e mesmo entre os poetas gregos. Não apenas no mesmo poeta, mas também na mesma obra amiúde se encontram ambos os gêneros unidos, como, por exemplo, nos *Sofrimentos de Werther*, e tais produtos sempre causarão o maior efeito.<sup>18</sup>

No *Ensaio*, o conceito de ingênuo designa ora os objetos e as ações que despertam o interesse do homem moderno ao contemplar a natureza, ora a poesia de Goethe, ora a Antiguidade. Enquanto o conceito de sentimental designa ora os objetos e ações que despertam o interesse sentimental, ora a própria poesia de Schiller, ora a Modernidade. Para Szondi, afirma Pedro Süsskind.

(...) era fundamental esclarecer se havia em Schiller uma estética histórica, porque a historização da teoria da arte constituiria a característica decisiva de uma ruptura com a poética tradicional, baseada em Aristóteles e predominante até o século XVIII.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> ECKERMAN. *Conversações com Goethe*. Trad. Marina Leivas B. Pinto. Lisboa. Apud: Süsskind, P. *Clássico ou romântico: a reflexão de Friedrich Schiller sobre a poesia na modernidade*. v. 20 n. 30, 2011, p.7

<sup>18</sup> SCHILLER, F., *Poesia ingênua e sentimental*. trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991, p.61

<sup>19</sup> SÜSSEKIND, P. *Clássico ou romântico: a reflexão de Friedrich Schiller sobre a poesia na modernidade*. v. 20 n. 30, 2011, p.8

Assim, vale perguntar: qual seria a relação de Schiller com o tempo? A filosofia de Schiller se localiza nesse vaivém entre a insuficiência do presente, o esvaziamento do passado e a promessa do futuro. De fato, Schiller apostava no horizonte de expectativa do futuro. Na sua filosofia é possível localizar um momento específico de crise do tempo, justamente nas articulações do passado, do presente e do futuro. Deste modo, a noção de regime de historicidade<sup>20</sup> nos auxilia a pensar as idas e retornos no tempo. Segundo Hartog, leitor de Koselleck, o tempo histórico é produzido pela distância criada entre o espaço da experiência e o horizonte de expectativa. Assim, os tempos modernos seriam caracterizados pela abertura do futuro e pelo progresso. Ainda assim, vale ressaltar que o presente artigo não define propriamente o que seria uma estética histórica, mas busca delinear um campo de reconhecimento possível, tanto de seus problemas, quanto da historicidade dos modos de criação poética do ingênuo e do sentimental.

Entretanto, ainda reside um paradoxo na posição de Schiller sobre o Classicismo, cujo sentido fora apresentado no *Ensaio* pela polaridade, ambiguidade e aparente contradição entre os pares conceituais ingênuo-sentimental, clássico-romântico. Na dialética conceitual do *Ensaio*, defende Márcio Suzuki, nem sempre o conceito de sentimental parece identificar-se ao termo reflexivo e opor-se ao conceito de ingênuo. Em nota endereçada ao leitor que examina cientificamente o *Ensaio*, Schiller afirma:

Para o leitor que examina cientificamente observo que, pensadas em seu conceito supremo, ambas as maneiras de sentir relacionam-se entre si como a primeira e a terceira categorias, de modo que a última sempre surge quando se liga a primeira ao que lhe é diferentemente contrário. Ou seja, o contrário da sensibilidade ingênua é o entendimento reflexionante, e a disposição sentimental é o resultado do empenho em restabelecer a sensibilidade ingênua segundo o conteúdo, *mesmo sob as condições da reflexão*. Isso ocorreria mediante o Ideal acabado, no qual a arte reencontra a natureza. Quando se percorrerem, segundo as categorias, aqueles três conceitos, sempre se encontrará na primeira categoria a natureza e a disposição ingênua que lhe corresponde; na segunda, a arte como supressão da natureza pelo entendimento atuando livremente; e, finalmente, na terceira, o Ideal, no qual a arte acabada retorna à natureza.<sup>21</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No contexto do Classicismo de Weimar, Schiller não defende a mera imitação dos antigos, nem a superioridade deles, mas procura justificar a poesia moderna. Seja como for, a sua teoria da Antiguidade permite-lhe pensar os antigos como modelos que são paradoxalmente inacessíveis, mas inevitavelmente exemplares. Os gregos clássicos, para Schiller, tem um papel fundamental no projeto da construção de uma sociedade futura. Embora Schiller, a rigor, não responda diretamente o modo pelo qual eles contribuiriam efetivamente, é possível supor que haja um sentido histórico-político em uma passagem das *Cartas estéticas* que ilumina a nossa interpretação. Ao falar do impulso do brincar [*das Spiel*], Schiller afirma: “só que estes [os gregos] transpunham para o Olimpo o que deveria ser realizado na terra”. (SCHILLER, 2002, p.76). Márcio Barros<sup>22</sup> defende que tipo de preocupação é motivado pela Revolução Francesa, e propõe uma interpretação interessante no seu livro *Ser humano, sociedade e cultura no jovem Nietzsche* (2021). Em linhas gerias, Márcio Barros defende que os gregos eram homens por inteiro [*ganze Mensche*], que são, protótipos do homem que brinca. Na interpretação de Márcio Barros,

<sup>20</sup> HARTOG, F. Regimes de historicidade: presenteísmo e experiência do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

<sup>21</sup> SCHILLER, F., *Poesia ingênua e sentimental*. trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991, p.90

<sup>22</sup> BARROS, M. *Ser humano, cultura e sociedade no jovem Nietzsche*. Campinas: Editora Phi, 2021.

“o brincar caracteriza todo o agir não determinado por nenhuma necessidade externa a si mesmo”. (BARROS, 2021, p.81). De todo modo, o Ideal que a Antiguidade representava foi a ilusão necessária do período heroico da revolução burguesa moderna. É o que defende Lukács em *Goethe e seu tempo* (2021).

A luta humanista contra a degradação do homem causada pela divisão capitalista do trabalho encontra exatamente no campo artístico-literário um modelo mais claro na literatura e na arte gregas, que de fato eram expressão de uma sociedade que – para seus cidadãos livres, que são os únicos que entravam em cogitação ali – ainda se encontrava aquém dessa estrutura social. (LUKÁCS, 2021, p.127).

Há na filosofia de Schiller, com efeito, uma interconexão entre a teoria político-social da Antiguidade e a sua teoria literária, que não se afasta do contexto histórico-político da Revolução Francesa. Com efeito, essa co-presença de temporalidades heterogêneas figurada nos escritos de Schiller, como no exemplo e retrato de Goethe demonstra que o caráter irrecuperavelmente passado do helenismo se encontra em estreita conexão com a interpretação de Schiller da Revolução Francesa. De fato, Schiller não responde diretamente à questão da divisão social do trabalho, da fragmentação e da alienação, mas ilumina um caminho possível para pensar profundamente o problema. Segundo o próprio Schiller, seria preciso:

Procurar uma classe de homens que seja ativa sem trabalhar e que possa idealizar sem exaltar; que unifique em si todas as realidades da vida com o menor número possível de limitações e que seja levada pela corrente dos acontecimentos sem se tornar sua presa. Somente uma tal classe pode conservar o belo todo da natureza humana, que é intermitentemente destruído a cada trabalho e continuamente por uma vida laboriosa; somente ela pode estabelecer leis para o juízo universal mediante seus sentimentos. Se uma classe assim realmente existe ou, antes, se a que realmente existe sob semelhantes relações externas também corresponde internamente a esse conceito, eis uma outra questão da qual não tenho absolutamente de ocupar-me aqui.<sup>23</sup>

Com efeito, Schiller não termina seu percurso filosófico em um Classicismo estetizante, nem numa fuga ou afastamento das questões sociais e políticas; mas também não se compromete, é verdade, com um engajamento político revolucionário, nem responde explicitamente a esse problema. Muito longe disto, Schiller e Goethe com sua posição paradoxal sobre o Classicismo e antirrevolucionária pretendiam realizar meramente um projeto estético e literário para a Alemanha.

O Classicismo de Weimar, no entanto, não significou uma fuga de situações políticas intoleráveis, mas o esforço conjunto de pensar uma superação para essas mesmas situações por meio da força formadora da arte e da literatura. O projeto do Classicismo pode ser considerado excessivo e, como tal, totalmente não clássico. O que caracteriza, de modo geral, esse projeto é o desejo de reconciliação de todas as oposições estruturantes da vida humana através de esforços dialéticos extenuantes para superar os obstáculos que se interpunham no caminho de uma existência humana que rumava para perfeição. Se é verdade que não era possível realizar uma revolução política na Alemanha; ao menos era possível um conjunto de revoluções espirituais. Mesmo que tenha ocorrido um afastamento crítico dos métodos revolucionários e uma invenção da Antiguidade como época definitivamente passada; contudo, o Classicismo não configura uma fuga para o mundo ideal e apolítico da beleza, nem uma aporia a questão mais importante do século. É verdade que os escritos de Schiller desta época estão repletos

<sup>23</sup> SCHILLER, F., *Poesia ingênua e sentimental*. trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991, p.100-101

de ambiguidades que refletem, porém, as contradições históricas, sociais e políticas de sua posição frente ao seu próprio tempo, mais precisamente ao problema da Revolução Francesa. Esse foi o caminho encontrado por Schiller e Goethe diante dos impasses colocados pela Revolução na França.

## REFERÊNCIAS

BEISER, F. *Enlightenment, revolution, and romanticism: the genesis of modern German political thought, 1790-1800*. London: Harvard University Press, 1992.

BORCHMEYER, D., *What is Classicism?* In: *The Literature of Weimar Classicism*. Camden House history of German literature; v. 7, 2005.

KANT, I., *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: Editora Universitária São Francisco, 2016.

NAVES, R., *Prefácio*. In: ARGAN, G. C., *Arte moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

RICHTER, S. *Introduction*. In: *The Literature of Weimar Classicism*. Camden House history of German literature; v. 7, 2005.

SCHILLER, F. *Schillers Werke*. Nationalausgabe. Weimar: Hermann Böhlau, 1969.

\_\_\_\_\_. *A educação estética do homem*. Tradução de Márcio Suzulki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

\_\_\_\_\_. *Poesia ingênua e sentimental*. Tradução de Márcio Suzulki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

\_\_\_\_\_. *Xenien*. Weimar: Böhlau Verlag, 1992.

SÜSSEKIND, P. *Clássico ou romântico: a reflexão de Friedrich Schiller sobre a poesia na modernidade*. v. 20 n. 30, 2011.

SZONDI, P. *Poetik und Geschichtsphilosophie I*. Studienausgabe der Vorlesungen Band 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974.

\_\_\_\_\_. *Schriften II*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1978.

ZELLE, C. *Schiller Handbuch. Leben Werk. Wirkung*. Über naive und sentimentalische Dichtung. Stuttgart: J.B. Metzler, 2011.

dossiê a invenção da antiguidade

# fragmentos de um retrato político de petrarca: peças antigas de um mosaico moderno

fragments of a petrarch's political portrait: ancient  
pieces of a modern mosaic

bianca fanelli morganti<sup>1</sup>

## resumo

Em junho de 1347, Petrarca escreve a Cola di Rienzo e ao povo romano uma carta enaltecendo-os por se libertarem dos tiranos que os haviam escravizado. À celebração seguiu-se uma firme exortação para que defendessem a sua liberdade com a vida se preciso, e assim restabelecessem a república romana à sua antiga grandeza. Ao recorrer a *exempla* e *tropoi* tomados de Tito Lívio, Petrarca faz de Cola di Rienzo um novo Bruto, e costurando Cicero e Santo Agostinho, manifesta toda a sua adesão ao projeto político de Cola di Rienzo. A epístola que ficou conhecida como *Variae 48* nos permite entrever, à luz dos antigos, algumas das posições de Petrarca sobre a política do seu tempo e a maneira como suas concepções de *república* e *império* são dispostas neste novo mosaico.

## palavras-chave

Petrarca; *Variae 48*; Cola di Rienzo; *res publica*; pensamento político.

## abstract

*In June 1347 Petrarch wrote to Cola di Rienzo and the Roman people a letter praising them for freeing themselves from the tyrants who had enslaved them. A firm exhortation to defend their freedom with their lives if necessary and thus restore the Roman Republic to its former greatness followed the celebration. Using exempla and tropoi taken from Titus Livius, Petrarch makes a modern Brutus of Cola di Rienzo. By weaving together Cicero and Saint Augustine, he expresses his full support for Cola di Rienzo's political project. The epistle that became known as Variae 48 allows us to glimpse, in the light of the ancients, some of Petrarch's positions on the politics of his time and how his conceptions of republic and empire are arranged in this new mosaic.*

## key words

Petrarch; *Variae 48*; Cola di Rienzo; *res publica*; political thought.

<sup>1</sup> Professora Doutora de Língua e Literatura Latinas do Departamento de Letras da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). E-mail: bianca.morganti@unifesp.br

## INTRODUÇÃO

Em meados de junho de 1347, Petrarca destina a Cola di Rienzo uma carta político-exortativa, a *Variae* 48.<sup>2</sup> Petrarca e Cola teriam se conhecido anos antes, em 1343, quando o último estivera em Avignon em uma embaixada cujo fim era dar notícias ao papa de uma revolta popular ocorrida em Roma entre dezembro de 1342 e janeiro de 1343.<sup>3</sup> Na carta de junho de 1347 (*Var. 48*), frequentemente referida como *hortatoria*, Petrarca posta-se como o potencial imortalizador dos feitos de Cola e do povo romano, ao mesmo tempo em que expressa a sua adesão manifesta ao projeto político por ele liderado e colocado em prática cerca de um mês antes. Foi em uma convocação ao povo realizada no *Campidoglio*, em Roma, no dia 20 de maio de 1347, que Cola fez com que fosse promulgada uma nova constituição. A nova legislação determinava uma série de reformas, e atribuía o governo de Roma e do território adjacente ao povo romano. Com base nessa nova constituição, Cola di Rienzo torna-se o representante do povo e passa a governar a cidade.<sup>4</sup>

É notório que a leitura de Tito Lívio, em cuja obra abundam as referências à república romana e às suas instituições, foi decisiva tanto para Petrarca quanto para Cola di Rienzo.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Petrarca endereçou, entre junho e agosto de 1347, ao menos seis cartas a Cola di Rienzo. De junho de 1347 datariam as cartas número 48 e 38, agrupadas sob a denominação *Epistolae Variae* na coletânea organizada em 1863 por Giuseppe Fracassetti e por ele intitulada *F. Petrarcae Epistolae De Rebus Familiaribus et Variae* (Firenze: Le Monnier). Fracassetti reuniu nessa coletânea, além das *Familiares*, cerca de 65 outras cartas; 15 delas, embora não tivessem sido incluídas por Petrarca nas três coletâneas que organizou (as *Familiares*, as *Seniles* e a *Sine Nomine*), apareciam entre as cartas publicadas em uma edição de 1501 que reunia toda a obra de Petrarca; as outras 50, são cartas que Fracassetti reuniu a partir de diversas fontes. De agosto do mesmo ano de 1347 datariam as outras quatro cartas destinadas a Cola di Rienzo, a saber, as *Sine Nomine* II e III, e as cartas número 42 e 43 das mesmas *Variae* de Fracassetti. A *hortatoria* a Cola, designada como *Variae* 48 (Fracassetti), corresponde à *Dispersae* 8 na edição organizada por Alessandro Pancheri (cf. PETRARCA. *Lettere disperse*. A cura di Alessandro Pancheri. Parma: Fondazione Pietro Bembo, 1994).

<sup>3</sup> Antes dessa embaixada liderada por Cola di Rienzo, uma embaixada anterior fora enviada a Avignon por ocasião da recente coroação papal de Clemente VI. Essa primeira embaixada foi composta por dezoito membros (entre os quais estavam o jovem Stefano Colonna, Francesco de Vico e Lello di Pietro di Stefano dei Cosecchi ou Tosetti), e se dizia representante das três classes do povo romano. O grupo fora enviado a Avignon para fazer a Clemente VI três pedidos: (i) que o papa assumisse o poder supremo sobre Roma; (ii) que retirasse a sede papal de Avignon e a restituísse a Roma; e (iii) que decretasse que a comemoração do jubileu passasse a ocorrer a cada cinquenta anos e, não mais a cada cem anos. Clemente VI aceitou os poderes que lhe foram conferidos, concordou com o pedido a respeito do jubileu, garantindo a Roma certa vantagem financeira, mas recusou a transferência da sede papal de Avignon para Roma. Nessa ocasião, Petrarca teria enviado ao papa, em vão, um poema, incitando-o a levar a sede da Igreja de volta para Roma. Petrarca (além de Dante, Caterina da Siena, por exemplo) foi um dos críticos da permanência do papado em Avignon, e denominara este período de “cativeiro babilônico”. Após essa primeira embaixada, a cidade eterna permaneceu sob o controle de duas famílias rivais, os Colonna e os Orsini. A guerra sem fim entre os senhorios em Roma contribuiu para a revolta que levou à destituição o senado e à concessão, em nome do papa, do governo da cidade à junta dos “13 homens bons”. Por ocasião desse evento, ocorrido entre 1342 e 1343, uma segunda embaixada, agora liderada por Cola di Rienzo, foi enviada a Avignon rapidamente para comunicar o papa dos recentes acontecimentos e justificar a revolta. cf. COSENZA, Mario Emilio (editor). *Petrarch and the Revolution of Cola de Rienzo*. Third edition with new introduction, notes and bibliography by Ronald G. Musto. New York: Italica Press, 1996. (Sobre a relação que se estabelece entre Cola e Petrarca, cf. MACEK, Josef. Pétraque et Cola di Rienzo. *Historica*, vol. II, 1965; pp. 5-52 e Ernest Hatch Wilkins, *Petrarch and Cola di Rienzo*. In: \_\_\_\_\_. *Life of Petrarch*. Chicago: The University Chicago Press, 1961; pp. 63-73. Para o apoio de Petrarca ao pedido para que o jubileu passasse a ter frequência cinquentenária, ver *Epistola Metrica* II.5).

<sup>4</sup> Cola di Rienzo já se movimentava politicamente com destaque em Roma há alguns anos. Segundo o que encontramos no capítulo dedicado à vida de Cola di Rienzo nas crônicas de Anônimo Romano (meados do séc. XIV), em um discurso sobre a *lex regia* realizado em 1346, Cola teria lançado mão de uma série de vestes, símbolos e insígnias da Roma antiga que teriam deixado inequívoco, já nesta ocasião, o seu programa político centrado em um regime de repúblicas populares, e que visaria a restauração de Roma à sua antiga dignidade bem como a unificação de toda a Itália sob a égide de Roma. (cf. ANONIMO ROMANO. *Cronica*. A cura di Giuseppe Porta. Milano: Adelphi Edizioni, 1979; cap. XVIII). Para outras informações biográficas sobre Cola di Rienzo, ver ainda MUSTO, Ronald G. *Apocalypse in Rome – Cola di Rienzo and the Politics of the New Age*. Berkeley-Los Angeles/CA: University of California Press, 1993.

<sup>5</sup> Ugo Dotti, em sua *Vida de Petrarca*, relembra como as crônicas romanas costumavam destacar o fascínio de Cola, um homem de origem plebeia, pela antiguidade romana: “As crônicas romanas, numa passagem famosa, o descrevem como um andarilho pelas ruínas da cidade e dos arredores, com o intuito de ‘investigar’ entre as pedras e as esculturas

Parece que ambos leram e discutiram as partes então acessíveis do *Ab urbe condita* de Tito Lívio, e suas histórias sobre a república romana e suas instituições.<sup>6</sup> O século XIV é marcado pelo início de uma verdadeira caçada por manuscritos do historiador romano. É conhecida a fortuna dos copiosos comentários de Nicholas Trevet à obra de Lívio (1320), bem como o esforço de Petrarca para reunir em um volume (Brit. Libr., Harley 2493), anotar e editar as três *Décadas* da *História de Roma* então conhecidas (1-10; 21-40).<sup>7</sup> Igualmente influente foi a tradução dessas *Décadas* por Pierre Bersuire, cônego de Avignon e amigo de Petrarca, trazida à luz entre 1354 e 1356, como resultado das relações intelectuais que desenvolveu com diversos estudiosos durante os mais de trinta anos em que viveu na corte de Avignon.<sup>8</sup>

Em Lívio os leitores poderiam encontrar “exemplos, modelos e regras de estratégia”, e, nesse sentido, o historiador latino era então lido como um verdadeiro tratado de educação política, ética e militar.<sup>9</sup> Com o Lívio da primeira década, Cola e Petrarca podem ter aprendido que em Roma havia um poder do povo institucionalmente representado na figura do *tribunus plebis*; do mesmo modo, a famosa tábua de bronze usada como altar em uma igreja romana, e na qual estava inscrita a *Lex de imperio divi Vespasiani*, pode ter ensinado à Cola que a *auctoritas* do antigo império romano emanava do *Senado e do povo romano* (*senatuspopulusque romanus*).<sup>10</sup> Na interpretação de Cola, tal como

---

*aquilo que restava da antiga glória da cidade. ‘Não havia ninguém como ele que soubesse ler os antigos epitáfios. Era capaz de traduzir todas as escritas antigas. Essas figuras de mármores, interpretava-as com justiça’: é esse o juízo que o admirava. Paralelamente a uma boa cultura clássica testemunhada pelo seu epistolário, somava-se um sólido preparo jurídico: tudo isso sustentado por um elevado virtuosismo na arte de ‘escrever’, de resto necessária à profissão jurídica. O elenco dos livros que Cola tinha em mãos, com familiaridade, era bastante longo e, sobre todos, dominava Lívio. Usava muito Tito Lívio, Sêneca, Cícero e Valério Máximo. Muito lhe aprazia narrar as magnificências de Júlio César*, registram ainda as crônicas. Era, portanto, um conhecedor entusiasta da Roma antiga e da história dos primeiros cristãos, e era ainda aficionado pela ideia de restaurar uma Roma que conquistasse a glória e a potência perdidas. É natural que Cola e Petrarca se sentissem ligados por esse fervor pela tradição romana. Tal fervor tem sido frequentemente tido como puramente retórico, meramente imaginoso e fantástico, e, em parte, realmente o é. No entanto, é preciso reconhecer que tanto em Petrarca quanto em Cola confluíam ideias que nasciam da insustentável situação presente da cidade e da Itália, e que o amor pela tradição romana era, na verdade, uma espécie de estímulo para um programa de ação concreto, no sentido antifeudal, contrário ao baronato, como se viu em 1347.” (cf. DOTTI, U. Vida de Petrarca. Tradução de Luís André Nepomuceno. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006; pp. 132-133). O desejo de restauração da grandeza da Roma antiga, sentimento compartilhado com Petrarca, é evidenciado pelas fórmulas usadas por Cola di Rienzo para referir-se a si mesmo. Nos primeiros meses do seu tribunado, referia-se a si próprio na *salutatio* de suas cartas como *Nicolaus severus et clemens, libertatis pacis iustitiae tribunus et sacre Romane reipublice liberator* (‘Severo e clemente Nicolau, tribuno da liberdade, da paz e da justiça, e libertador da sagrada república romana’); pouco mais tarde passou a adotar a fórmula *Nicolaus severus et clemens, liberator Urbis, zelator Italie, amator orbis et tribunus augustus* (‘Severo e clemente Nicolau, libertador da cidade, defensor da Itália, amante do orbe e tribuno augusto’), cf. ANONIMO ROMANO. *Cronica*; cap. XVIII e BAKER, Steven. *Writing the Revolution: Petrarch and the tribunate of Cola di Rienzo*. *Annali d’Italianistica: Speaking Truth to Power From Medieval to Modern Italy*. Vol. 34. 2016; pp. 57-78.

<sup>6</sup> Feo, M. *Politicità del Petrarca*. *Quaderni Petrarcheschi* 9-10, 1992-1993; p. 122.

<sup>7</sup> Para o códice petrarquesco de Tito Lívio, cf. BILLANOVICH, G. *Petrarch and the Textual Tradition of Livy*. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 14, 1951; pp. 137-208.

<sup>8</sup> Pierre Bersuire (1290-1362) traduziu, por ordem do rei Jean Le Bon da França (1319-1364), as *Décadas* I, III e IV (com exceção do livro 33), fazendo uso, para isso, das notas de Nicholas Trevet ao texto. Essa tradução gozou de grande fortuna, como atestam seus mais de 60 manuscritos. Além de tradutor de Lívio, Bersuire, vale lembrar, é também o autor do *Ovídius Moralizatus* (1342). Cf. MARÉCHAUX, P. *The Transmission of Livy from the End of the Roman Empire to the Beginning of the Seventeenth Century: Distortion or Discovery, a Story of Corruption*. In: MINEO, B. *A Companion to Livy*. Wiley Blackwell, 2015; pp. 437-452. Ainda sobre a importância de Tito Lívio neste período, ver BILLANOVICH, G. *La tradizione del testo di Livio e le origini dell’Umanesimo*. Vol.1: *Tradizione e fortuna di Livio tra Medioevo e Umanesimo*. Padova: Editrice Antenore, 1981; e BILLANOVICH, G. *Per la fortuna di Tito Livio nel Rinascimento italiano*. *Italia Medioevale e Umanistica*, 1. Padova: Editrice Antenore, 1958; pp. 245-81.

<sup>9</sup> cf. MONFRIN, J. *Études de philologie romane*. Geneva: Droz, 2001; p. 768.

<sup>10</sup> A tábua de bronze contendo a *Lex de imperio divi Vespasiani*, o decreto do senado que conferia o *imperium* a Vespasiano, foi encontrada por Cola di Rienzo possivelmente na Basílica di San Giovanni in Laterano em Roma, em 1347. Atualmente a peça integra o acervo dos Museus Capitolinos: [https://www.museicapitolini.org/it/percorsi/percorsi\\_per\\_sale/palazzo\\_nuovo/sala\\_del\\_fauno/tavola\\_bronzea\\_con\\_la\\_lex\\_de\\_imperio\\_vespasiani](https://www.museicapitolini.org/it/percorsi/percorsi_per_sale/palazzo_nuovo/sala_del_fauno/tavola_bronzea_con_la_lex_de_imperio_vespasiani)

descrita na crônica do Anônimo Romano, o povo e o senado delegariam então o seu poder ao *princeps*.<sup>11</sup>

Conjugando doutrina e prática, Cola di Rienzo, pouco tempo depois da assembleia que lhe atribuiu o governo de Roma, assumiu, durante uma reunião no parlamento, o título de “tribuno” e fez com que lhe fosse conferida a *libera potestas et auctoritas reformandi et conservandi statum pacificum Urbis e totius Romanae provinciae* (o poder e a autoridade de reformar e conservar o estado pacífico da cidade de Roma e de todas as províncias romanas). Dotado então, enquanto *tribunus*, do poder e da autoridade que lhe teria sido conferida pelo povo e pelo parlamento romano, Cola pôde colocar em prática a sua política de “restauração da grandeza de Roma e do império”, desconsiderando, a partir de então, os estatutos da *Comune* de Roma e as deliberações precedentes do senado. Na condição de tribuno e libertador de Roma, Cola manifestamente afirmava pretender estabelecer um *status pacificus* na cidade que ele dizia estar reduzida à uma condição miserável após ser abandonada pelo papa e pelo imperador, e subjugada pelos clãs dos Colonna e dos Orsini, tiranos que, na perspectiva de Cola (e também na de Petrarca), haviam “expulsado a paz, extinguindo a liberdade, roubado a segurança, arruinado o amor, suprimido a verdade, profanado a compaixão e a devoção”.<sup>12</sup> Foi partindo de lugares lidos em Lívio e nas inscrições antigas, e reelaborados para o contexto presente, que Cola e Petrarca acreditavam que promoveriam o renascimento da Itália e a regeneração da comunidade cristã. E aqui vale dizer que Petrarca seguiu defendendo esse ponto de vista mesmo depois da derrota junto à comissão papal, instituída para julgar Cola (*Fam. XI.16*). Michele Feo (1992-1993), contudo, faz uma importante ressalva a respeito de uma diferença central nas posições de Cola e Petrarca: enquanto para Cola di Rienzo, o povo e seu tribuno são compreendidos como a fonte primeira da qual emanaria o poder romano, Petrarca assume uma posição bem mais moderada, e comprehende o tribuno como um dos componentes na formação do poder. Em outras palavras, para Petrarca, o povo e o senado não seriam os únicos detentores legítimos do poder; ele segue reconhecendo o poder da Igreja e o do imperador, embora inclua também o povo como uma fonte legítima da qual emanaria o poder na administração da *res publica*, o que equivaleria a dizer que, para Petrarca, um estado justo seria então composto pelos interesses e vontades de todas as suas partes constituintes, mediados pelas instituições.<sup>13</sup> De todo modo, ambas as posições, ainda que marcadas por distinções, resultam tanto, para Cola quanto para Petrarca, não apenas da realidade concreta, mas também das descobertas intelectuais feitas a partir do estudo dos autores antigos e da sua herança textual e arqueológica, bem como da reelaboração selecionada e crítica dessas leituras.

Depois de ascender ao poder de Roma, Cola di Rienzo passou então, em meados de julho de 1347, a buscar colocar efetivamente em prática o seu projeto de unificação italiana. Tanto a pacificação de Roma, há muito disputada pelas famílias locais mais poderosas, quanto a unificação da Itália (que permitiria que Roma retornasse ao seu lugar de sede do império) eram, há muito, propostas muito caras a Petrarca, que de imediato apoiou manifestamente a política de Cola di Rienzo. No entanto, essa política e o decreto assinado pelo tribuno em 1º de agosto, no qual se afirmava a liberdade de todas as cidades italianas e sua participação na cidadania romana (em uma espécie de confederação de repúblicas

<sup>11</sup> cf. ANONIMO ROMANO. *Cronica*. A cura di Giuseppe Porta. Adelphi, 1979; cap. XVIII.

<sup>12</sup> cf. DI RIENZO, Cola. *Epistolario di Cola di Rienzo*. V. Al Comune di Lucca. Ed. Annibale Gabrielli. Roma: Forzani e C. Tipografi del Senato, 1890. Para a descrição da situação de Roma antes do tribunato de Cola feita por Petrarca, ver *Fam. IV.8*.

<sup>13</sup> cf. FEO (1992-1993); pp. 115-128.

livres), bem como o direito do povo de eleger o imperador, desagradaram profundamente o papado e famílias dominantes, sobretudo os Orsini e os Colonna. Portanto, se, em um primeiro momento, o papado não rechaçou Cola de Rienzo, essa situação mudou muito rapidamente e, já em agosto de 1347, era notória em Avignon a manifestação clara dos primeiros incômodos no que dizia respeito à nova política de Cola, agora vista como uma ameaça real ao domínio pontifício sobre numerosas localidades, bem como aos privilégios de famílias tradicionalmente apoiadas pela administração pontifícia.<sup>14</sup> Na própria correspondência de Petrarca e em outros de seus escritos posteriores pode-se constatar que, neste momento em Avignon, já se havia formado uma posição decididamente hostil ao tribuno.<sup>15</sup> A hostilidade das famílias poderosas de Roma e do papado acabou então por levar à queda de Cola di Rienzo, que, em sentenças promulgadas entre dezembro de 1347 e fevereiro de 1348, foi excomungado, perseguido, preso e teve as medidas estabelecidas durante o seu tribunato todas anuladas.<sup>16</sup>

## A VARIAE 48 DE PETRARCA A COLA DI RIENZO

Mas retornemos à *Var. 48*, a carta manifesto escrita por Petrarca. Se a chamada “revolução de Cola di Rienzo” teve início então naquela assembleia realizada no *Campidoglio* no dia 20 de maio de 1347, Petrarca, que se encontrava em Avignon, soube do feito já nos primeiros dias de junho, e lhe escreveu essa primeira carta sobre a qual nos debruçaremos agora. Organizada como uma espécie de exortação, a carta é eloquente e carregada de *pathos*. Estruturada em duas partes bem definidas, a primeira é dirigida a Cola di Rienzo, e a segunda, não por acaso, ao povo romano, de cujo poder legítimo, como vimos, o tribuno era o representante.<sup>17</sup> Prometendo então cantar feitos heróicos, Petrarca anuncia, já no início da carta, a exaltação de matiz épica que pretende fazer de Cola como o novo libertador de Roma e de seu povo, injusta e ilegitimamente subjugados por tiranos estrangeiros. A celebração de Cola di Rienzo e de seus feitos assume logo um

<sup>14</sup> cf. DOTTI (2006); pp. 217 ss.

<sup>15</sup> cf. Petrarca, *Contra eum qui maledixit Italie*, 68-70; *Fam. XIII*, 6.9. De acordo com Dotti (2006; p. 214), a gota d’água para uma posição manifestamente hostil da parte de Clemente VI teria sido a assembleia convocada no dia 22 de julho de 1347, na qual Cola di Rienzo propôs, na presença do povo romano e também do clero e da nobreza local, um decreto que revogava todas as concessões feitas até aquele momento e concedia a ele plenos poderes para promulgar a decisão do parlamento como lei, e os eventos que a sucederam durante todo o mês de agosto. O decreto que restituía ao povo romano seus antigos direitos e à todas as cidades italianas a sua liberdade, garantindo-lhes o direito à cidadania romana foi promulgado no dia 1º de agosto; no dia 15 do mesmo mês, Cola fora coroado *tribunus augustus*. A reação da curia veio em setembro de 1347, quando Clemente VI convocou Bertrand de Déaulx, então enviado a Nápoles, para que retornasse a Roma com a missão de neutralizar Cola. Para a reação de Petrarca a essa situação e à rejeição dos cardeais ao programa de Cola di Rienzo, ver ainda *Varie 40* e *Sine Nomine 3*. Para os ataques de Petrarca a Avignon e sua condenação moral da curia, ver RVF, CXXXVI-CXXXVIII; *Sin. Nom.* 2 e 18; *Buc. Carm.* VI e VII.

<sup>16</sup> cf. Dotti (2006); p. 209: “Depois da falência de seu (de Cola di Rienzo) empreendimento, num discurso de 17 de novembro de 1348, pronunciado no consistório, Clemente VI o definiu como ‘um louco e um frenético’, suspeito de cisma e de heresia, autor de fatos tão insensatos e inconsequentes como ‘jamais na história houve iguais’. Segundo outras interpretações, Cola não foi, na verdade, um desequilibrado, mas um precursor dos tempos modernos; um homem que, ombreando com os humanistas, professou sobre o Estado, sobre a Igreja, sobre a sociedade e a personalidade humana concepções fundadas sobre uma completa renovação interior, sobre um ideal religioso e sobre um culto da Antiguidade.”

<sup>17</sup> “A Nicola, tribuno da Cidade, e ao povo romano,

*Eu estou em dúvida, ó magnânimo, se felicito primeiro você pela glória de tantas realizações, ou se os cidadãos através de você libertados, pelos seus méritos em favor deles e pelo felicíssimo evento da liberdade reconquistada. Felicitarei ambos ao mesmo tempo; a ambos ao mesmo tempo dirigirei a palavra, e não apartarei com o discurso aqueles que vejo tão unidos nas mesmas realizações. Mas de quais palavras novamente lançarei mão em uma alegria tão repentina e inesperada? Com quais votos explicarei a comoção do meu ânimo exultante? Os usuais maculam, e não uso os inusitados. Eu me apartarei por algum tempo das minhas ocupações e reunirei nesta carta tumultuosa, o que se dá pela escassez de tempo, pensamentos digníssimos do estilo homérico.*” (Petrarca, *Varie 48.1*; em tradução nossa)

tom exortatório: para que ele e o povo romano dêem sequência ao este projeto político de libertação e não esmoreçam, é preciso que se lembrem constantemente da escravidão que viveram.<sup>18</sup> E ao elogio da liberdade, que desponta logo como a maior aspiração e o primeiro motor de todas as ações, Petrarca agrupa então o tom épico-heróico anunciado logo no primeiro parágrafo:

E assim, ó homens corajosos que sucederam a homens igualmente corajosos, se com a liberdade retorna o reto juízo, cada um de vocês pense que essa não deve ser abandonada antes do que a vida; sem a liberdade a vida é um engano.<sup>19</sup>

Ao exaltar Cola de Rienzo, os cidadãos romanos e a liberdade por eles reconquistada, Petrarca ataca, diretamente, o senhorio local e, em especial as famílias Colonna e Orsini, que, como sabemos, há tempos disputavam intestinamente o domínio da cidade. Para atacá-los, Petrarca, ele próprio um cidadão romano desde a sua coroação poética ocorrida naquele mesmo Capitólio em 1341, recorre ao clássico topos da barbárie e do estrangeirismo e argumenta que ambas as famílias seriam de origem não romana, e que, por terem sido outrora vencidas e dominadas por Roma, não nutririam pela cidade nenhum respeito ou amor. Para mobilizar esse argumento, Petrarca lança mão de uma opinião corrente à época, segundo a qual os Colonna seriam descendentes de um ramo germânico, enquanto os Orsini seriam provenientes, originariamente, de Spoleto (uma comuna na província de Perugia, na região da Úmbria). Ambos portanto seriam estranhos ao Lácio, estrangeiros em Roma. Assim, em um tom que ecoa os *Discursos contra Verres*, as *Catilinárias* de Cícero e seu famoso *ó tempora, ó mores!*, Petrarca acusa os “auto-proclamados” senhores de Roma, isto é, as nobres famílias dos Colonna e dos Orsini, de ladrões da cidadania romana.

E eles podem mesmo se vangloriar da nobreza do seu nome e do seu sangue, e do seu domicílio usurpado e precário? Mas o que há? Por que razão se vangloriam de uma origem romana? E o fazem, contudo, sem o menor pudor; e visto que, com frequência, mentiram ser romanos, como se o decretasse com a mentira, já acreditam ser de fato romanos; e daí em diante – não sei se disso se deve rir ou chorar – o nome de cidadão romano perdeu seu valor: e eles não se chamam mais cidadãos romanos, mas príncipes romanos. Mas me indigno muito pouco quando vejo que eles têm perdido até mesmo o senso de humanidade: há muito tempo não se chegou, de fato, a tal ponto de loucura que já não querem mais ser chamados de “homens” mas de “senhores”? Ó atrocidade! Na cidade na qual o divino César Augusto, governante do mundo e moderador de todos os reinos, proibiu, com um decreto, ser chamado de senhor, nesta mesma cidade, agora, ávidos ladrões consideram-se atingidos por uma grave injúria se não são chamados de senhores. Ó infeliz reviravolta da fortuna, ó inaudita mudança dos tempos! Que sejam dissipadas as trevas, rechaçados os erros, que se alcance a verdade. Se os que são privados de razão podem ser considerados “homens” decidam aqueles que se ocupam das definições das coisas; se podem ser considerados “senhores” decidam vocês, contanto que se lembrem que, em uma mesma cidade, não pode haver, ao mesmo tempo, aqueles como senhores e vocês como homens livres. A minha única tarefa é precisar que, seguramente, eles não são romanos.<sup>20</sup>

Ainda que rápida e única em toda a carta, poderia causar algum estranhamento o fato de Petrarca fazer uma referência à Augusto em uma passagem que exalta a libertação de Roma da tirania e a restauração da república como projeto político de Cola di Rienzo. A menção, contudo, poderia ser facilmente justificada pela admiração de Petrarca por

<sup>18</sup> “Retenham sempre diante dos olhos a servidão passada.” (Var. 48.2.10; tradução nossa)

<sup>19</sup> Var. 48.2.7-10 (tradução nossa).

<sup>20</sup> *Ibid.*, 3. 20-40 (tradução nossa).

Augusto e sua *pax romana*, associada aqui à intenção manifesta por Cola de restabelecer um *status pacificus* em Roma.<sup>21</sup> Com exceção apenas dessa referida menção a Augusto, vale notar que Petrarca opera em toda a carta apenas com *exempla* tomados do período republicano da antiga Roma, e compara, em diversos momentos da sua argumentação, Cola di Rienzo, o libertador da Roma de seu tempo, com dois dos mais famosos libertadores de Roma: Lucius Junius Brutus, o Liberator, que, para vingar Lucrécia, expulsou Tarquínio o Soberbo, o último dos reis de Roma, e assim teria libertado Roma da tirania dos reis e contribuído decisivamente para a instauração da república<sup>22</sup>; e Marcus Junius Brutus, um dos assassinos de Júlio César no senado romano nos idos de março de 44 AEC, a quem o anedotário atribui a frase *sic semper evello mortem tyrannis*.<sup>23</sup> Cola di Rienzo é, portanto, imortalizado por Petrarca como um terceiro libertador de Roma, ou o terceiro Bruto.

Mas assim como a próspera também a fortuna adversa tem seu fim; chegou o inesperado defensor da liberdade deles e de vocês, e uma e outra época teve o seu Bruto. Três, até agora, são os Brutos celebrados: o primeiro, pela ordem, foi aquele que expulsou o rei Soberbo; o segundo aquele que assassinou Júlio César; o terceiro este, que com o exílio e com a morte persegue os tiranos do nosso tempo; semelhante nisso aos outros dois, na medida em que toma para si toda a matéria do duplo louvor que, reunida, os outros dois dividiram entre si; este homem é, contudo, mais semelhante ao primeiro em virtude de uma certa capacidade de ocultar seu caráter e propósito: um e outro “jovem” era de natureza bem diferente daquela imagem que tinham assumido para si, de modo que, sob esse disfarce, aquele latente espírito libertador do povo romano revelava-se a seu tempo.” (Tito Lívio, II, 56, 7-9) Do antigo certamente é testemunho Lívio, príncipe da história; mas deste, é testemunho a experiência de vocês. Aquele aos reis, este aos tiranos foi, inicialmente, objeto de desprezo, e depois de temor. Sobre aquele vocês leram; sobre este, o viram desprezado por aqueles homens para os quais viver em paridade de direitos com os cidadãos é a extrema servidão, para os quais nada parece poder ser grandioso exceto o injusto e o prepotente. Esses desprezavam e pisoteavam a humildade deste homem, sob a qual escondia-se um espírito magnânimo. E eu sou testemunho que ele sempre teve no seu coração aquilo que finalmente realizou, mas esperava o momento oportuno; e quando chegou a hora, aquele primeiro em nada pareceu mais terrível. “Segurando o punhal” tirado do coração “de Lucrécia”, aquele homem restituui aos seus cidadãos a liberdade, com uma hombridade não maior do que este a devolveu a vocês.

A diferença está no fato de que a paciência daqueles foi vencida pela ignomínia de um único delito, a de vocês por incontáveis crimes e intoleráveis injúrias.<sup>24</sup>

De acordo com o retrato de Cola di Rienzo pintado por Petrarca, o tribuno se estabelece como um terceiro Bruto que mais uma vez atua para libertar a *respublica Romana*. Mas dentre os dois Brutos que o antecederam, Petrarca ressalta que Cola se assemelha mais ao primeiro, a Brutus Liberator.<sup>25</sup> Como se lê acima, os aproximava uma mesma capacidade

<sup>21</sup> Cola di Rienzo. *Epistolario*. V. Al Comune di Luca. 7 de Junho de 1347 (17).

<sup>22</sup> O uso do *exemplum de Brutus Liberator* torna-se, como se sabe, um lugar comum bastante consolidado no chamado “humanismo cívico”, perdurando no debate sobre a concepção e os modelos de república até, pelo menos, o século XVIII, não apenas na Europa mas também nas Américas. Cf. VELEMA, Wyger & WESTSTEIJN, Arthur (ed.). *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*. Leiden-Boston: Brill, 2018.

<sup>23</sup> “assim, sempre imponho a morte aos tiranos”. De acordo com Plutarco, contudo, Bruto teria se aproximado de César já morto e, embora parecesse lhe falar algo, nada de fato foi ouvido devido à grande confusão instaurada no senado. cf. PLUTARCO, *Caesar*, 67.1ss.

<sup>24</sup> Var. 48.3.61-87 (tradução nossa). Para o agradecimento de Cola a Petrarca, por relembrá-lo de modelos tão inspiradores, ver DI RIENZO, Cola. *Epistolario*, XV.

<sup>25</sup> Como já mencionado, o historiador antigo Tito Lívio dedica toda a segunda parte do primeiro livro da sua *Ab Urbe Condita* a este período. Para uma leitura crítica das fontes antigas, cf. BEARD, Mary. *SPQR: Uma História da Roma Antiga*. Tradução de Luis Reyes Gil. São Paulo: Crítica, 2019 (para o chamado “período monárquico” de Roma, ver em particular os capítulos 3 (Os reis de Roma) e 4 (O grande salto adiante de Roma)).

de dissimular o próprio caráter e intenção, o que lhes permitia aguardar o momento certo para agir. O paralelo traçado entre Brutus Liberator e Cola di Rienzo nos provoca, de imediato, uma primeira questão: o que exatamente Petrarca entende por *respublica*?

Em um discurso feito em Novara em 1356, Petrarca trata do vínculo de amor e reciprocidade que deve haver entre governantes e cidadãos.<sup>26</sup> Trata-se, em linhas gerais, do mesmo argumento operacionalizado nesta primeira carta a Cola di Rienzo. Aqui, como vimos há pouco, Petrarca lança mão de uma opinião corrente segundo a qual as famílias que então dominavam Roma, isto é, os Colonna e os Orsini, seriam estrangeiras e teriam usurpado a cidadania romana; a isso Petrarca acrescenta que, por terem sido conquistados e subjugados por Roma no passado, estes senhores que agora governavam a cidade não nutririam por ela e por seu povo nenhum amor. No discurso de 1356 referido há pouco, Petrarca define *populus* (o povo) como um conjunto de pessoas que mantém entre si vínculos de direito e de justiça: *populus non est, nisi quem iuris et iustitie nodus tenet*<sup>27</sup>. Nesta perspectiva, forjada a partir de uma famosa passagem do *De republica* de Cícero (livro III) e de sua retomada no *De civitate Dei* (livro XIX, capítulo 21) de Agostinho, não é povo todo e qualquer agrupamento humano; mas é povo apenas aquele conjunto de homens que se mantém unidos por um vínculo de direito e de justiça.<sup>28</sup> No primeiro livro do diálogo ciceroniano sobre a república, Petrarca aprendeu com Cipião Africano a definição de *respublica* como *res populi* (bem do povo), e leu que ‘povo’ não é “todo agrupamento de pessoas reunido de qualquer maneira”, mas o “agrupamento de uma certa quantidade de pessoas, associadas por um consentimento jurídico e por interesses comuns”<sup>29</sup>. Há, portanto, a correlação de três elementos sem os quais não pode haver *respublica*: (i) um conjunto de uma certa quantidade de pessoas (*coetus multitudinis*), (ii) ligadas entre si por interesses e fins comuns (*utilitatis communio*), e (iii) por um consentimento jurídico (*iuris consensus*). Esse conjunto de pessoas congregadas por seus interesses e fins comuns e por um consentimento jurídico deve ser livre, e a sua opressão impede a própria constituição da república.<sup>30</sup>

Já na passagem da *Cidade de Deus* também referida por Petrarca, Agostinho, partindo de posições ciceronianas, busca demonstrar que em Roma nunca houve uma república de fato:

“Este é precisamente o lugar próprio para eu dizer, o mais concisa e claramente que me for possível, o que prometi no Livro Segundo desta obra. E é mostrar que, segundo as definições de que Cipião se serve nos livros Sobre a república de Cícero, nunca existiu a república romana. Em poucas palavras define a república dizendo que é coisa do povo. Se é verdadeira semelhante definição, a república romana nunca existiu, por jamais haver sido coisa do povo, que é

<sup>26</sup> PETRARCA, *Arenga facta per dominum Franciscum Petrarcam, poetam laureatum, in civitate Novariae, coram populo eiusdem civitatis, et praesente magnifico domino Galeaz de Vicecomitibus de Mediolano, dum dicta civitatis fuisset rebellis ipsi domino reducta ad obedientiam dicti domini Galeaz, MCCCLVI XVIII Junii*. cf. NEGRONI, C. Francesco Petrarca a Novara e la sua aringa ai Novaresi. Novara: Fratelli Miglio. 1876; p. 17ss. e FEO (1992-1993); p. 119.

<sup>27</sup> cf. Negroni (1876); p. 19.

<sup>28</sup> Cícero, *De re publica* III.9: *populus non est....nisi qui consensu juris continetur*. (‘não é povo senão aquele que se mantém unido por um consenso de direito’) Cícero e o seu *De republica* se estabeleceram como a principal autoridade para o debate sobre republicanismo nos séculos subsequentes e na modernidade. Cf. NICGORSKI, Walter. *Cicero's republicanism*. In: ATKINS, Jed W. & BÉNATOUÏL, Thomas (editors). *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge: CUP, 2022; p. 215 ss.

<sup>29</sup> Cícero, *De re publica* I. 39.25: ‘Est igitur’, inquit Africanus, ‘res publica res populi; populus autem non omnis hominum coetus quoquo modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.’

<sup>30</sup> *De re publ.* III. 43.5: *Ergo illam rem populi, id est rem publicam, quis diceret tum, cum crudelitate unius oppressi essent universi, neque esset unum vinculum iuris nec consensus ac societas coetus, quod est populus?* (Em tradução nossa: “Portanto, quem a poderia denominar bem do povo, isto é república, quando todo mundo era então oprimido pela crueldade de um único, e não havia um único vínculo jurídico e nem consenso e associação de um grupo, que é o povo?”)

a definição de república. Define o povo dizendo-o sociedade fundada sobre direitos reconhecidos e sobre a comunidade de interesses. Depois explica o que entende por direitos reconhecidos. E acrescenta que a república não pode ser governada sem justiça. Em consequência, onde não há verdadeira justiça não pode existir verdadeiro direito. Como o que se faz com direito se faz justamente, é impossível que se faça com direito o que se faz injustamente. Com efeito, não devem chamar-se direito as iníquas instituições dos homens, pois eles mesmos dizem que o direito mana da fonte da justiça e é falsa a opinião de quem quer que erradamente sustente ser direito o que é útil ao mais forte. Portanto, onde não existe verdadeira justiça, não pode existir comunidade de homens fundada sobre direitos reconhecidos e, portanto, tampouco povo, segundo a definição de Cipião ou de Cícero. E, se não pode existir o povo, tampouco a coisa do povo, mas a de conjunto de seres que não merece o nome do povo. Se, por conseguinte, a república é a coisa do povo e não existe povo que não esteja fundado sobre direitos reconhecidos e não há direito onde não há justiça, segue-se que onde não há justiça não há república. Pois bem, a justiça é a virtude que dá a cada qual o seu.”<sup>31</sup>

Petrarca não vai tão longe quanto Agostinho, não nega a existência de uma república em Roma mas assume integralmente a tese da aliança necessária entre república e justiça defendida por Agostinho. Visto que Petrarca não nos dá uma definição do que entende por justiça, é possível supor que assuma também a definição agostiniana de justiça como a virtude que dá a cada um o que é seu.<sup>32</sup> Parece ser com base nestas concepções de república, de povo e de justiça que Petrarca exalta Cola di Rienzo como libertador de Roma; o novo Brutus Liberator que, ao expulsar os tiranos, restituíu à Roma o seu povo livre, organizado com justiça em uma “sociedade fundada sobre direitos reconhecidos e sobre a comunidade de interesses”. Ao governar Roma de forma justa, distribuindo a cada cidadão o que é seu, Cola di Rienzo teria então restabelecido o direito, o consentimento jurídico, e assim teria feito de Roma ovamente uma república, restaurando-lhe a grandiosidade daquela antiga república negada por Agostinho. Por isso, ao se dirigir ao povo na carta 48, Petrarca afirma inequivocamente que agora lhes fora restituída, de fato, a cidadania romana, e em virtude disso os incita a defender o seu libertador com a própria vida, se necessário fosse, uma vez que Cola, diferentemente dos senhores por ele deposto, era movido exclusivamente por seu amor por Roma e pelos romanos.<sup>33</sup>

Este texto de Petrarca a Cola di Rienzo exibe, de modo manifesto, a sua defesa das repúblicas tal como definidas por Cícero e interpretadas por Agostinho. Em outros tantos momentos da obra de Petrarca, há sabidamente, no entanto, a exaltação de determinadas senhorias italianas. Como é notório, o mesmo Petrarca que aderiu de modo tão intenso e apaixonado ao tribuno Cola di Rienzo, também prestou serviços à corte papal e à nobres e tradicionais famílias, exortou o imperador Carlo IV a cumprir seus deveres e escreveu conselhos de bom governo a reis e senhores.<sup>34</sup> O estranhamento dessas posições contrastantes de Petrarca foram motivo de censuras que recebeu já em vida, sobretudo de amigos como Boccaccio, por exemplo. A essas, como nos lembra Feo, Petrarca sempre respondeu alegando a autonomia do intelectual em relação ao poder político e defendendo a livre instrumentalização da política a causas nobres por parte de intelectuais comprometidos com os mais elevados valores.<sup>35</sup> Se essas “oscilações”

<sup>31</sup> AGOSTINHO. *A cidade de Deus contra os pagãos*. Livro XIX, Cap. 21. Tradução de Oscar Paes Leme. São Paulo: Editora Vozes, 1999; pp. 411-412.

<sup>32</sup> AGOSTINHO. *De civ. Dei*, 19.21: *iustitia porro ea virtus est, quae sua cuique distribuit*.

<sup>33</sup> Petrarca, *Var.* 48.12.

<sup>34</sup> Para a famosa *institutio regia* dirigida a Niccolò Acciaiuoli, conselheiro do jovem rei de Nápoles, ver *Fam.* XII.2; e para o pequeno tratado a respeito de como administrar uma república escrito para o senhor de Pádua, ver *Sen.* XIV.1. Feo (1992-1993; p. 127) sustenta que ambos os escritos responderiam à exigência de Petrarca de um governo justo.

<sup>35</sup> FEO (1992-1993); p. 120.

políticas de Petrarca foram motivo de incômodo já para os seus contemporâneos, seguiram ocupando espaço de destaque entre os estudiosos modernos do autor, que levantaram diferentes hipóteses para explicar o que entenderam como contradição na sua concepção e na sua prática política.

Houve quem entendesse que o pensamento político de Petrarca teria se modificado ao longo de sua vida, e que, partindo de posições inicialmente mais republicanas e próximas daquelas que seriam defendidas gerações mais tarde pelo chamado “humanismo cívico”, Petrarca teria retornado à concepções mais próximas àquelas que caracterizariam o pensamento político medieval e sua defesa das monarquias.<sup>36</sup> Embora bastante influentes, interpretações como a de Hans Baron não encontraram aceitação unânime. Houveram estudos que defendiam que Petrarca teria mantido sempre a crença na república como forma de governo superior ao império, tanto na Roma antiga quanto no seu próprio tempo.<sup>37</sup> E houve, por outro lado, aqueles que sustentaram que, a exemplo de Dante, Petrarca teria sido um defensor do império e um admirador convicto de Júlio César, personagem a respeito do qual, vale lembrar, o juízo de Petrarca não foi unívoco.<sup>38</sup> Houveram ainda quem defendesse, talvez persuadido pelo maquinário argumentativo de peças como o *De otio religioso*, que Petrarca era, na verdade, indiferente à política.<sup>39</sup>

Craig Kallendorf, em um artigo publicado em 1996 na *The American Historical Review*<sup>40</sup>, discorda de todas essas hipóteses e entende que as oscilações das posições políticas de Petrarca deveriam ser lidas em uma chave retórica, e se justificariam pela prática da argumentação *in utramque partem* ou da habilidade de argumentar a partir de ambos os lados a respeito de qualquer questão, ajustando argumentos, lugares-comuns, *exempla* etc às circunstâncias de cada obra, gênero, auditório e contexto. Kallendorf acrescenta ainda que a tessitura retórica dos escritos de Petrarca dificultaria a definição de qualquer padrão no seu pensamento político, fosse esse um padrão evolutivo ou de qualquer outra natureza. De fato, qualquer tentativa de traçar alguma história do desenvolvimento intelectual de Petrarca a partir de seus escritos não pode negligenciar a complexa e elaborada tessitura retórica dos seus escritos. E considerando-a, parece-nos possível afirmar que as aparentes mudanças de posição identificadas nas concepções políticas defendidas por Petrarca em momentos distintos da sua obra, mais do que indicarem um percurso “involutivo” que partiria da defesa das repúblicas para o louvor

<sup>36</sup> cf. BARON, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. Revised One Volume Edition, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996; pp. 47-61 e 119-20; e BARON, Hans. *The Evolution of Petrarch's Thought: Reflections on the State of Petrarch Studies*. In: *From Petrarch to Leonard Bruni: Studies in Humanistic and Political Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1968; pp. 7-50. Como nos lembra Craig Kallendorf, a posição de Baron responde diretamente a estudosos como Umberto Bosco que, com base no fato de que Petrarca reescrevia os seus textos ao longo de muitos anos, argumenta não ser possível traçar qualquer linha de desenvolvimento do pensamento de Petrarca a partir de seus escritos. Kallendorf não adere à tese de Baron mas tampouco concorda com a posição de Bosco, para quem, ele afirma, Petrarca seria um homem “sem uma história”. Para Baron, embora Petrarca tenha revisado seus trabalhos até a morte, seria possível a um leitor atento encontrar os sinais de revisão nos textos finais, o que permitiria ao estudioso do autor identificar fases no seu desenvolvimento intelectual. cf. BOSCO, Umberto. *Francesco Petrarca*. Bari: Laterza, 1961; KALLENDORF, Craig. *The Historical Petrarch*. *The American Historical Review*, Vol. 101, No 01, Fevereiro, 1966, pp. 130-141.

<sup>37</sup> cf. STEINER, Carlos. *La fede nell'Impero e il concetto della patria italiana nel Petrarca*. *Il giornale dantesco*, 14, no. 01 (1906), pp. 8-34; e BERGIN, Thomas. e WILSON, Alice. *Petrarch's Africa. Translated and annotated by Thomas Bergin and Alice Wilson*. New Haven: Yale University Press, 1977.

<sup>38</sup> cf. ZUMBINI, Bonaventura. *Studi sul Petrarca*. Firenze: Le Monnier, 1895; pp. 161-255; LEVI, Giulio Augusto. *Il concetto monárquico del Petrarca*. In: \_\_\_\_\_ *Da Dante al Machiavelli*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1935; pp. 105-17; e DE MATTEI, Rodolfo, *Il sentimento politico del Petrarca*. Firenze: Sansoni, 1944, pp. 67-84 e 103-28.

<sup>39</sup> cf. Janet Smarr, “*Petrarch: a Vergil without a Rome*”, in: P. A. Ramsey (ed.), *Rome in the Renaissance: the city and the myth*. Binghamton, N.Y., 1982, p. 135.

<sup>40</sup> cf. *supra*, nota 35.

das monarquias, ou mais do que denotarem um desinteresse de Petrarca pela política de forma geral, revelariam antes certa indiferença pelas formas de estado, que estariam, na sua perspectiva, sempre subordinadas à justiça e ao caráter do govenante, bem como ao contexto específico, tendo em vista o que ele considerava um fim último a ser alcançado. Em outras palavras, parece-nos que, como bem disse Michele Feo, para Petrarca,

“repúlicas, monarquias, teocracias ou estados laicos, tinham todos aos seus olhos o mesmo fim: a realização da justiça sobre a face da terra. As diversas formas de estado eram simplesmente formas diversas de governo, modos diversos e transitórios de realizar o mesmo e único objetivo: a justiça no âmbito do consenso civil.”<sup>41</sup>

Assim como os louvores, as críticas de Petrarca também não se concentram sobre uma forma de estado determinada, mas sim à formação, no seio do estado, de grupos autônomos, de oligarquias que se apossam do bem comum em proveito próprio, fazendo um uso injusto das instituições públicas e submetendo seus concidadãos à servidão. Assim, a adesão de Petrarca à revolução promovida por Cola em 1347 parece se consolidar em função da situação política de Roma naquele momento e das disputas internas travadas entre os Colonna e os Orsini pelo seu domínio, mais do que em virtude de uma recusa em absoluto da aristocracia. Em defesa de um governo justo, Petrarca ataca a nobreza romana com argumentos de ordem jurídica ao lhes negar a origem romana e o direito à cidadania romana, e com argumentos de ordem militar ao defender o aniquilamento dos tiranos por imporem a servidão ao povo romano e impedirem a prática da justiça.<sup>42</sup> Nessa perspectiva, Petrarca parece mais interessado, de um lado, na definição de uma formação ética do governante, no estabelecimento de um conjunto de virtudes imprescindíveis a este governante, e não na definição de uma forma particular e determinada de estado. E uma vez definido o homem dotado das virtudes necessárias ao governo de um povo com base na justiça, interessa a Petrarca assegurar que o fim último desse governo seja a pacificação e a restauração da grandeza de Roma como a *caput mundi* agora de um mundo cristão. A isso se prestariam os *exempla*, as comparações entre Cola e os dois Brutos, e mais particularmente ao Liberator; também a este mesmo fim se prestaria a comparação com Augusto e sua *pax romana*.

Como nos esclarece Feo (1992-1993) a este respeito, para Petrarca, o Império Romano não se contrapõe aos reinos nem às repúlicas dotadas de autonomia e liberdades locais. O império seria assim compreendido por Petrarca como uma realidade positiva, uma espécie de supra-estado responsável pela manutenção da unidade e da concórdia entre os diversos povos, entre os diversos estados e formas de estado do mundo cristão; caberia ao império o papel de juiz que assegura o respeito à justiça nas eventuais contendas entre os diversos estados; seria ele, portanto, o assegurador da paz universal.<sup>43</sup> Petrarca leu na *Eneida* a profecia feita por Júpiter a Eneias na qual o deus assegurava ao herói que seu destino se cumpriria, e ele fundaria o império eterno de Roma. Parecem-nos ser esses os pressupostos que mais bem explicam a eloquente e manifesta defesa da restauração da *respublica* romana que vimos na carta sobre a qual nos debruçamos aqui.

<sup>41</sup> FEO (1992-1993); p. 120 (tradução nossa).

<sup>42</sup> Mais tarde, Petrarca lamentaria em uma de suas epístolas, que Cola tenha deixados os senhores romanos escapar após a captura em 1347, perdendo a grande oportunidade de aniquilá-los. cf. *Fam.*, XIII.6.11. Como nos lembra Ugo Dotti (2006; p. 224, nota 8), o mesmo lamento aparece também na *Crônica do Anônimo Romano*, XVIII.

<sup>43</sup> *ibid.*, pp. 120-121.

## EPÍLOGO

Teria sido, então, por considerar que as famílias que dominavam o poder em Roma naquela circunstância eram as representantes da tão reprovável apropriação de poderes em favor próprio e as causadoras das constantes disputas de poder que mantinham Roma em guerra e impossibilitavam o retorno da sede papal para a cidade eterna, que Petrarca escrevera este panegírico. Teria sido por isso que manifestamente exortara, em tom épico, Cola di Rienzo e os cidadãos romanos a combaterem com a própria vida aqueles que impediam a constituição de um agrupamento de pessoas fundado na justiça e na partilha de interesses e fins a que se pode chamar república. Se, como vimos, Petrarca e Cola, instruídos pela primeira década de Lívio e pela já referida descoberta da peça de bronze na qual estava inscrita a *Lex de imperio divi Vespasiani*, apoiaram conjuntamente o reconhecimento do poder do povo institucionalmente representado pelo *tribunus plebis*, o poeta não acompanha o tribuno em seu questionamento dos poderes reconhecidos do Império e da Igreja. Consequentemente, se para Cola, o povo e o tribuno que o representa são o único detentor legítimo do poder, para Petrarca, como se viu, o tribunato é apenas um dos componentes desse poder, um dos seus detentores legítimos.<sup>44</sup>

O conceito de *libertas* ao qual Petrarca recorre desde o início da sua argumentação nesta carta é, tanto para ele quanto para Cola, um elemento central neste projeto, por eles compartilhado, de restauração de Roma à sua antiga grandeza. Como vimos, já na abertura da *Varie* 48, Petrarca elogia Cola di Rienzo por libertar o povo romano da opressão da tirânica nobreza estrangeira que o governava, mas ao longo da carta evidencia-se que essa *libertas*, uma vez adquirida, requer dos cidadãos livres responsabilidades, renúncias e sacrifícios, que se configuram como verdadeiros desafios à sua manutenção. A despeito das dificuldades, contudo, Petrarca é categórico ao afirmar, em uníssono com Cícero, que apenas a vida vivida em liberdade seria verdadeiramente digna de ser vivida. Zelar pela liberdade e pela república asseguraria vantagens a toda a comunidade e garantiria a cada indivíduo a defesa dos seus bens; é portanto tarefa salutar seja para a vida pública seja para a vida privada, e por isso se sobrepõe a toda e qualquer atividade. É essa liberdade, como Petrarca leu em Cícero, a condição *sine qua non* para a associação de um grupo de pessoas unidas por consenso e por vínculo jurídico; não há *res publica* sem *libertas*. Uma vez libertado por Cola di Rienzo, o povo romano precisa agir no sentido de organizar-se sobre novas bases, e a prática dessa cidadania deve agora fundar-se sobre laços de amor e de interesses comuns que estabelecerão a desejada paz e suplantarão as guerras internas causadas pela ambição por poder e dinheiro que regulava a velha tirania dos Colonna e dos Orsini, e impediam o retorno da sede papal ao seu lugar de direito.

Que se elimine, eu imploro, todo sinal de furor civil dentre vocês; que o incêndio que arde em vocês com os sopros dos tiranos se extingua graças à sua benevolência mútua e às orientações do seu libertador. De todos, assumam um único combate, não aquele que torna o cidadão o mais poderoso, mas aquele que o torna o melhor, o mais tolerante, o mais amante da pátria, o mais modesto com os vizinhos, o mais hostil aos tiranos. Disputem, por sua vez, com o tribuno se é ele o mais prudente nos comandos honestos ou se vocês os mais dispostos a obediência; e se por acaso o amor, comparado ao qual nada costuma ser mais eficaz para a conjunção dos ânimos, não tiver forças suficientes, que a utilidade comum as tenha: mantenham-se mutuamente unidos com esse vínculo da forma mais tenaz e pacífica, e não apontem as armas confiadas a vocês pelos seus pais senão aos inimigos públicos.<sup>45</sup>

<sup>44</sup> FEO (1992-1993); pp. 124-125.

<sup>45</sup> Petrarca, *Var.* 48.12.

À este fim então se prestam, na perspectiva de Petrarca, os *exempla* pinçados no glorioso passado de Roma, a ensinar e a iluminar os novos caminhos dos pósteros e assim contribuir para compor um mosaico atualizado de uma república romana moderna, livre, pacífica e igualmente grandiosa, capaz de atuar como núcleo estabilizador de uma Itália unificada. São sobre esses antigos *exempla*, portanto, que Petrarca estrutura todo o seu pensamento ético-político que, embora frequentemente interpretado como contraditório e hesitante, manteve-se sempre coerente na sua batalha para efetuar o antigo mito de Roma no seu tempo presente, firme na sua defesa da restauração de Roma como a *caput mundi* do império cristão, ainda que tenha circunstancialmente oscilado na escolha do homem capaz de levar a cabo esse projeto. Com o fracasso de Cola di Rienzo, as tentativas petrarquistas visam, como é sabido, ao próprio Papa e também ao imperador Carlo IV.<sup>46</sup>

## BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO. *A cidade de Deus contra os pagãos*. Tradução de Oscar Paes Leme. 2 Vol. São Paulo: Editora Vozes, 1999.

ANONIMO ROMANO. *Cronica*. A cura di Giuseppi Porta. Milano: Adelphi Edizioni, 1979.

AUGUSTINE. *City of God*. Vol. VI. Books 18.36-20. Translated by William Chase Greene. Loeb Classical Library. Cambridge, MA-London, UK: Harvard University Press, 1960.

AUGUSTINUS. *Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei Libri XXII*. Recognoverunt Bernardus Dombart et Alfonsus Kalb. Editio Quinta. 2 Vol. Stutgard/Leipzig: Teubner, 1993.

BAKER, Steven. Writing the Revolution: Petrarch and the tribunate of Cola di Rienzo. *Annali d'Italianistica: Speaking Truth to Power From Medieval to Modern Italy*. Vol. 34. 2016; pp. 57- 78.

BILLANOVICH, Giuseppi. Petrarch and the Textual Tradition of Livy. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 14, 1951; pp. 137-208.

BILLANOVICH, Giuseppi. Per la fortuna di Tito Livio nel Rinascimento italiano. *Italia Medioevale e Umanistica*, 1, 245-81. Padova: Editrice Antenore, 1958.

BILLANOVICH, Giuseppi. La tradizione del testo di Livio e le origini dell' Umanesimo. In: *Tradizione e fortuna di Livio tra Medioevo e Umanesimo* 1. Padua: Editrice Antenore, 1981.

CICERO. *M. Tulli Ciceronis De re publica. De Legibus. Cato Maior de Senectute. Laelius de Amicitia*. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit J.G.F. Powell. Oxford: OUP, 2006.

CICERO. *On the Commonwealth and On the Laws*. Edited by James E. G. Zetzel. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge: CUP, 1999.

COSENZA, Mario Emilio (editor). *Petrarch – The Revolution of Cola di Rienzo*. Third Edition with New Introduction, Notes, and Bibliography by Ronald G. Musto. New York: Italica Press, 1996.

<sup>46</sup> Para as epístolas destinadas ao Papa ou a membros da curia para tratar da reforma do governo de Roma, ver, por exemplo, *Familiares* XI.16 e 17. Para a correspondência com o imperador Carlo IV, ver, as *Fam. X.1; XII.1; XVIII 1; XIX 1 e 12; XXIII 2, 15 e 2* (cf. PETRARCA, Francesco. *Lettere all'imperatore: Carteggio con la corte imperiale di Praga (1351-1364)*. A cura di Ugo Dotti. Reggio Emilia: Diabasis, 2008).

DOTTI, Ugo. *Vida de Petrarca*. Tradução de Luís André Nepomuceno. Campinas: Editora da UNICAMP, 2006.

FEO, Michele. Politicità del Petrarca. *Quaderni Petrarcheschi* 9-10 (1992-1993); pp. 115-128.

MACEK, Josef. Pètraque et Cola di Rienzo. *Historica*, vol. II, 1965; pp. 5-52.

MARÉCHAUX, Pierre. The Transmission of Livy from the End of the Roman Empire to the Beginning of the Seventeenth Century: Distortion or Discovery, a Story of Corruption. In: MINEO, B. A (editor). *Companion to Livy*. Wiley Blackwell, 2015; pp. 437-452.

MONFRIN, Jacques. *Études de philologie romane*. Geneva: Droz, 2001.

MUSTO, Ronald G. *Apocalypse in Rome – Cola di Rienzo and the Politics of the New Age*. Berkeley-Los Angeles/CA: University of California Press, 1993.

VELEMA, Wyger & WESTSTEIJN, Arthur (editors). *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination*. Leiden-Boston: Brill, 2018.

NEGRONI, Carlo. *Francesco Petrarca a Novara e la sua aringa ai Novaresi*. Novara: Fratelli Miglio, 1876.

NICGORSKI, Walter. Cicero's Republicanism. In: ATKINS, Jed W. & BÉNATOUÏL, Thomas (editors). *The Cambridge Companion to Cicero's Philosophy*. Cambridge: CUP, 2022; pp. 215-230.

PETRARCA, Francesco. *Contra eum qui maledixit Italie*. A cura di Monica Berté. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2005.

PETRARCA, Francesco. *Lettere all'imperatore: Carteggio con la corte imperiale di Praga (1351-1364)*. A cura di Ugo Dotti. Reggio Emilia: Diabasis, 2008.

PETRARCA, Francesco. *Lettere disperse*. A cura di Alessandro Pancheri. Parma: Fondazione Pietro Bembo, 1994.

PETRARCA, Francesco. *Letters on Familiar Matters* (Rerum Familiarum Libri). Translated by Aldo S. Bernardo. New York: Italica Press, 2005.

PETRARCA, Francesco. *Le Familiari*. Edizione Critica per cura di Vittorio Rossi. 5 Vol. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2008 (reimpressão anastática da edição Sansoni de 1968, conduzida a partir da primeira edição de 1942).

PETRARCA, Francesco. *Le familiari*. 3 Vol. Introduzione, Traduzione e Note di Ugo Dotti. Roma: Archivio Guido Izzi, 1991.

PETRARCA, Francesco. *Epistole*. A cura di Ugo Dotti. Torino: UTET, 2013 (ebook).

PETRARCA, Francesco. *Selected Letters*. The I Tatti Renaissance Library. Translated by Elaine Fantham. Cambridge/MA-London/UK: Harvard University Press, 2017.

PLUTARCH. *Lives*. Vol. VII: Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar. Translated by Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library. Cambridge/MA-London/UK: Harvard University Press, 1919.

PLUTARCO. *César*. Tradução e Notas: Ísis Borges da Fonseca. In: SUETÔNIO & PLUTARCO. *Vidas de César*. Tradução Antonio da Silveira Mendonça e Ísis Borges da Fonseca. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

VONNER, Hélène. La persuasion politique chez Pétrarque. *Cahiers d'Études Italiennes*. [En ligne], 2, 2005, mis en ligne le 15 octobre 2006, consulté le 27 mars 2021. URL: <http://journals.openedition.org/cei/250>; DOI: <https://doi.org/10.4000/cei.250>.

WILKINS, Ernest Hatch. Petrarch and Cola di Rienzo. In: \_\_\_\_\_ *Life of Petrarch*. Chicago: The University Chicago Press, 1961; pp. 63-73.

dossiê a invenção da antiguidade

# a carta prefacial do *cícero novo* de leonardo bruni

the prefatory letter to leonardo bruni's *cicero novus*

adriano scatolin<sup>1</sup>

## resumo

Na carta prefacial que abre seu *Cícero Novo*, Leonardo Bruni estabelece os critérios de escrita de sua biografia, contrapondo-se polemicamente a Iacopo Angeli e Plutarco e imitando de múltiplas formas as obras de Cícero. Este artigo busca mostrar a natureza da imitação ciceroniana feita por Bruni e de sua polêmica com Angeli do ponto de vista tradutológico.

## palavras-chave

Leonardo Bruni; Cícero; Iacopo Angeli; *Cícero Novo*; emulação.

## abstract

*In the prefatory letter that opens his Cicero Novus, Leonardo Bruni establishes the criteria for writing his biography, polemically opposing Iacopo Angeli and Plutarch and imitating in multiple ways the works of Cicero. This paper seeks to show the nature of Bruni's Ciceronian imitation and his polemic with Angeli from a translational perspective.*

## keywords

Leonardo Bruni; Cicero; Iacopo Angeli; *Cicero Novus*; *aemulatio*.

<sup>1</sup> Professor Doutor de Língua e Literatura Latina do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (USP). E-mail: adrscatolin@usp.br

## INTRODUÇÃO

Na carta a Niccolò Niccoli que serve de prólogo a seu *Cícero Novo* (C.N. 1–3), Leonardo Bruni enuncia as circunstâncias que o teriam levado à escrita de sua biografia de Cícero, bem como os critérios gerais que teria adotado em tal composição.<sup>2</sup> De acordo com seu relato, Bruni se teria deparado com uma tradução latina da *Vida de Cícero* de Plutarco. O autor da tradução, que não nomeia, era Iacopo Angeli da Scarperia (c. 1360–1410/11 — morto, portanto, poucos anos antes da escrita do *Cícero Novo*, de 1413), que, a exemplo de Bruni, pertencera ao círculo de Coluccio Salutati e estudara grego com Manuel Crisoloras. Segundo Bruni, a tradução de Angeli apresentava dois tipos de problema: 1) erros provocados por desconhecimento das letras gregas; e 2) um texto cuja escrita era desarmoniosa e não correspondia exatamente ao original.

Desapontado com a tradução de Angeli, o autor teria, então, decidido retraduzir a obra plutarquiana. Com o avanço do trabalho, porém, sofreria nova decepção, desta vez relacionada aos critérios de escrita de Plutarco. Para o Aretino, tais critérios eram problemáticos em pelo menos três aspectos: 1) o biógrafo omite muitos elementos da vida de Cícero; 2) complementarmente, o que decidira narrar parecia servir mais à comparação com Demóstenes do que à narração da vida de Cícero; e 3) o autor fora tendencioso, ao comparar Cícero desfavoravelmente com Demóstenes.

Ainda segundo a carta, Bruni teria, num terceiro momento, deixado de lado tanto a *Vida de Cícero* plutarquiana como a tradução de Angeli, para compor uma nova biografia do Arpinate, baseada em critérios e métodos diversos: não mais uma tradução, mas uma obra própria, segundo seu arbítrio e sua vontade, descrevendo a vida, os costumes e os feitos de Cícero, a partir da leitura direta de fontes latinas e gregas, e capaz de justificar a escolha e a seleção de cada um de seus detalhes.

Bruni encerra a carta com dois pedidos: depois de ler atentamente a obra, Niccoli, se a considerar digna, deve possibilitar a outros que a leiam; aos demais leitores, o autor exorta a que o imitem e emulem, escrevendo também eles uma vida de Cícero que atenda aos critérios exigidos para a elocução (refinamento) e a invenção (plausibilidade).

Neste artigo, analisaremos 1) a imitação multifacetada que Bruni faz de Cícero na carta prefacial do *Cícero Novo*, buscando apontar sua apropriação engenhosa de conceitos, situações, formulações e textos específicos ciceronianos, e 2) a polêmica tradutológica com Iacopo Angeli. Mostraremos que os critérios de tradução a que apenas se acena na carta são desenvolvidos e aprofundados em outras passos da obra bruniana, particularmente em seu tratado sobre tradução, o *De interpretatione recta*, e em várias cartas, lançando luz sobre as críticas do autor ao rival.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Uma primeira versão deste artigo foi apresentada no V Colóquio “Autores do Renascimento” da Universidade de São Paulo, em 2022. O autor agradece ao professor Ricardo da Cunha Lima, organizador do evento, pelo convite para a conferência e ao público presente pela apreciação do trabalho; agradece ainda a Fabrina Magalhães Pinto pela disponibilização de rico material bibliográfico bruniano.

Para a tradução do *Cícero Novo* (C.N.), utilizamos a edição de VITI, P. (ed.) *Leonardo Bruni. Opere letterarie e politiche. Classici*. Torino: UTET, 2013, acrescentando-lhe, para maior facilidade no rastreamento das referências, a numeração de seções dentro de cada capítulo. As traduções do *De interpretatione recta* (Int. Rect.) foram feitas a partir da edição de BERNARD-PRADELLE, L. (ed.) *Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento*. Vol. 118. Textes de la Renaissance. Paris: Honoré Champion Éditions, 2008; as das cartas de Bruni (Ep.), a partir da edição de MEHUS, L. (ed.) *Leonardi Bruni Epistolarum Libri VIII*. Florentiae: Ex Typographia Bernardi Paperinii, 1741, citadas segundo a notação livro-carta-página. Adotamos, ainda, as abreviaturas *Dial.* para os *Diálogos a Pier Paolo Vergerio e Isag.* para a *Introdução à filosofia moral*. As abreviaturas das obras antigas seguem as convenções do *Oxford Latin Dictionary*.

<sup>3</sup> Não há espaço, neste artigo, para a contraposição de Bruni a Plutarco, que demanda a consideração atenta de todo o *Cícero Novo*. Já realizamos parcialmente tal pesquisa em outros artigos (SCATOLIN, A. “*Cicer Novus*, de Leonardo Bruni: *De consulatu Ciceronis*”. Em: *Revista Sísifo* 13, 2021, pp. 235–268; SCATOLIN, A. “Leonardo Bruni, *Cicero*

## A CARTA PREFACIAL DO CÍCERO NOVO

Começamos pela tradução da carta prefacial, que citamos na íntegra, apesar de sua extensão, por conta de seu ineditismo em língua portuguesa e da análise pormenorizada que virá em seguida.

1. [1] *Otioso mihi nuper ac lectitare aliquid cupienti oblatus est libellus quidam ex Plutarcho traductus, in quo Ciceronis vita contineri dicebatur. [2] Illum ego etsi sepe alias diligenter et accurate in greco legeram, tamen latine quoque videre gliscens cum percurrere cepissem, animadverti statim (neque enim obscuri erant errores) eum qui transtulerat bonum quidem virum sed non satis eruditum, [3] partim ignoratione grecarum litterarum in multis prolapsum, partim ariditate quadam ingenii parum responderem parumque concinne ea ipsa in quibus non prolapsus fuerat transtulisse.*
2. [1] *Itaque indolui equidem Ciceronis vicem, et mecum ipse indignatus sum quod in eo viro littere nostre adeo mute reperirentur, qui vel solus ne mute forent sua diligentia prestitisset. [2] Huic ergo deformitati latine lingue pro virili mea succurrere aggressus, confestim greco volumine requisito traductionem ex integro inchoavi. [3] Et opus sane ab initio satis luculenter procedere videbatur: mox vero ut progredior, et ob convertendi diligentiam singula queque magis considero, ne ipse quidem Plutarchus desiderium mei animi penitus adimplevit. [4] Quippe multis pretermis, que ad illustrationem summi viri vel maxime pertinebant, cetera sic narrat, ut magis ad comparationem suam, in qua Demosthenem preferre nititur, quam ad sincerum narrandi iudicium accommodari videantur.*
3. [1] *Nos igitur et Plutarcho et eius interpretatione omissis, ex iis que vel apud nostros vel apud Grecos de Cicerone scripta legeramus, ab alio exorsi principio vitam et mores et res gestas eius maturiore digestione et pleniore notitia, non ut interpretes sed pro nostro arbitrio voluntateque, descripsimus. [2] Est autem nihil a nobis temere in historia positum, sed ita ut de singulis rationem reddere et certa probatione asserere valeamus.*

[3] *Tu ergo, Nicolae, censor et iudex rerum nostrarum, Ciceronem hunc novum diligenter leges, et si non indignum putabis, aliis quoque legendi eius copiam facies. [4] Hortamur autem et provocamus omnes, qui ingenue eruditi eleganter et probabilius de iisdem rebus scribere poterunt, ut parenti et principi litterarum nostrarum suum quisque scribendi studium certatim exhibeat. [5] Nam neque ulli magis littere nostre debentur, quam illi qui eas nobis tradidit: et mihi tanti est Ciceronis honor, ut vehementer exoptem a multis de hoc ipso scribentibus superari. Vale.*

  1. [1] Recentemente, dispondo de tempo livre e desejoso de ler alguma coisa, deparei-me com a tradução de um opúsculo de Plutarco, que continha, segundo se dizia, a *Vida de Cícero*. [2] Embora não raro, em outras oportunidades, o tivesse lido em grego com apuro e atenção, exultante por também encontrá-lo em latim, comecei a folheá-lo, de pronto notando (os erros nem eram tão difíceis de encontrar) que o tradutor, um homem de bem, é certo, mas não culto o bastante, [3] se por um lado tropeçara em vários passos por desconhecimento das letras gregas, por outro traduzira de maneira pouco exata e pouco harmoniosa, por falta de talento, justamente os passos em que não tropeçara.
  2. [1] Diante disso, condoí-me da sorte de Cícero, indignando-me, em meu íntimo, por encontrar um silêncio tão grande de nossas letras acerca de um homem que assegurara praticamente sozinho, com seu empenho, que elas não silenciassem. [2] Procurando, então, na medida de minhas forças, remediar essa deturpação

*Novus 4–14*". Em: Rónai: *Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*. Edição especial, 2022, pp. 125–143), num trabalho ainda em andamento. Cf. também FRYDE, E. B. *Humanism and Renaissance Historiography*. Vol. 21. London: The Hambleton Press, 1983, 33–53; TAKADA, Y. "Leonardo Bruni's Cicero Novus". Em: *4th Conference of the International Society for Classical Tradition*, 1998, pp. 65–79; ESPOSITO, P. "La morte di Cicerone da Livio a Fruttero & Lucentini". Em: *Cicerone tra antichi e moderni. Atti del IV Symposium Ciceronianum Arpinas*. Ed. por E. Narducci. Firenze: Felice Le Monnier, 2004, p. 90, n. 9; IANZITI, G. *Writing History in Renaissance Italy. I Tatti studies in Italian Renaissance history*. Cambridge e London: Harvard University Press, 2012, 44–60.

da língua latina, de pronto solicitei o volume grego e comecei a retraduzi-lo. [3] E de início o trabalho parecia andar esplendi-damente. Depois, porém, conforme começo a avançar e refletir mais a fundo, em meu zelo tradutológico, sobre cada detalhe, nem mesmo Plutarco foi capaz de realizar plenamente meu desejo. [4] De fato, ele omite muitos elementos que seriam particularmente relevantes para lançar luz sobre tão grande homem, e, no restante da narrativa, parece narrar mais o que se conforma à sua comparação, em que se esforça por colocar Demóstenes em posição superior, do que a um critério narrativo puro.

3. [1] Nós, então, deixamos de lado tanto Plutarco como a sua tradução e baseamo-nos na leitura do que nossos autores ou os gregos escreveram sobre Cícero; partindo de outro princípio, com uma ordenação mais desenvolvida e um conhecimento mais pleno, des-crevemos sua vida, seus costumes, seus feitos, não como tradutores, mas segundo nosso arbítrio e vontade. [2] Não acrescentamos nenhum elemento inconsiderado a nossa história, sendo capazes de justificar e sustentar cada um deles segundo um critério preciso. [3] Portanto, tu, Niccolò, corretor e crítico de nossos escritos, lerás com atenção este *Cícero Novo* e, se não o julgares indigno, darás também a outros a oportunidade de lê-lo.

[4] Exortamos, ademais, e convocamos a todos os que, educados nas artes liberais, puderem escrever de maneira mais refinada e plausível sobre os mesmos temas, a que, em espírito de competição, cada um exiba, para o pai e fundador de nossas letras, a própria inclinação pela escrita. [5] É que nossas letras devem muito mais a ele, que as legou a nós, do que a qualquer outra pessoa, e tenho Cícero em tão alta estima, que desejo fortemente ser superado por muitos que vierem a escrever sobre ele. Adeus.

## A CHAVE DE LEITURA DO PRÓLOGO: IMITAÇÃO E EMULAÇÃO

Comecemos por C.N. 3.4, que oferece, a nosso ver, a chave de leitura do *Cícero Novo*. Esse passo é crucial porque Bruni projeta sobre os futuros autores de obras sobre Cícero seus próprios critérios de escrita, explicitando-os: a escrita, de acordo com a prescrição do autor, deve ser uma espécie de homenagem ao Arpinate, fazendo jus a ele; ao mesmo tempo, é preciso tentar superar os antecessores. O termo-chave para a questão da emulação é *certatim* (traduzido por “em espírito de competição”). O critério para a escrita e a emulação dos antecessores, por sua vez, é retórico e duplo: de um lado, diz respeito à elocução (*elegantius*, “de maneira mais refinada”); de outro, à invenção (*probabilius*, “[de maneira mais] plausível”).<sup>4</sup>

## A IMITAÇÃO DE CÍCERO

A imitação de Cícero na carta prefacial é sutil e multifacetada, dizendo respeito à apropriação de conceitos e à retomada de formulações, ambientações e mesmo textos específicos. Detenhamo-nos sobre cada um desses tipos.

### A fórmula introdutória

Já na abertura da carta prefacial temos a imitação de uma construção característica de Cí-cero. Trata-se de uma espécie de fórmula exordial solene, que Cícero usa para dar início a diálogos ou mesmo a cartas.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Há também um aceno à emulação (de Plutarco, no caso) do ponto de vista da disposição da narrativa, em C.N. 3.1: *maturiore digestione* (“com uma ordenação mais desenvolvida”).

<sup>5</sup> Cf. Cic. *Fam.* 4.13.1 e 7.3.1. Também Bruni usará a fórmula numa carta (*Ep.* 9.9.155). Para o uso da construção em Cícero, cf. LAUGHTON, E. *The Participle in Cicero*. Oxford: Oxford University Press, 1964, 37–38, citado por LEEMAN, A. D. e PINKSTER, H. M. *Tullius Cicero. De oratore libri III*. 1. Band: Buch I, 1–165. Carl Winter, 1981, 27.

*Otioso mihi nuper ac lectitare aliquid cupienti oblatus est libellus quidam ex Plutarcho traductus, in quo Ciceronis vita contineri dicebatur.*

Recentemente, dispondo de tempo livre e desejoso de ler alguma coisa, deparei-me com a tradução de um opúsculo de Plutarco, que continha, segundo se dizia, a Vida de Cícero. (Bruni C.N. 1.1)

*Cogitanti mihi saepe numero et memoria vetera repetenti perbeati fuisse, Quinte frater, illi videri solent, qui in optima re publica, cum et honoribus et rerum gestarum gloria florarent, eum vitae cursum tenere potuerunt, ut vel in negotio sine periculo vel in otio cum dignitate esse possent.*

Refletindo inúmeras vezes e rememorando os tempos antigos, Quinto, meu irmão, costumam parecer-me extremamente ditosos aqueles homens que, no apogeu da República, conseguiram manter um curso de vida que lhes permitisse permanecer ativos sem perigo ou inativos com dignidade. (Cic. *de Orat.* 1.1)

*Quaerenti mihi multumque et diu cogitanti, quanam re possem prodesse quam plurimis, ne quando intermitterem consulere rei publicae, nulla maior occurrebat, quam si optimarum artium vias traderem meis civibus; quod conpluribus iam libris me arbitror consecutum.*

Questionando-me e refletindo longa e demoradamente sobre como eu poderia ser útil ao maior número de pessoas possível, a fim de em momento algum interromper minha atividade em prol da República, não me ocorria uma que fosse mais importante do que transmitir a meus concidadãos os métodos das artes liberais — e creio já ter conseguido fazê-lo em numerosos livros. (Cic. *Div.* 2.1)

O confronto dos textos mostra que, embora não haja imitação lexical, a retomada da estrutura é clara. Em todos os exemplos, temos: 1) um sintagma em início de período; 2) uma divisão de tal sintagma em duas metades, coordenadas por uma conjunção (*ac* em Bruni, *et* em Cícero); 3) um ou mais participios presentes no caso dativo; 4) o pronome pes-soal *mihi*, em concordância com o(s) participio(s); e 5) uma ou mais expressões denotando circunstância. Bruni, leitor atentíssimo de Cícero, reproduz, com sutileza e refinamento, o tom solene da construção original, aplicando-a a um contexto análogo, o exórdio de um livro e o início de uma reflexão. Se compararmos o trecho do *Cícero Novo* com o do *De oratore*, ademais, a imitação da construção parece ser até mesmo da cadência e do andamento da fórmula, com um número bastante próximo de sílabas em cada metade do sintagma.

## O otium

Ao fazer uso do termo *otioso*, no início da fórmula introdutória, Bruni se apropria de um lugar-comum das obras dialógicas de Cícero, a dizer, a ideia de que o momento para a dedicação aos estudos, à reflexão, à leitura e à escrita é o do *otium* (“ócio”, “tempo livre”), ou seja, apenas e tão somente quando as ocupações com a vida pública o permitem, ideia que é retomada, de uma forma ou de outra, em praticamente todos os diálogos de Cícero.<sup>6</sup> A título de exemplo, fiquemos com o *De oratore*, que formula a ideia de maneira claríssima:

*sed tamen in eis vel asperitatibus rerum vel angustiis temporis obsequar studiis nostris et quantum mihi vel fraus inimicorum vel causa amicorum vel r(es) p(ublica) tribuet otii ad scribendum potissimum conferam.*

<sup>6</sup> Cf. LEVINE, Ph. “Cicero and the Literary dialogue”. Em: *The Classical Journal* 53.4, 1958, p. 147.

No entanto, seja em meio a tais adversidades da situação, seja em meio a tal falta de tempo, ocupar-me-ei de nossos estudos, e o quanto a perfídia dos inimigos, a causa dos amigos ou a vida pública concederem-me de ócio, eu o dedicarei sobretudo a escrever. (Cic. *de Orat.* 1.3)

Ora, tal ideia, praticamente onipresente, como dissemos, nos diálogos de Cícero, repete-se também na obra de Bruni, tanto em seus diálogos como em sua correspondência.<sup>7</sup> Bruni não apenas faz uso do conceito tomado a Cícero, mas também emprega tal *locus* em contextos análogos aos que vemos na obra do Arpinate — ou seja, temos não apenas uma apropriação conceitual, mas também a imitação literária do uso de tal conceito, no mesmo tipo de situação em que ele é usado na obra do Arpinate.

### A imitação da carta a Quinto (Cic. Q. fr. 3.5.1)

Passemos agora a um exemplo de imitação ciceroniana de outra natureza. Neste caso, temos a imitação, não de uma construção típica, como no caso da fórmula introdutória, mas de um texto específico, a que Bruni aludirá intertextualmente. O texto imitado por Bruni é uma carta de Cícero a seu irmão Quinto na qual discute o andamento da escrita do diálogo *De re publica*, em sua primeira versão. No passo correspondente do *Círcero Novo* (2.3), Bruni também discute o andamento de uma primeira versão de sua biografia, que consistia, como vimos, na retradução da *Vida de Cícero* plutarquiana, como correção da versão de Iacopo Angeli.

*Et opus sane ab initio satis luculenter procedere videbatur: mox vero ut progre-dior, et ob convertendi diligentiam singula queque magis considero, ne ipse qui-dem Plutarchus desiderium mei animi penitus adimplevit.*

E de início o trabalho parecia andar esplendidamente. Depois, porém, conforme começo a avançar e refletir mais a fundo, em meu zelo tradutológico, sobre cada detalhe, nem mesmo Plutarco foi capaz de realizar plenamente meu desejo. (Bruni C.N. 2.3)

*Sane texebatur opus luculente hominumque dignitas aliquantum orationi ponderis adferebat. Ii libri cum in Tusculano mihi legerentur audiente Sallustio, admonitus sum ab illo multo maiore auctoritate illis de rebus dici posse si ipse loquerer de re publica [...].*

A escrita da obra prosseguia esplendidamente, e o prestígio desses homens [sc. as personagens do diálogo] conferia algum peso ao discurso; quando ouvi, na companhia de Salústio, a leitura desses livros na minha vila de Túsculo, ele me advertiu que seria possível tratar aqueles temas com muito mais autoridade se eu falasse de política na minha própria pessoa [...]. (Cic. Q. fr. 3.5.1)

O paralelo das situações é claro: em ambos os casos, os autores se dedicam à composição de uma obra, mas se deparam com uma surpresa desagradável que vai alterar o rumo e a natureza do texto composto. No caso de Cícero, a surpresa desagradável é a crítica feita pelo amigo Gneu Salústio: depois de ouvirem a leitura de um trecho da versão preliminar do *De re publica*, Salústio critica a construção das personagens no diálogo. Para o amigo de Cícero, a escolha de situar o diálogo no passado não teria sido feliz. Mais interes-

<sup>7</sup> Cf. Bruni *Dial.* 5 (o diálogo se passará na Páscoa); *Isag.* 5 (o personagem Marcelino exorta o personagem Bruni a começar a discussão, ao perceber que este se encontra *otiosus*); cartas como secretário papal: *Ep.* 2.5.37 (em carta a Niccoli, Bruni observa que, livre das ocupações com a Sé Romana, aproveitou o tempo livre para traduzir um discurso de Demóstenes); 2.15.52 (Bruni e o amigo Zaccaria Trevisan aproveitam o tempo livre deste para tratar de livros e estudos); 3.19.96 (em carta a Niccoli, Bruni observa que aproveitou o tempo livre para traduzir o discurso de Ésquines *Contra Ctesífone*).

sante, a seu ver, seria situá-lo no presente e ter Cícero como personagem principal, dotado de autoridade para falar de política por se tratar de um consular com vasta experiência na vida pública. Segundo a carta, isso abalou Cícero e o fez repensar a escrita do diálogo. Depois, porém, como sabemos pelo texto supérstite do *De re publica*, o autor voltou quase inteiramente ao plano inicial. Como quer que seja, Bruni não sabia disso, porque o diálogo ciceroniano só seria redescoberto séculos mais tarde, no século XIX. No caso de Bruni, a surpresa desagradável é a constatação de que os critérios de Plutarco para a composição de sua *Vida de Cícero* não lhe pareciam adequados, pelos motivos que expusemos na Introdução. Sem entrar no mérito das críticas de Bruni, que fogem ao escopo deste artigo, cabe observar que em seu caso, à diferença do que acontecera com Cícero, a mudança na natureza do texto foi definitiva.

Do ponto de vista da imitação de Cícero, assim, podemos dizer que temos um paralelo de situação, e que a alusão intertextual é clara e inequívoca: Bruni alude intertextualmente ao texto modelo por meio da retomada lexical, repetindo *opus, sane e luculente(r)*. A relação intertextual é reforçada, ainda, pelo uso do imperfeito (*texebatur/videbatur*) e, sobretudo, pelo contexto análogo. É de reparar, por fim, que, em carta a Niccoli, Bruni faz uso da mesma alusão em contexto idêntico, a escrita de uma obra. Desta vez, trata-se de um louvor ao mestre Coluccio Salutati depois da morte deste, projeto de obra que acabaria por não se concretizar.<sup>8</sup>

### Os critérios de escrita

Além do uso do *otium*, há outra apropriação conceitual na carta prefacial do *Cícero Novo*: Bruni imita também o *modus scribendi* de Cícero, ou seja, a maneira como o Arpinate con-cebe a escrita de sua obra filosófica, mais especificamente, o *De officiis*, por contraposição a suas fontes. Tal como no exemplo anterior, o confronto intertextual é essencial para compreendermos a relação feita por Bruni e para depreendermos sentidos não expressos textualmente na carta prefacial. Confrontemos os textos:

*Nos igitur et Plutarcho et eius interpretatione omissis, ex iis que vel apud nostros vel apud Grecos de Cicerone scripta legeramus, ab alio exorsi principio vitam et mores et res gestas eius matuiore digestione et pleniore notitia, non ut interpretes sed pro nostro arbitrio voluntateque, descriptissimus.*

Nós, então, deixamos de lado tanto Plutarco como a sua tradução e baseamo-nos na leitura do que nossos autores ou os gregos escreveram sobre Cícero; partindo de outro princípio, com uma ordenação mais desenvolvida e um conhecimento mais pleno, descrevemos sua vida, seus costumes, seus feitos, não como tradutores, mas segundo nosso arbítrio e vontade. (Bruni C.N. 3.1)

*Sequimur igitur hoc quidem tempore et hac in quaestione potissimum Stoicos, non ut interpretes, sed, ut solemus, e fontibus eorum iudicio arbitrioque nostro quantum quoque modo videbitur, hauriemus.*

Seguimos, então, pelo menos neste momento e nesta questão, sobretudo os estoicos, não como tradutores, mas, como de costume, beberemos de suas fontes o quanto e como nos parecer bem, segundo nosso critério e arbítrio. (Cic. Off. 1.6)

<sup>8</sup> Cf. Ep. 2.1.28: *Quod autem de Colucii laudatione significari tibi postulas, procedit sane opus satis, ut michi videtur, luculente* (“Quanto a seu pedido de notícias sobre o *Louvor a Coluccio*, a obra, a meu ver, parece andar esplendidamente.”) Para o contexto deste projeto abortado, cf. IANZITI, G. *Writing History in Renaissance Italy. I Tatti studies in Italian Renaissance history*. Cambridge e London: Harvard University Press, 2012, 34 ss.

Tal como no caso da imitação da carta a Quinto, temos, no confronto dos dois textos, o aceno a palavras e sintagmas do texto ciceroniano que não deixam dúvida quanto à relação entre os dois passos (cf. *non ut interpres; arbitrio*).<sup>9</sup> Ao mesmo tempo, ocorrem ligeiras variações (é de notar a posição de *nostro*, o uso da preposição *pro*, o acréscimo de *voluntate* em lugar de *iudicio*<sup>10</sup>). O contexto é o mesmo nos dois passos: em ambos os casos, trata-se do prólogo da obra, da discussão sobre o uso das fontes e, a partir desta, da enunciação dos critérios utilizados para a sua escrita. Torna-se claro que Bruni se pretende ciceroniano também no que se refere ao seu *modus scribendi*, o que se verificaria particularmente 1) na liberdade absoluta de seleção, supressão e acréscimo da matéria em relação à biografia plutarquiana de Cícero;<sup>11</sup> e 2) no uso de tal matéria para seus próprios fins.

Nas cartas de Bruni, por fim, vemos formulações análogas a esta. Ao tratar da escrita de seu *De bello italicico*, em *Ep. 9.9.156–157*, Bruni faz a mesma contraposição entre tradutor e autor, entre aquele que verte de um original e aquele que segue seu próprio critério de escrita.<sup>12</sup> Em *Ep. 10.24.196*, um dos critérios definidores da atividade de tradução é justamente o fato de o tradutor não ter liberdade de seguir seu próprio critério e arbítrio na escrita.<sup>13</sup>

## A EMULAÇÃO DE IACOPO ANGELI

### O histórico de rivalidade entre Bruni e Angeli

Leonardo Bruni e Iacopo Angeli tinham muitos elementos em comum: ambos haviam perten-cido ao círculo de Coluccio Salutati; ambos haviam sido estudantes de grego com o bizan-tino Manuel Crisoloras; ambos haviam realizado traduções das *Vidas* de Plutarco; e ambos, enfim, haviam trabalhado no Vaticano. As cartas 1.1 e 1.2 da correspondência bruniana, endereçadas a Salutati, contêm o relato da disputa entre os dois pelo cargo de secretário papal, que seria vencida por Bruni. Assim nosso autor descreve a rivalidade entre os dois:

<sup>9</sup> Discordamos da leitura de IANZITI, G. *Writing History in Renaissance Italy. I Tatti studies in Italian Renaissance history*. Cambridge e London: Harvard University Press, 2012, 317, n. 20, que considera que o passo bruniano retoma também Cic. *Opt. gen. 14* (*nec converti ut interpres, sed ut orator*, “e não verti como tradutor, mas como orador”), e conclui: “Bruni’s words appear to transform Ciceronian statements on translation [...] into a statement on authorship.” Dois fatores nos fazem considerar o *De officiis* como a única obra imitada por Bruni no passo: 1) o contexto, já que tanto no passo do *Cícero Novo* como no do *De officiis* a discussão é sobre o uso de fontes, enquanto no *De optimo genere oratorum* Cícero expõe seus critérios de tradução; 2) a retomada de *arbitrio*, ausente do passo de *Opt. gen.* em questão.

<sup>10</sup> No que concerne a este termo, porém, é de notar que pouco antes, em *C.N. 2.4*, Bruni mencionara a sua busca de um *sincerum narrandi iudicium*, “um critério narrativo puro”, em substituição ao critério alegadamente parcial de Plutarco.

<sup>11</sup> Observemos, de passagem, que o *quantum quoque modo videbitur* (“o quanto e como nos parecer bem”) do passo ciceroniano, embora não retomado por Bruni, ilustra perfeitamente a operação feita pelo autor sobre a *Vida de Cícero* plutarquiana: “o quanto” porque Bruni faz não apenas acréscimos, como também cortes, no texto original; “como” porque, mesmo quando retoma um episódio ou comentário de Plutarco, Bruni não hesita em alterar detalhes de apresentação ou de interpretação.

<sup>12</sup> Se aplicarmos tal contraposição ao *Cícero Novo*, teremos uma obra mista, porque Bruni não deixa de seguir capítulos inteiros da *Vida de Cícero* plutarquiana, mas faz alterações de natureza múltipla sobre eles (cortes, omissões, acréscimos, inserções pontuais, mudanças de ênfase e de detalhe), algo que não poderia fazer num trabalho estrito de tradução. Para exemplos dos vários tipos de mudança da biografia plutarquiana, cf. SCATOLIN, A. “Leonardo Bruni, *Cicero Novus 4–14*”. Em: *Rónai: Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*. Edição especial, 2022, pp. 127–131.

<sup>13</sup> Cf. a discussão de IANZITI, G. *Writing History in Renaissance Italy. I Tatti studies in Italian Renaissance history*. Cambridge e London: Harvard University Press, 2012, 18–19.

*Itaque video fortuna quadam mea fieri, ut cum quo dudum aemulo studiis litterarum Florentiae contendi, cum eodem michi nunc Romae sit de honore, dignitateque certandum.*

Assim, percebo que, por uma espécie de destino meu, vejo-me agora obrigado, em Roma, a disputar um cargo e uma posição com o mesmo rival com quem há algum tempo competi no estudo das letras, em Florença. (Bruni *Ep.* 1.1.2)

O mesmo espírito de rivalidade e emulação que caracterizara a relação entre Bruni e Angeli em Florença e, depois, em Roma, entraria agora em jogo na escrita do *Cícero Novo*.<sup>14</sup> Angeli publicara sua tradução da *Vida de Cícero* em 1401 e morrera poucos anos depois, em 1410 ou 1411. Ao que tudo indica, é sobretudo por esse motivo que Bruni não o cita nominalmente, na carta prefacial de sua biografia.

As críticas a Angeli e a sua tradução podem ser melhor compreendidas se as relacionarmos com discussões análogas que o autor faz sobre tradução em outros passos de sua obra. De fato, como veremos, há uma repetição de situações e conceitos, que lançam luz uns sobre os outros. Em todos os casos, observamos o mesmo movimento: Bruni 1) depara-se com uma tradução latina de um texto grego; 2) condói-se e indigna-se com os seus resultados, que critica em termos fortes; 3) propõe uma nova tradução em seu lugar, segundo critérios diferentes; e 4) expõe e defende tais critérios por escrito, em contexto polêmico. A única diferença, no caso do *Cícero Novo*, é que Bruni se decide, num segundo momento, a fazer uma obra própria, abandonando o projeto de tradução. À parte isso, o padrão é exatamente o mesmo.

Além da carta prefacial do *Cícero Novo*, esse padrão pode ser observado também no tratado que Bruni escreveu sobre tradução, o *De interpretatione recta* (“Da tradução correta”), e em três cartas (*Ep.* 4.22, 7.4 e 10.24), sempre em polêmica sobre sua tradução da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Embora nossa análise se centre no *De interpretatione recta*, também apontaremos os pontos em que as cartas coincidem com o tratado.

Comparemos a descrição da reação de Bruni a duas traduções que considerava inéptas: a de Angeli, da *Vida de Cícero* plutarquiana, e a de Roberto Grossatesta, da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles:

*Itaque indolui equidem Ciceronis vicem, et mecum ipse indignatus sum quod in eo viro littere nostre adeo mute reperirentur, qui vel solus ne mute forent sua diligentia prestitisset. Huic ergo deformitati latine lingue pro virili mea succurrere aggressus, confestim greco volumine requisito traductionem ex integro inchoavi.*

Diante disso, condói-me da sorte de Cícero, indignando-me, em meu íntimo, por encontrar um silêncio tão grande de nossas letras acerca de um homem que assegurara praticamente sozinho, com seu empenho, que elas não silenciassem. Procurando, então, na medida de minhas forças, remediar essa deturpação da língua latina, de pronto solicitei o volume grego e comecei a retraduzi-lo. (Bruni *C.N.* 2.1–2)

*Ego autem fateor me paulo vehementiorem in reprehendendo fuisse, sed accidit indignatione animi, quod, cum viderem eos libros in Greco plenos elegantie, plenos suavitatis, plenos inestimabilis cuiusdam decoris, dolebam profecto mecum ipse atque angebar tanta traductionis fece coquinatos ac deturpatos eosdem libros in Latino videre. Ut enim, si pictura quadam ornatissima et amenissima delectarer, ceu Protagonis aut Apellis aut Aglaophontis, deturpari illam graviter ferrem ac pati non possem et in deturpatorem ipsum voce manuque insurgerem, ita hos Aristotelis libros, qui omni pictura nitidiores ornatioresque sunt, coquinari cernens cruciabar animo ac vehementius commovebar.*

<sup>14</sup> Para um aprofundamento do histórico da rivalidade entre Bruni e Angeli, cf. HANKINS, J. “Manuel Chrysoloras and the Greek Studies of Leonardo Bruni”. Em: *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance. I: Humanism*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, 251–252.

Reconheço ter sido um tanto ou quanto veemente em minha crítica, mas isso se deu por indignação, porque, ao ver aqueles livros, em grego, plenos de refinamento, plenos de encanto, plenos de uma graça preciosa, é claro que eu sofreria em meu íntimo e me angustiava por ver os mesmos livros, em latim, maculados e desfigurados pela impureza tão grande daquela tradução. Tal como, se me deleitasse com uma pintura de extremo ornato e encanto, fosse ela de Protógenes, Apeles ou Aglaofonte, eu me enfureceria ao vê-la desfigurada, sem conseguir aceitá-lo, e ergueria a mão e a voz contra o próprio desfigurador, assim também, no caso destes livros de Aristóteles, que são mais brilhantes e ornados do que qualquer pintura, vendo-os serem maculados, eu me exasperava e comovia profundamente. (Bruni *Int. Rect.* 2)

## Dor e indignação diante de uma má tradução

O confronto entre os textos torna evidente que, embora Bruni seja mais contundente no *De interpretatione recta*, o movimento é o mesmo, e até parte do vocabulário é cognata (cf. *indolui~dolebam*; *indignatus sum~indignatione animi*; cf. também *Int. Rect. 3: indignantes*). Em ambos os casos, temos uma tradução com a qual Bruni se confronta em termos fortes: no *Círcero Novo*, é uma *deformitas latine lingue*, “uma deformação” ou “deturpação”, como traduzimos, “da língua latina”; no *De interpretatione recta*, o sentido é análogo: Bruni usa os verbos *deturpo*, “desfigurar”, e *coinquino*, “macular”, para descrever o que o tradutor medieval teria feito com o texto aristotélico em sua tradução. Em ambos os casos, temos uma reação forte de Bruni: dor e indignação no *Círcero Novo*; dor, indignação, angústia, exasperação e comoção no *De interpretatione recta*.<sup>15</sup>

## A crítica à tradução de Angelis

Passemos, agora, à análise pormenorizada da crítica de Bruni à tradução de Angelis.

*Illum ego etsi sepe alias diligenter et accurate in greco legeram, tamen latine quo-que videre gliscens cum percurrere cepissem, animadverti statim (neque enim obscuri erant errores) eum qui transtulerat bonum quidem virum sed non satis eruditum, partim ignoratione grecarum litterarum in multis prolapsum, partim ari-ditate quadam ingenii parum respondenter parumque concinne ea ipsa in quibus non prolapsus fuerat transtulisse.*

Embora não raro, em outras oportunidades, o tivesse lido em grego com apuro e atenção, exultante por também encontrá-lo em latim, comecei a folheá-lo, de pronto notando (os erros nem eram tão difíceis de encontrar) que o tradutor, um homem de bem, é certo, mas não culto o bastante, se por um lado tropeçara em vários passos por desconhecimento das letras gregas, por outro traduzira de maneira pouco exata e pouco harmoniosa, por falta de talento, justamente os passos em que não tropeçara. (Bruni *C.N.* 1.2–3)

*bonum quidem virum sed non satis eruditum*

Uma vez mais, o confronto com outros passos da obra de Bruni é revelador. O fato de Bruni elogiar Angelis antes de passar à sua crítica pareceria mero artifício protocolar, caso nos ativássemos ao passo do *Círcero Novo*. Porém, em outros passos em que Bruni discute tradução, podemos observar que há uma preocupação do autor, em

<sup>15</sup> Em *Int. Rect.* 49, ademais, Bruni observa que gême e ri ao mesmo tempo ao topar com os problemas do tradutor medieval de Aristóteles; em 52, brinca que o próprio Aristóteles sofreria e se indignaria! Para outras descrições de reação a traduções ineptas, cf. *Ep.* 4.22.139 (ira) e 140 (comoção e perturbação).

passos apologéticos, em demonstrar que soube manter a medida, a moderação, a cortesia, e concentrar suas críticas num nível técnico, não pessoal.

O começo do *De interpretatione recta* mostra claramente tal preocupação. Bruni comenta a reação que o prólogo polêmico que havia escrito sobre sua tradução da *Ética a Nicômaco*, fazendo críticas ao tradutor medieval, teria causado entre os leitores.

*Sed non sumus transgressi modum iudicio nostro, sed quamvis indignantes modestiam tamen humanitatemque servavimus. Sic enim cogito. An ego quicquam in mores illius dixi? An in vitam? An ut perfidum, ut improbum, ut libidinosum reprehendi? Nihil profecto horum. Quid igitur in illo reprehendi? Imperitiam solummodo litterarum. Hoc autem, per deum immortalem, que tandem vituperatio est? An non potest quis esse vir bonus, litteras tamen aut nescire penitus aut non magnam illam, quam in isto requiro peritiam habere? Ego hunc non malum hominem, sed malum interpretrem esse dixi.*

Porém, a nosso ver, não ultrapassamos a medida, mas, apesar de nossa indignação, mantivemos a moderação e a cortesia. É o que penso, pelo menos. Ou será que falei algo contra o seu caráter? Contra a sua vida? Ou então o critiquei como uma pessoa péruida, má, dissoluta? Absolutamente nada disso. O que foi que critiquei nele, então? Apenas e tão somente a imperícia nas letras. Mas, por nosso Deus imortal, que espécie de vitupério é esse? Então não pode alguém ser uma pessoa de bem, mas desconhecer completamente as letras ou, ao menos, não ter aquela grande perícia que exijo nesse domínio? Não disse que se tratava de uma pessoa má, mas de um mau tradutor. (Bruni *Int. Rect.* 3)

Observa-se, aqui, o cuidado em diferenciar a crítica pessoal da crítica técnica. A crítica pessoal diz respeito à vida e ao caráter do criticado, e será associada, na correspondência, à calúnia.<sup>16</sup> A crítica técnica, em contrapartida, concerne à falta de *peritia litterarum* — a mesma que Bruni faz de Angeli no *Círcero Novo*, ao apontar sua suposta *ignoratio grecarum litterarum*. Restringir-se ao aspecto técnico, evitando a crítica pessoal, é, para Bruni, marca de medida, moderação, cortesia ou senso de humanidade. Repare-se que a última frase do trecho citado encaixa-se perfeitamente com o que o autor observa no *Círcero Novo*: tal como Grossatesta não é má pessoa, segundo o Aretino, mas mau tradutor, assim também Angeli é um homem de bem, mas não tem erudição suficiente para realizar a tradução de Plutarco a contento.

### *ignoratione grecarum litterarum*

Observemos, antes de tudo, que *ignoratio grecarum litterarum* (“desconhecimento das letras gregas”) é diferente de *ignoratio grece lingue* (“desconhecimento da língua grega”), ao contrário do que entendem alguns estudiosos.<sup>17</sup> O *De interpretatione recta* faz uso de expressões relativas ao conhecimento da língua propriamente dita: § 5: *utriusque lingue peritiam* (“domínio de ambas as línguas”); 6: *notitia [...] illius lingue de qua transfers* (“conhecimento da língua de que se traduz”); 10: *linguam illam, de qua sumit, peritissime scire* (“conhecer à perfeição a língua original”); 45: *propter ignorantiam*

<sup>16</sup> Cf. *Ep. 4.22.140* (= 7.4.89): *Equidem si vitam illius, si mores, si genus insectatus essem, tunc faterer me maledixisse. Sed nichil tale attigi, neque attingerem. At enim de litteris studiisque contendere, ac interdum vehementer urgere, & si res exigat adversarium pungere, disserere id quidem est, non maledicere* (“De minha parte, se eu tivesse atacado sua vida, seu caráter, sua estirpe, aí sim eu reconheceria tê-lo caluniado. Mas nada abordei nesse sentido, nem o faria. Em contrapartida, discutir sobre as letras e os estudos, bem como, por vezes, acossar com insistência e, se for o caso, espicaçar o adversário, isso é debater, não caluniar”).

<sup>17</sup> Cf. TAKADA, Y. “Leonardo Bruni’s *Cicero Novus*”. Em: *4th Conference of the International Society for Classical Tradition*, 1998, 66: “ignorant of ancient Greek”; BERNARD-PRADELLE, L. (ed.) *Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento*. Vol. 118. Textes de la Renaissance. Paris: Honoré Champion Éditions, 2008, 409: “à cause de son ignorance de la langue grecque”.

*lingue*<sup>18</sup> (“por ignorância da língua”). Não é o caso, porém, que *peritia lingue* (“domínio da língua”) e *peritia litterarum* (“domínio das letras”) sejam campos inteiramente diversos. Na verdade, a primeira é enriquecida pela segunda: para Bruni, quanto mais versado é um autor nas letras, mais profundo é o seu conhecimento da língua. Conforme *Int. Rect.* 6, o conhecimento da língua que não é apoiado no conhecimento das letras é superficial e comum. Outra formulação que poderíamos depreender é que para traduzir não basta o conhecimento da língua, é preciso também o conhecimento das letras: em *Int. Rect.* 5, Bruni afirma explicitamente que o conhecimento das duas línguas (ou seja, da língua original e da língua de chegada) é essencial para a tradução correta, mas não basta.

Bruni explicitará em que consiste a *peritia litterarum* em dois passos do *De interpretatione recta*, que nos permitirão determinar a natureza da crítica a Angeli no *Círculo Novo*.

*Magna res igitur ac difficilis est interpretatio recta. Primum enim notitia habenda est illius lingue, de qua transfers, nec ea parva neque vulgaris, sed magna et trita et accurata et multa ac diuturna philosophorum et oratorum et poetarum et ceterorum scriptorum omnium lectione quaesita.*

Portanto, a tradução correta é algo grandioso e difícil. De fato, é preciso, em primeiro lugar, ter o conhecimento da língua de que se traduz — e não um co-nhecimento superficial ou comum, por sinal, mas profundo, adestrado, cuidadoso e adquirido mediante a leitura vasta e habitual de filósofos, oradores, poetas e de todos os demais escritores. (Bruni *Int. Rect.* 6)

*Sit igitur prima interpretis cura linguam illam, de qua sumit, peritissime scire, quod sine multiplici et varia et accurata lectione omnis generis scriptorum numquam assequetur.*

Portanto, que a primeira preocupação do tradutor seja conhecer à perfeição a língua do original, o que jamais conseguirá sem a leitura eclética, variada e meticulosa de todo tipo de escritor. (Bruni *Int. Rect.* 10)

O problema, portanto, não é que Angeli não tenha conhecimento da língua grega, mas que seu conhecimento seja, na visão de Bruni, superficial, por conta de sua falta de erudição. É por isso que 1) ele é *non satis eruditum* (“não culto o bastante”) (C.N. 1.2); 2) os autores que Bruni exorta a segui-lo em espírito de emulação devem ser *ingenue eruditi* (“educados nas artes liberais”) (C.N. 3.4); e 3) Bruni afirma, em C.N. 1.2, que já lera Plutarco em grego *diligenter et accurate* (“com apuro e atenção”). É o pré-requisito para o entendimento profundo que tem do original, da má tradução de Angeli, e da tradução, enfim, e da nova versão que fará da obra.

A leitura do *De interpretatione recta* expõe os problemas que a falta de *peritia litterarum* causa: quem é desprovido dela não é capaz de diferenciar os diferentes sentidos dos vocábulos (*Int. Rect.* 6); não conhece expressões idiomáticas (*Int. Rect.* 7–8); não conhece o uso da língua (*Int. Rect.* 7; 38); não é capaz de identificar citações literárias parciais ou integrais (*Int. Rect.* 9–10); e não é capaz de manter a elocução do original, em seus vários aspectos (*Int. Rect.*, 15–19). Tudo isso advém, de uma maneira ou de outra, dessa vasta cultura literária exigida por Bruni.

*parum responderetur parumque concinne*

Para o entendimento do primeiro termo da crítica a Angeli, *responderetur*, é preciso rastrear na correspondência do Aretino o uso do verbo *respondere*, que não ocorre

<sup>18</sup> Cf. *Ep. 4.22.140: ob ignorationem latinae linguae* (“por desconhecimento da língua latina”).

no *De interpretatione recta*. Bruni usa o verbo *respondere* em pelo menos duas cartas para fazer uma leitura crítica de traduções de terceiros, e em uma terceira para enunciar um princípio geral de tradução. À leitura desses três passos mais genéricos do conceito, acrescentaremos a de um passo análogo do *De interpretatione recta*, uma discussão mais técnica e aprofundada, que emprega o cognato *correspondere*, mas claramente como sinônimo do verbo simples.

Comecemos com uma avaliação crítica positiva das traduções de Boécio,<sup>19</sup> que é repetida em duas cartas da coleção.

*Textus est nitidus, & planus, & graeco respondens.*

O texto é claro, comprehensível e corresponde ao grego. (Bruni *Ep.* 4.22.139 = 7.4.89)

À maneira das outras duas ocorrências que veremos em seguida, Bruni não usa o termo em absoluto, como no passo do *Círcero Novo*, mas ligado a seu referente (o dativo *graeco*), o que torna o seu sentido mais claro e direto do que na carta prefacial. A falta de exatidão da tradução de Angeli consiste na falta de correspondência do texto latino com o grego, portanto.

No exemplo seguinte, uma carta a Francesco Filelfo, Bruni analisa brevemente a tradução que o amigo fez do *De Ilio non capto*, de Dião Crisóstomo.<sup>20</sup>

*Traductio vero Dionis a te facta vehementer michi placet. Est enim illustris, & erudita, & graeco respondens. Talis denique, ut quamquam saepe alias graece legerim, tamen latinum legisse michi fuerit perjocundum.*

A tradução que você fez de Dião agrada-me muito: ela é brilhante, erudita e corresponde ao grego. A tal ponto, por sinal, que, embora tenha lido [o texto] em grego em muitas outras ocasiões, senti enorme prazer ao lê-lo em latim. (Bruni *Ep.* 5.6.31)

É de reparar que se trata, neste caso, do contrário da surpresa da carta prefacial: nesta, Bruni conhece bem o texto original de Plutarco, mas tem uma surpresa desagradável, entre outros motivos, porque Angeli não é culto o suficiente e porque sua tradução é pouco exata. Na carta a Filelfo, temos o inverso: Bruni conhece bem o original de Dião e sente um enorme prazer ao encontrar uma tradução que faz jus a ele. Note-se que, além do critério da correspondência do latim ao grego, temos também o da erudição (ou seja, a erudição do tradutor que se reflete no texto traduzido), tal como na crítica a Angeli.

Na carta que escreve ao arcebispo de Milão, Francesco Pizolpassi, para se defender das críticas a sua tradução da *Ética a Nicômaco* feita pelo bispo de Burgos, Alfonso García de Cartagena,<sup>21</sup> Bruni lança novamente mão da ideia da correspondência com o grego para enunciar um princípio básico de tradução:

*Interpretatio autem omnis recta, si graeco respondet, viciosa, si non respondet.*

Toda tradução é correta se corresponde ao grego, viciosa, se não corresponde. (Bruni *Ep.* 7.4.85 = 10.24.206)

<sup>19</sup> Bruni faz menção às traduções boecianas de Porfírio e das *Categorias* e *Da interpretação*, de Aristóteles. As virtudes que observa nelas são um fator crucial para assegurar que a tradução da *Ética a Nicômaco* de Grossatesta não é de Boécio, como pretendem alguns, entre eles seu detrator, Alfonso García de Cartagena.

<sup>20</sup> Cf. BERNARD-PRADELLE, L. (ed.) *Leonardo Bruni Aretino. Lettres Familières*. Collection “Histoire et sociétés” Tome II. Presses Universitaires de la Méditerranée, 2014, 488–489, nn. 39 e 43. De acordo com o estudioso, Filelfo estudara grego em Constantinopla com João Crisoloras, irmão de Manuel.

<sup>21</sup> Para o contexto, cf. BERNARD-PRADELLE, L. (ed.) *Leonardo Bruni Aretino. Lettres Familières*. Collection “Histoire et sociétés” Tome II. Presses Universitaires de la Méditerranée, 2014, 499, n. 145.

Neste passo, Bruni elege o princípio da correspondência do texto de chegada com o texto de partida como critério básico de correção de uma tradução. Fica claro, portanto, que ao afirmar que Angeli traduz *parum responderetur*, Bruni está desqualificando sua tradução como *interpretatio viciosa*.

Se nas cartas a correspondência com o grego é apresentada em termos mais gerais, no *De interpretatione recta* Bruni aprofunda a discussão técnica, e fica claro que a correspondência que tem em mente é lexical e semântica, mediada pela conveniência ou decoro. No contexto, o Aretino discute qual a tradução mais adequada do termo grego *τίμημα* (“censo”). Grossatesta traduzira por *honorabilitas* (“honradez”), Bruni, por *census* (“censo”).<sup>22</sup>

*Quid ad hec respondebit interpres noster? Nichil projecto, quod rectum sit. Nam dato uno inconveniente plura sequuntur. Interpres enim noster propter ignorantiam lingue “honorabilitatem” dixit, quod “censum” dicere debebat. Est autem census valor patrimonii, quem iste stulto et imperito et inusitato vocabulo “honorabilitatem” nuncupavit. Ex hoc autem verbo, quod inconvenienter ab “honore” traxit, mille, ut ita dixerim, inconvenientia sequentur. Sed non “honorabilitas” dicendum fuit, sed “census”; hoc est enim conveniens nomen et Greco proprie correspondens. “honorabilitas” autem inconvenientis ac penitus alienum.*

O que nosso tradutor responderá a isso? Com certeza, nada que seja correto, pois, dada uma inconveniência, várias outras seguirão. De fato, nosso tradutor, por ignorância da língua, usou o termo *honorabilitas*, quando devia ter usado *census*. Ora, *census* é o valor do patrimônio, que esse homem denominou *hono-rabilitas* lançando mão de um vocábulo estúpido, inepto e insólito. De tal palavra, por sua vez, que ele derivou de maneira inconveniente de *honos*, seguiriam, por assim dizer, mil outros inconvenientes. Ele não deveria ter usado *honorabilitas*, porém, mas *census*, pois esse é o termo conveniente e que corresponde propriamente ao grego, ao passo que *honorabilitas* é um termo inconveniente e totalmente impróprio.

A correspondência ao grego, portanto, para Bruni, é um conceito básico de tradução, associado ao conhecimento de língua do tradutor (no exemplo do *De interpretatione recta*, o problema estaria na ignorância da língua de chegada, o latim, e corresponderia, portanto, ao segundo vício da tradução, o *male reddere*, como veremos a seguir) e norteado pelo princípio retórico da conveniência. Ao dizer na carta prefacial, então, que Angeli traduz *pa-rum responderetur*, Bruni pensa no aspecto semântico de sua tradução e, quase certamente, em sua falta de conhecimento do latim e consequente incapacidade de encontrar os termos corretos e equivalentes em tal língua.

Para o segundo termo da crítica, *parum concinne* (“[de maneira] pouco harmoniosa”), devemos novamente recorrer ao *De interpretatione recta*, que se aprofunda sobre o tema:

*Denique interpretis vitia sunt: si aut male capit, quod transferendum est, aut male reddit aut si id, quod apte concinneque dictum sit a primo auctore, ipse ita convertat, ut ineptum et inconcinnum et dissipatum efficiatur. Quicumque vero non ita structus est disciplina et litteris, ut hec vitia effugere cuncta possit, is, si interpretari aggreditur, merito carpendum et improbandus est, vel quia homines in varios errores impellit aliud pro alio afferens, vel quia maiestatem primi auctoris imminuit ridiculum absurdumque videri faciens.*

Portanto, os vícios do tradutor são: se tem uma compreensão equivocada do que tem de traduzir; se o traduz equivocadamente; ou se sua versão do que o autor original disse de maneira adequada e harmoniosa o torna inadequado, desarmônioso e desconjuntado. Ora, quem quer que, por falta de preparo no método e

<sup>22</sup> Cf. BERNARD-PRADELLE, L. (ed.) *Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento*. Vol. 118. Textes de la Renaissance. Paris: Honoré Champion Éditions, 2008, 663, n. 1.

nas letras, seja incapaz de evitar todos esses vícios, se se põe a traduzir, merece justa crítica e desaprovação, seja por induzir as pessoas a vários tipos de erros, ao introduzir um sentido em lugar de outro, seja por diminuir a majestade do autor original, fazendo-o parecer ridículo e absurdo. (Bruni *Int. Rect.* 13)

Os dois primeiros vícios do tradutor (*male capere* e *male reddere*) referem-se ao sentido do texto: no primeiro caso, o do original, no segundo, o da tradução. O terceiro vício (*ineptum et inconcinnum et dissipatum*<sup>23</sup>) diz respeito, de maneira geral, à elocução e ao modo de escrita, de maneira mais específica, ao tom do texto. Cumpre observar que Bruni fala em majestade, ou seja, um tom elevado, e não simplesmente em tom, porque, no contexto de seu tratado, está a tratar especificamente da tradução de texto filosófico aristotélico, não de textos em geral, mas o princípio é claro.

O passo mostra que há dois elementos em questão: de um lado, o método de tradução (*disciplina*); de outro, as letras. Quer isso dizer que a boa tradução envolve um elemento mais específico, que é a teoria da tradução, e outro mais geral, que são as letras. Pelo mérito, o tradutor comprehende o que precisa fazer; pelas letras, é capaz de conferir uma forma literária que corresponda (!) ao modo e ao tom do original.

Uma carta de Bruni a Niccoli em que discute sua tradução dos livros de Platão permite-nos aprofundar o entendimento da *concinnitas* na teoria da tradução bruniana.

*Deinde si verbum verbo sine ulla inconcinnitate, aut absurditate reddi potest, libentissime omnium id ago; Sin autem non potest, non equidem usque adeo timidus sum, ut putem me in crimen lesae majestatis incidere, si servata sententia paulisper a verbis recedo, ut declinem absurditatem. Hoc enim ipse Plato prae-sens me facere jubet, qui cum elegantissimi oris apud Graecos sit, non vult certe apud Latinos ineptus videri.*

Em seguida, se é possível verter palavra por palavra sem cair em alguma desarmonia ou no absurdo, faço-o com mais prazer do que qualquer outra pessoa. Se não é possível, porém, não sou tão medroso a ponto de julgar que incorri em crime de lesa-majestade se, preservando o sentido, afasto-me um pouco das palavras, a fim de evitar cair no absurdo. É que o próprio Platão, em pessoa, ordena-me que o faça, ele que, dotado de uma fala extremamente elegante entre os gregos, certamente não quer passar por inepto entre os latinos. (Bruni *Ep.* 1.8.17)

O passo da carta mostra que a *concinnitas* é um critério de tradução bruniano: é ela que assegura a *elegantia* do texto, garantindo que faça jus ao autor original. É de reparar que a *concinnitas* também se contrapõe à tradução literal, palavra por palavra, associada à inépcia ou inadequação do tradutor (cf. *ineptus videri*). Esse tipo de tradução é admissível apenas e tão somente se a *concinnitas* estiver assegurada. Caso contrário, à condição de que o sentido seja mantido (cf. *servata sententia*), a tradução literal deve ser abandonada em prol da elegância.

Outro passo do *De interpretatione recta* complementa o conceito exposto na carta anterior:

*His vero exemplis abunde patet neminem posse primi auctoris maiestatem ser-vare, nisi ornatum illius numerositatemque conservet. Dissipata namque et incon-cinna traductio omnem protinus laudem et gratiam primi auctoris exterminat. Ex quo scelus quodammodo inexpiabile censendum est hominem non plane doctum et elegantem ad transferendum accedere.*

<sup>23</sup> O terceiro vício, desdobrado em três adjetivos por Bruni, poderia ser designado por *ineptia* (“inadequação”), substantivo abstrato de seu elemento mais amplo (*ineptum*), responsável pelos outros dois (*inconcinnum* e *dissipatum*).

Esses exemplos deixam bastante claro que ninguém é capaz de manter a majestade do autor original sem preservar o seu ornato e o seu ritmo. De fato, uma tradução desconjuntada e desarmoniosa destrói completamente a excelência e a graça do autor original. Daí que se deva considerar um crime de certa forma imperdoável que alguém que não seja inteiramente douto e elegante se ponha a traduzir. (Bruni *Int. Rect.* 30)

Este trecho talvez seja o de formulação mais clara e concreta do que Bruni entende por *concinnitas*: 1) refere-se, como já observado, à elocução; 2) diz respeito a dois aspectos: o ornato e o ritmo; 3) tem um efeito de conjunto, o tom do original: antes, Bruni havia falado em majestade; agora fala também em graça e, de maneira mais geral, do mérito ou excelência do texto, a sua *laus* — ou seja, aquilo que torna um texto grande, de uma maneira ou de outra. Fica claro que, se não for mantida, essa qualidade do texto morre na tradução. Uma vez mais, a responsabilidade pelo vício da tradução é da falta de formação (cf. *non plane doctum*, “não inteiramente douto”).

## CONCLUSÃO

Os pontos principais da carta prefacial do *Círcero Novo* são a imitação de Cícero e a emulação de Plutarco e Iacopo Angeli.

A imitação de Cícero, verdadeira homenagem ao pai das letras latinas, revela uma escrita visceralmente ciceroniana: temos a imitação e a apropriação de formulações, situações, ambientações e conceitos. Bruni 1) não apenas usa uma construção típica de Cícero, como também a utiliza em contexto análogo, o início de uma obra e de uma reflexão; 2) na mesma linha, não apenas se apropria do conceito de *otium* como o momento por excelência para a leitura e a escrita, como também o emprega em contextos análogos de sua obra, como o início de diálogos e passos de cartas em que comenta sua atividade literária nos momentos de pausa da atividade pública; 3) também alude intertextualmente a uma carta de Cícero ao irmão Quinto, por meio da retomada inequívoca do léxico, de tempos verbais e, uma vez mais, de um contexto análogo, conferindo extrema coesão à carta prefacial; e 4) à maneira de Cícero, fará um uso seletivo das fontes, a partir de seu arbítrio e de sua vontade, podendo fazer acréscimos e supressões a seu critério (a carta prefacial fala de acréscimos, mas o confronto intertextual deixa claro que o critério vale também para os cortes e remanejamentos do texto plutarquiano)

A emulação de Iacopo Angeli diz respeito ao conhecimento das letras e à capacidade de traduzir dela advinda, quando somada ao talento. Os problemas de Angeli seriam, segundo a carta prefacial 1) o desconhecimento das letras gregas, que implica um conhecimento apenas superficial e comum da língua grega e uma decorrente incapacidade de identificar expressões idiomáticas, usos linguísticos, citações literárias parciais ou integrais e de manter a elocução do original; 2) o desconhecimento do latim, que o leva a cometer erros e não conseguir encontrar os termos correspondentes ao grego em latim, resultando numa deturpação da língua latina e numa tradução viciosa; e 3) a incapacidade, decorrente da falta de talento, de traduzir o texto grego de maneira harmoniosa. Se tornarmos aos três vícios do tradutor apontados em *Int. Rect.* 30, notaremos que o vício 1 (*male capere*) está associado a quase todos os problemas decorrentes do desconhecimento das letras; o vício 2 (*male reddere*), ao desconhecimento do latim; e o vício 3, enfim (*ineptum et inconcinnum et dissipatum*), à falta de talento.

A triangulação com outras obras de Bruni lança luz sobre conceitos que estão apenas sugeridos na carta prefacial. O confronto com o *De interpretatione recta* e as cartas sobre tradução revela, assim, que Angeli, na visão de Bruni, apresenta uma falta de erudição

e de conhecimento das letras e de línguas que o impede de traduzir o texto de uma maneira que faça jus ao texto original de Plutarco e, o que é imperdoável para o autor, a Cícero. Tudo somado, Leonardo Bruni, ao contrário de Angeli, seria dotado do conhecimento das letras em geral e da obra de Cícero em particular para fazer jus à escrita da obra. E a prova disso estaria na própria escrita do *Cícero Novo* e, particularmente, em sua carta prefacial, com sua escrita visceralmente ciceroniana. É como se o autor estivesse a nos dizer que o *Cícero Novo* anunciado no título da obra é ninguém mais do que ele mesmo.

## REFERÊNCIAS

BERNARD-PRADELLE, L., ed. (2008). *Histoire, éloquence et poésie à Florence au début du Quattrocento*. Vol. 118. Textes de la Renaissance. Paris: Honoré Champion Éditions.

— ed. (2014). *Leonardo Bruni Aretino. Lettres Familieres*. Collection “Histoire et sociétés” Tome II. Presses Universitaires de la Méditerranée.

ESPOSITO, P. (2004). “La morte di Cicerone da Livio a Fruttero & Lucentini”. Em: *Cicerone tra antichi e moderni. Atti del IV Symposium Ciceronianum Arpinas*. Ed. por E. Narducci. Firenze: Felice Le Monnier, pp. 82–104.

FRYDE, E. B. (1983). *Humanism and Renaissance Historiography*. Vol. 21. London: The Hambleton Press.

HANKINS, J. (2003). “Manuel Chrysoloras and the Greek Studies of Leonardo Bruni”. Em: *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance. I: Humanism*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 243–271.

IANZITI, G. (2012). *Writing History in Renaissance Italy*. I Tatti studies in Italian Renaissance history. Cambridge e London: Harvard University Press.

LAUGHTON, E., ed. (1964). *The Participle in Cicero*. Oxford: Oxford University Press.

LEEMAN, A. D. e PINKSTER, H. (1981). *M. Tullius Cicero. De oratore libri III*. 1. Band: Buch I, 1–165. Carl Winter.

LEVINE, Ph. (1958). “Cicero and the Literary dialogue”. Em: *The Classical Journal* 53.4, pp. 146–151.

MEHUS, L., ed. (1741). *Leonardi Bruni Epistolarum Libri VIII*. Florentiae: Ex Typographia Ber-nardi Paperinii.

SCATOLIN, A. (2021). “Cicero Novus, de Leonardo Bruni: *De consulatu Ciceronis*”. Em: *Revista Sísifo* 13, pp. 235–268.

— (2022). “Leonardo Bruni, *Cicero Novus* 4–14”. Em: *Rónai: Revista de Estudos Clássicos e Tradutórios*. Edição especial, pp. 125–143.

TAKADA, Y. (1998). “Leonardo Bruni’s *Cicero Novus*”. Em: *4th Conference of the International Society for Classic*, pp. 65–79.

VITI, P., ed. (2013). *Leonardo Bruni. Opere letterarie e politiche*. Classici. Torino: UTET.

# **o cinema, suas relações com o pensamento e os demais processos psicológicos**

**cinema, its relationship with thought and other psychological processes**

**adriana lúcia de escobar  
chaves de Barros<sup>1</sup>**

## **resumo**

Este artigo procura explorar, interdisciplinarmente, as relações existentes entre o cinema, o pensamento e outros processos psicológicos. Através de narrativas, imagens e sons, o cinema nos leva a refletir sobre questões sociais, psicológicas e filosóficas, ao desafiar as nossas ideias preconcebidas e questionar nossas experiências de vida. Para além do entretenimento, o cinema amplia nossa consciência e promove uma compreensão mais profunda do mundo. O cinema está intrinsecamente ligado ao ato de pensar e a outros processos psicológicos, na medida em que promove reflexões e questionamentos. Nesse sentido, o pensamento, a sensação, a percepção, a atenção, a memória, a afetividade, o sentimento, a consciência, a linguagem e a inteligência permitem-nos interpretar os acontecimentos e transformá-los em vivências. Justifica-se, portanto, aproximar os conceitos sobre o cinema e as funções psíquicas que exercem influência sobre nossas percepções, formação de ideias, regulação das emoções e da construção das representações subjetivas acerca da realidade.

## **palavras-chave**

Cinema; Recursos Cinematográficos; Pensamento; Processos psicológicos; Psique.

## **abstract**

*This article seeks to explore, interdisciplinary, the relationships between cinema, thought and other psychological processes. Through narratives, images and sounds, cinema leads us to reflect on social, psychological and philosophical issues, by challenging our preconceived ideas and questioning our experiences of life. Beyond entertainment, cinema broadens our consciousness and promotes a deeper understanding of the world. Cinema is intrinsically linked to the act of thinking and other psychological processes, as it promotes reflection and questioning. In this sense, thought, sensation, perception, attention, memory, affectivity, feeling, consciousness, language and intelligence allow us to interpret events and transform them into experiences. It is therefore justified to bring together concepts about cinema and the psychic functions that influence our perceptions, formation of ideas, regulation of emotions and the construction of subjective representations about reality.*

## **keywords**

*Cinema; Film Resources; Thought; Psychological processes; Psyche.*

<sup>1</sup> Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS)

e-issn 2318-423x | [periodicos.unifesp.br/index.php/limiar](http://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar)

## INTRODUÇÃO

O cinema é uma forma de expressão artística que afeta os nossos pensamentos, percepções e emoções. Por meio das narrativas, imagens e sons, a sétima arte nos leva a refletir sobre questões sociais, psicológicas e filosóficas, estimulando o pensamento crítico, desafiando ideias preconcebidas e fazendo-nos questionar sobre a nossa própria identidade e experiências de vida. Para além da função de entretenimento, o cinema é capaz de ampliar nossa consciência e promover o maior entendimento do mundo (Cabrera, 2006).

Através da linguagem cinematográfica, composta por elementos audiovisuais tais como fotografia, edição, trilha sonora e diálogos, os filmes desafiam os espectadores ao apresentar narrativas de vida e simbolismos, instigando-nos quanto às diversas formas de interpretação. Eles nos convidam a exercitar o pensamento crítico, ao retratar dilemas morais e temas universais complexos, permitindo-nos explorar diferentes significados e considerar outros pontos de vista. Assim, o cinema, como uma forma de arte que promove reflexões e questionamentos, está intrinsecamente ligado ao ato de pensar.

O pensamento é uma função psicológica cognitiva essencial que envolve a percepção, o raciocínio, a solução de problemas, o julgamento, o processamento de informações, a tomada de decisões, a formação de conceitos e hipóteses, além de outras atividades psíquicas. Ao assistir a um filme, os espectadores são levados a engajar suas habilidades de pensamento crítico, avaliar as ações dos personagens, compreender as relações entre os eventos e interpretar os significados simbólicos presentes, nos diálogos, imagens, enredos, sequências de cena e em todos os recursos disponíveis.

Para tal, durante a experiência cinematográfica, outros processos psicológicos, além do pensamento, são acionados. A percepção, por exemplo, é aguçada devido à natureza visual e auditiva do cinema, permitindo a absorção e interpretação das informações apresentadas na tela. As emoções são despertadas pelos estímulos emocionais presentes nas histórias e representações visuais, provocando impacto psicológico e físico nos espectadores. A memória armazena informações sobre personagens e enredos, como também evoca recordações afetivas e sensoriais, através de cenas e sequências que trazem à tona lembranças pessoais e coletivas, que influenciarão as nossas impressões sobre o filme.

Assim, embora frequentemente apresentados separadamente para fins didáticos, os processos psicológicos, como o pensamento, a sensação, a percepção, a atenção, a memória, a afetividade, o sentimento, a consciência, a linguagem e a inteligência, não ocorrem isoladamente. Ao contrário, estão interligados e influenciam-se mutuamente, atuando em conjunto para permitir a nossa interpretação dos acontecimentos. A compreensão dessa interdependência e de como os processos psicológicos acontecem na mente humana, ou seja, na psique, é fundamental para entendermos como apreendemos o mundo ao nosso redor.

A psique influencia a maneira como percebemos as nossas experiências, selecionamos e interpretamos informações sensoriais, categorizamos e organizamos essas informações na mente, formamos pensamentos e ideias, regulamos as emoções, desenvolvemos narrativas e construímos representações complexas e subjetivas da realidade. Nesse sentido, por ser o cinema uma forma de expressão singular, que vai além da simples representação do real, ao ativar os nossos processos psíquicos, essa arte é capaz de provocar rupturas com lógicas convencionais, oferecendo novas perspectivas e expandindo as possibilidades de compreensão do mundo e de nós mesmos (Luria, 1986; 1992; 2010).

Diante do exposto, este estudo interdisciplinar tem como objetivo discorrer sobre o cinema, suas relações com o pensamento e os demais processos psicológicos, procurando ampliar os entendimentos sobre o tema, de forma multidimensional e por meio de conceitos e autores pertinentes às áreas de Letras, Artes, Filosofia e Neuropsicologia. Trata-se de uma discussão introdutória ao tema que ainda será explorada em futuras pesquisas de pós-graduação.

## OS PROCESSOS PSICOLÓGICOS, A PSIQUE E SUAS RELAÇÕES COM O CINEMA

No contexto da Neuropsicologia, os estudos dos processos psicológicos buscam estabelecer conexões entre os comportamentos humanos e os aspectos mentais que os desencadeiam, reconhecendo que a percepção, a interpretação e a estruturação do universo estão intrinsecamente ligadas aos nossos processos mentais, crenças, valores e vivências. Dessa maneira, compreender como eles agem em nossa psique estende o entendimento sobre o impacto das experiências na forma subjetiva como cada pessoa interage com o ambiente, consigo mesma, com os outros e com o mundo ao seu redor (Luria, 1986; 1992; 2010).

Os conceitos, definições e a própria seleção desses processos mentais variam de acordo com as diferentes teorias e abordagens da Neuropsicologia. Vygotsky (1984; 1989), por exemplo, utiliza o termo “processos psicológicos superiores” para descrever as ações voluntárias realizadas pelo ser humano com a ajuda de um instrumento mediador. Um exemplo disso é a linguagem, que pode ser considerada uma função mental superior, uma vez que o indivíduo verbaliza seus pensamentos por meio da utilização da língua.

Neste artigo, no entanto, relacionamos o cinema ao pensamento, à sensação, à percepção, à atenção, à memória, à afetividade, ao sentimento, à consciência, à linguagem e à inteligência, sem distinção quanto às suas naturezas básica ou elementar, superior ou complexa. Partimos do princípio que essas funções mentais, ou processos psicológicos, indistintamente, são desenvolvidos por meio das experiências e interações com o meio ambiente, e que apesar de suas características próprias, encontram-se interrelacionados, dependendo uns dos outros na dinâmica da nossa psique.

A psique é frequentemente utilizada para se referir à totalidade dos processos mentais e psicológicos que ocorrem em um indivíduo. No que diz respeito às representações da realidade, a psique permite o indivíduo perceber, interpretar e dar significado ao mundo à sua volta, com base em suas experiências, crenças, emoções e processos cognitivos. Consequentemente, a realidade captada por ela nunca é objetiva e precisa, uma vez que nossas percepções e representações do real são construções subjetivas que podem ser influenciadas por fatores individuais, culturais e contextuais (Luria, 1986; 1992; 2010).

Essas representações são formadas por meio dos processos perceptivos, cognitivos e emocionais, que filtram e interpretam as informações sensoriais que cada pessoa recebe do ambiente (Luria, 1986; 1992; 2010). Assim sendo, o sujeito interpreta e representa o mundo de maneira singular, com base em suas experiências, valores e crenças. Sob esse ponto de vista, os filmes estabelecem vínculos emocionais com sua audiência de maneira única. Através de narrativas que ressoam e personagens com os quais os espectadores se veem refletidos, as experiências cinematográficas provocam reações distintas e variam de indivíduo para indivíduo. (Metz, 1972). Em suas palavras,

[...] (C)omo entender os filmes [...] sem possuir de algum modo um saber relativo aos valores simbólicos das imagens visuais: imagens dos sonhos, da memória, da vida afetiva, imagens da vida cotidiana com todos os seus prolongamentos implícitos em cada sociedade e em cada época? (Metz, 1972, p. 202).

Nessa perspectiva, através das linguagens visual, sonora e narrativa do cinema, os espectadores são conduzidos por experiências sensoriais e cognitivas que são cuidadosamente orquestradas. A forma como a narrativa é estruturada, juntamente com o uso estratégico de recursos visuais e sonoros, atua sobre a percepção e o pensamento do público de maneira única. Esses elementos são projetados não apenas para entreter, mas também para provocar, desafiando os espectadores a verem além da superfície da história apresentada.

Essa interação estimula uma introspecção, onde as representações na tela servem como um espelho para a realidade dos espectadores, encorajando-os a refletir sobre suas próprias experiências, valores e crenças. Esse processo de reflexão é intensificado pelo desafio à percepção usual do espectador, pois ao confrontar e expandir as fronteiras do que é percebido, o cinema convida a um questionamento mais profundo sobre a própria existência e a realidade circundante.

Segundo Metz (1972), é essa capacidade do cinema de desencadear uma reconsideração das percepções e, consequentemente, promover uma reflexão mais aprofundada sobre a realidade pessoal do espectador, que destaca seu valor como forma de arte e veículo de comunicação. Assim, o cinema desempenha um papel significativo na construção das identidades coletivas e individuais do seu público. Os filmes podem oferecer uma fonte de identificação e inspiração para a plateia, possibilitando-lhe explorar diferentes perspectivas e possibilidades de ser e agir.

## O CINEMA, SUAS RELAÇÕES COM O PENSAMENTO E OS DEMAIS PROCESSOS PSICOLÓGICOS

O cinema desempenha um papel fundamental na expansão das fronteiras da consciência e da compreensão sobre as sociedades, uma vez que estimula a criticidade e a criatividade; expõe os espectadores a uma variedade de perspectivas; provoca a reflexão sobre questões sociais, políticas e filosóficas, como também inspira a busca de novos conhecimentos.

Conforme Deleuze (2013; 2018), filósofo francês contemporâneo, o cinema é uma forma de arte que transcende a mera representação da realidade, pois, possuindo uma linguagem própria, para além das palavras, é constituído de montagem, movimento e tempo. Nas palavras do autor, a imagem-movimento é “o corte móvel de uma duração” (Deleuze, 2018, p. 44). Ele argumenta que os filmes têm o potencial de criar novas perspectivas do que é real, por meio de imagens-movimento e imagens-tempo, que desafiam a concepção temporal linear e rompem com a noção tradicional de passado, presente e futuro, convidando os espectadores a refletirem sobre as múltiplas temporalidades coexistentes, como o tempo subjetivo, o tempo da memória e o tempo do devir.

Sob a perspectiva deleuziana, ao explorar as diversas possibilidades da imagem e do movimento, o cinema nos leva a rever a relação entre pensamento, percepção e realidade, através de planos, cortes e enquadramentos exibidos nos filmes em múltiplas dimensões, ambiguidades e possibilidades interpretativas. Com isso, os cineastas tornam-se pensadores que utilizam a câmera e todos os outros elementos cinematográficos como ferramentas de expressão de novas ideias e conceitos, estimulando a liberdade interpretativa e a participação ativa dos espectadores na criação e no pensamento. Nesse sentido, a imagem na linguagem cinematográfica consiste em

[...] algo poderoso demais, ou injusto demais, mas às vezes também belo demais, e que, portanto, excede nossas capacidades sensório-motoras. Stromboli: uma beleza grande demais para nós, como uma dor demais forte. Pode ser uma situação limite, a erupção de um vulcão, mas também o mais banal, uma mera fábrica, um terreno baldio (Deleuze, 2013, p. 29).

Na esfera do pensamento enquanto um processo psicológico, Myers (2015), psicólogo social americano, destaca as capacidades mentais de resolução de problemas, tomada de decisões e geração de ideias. O autor explora como usamos a lógica, a criatividade e a crítica para analisarmos informações, desenvolvermos conceitos e chegarmos a conclusões. Observamos, portanto, que cinema e pensamento estão profundamente entrelaçados, tanto na ação dos cineastas, quanto na participação ativa e interpretativa dos espectadores. Nesse sentido, a abordagem de Deleuze (2013; 2018) sobre o cinema nos ajuda a compreender essa relação de forma mais ampla.

Na reflexão proposta por Deleuze (2013; 2018), o cinema emerge não apenas como uma forma de arte, mas como um veículo de pensamento crítico e filosófico, onde os cineastas, ao empregar a câmera e os elementos cinematográficos, transcendem a mera narrativa visual para se tornarem arquitetos de ideias e conceitos inovadores. Essa abordagem transforma o ato de assistir a um filme em uma experiência participativa, onde a liberdade interpretativa do espectador é não apenas incentivada, mas essencial. Ao serem confrontados com obras que desafiam convenções e apresentam narrativas complexas e ambíguas, os espectadores são impelidos a utilizar suas capacidades cognitivas e criativas para desvendar significados e estabelecer conexões pessoais com o filme.

Essa dinâmica de engajamento ativo ressoa com as observações de Myers sobre o pensamento enquanto processo psicológico, enfatizando como utilizamos a lógica, a criatividade e a criticidade para interpretar e integrar informações. Portanto, ao situar o cinema no contexto do pensamento, conforme explorado por Deleuze, percebemos como a experiência cinematográfica se alinha com os processos mentais destacados por Myers (2015). O cinema, assim, se configura como um campo fértil para o exercício e desenvolvimento das nossas capacidades de resolução de problemas, tomada de decisões e geração de ideias, evidenciando a natureza profundamente interativa e colaborativa entre cineastas e espectadores na criação conjunta de significado e conhecimento.

Cabrera (2006), filósofo argentino contemporâneo, também enfatiza o papel ativo dos criadores cinematográficos e o dos espectadores quanto ao processo mental do pensamento, em relação ao cinema. Para o autor (2006), essa arte consiste em um diálogo entre a obra e os espectadores, uma experiência compartilhada, um encontro entre a imaginação do cineasta e a interpretação do público, que é desafiado a engajar-se ao filme, extrapolando os significados apresentados na tela e criando suas próprias conexões.

Em sua obra *O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes*, Cabrera (2006) afirma que o cinema nos permite experimentar o mundo de forma ampliada. Ele postula que o cinema expande nossa percepção do tempo, do espaço e das possibilidades da experiência humana, portanto, não se trata de um entretenimento passivo, mas de uma plataforma de reflexão crítica sobre questões sociais, políticas e existenciais, que tem a capacidade de revelar aspectos ocultos da condição humana e aumentar a compreensão sobre a complexidade da existência do homem. Por meio da montagem, da edição e da cinematografia, o cinema cria uma realidade peculiar, que nos provoca a repensar sobre nossas concepções prévias e a expandi-las. Em suas palavras,

[...] (O)os filósofos cinematográficos sustentam que algumas dimensões da realidade não podem simplesmente serem ditas e articuladas logicamente para que sejam entendidas, mas devem ser apresentadas sensivelmente, pela compreensão “logopática”, racional e afetiva ao mesmo tempo. Essa apresentação sensível deve produzir algum tipo de impacto em quem estabelece um contato com ela. E por meio dessa apresentação sensível impactante, são alcançadas certas realidades que podem ser defendidas com pretensões de verdade universal, como experiências fundamentais ligadas à condição humana, com sentido cognitivo. (Cabrera, 2006, p. 21)

É importante ressaltar que, ao compreender o cinema como uma construção narrativa se reconhece que, embora a equipe responsável pela produção de um filme faça escolhas específicas, selecionando determinadas cenas em detrimento de outras, decidindo utilizar música em uma cena e não em outra, entre outros aspectos, os produtores não sabem exatamente qual será o impacto do produto final quando exibido ao público.

Cabrera (2006) também ressalta que o cinema nos confronta com questões éticas e morais, fazendo-nos refletir sobre nossas ações, crenças e valores. O cinema desafia nossas convicções, questiona nossos valores, confronta nossos próprios preconceitos, desperta empatia e coloca-nos diante de dilemas morais e éticos complexos, que promovem o pensamento crítico, reflexivo, simbólico e transformador.

Para o autor (2006), a linguagem cinematográfica é uma forma de expressão única, pois utiliza-se de técnicas de edição, enquadramento, iluminação e trilha sonora para comunicar ideias, narrativas e significados. Segundo ele, a linguagem cinematográfica permite ao espectador acessar informações e significados, criando oportunidades para formularmos entendimentos, questionamentos e intuições sobre o que está sendo vivenciado na tela. Além disso, a linguagem cinematográfica e as imagens visuais nos desafiam a interpretar e decifrar símbolos e metáforas, ampliando nossa capacidade de pensamento simbólico e abstrato.

A linguagem como um processo psicológico nos torna capazes de compreender e expressar pensamentos e ideias por meio de símbolos linguísticos de forma verbal e não-verbal (Myers, 2015). Sob essa ótica, o cinema possui uma linguagem própria, que se baseia em elementos visuais, sonoros e narrativos para imprimir significados e provocar emoções nos espectadores. Uma das características fundamentais da linguagem do cinema é a sua capacidade de contar histórias visualmente. Ao contrário da linguagem escrita, o cinema utiliza imagens dinâmicas para transmitir informações, e emoções. Por meio da combinação das composições visuais e sonoras, do enquadramento, do movimento de câmera e de outros recursos cinematográficos, o cinema cria uma narrativa própria.

Sob essa ótica, Carrière (2015) afirma que os diretores se utilizam de metáforas visuais, alegorias e simbolismos para comunicar mensagens sutis e complexas, e, portanto, os filmes devem ser interpretados como um sistema codificado de símbolos, já que seus significados vão além do que está aparentemente exposto. O autor (2015) destaca que os espectadores, quando ativos e atentos, conseguem perceber os diferentes níveis de significados implícitos nas imagens e sons do filme e apreciar a riqueza e a profundidade da linguagem cinematográfica. Correlacionando tal fato aos conceitos da Neuropsicologia, defendemos a importância da participação ativa e da atenção que, enquanto processo psicológico, é definida como a capacidade cognitiva de focarmos conscientemente a nossa mente em estímulos específicos e direcionarmos o foco para determinados aspectos do ambiente ou das informações, filtrando o que é relevante e ignorando o que é considerado irrelevante (Kandel, 2009).

De acordo com esse raciocínio, percebemos a relação significativa existente entre o cinema e a atenção. Para Davidoff (1983), vários fatores podem interferir na atenção, como por exemplo, o contexto em que o indivíduo está inserido e as características dos estímulos, das expectativas, da motivação, do estado emocional e das experiências vivenciadas pelo sujeito. Sobre isso, o cinema utiliza diversas técnicas para direcionar, controlar e manter a atenção dos espectadores, levando-os a se envolverem profundamente com a narrativa e os personagens apresentados na tela.

A arte da direção, quanto à escolha das locações, à seleção dos atores e à construção do ambiente cênico são aspectos que podem influenciar a capacidade de manter o interesse e a atenção do público. Além disso, a montagem, a sequência das cenas e a velocidade das transições são manipuladas para criar ritmo e impacto visual. Os cortes rápidos e

a alternância entre planos aproximados e gerais contribuem para capturar a atenção do espectador e criar uma sensação de movimento e dinamismo.

Para Carrière (2015), o cinema é capaz de criar uma relação direta com o inconsciente do espectador, com suas emoções e pensamentos. Ele discute como o movimento das imagens na tela, a música e os efeitos sonoros constituem linguagens não verbais poderosas, capazes de evocar respostas subconscientes. Além disso, ele destaca a importância do tempo e do espaço no cinema, enfatizando como a montagem e a edição das películas podem influenciar a forma como percebemos e interpretamos a narrativa. Para Carrière (2015), a sequência de planos, a duração de cada cena e as relações espaciais criadas são essenciais para a construção de significado e o impacto emocional do filme.

Ele (2015) também destaca a importância do cinema como uma forma de contar histórias, um meio pelo qual as complexidades e contradições do mundo podem ser explorados. Ele ressalta que as histórias cinematográficas, muitas vezes, retratam dilemas morais, conflitos sociais ou mesmo questões filosóficas profundas, que desafiam os espectadores a confrontar e problematizar suas crenças e valores. Diante disso, o cinema é capaz de ampliar nossos horizontes e nos colocar frente a novas culturas, realidades e formas de pensamento, convidando-nos a adquirir uma compreensão mais ampla das experiências humanas.

De acordo com Merleau-Ponty (1983), filósofo fenomenológico francês, a experiência perceptiva é essencial para a compreensão do mundo e, nesse sentido, o corpo humano desempenha um papel central nesse processo. Para ele, “é através da percepção que podemos compreender a significação do cinema: não se pensa o filme, percepção-nos” (Merleau-Ponty, 1983, p. 104). O autor (1983) defende que a percepção não é uma atividade puramente cognitiva, mas uma assimilação ativa de informações sensoriais com base em nossos corpos e contextos culturais. No cinema, o corpo do espectador reage às imagens e sons apresentados na tela, gerando uma resposta corporal e emocional às experiências cinematográficas, ou seja, “[...] o cinema está particularmente apto a tornar manifesta a união do espírito com corpo, do espírito com o mundo e a expressão de um, dentro do outro” (Merleau-Ponty, 1983, p. 116).

Merleau-Ponty (1983) afirma que o cinema cria uma ilusão de realidade através das imagens em movimento, da trilha sonora e da edição, ampliando a nossa experiência perceptiva e proporcionando uma nova maneira de nos relacionarmos com o nosso entorno. Assim, imerso em uma experiência sensorial e perceptual intensificada, o espectador é desafiado a interpretar as imagens, a se engajar com os temas apresentados e a refletir sobre suas próprias emoções, ideias e percepções. Sob esse ponto de vista, a arte do cinema e a reflexão filosófica habitam um espaço de mútua influência, sem que uma preceda a outra em importância. Assim, existe uma conexão profunda entre o ato de ver e o processo de pensamento, permitindo que o observador se veja refletido nas imagens projetadas e compreenda o cinema como uma exploração ontológica da sua própria existência (Merleau-Ponty, 1983, p. 117).

Para Myers (2015), a função psicológica da percepção envolve a forma como selecionamos e organizamos as informações sensoriais do ambiente, por meio de estímulos sensoriais como visão, audição, olfato, paladar e tato. O processo de percepção no cinema envolve a interpretação das informações visuais e sonoras apresentadas na tela. É nesse aspecto que o cinema utiliza técnicas específicas para influenciar a percepção dos espectadores. Os planos de câmera e os ângulos de filmagem, a iluminação, as cores, o design de produção e outros recursos cinematográficos são minuciosamente planejados a fim de estimularem a nossa percepção em relação ao clima, à atmosfera e ao significado emocional das cenas.

Nessa mesma direção, Metz (1972) analisa a linguagem cinematográfica e seus efeitos nos processos cognitivos e interpretativos dos espectadores. Em sua opinião, trata-se de uma forma de linguagem que usa a imagem em movimento para criar significados. Segundo o autor, “no cinema, a impressão de realidade é também a realidade da impressão, a presença real do movimento” (Metz, 1972, p. 22). Sua abordagem enfatiza a importância da identificação e do prazer estético na relação entre cinema e pensamento. Seu trabalho contribui para uma compreensão mais profunda dos mecanismos e implicações do cinema como uma forma de expressão emocional e intelectual.

A inteligência enquanto processo psicológico é a capacidade de raciocinar, compreender, aprender, resolver problemas e adaptar-se ao ambiente, abrangendo habilidades como memória, pensamento e linguagem (Myers, 2015). Complementando, Bear, Connors e Paradiso (2008, p. 618) afirmam que “a linguagem representa um sistema notável para a comunicação e obviamente possui um enorme impacto em nossas vidas [...] mais do que apenas sons, a linguagem é um sistema pelo qual sons, símbolos e gestos são utilizados para a comunicação.”. Sendo assim, o cinema relaciona-se ao processo psicológico da inteligência, principalmente quando apresenta narrativas complexas e desafios intelectuais que estimulam as atividades cognitivas dos espectadores, fazendo-os refletir, analisar e interpretar os eventos e significados apresentados na tela.

Quanto à inteligência emocional, o cinema é capaz de estimular as emoções humanas de maneira profunda, levando os espectadores a refletirem sobre seus próprios sentimentos e os dos outros. Quanto à inteligência social, os filmes que retratam relações humanas complexas, questões sociais e dilemas éticos, convidam os espectadores a considerar diferentes pontos de vista e a ampliar entendimentos sobre as dinâmicas sociais e dos relacionamentos interpessoais.

Nessa ótica, Metz (1980) defende que o cinema evoca identificação e empatia, fazendo com que o espectador se envolva emocional e intelectualmente com a narrativa, ao mesmo tempo que a experiência cinematográfica é uma troca entre o espectador e o filme, sobre o qual o público atribui significado com base em seus imaginários, experiências e conhecimentos. De acordo com o autor, “no cinema [...] o representado é por definição imaginário; é o que caracteriza a ficção como tal, independente dos significantes utilizados” (Metz, 1980, p. 79).

Metz (1980) explora os elementos semânticos e simbólicos presentes na linguagem cinematográfica, examinando como o cinema comunica significados e constrói narrativas por meio de suas estruturas formais e características técnicas. Ele propõe que o cinema possui seu próprio sistema de signos, semioticamente estruturado, mas que funciona de forma similar à linguagem verbal, pois assim como palavras formam frases e textos, as imagens cinematográficas são combinadas para formar sequências e enredos narrativos.

Metz (1980) destaca o conceito de prazer cinematográfico, alegando que o cinema oferece um prazer estético que deriva da percepção de estruturas narrativas e simbólicas e da experiência sensorial, emocional e afetiva proporcionada pelos filmes. Esse prazer cinematográfico está ligado à nossa capacidade de sentir a experiência cinematográfica. De acordo com Myers (2015), a sensação envolve a percepção inicial dos estímulos e a transmissão das informações sensoriais para o cérebro. A sensação é fundamental no cinema, pois contribui para a imersão e a experiência emocional dos espectadores. O cinema busca não apenas contar histórias, mas envolver os espectadores de forma sensorial, despertando diferentes impressões e estimulando os sentimentos e a afetividade.

A afetividade, enquanto processo psicológico, está relacionada às reações subjetivas que temos em relação a certos estímulos, eventos ou situações, abrangendo a interação entre fatores cognitivos, fisiológicos e comportamentais (Myers, 2015). Nesse sentido, o cinema utiliza uma combinação de elementos visuais, sonoros e narrativos

para evocar respostas emocionais nos espectadores, podendo servir como uma forma de catarse emocional, permitindo que os espectadores se envolvam emocionalmente com personagens e situações, liberando sentimentos reprimidos ou não expressos.

O cinema, portanto, é uma forma de expressão artística capaz de explorar os sentimentos humanos de maneira profunda e intensa. Ao assistir a um filme, os espectadores conectam-se aos personagens, vivenciando suas jornadas e encontrando ressonância com suas próprias experiências e sentimentos. O sentimento, por sua vez, é o aspecto emocional da experiência humana, ou seja, respostas subjetivas às situações e eventos, podendo variar desde emoções básicas, como alegria, tristeza, raiva e medo, até sentimentos mais complexos e nuances emocionais (Myers, 2015). Sendo assim, um filme romântico pode despertar sentimentos de amor, nostalgia ou saudade, enquanto um filme de suspense pode provocar ansiedade, tensão e medo, da mesma forma que um filme de comédia pode desencadear risos e uma sensação leve de felicidade.

Metz (1980) discute a importância da montagem e do ritmo cinematográfico na criação de sentidos, discorrendo sobre como a sequência temporal das imagens, a edição e a combinação de diferentes planos podem influenciar a forma como o público interpreta e atribui significado às cenas. De acordo com ele, o cinema permite “a constatação evidente de que é o homem que faz o símbolo” e “que é o símbolo que faz o homem” (Metz, 1980, p. 27). O autor (1980) traz o conceito de *grande sintagma*, que se refere à estrutura narrativa do filme como um todo, argumentando que o filme é composto por diferentes elementos como personagens, objetos, espaços e tempo, que se relacionam entre si, criando uma rede de significados.

Metz (1972) enfatiza a importância do espectador no ato de interpretação do filme e introduz o conceito de discurso cinematográfico para descrever a estrutura narrativa e simbólica do filme. Como advoga, o cinema é um meio semiótico complexo, que requer a participação ativa do espectador na atribuição de significados. Os espectadores preenchem as lacunas entre as imagens e constroem seu próprio sentido a partir dos signos audiovisuais apresentados e seus conteúdos internos armazenados na memória.

A memória é o processo psicológico que envolve a capacidade de adquirir, armazenar e recuperar informações, por meio da codificação (processo de aprender), a retenção (processo de manter informações) e a recuperação (processo de lembrar informações armazenadas) (Myers, 2015). O cinema desempenha um papel significativo na relação com a memória, na medida em que é capaz de evocar lembranças pessoais e coletivas, criando experiências sensoriais que estão gravadas na mente das pessoas.

Em outra dimensão, Benjamin (2008), filósofo e crítico cultural alemão do século XX, aborda o potencial político do cinema, afirmando que se trata de uma ferramenta revolucionária fundamental no contexto da cultura moderna, uma vez que promove mudanças sociais e culturais e instiga os espectadores a encontrarem outras possibilidades sobre a realidade dada. O cinema, na sua visão, tem o potencial de emancipar as massas de uma cultura passiva e alienada, ao oferecer uma experiência visual e sensorial que desperta a consciência crítica, ao revelar aspectos velados da vida cotidiana de cunhos sociais, políticos e históricos. Ao desafiar as narrativas dominantes, o cinema torna-se uma forma revolucionária de arte, que, dependendo da proposta, pode até estimular a reflexão filosófica social e despertar a consciência crítica.

A consciência enquanto processo psicológico consiste na capacidade de estar ciente de si mesmo, dos outros e do ambiente ao redor, incluindo a percepção do próprio corpo, a autoconsciência, a atenção direcionada e a capacidade de processar informações conscientemente (Myers, 2015). O cinema desempenha um papel importante na ampliação da consciência dos espectadores. Além disso, traz à tona questões sociais e culturais, oferecendo um olhar crítico sobre diferentes aspectos da sociedade. Por meio

de histórias e personagens, o cinema pode abordar questões como desigualdade, injustiça, discriminação, violência e problemas ambientais, convidando os espectadores a refletirem sobre eles e a questionarem suas próprias visões de mundo.

Morin (2003), sociólogo e filósofo francês, argumenta que o cinema não apenas reflete a sociedade, mas a influencia e a transforma. De acordo com o autor (2018), o cinema oferece uma visão ampla e pluralista da realidade, ao apresentar diferentes perspectivas, experiências e pontos de vista. Por meio da expressão cinematográfica, podemos expandir nossa percepção, superar nossas limitações e desenvolver um olhar mais consciente e crítico do mundo. Em seu livro *A alma do cinema*, Morin (2003) destaca o valor artístico e cultural do cinema, enfatizando sua capacidade de despertar emoções, desafiar preconceitos e ampliar a compreensão da condição humana. Para ele, o cinema promove “verdadeiras transferências entre a alma do espectador e o espetáculo na tela” (Morin, 2003, p.154), Morin (2003) explora os mecanismos subjacentes ao fascínio exercido pelo cinema, introduzindo-nos aos conceitos de “projeção-identificação”, “participação afetiva” e “participação cinematográfica” (p. 145-172). Ele afirma que através da identificação emocional com personagens e situações apresentadas na tela, somos desafiados a refletir sobre nossas próprias emoções, valores e experiências.

Morin (2003) destaca o poder narrativo do cinema como uma forma de estimular o pensamento reflexivo. Segundo ele, o cinema é “um sistema que tende a integrar o espectador no fluxo do filme. Um sistema que tende a integrar o fluxo do filme no fluxo psíquico do espectador” (Morin, 2003, 161). Morin (2003) acredita que as histórias e narrativas cinematográficas têm o potencial de nos transportar para mundos imaginários, nos desafiando a questionar e a reavaliar as normas, regras e ideias estabelecidas em nossa sociedade. Sua abordagem nos convoca a experimentar o cinema como uma forma de arte e expressão que pode ser transformadora e impactante, tanto no nível individual, quanto no coletivo. Morin (2003) explora a dimensão artística e cultural do cinema, analisando como ele se conecta com a experiência humana e a sociedade.

O autor (2003) explora a capacidade do cinema de nos levar a uma experiência sensorial, emocional e intelectual intensa. Ele (2003) destaca que o cinema pode despertar emoções profundas, questionamentos e reflexões sobre a vida, a morte, o amor, a injustiça e muitos outros aspectos da existência humana. Em suas palavras, “[...] todos os fenômenos do cinema tendem a conferir subjetividade à imagem objetiva” (Morin, 2003, p. 150). Ele explora como o cinema nos leva a refletir sobre a condição humana, desafiar conceitos estabelecidos e estimular nossos pensamentos críticos e reflexivos. Morin (2003) apresenta o cinema como uma forma de resistência e transformação social, por meio da sua capacidade intrínseca de questionar a ordem estabelecida, revelar as injustiças sociais, criticar a opressão e promover a conscientização e a mudança.

O cinema tem uma relação intrínseca com o pensamento, como também com os demais processos psicológicos, pois tem o poder de influenciar as nossas emoções, percepções, intelecto e memórias (Morin, 2003). Através da narrativa cinematográfica, somos desafiados a refletir sobre temas complexos e a vivenciar diferentes perspectivas, o que amplia a nossa compreensão do mundo e dos outros. O cinema, portanto, não apenas entretem, mas também provoca a nossa psique, ativando nossos processos mentais psicológicos e contribuindo para nosso contínuo crescimento e autodescoberta.

No entanto, ao considerar a vastidão e diversidade do cinema, é imperativo reconhecer que nem todos os estilos e gêneros cinematográficos exercem o mesmo impacto no que tange ao estímulo para o crescimento pessoal e a autodescoberta. Embora o cinema, em sua essência, possua a capacidade de provocar, questionar e expandir nossa percepção, certas formas de cinema possuem um potencial intrínseco mais acentuado para fomentar essa jornada de introspecção e aprendizado.

Filmes que se debruçam sobre questões complexas, explorando as profundezas da condição humana, psicologia dos personagens e dilemas morais, como os encontrados no cinema arte, dramas profundos ou documentários investigativos, tendem a propiciar uma rica tapeçaria para a reflexão e o questionamento, incentivando o espectador a transcender a experiência passiva e mergulhar em processos de pensamento mais elaborados. Em contrapartida, o cinema de entretenimento massificado, embora valioso por suas próprias méritos e capaz de oferecer momentos de significado e conexão, pode não sempre desafiar o espectador a esse mesmo grau de engajamento mental e emocional.

Desta forma, ao refletir sobre a influência do cinema em nosso desenvolvimento pessoal, é importante considerar a natureza da obra cinematográfica e sua abordagem em relação à narrativa, à complexidade dos personagens e ao tratamento de temas que ressoam de maneira profunda com as experiências humanas universais. Assim, a contribuição de diferentes tipos de cinema para a autodescoberta e o crescimento se revela dependendo significativamente da interação entre a obra e as predisposições, experiências e abertura do espectador para se engajar profundamente com o conteúdo apresentado.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo buscou ampliar a nossa compreensão sobre a interação entre o cinema, o pensamento e outros processos psicológicos, pois reconhecemos a influência profunda que o cinema exerce sobre nossa cognição, emoção e percepção de mundo, ao promover um pensamento crítico e reflexivo, e ao incentivar os espectadores a questionar suas suposições e a expandir suas perspectivas. Ao mergulharmos no universo cinematográfico, somos convidados a nos engajar em uma jornada que vai além do entretenimento, desencadeando processos mentais que nos fazem ver a realidade sob diferentes lentes.

O cinema, com sua vasta capacidade de explorar temas, personagens e contextos variados, serve como um espelho que reflete não apenas histórias fictícias, mas também questões profundamente enraizadas em nossa sociedade. Essas narrativas, ricas em camadas e nuances, convidam os espectadores a uma imersão que transcende a passividade, estimulando uma ativa participação mental. Ao sermos confrontados com perspectivas diversas, somos instigados a revisitar e, muitas vezes, reavaliar nossas convicções mais arraigadas.

A “magia” do cinema reside em sua habilidade de conectar-se emocional e intelectualmente com o público, abrindo espaços para a reflexão e o questionamento. É nesse processo de identificação e empatia com os personagens e suas vivências que o espectador encontra um terreno fértil para o desenvolvimento do pensamento crítico. As histórias apresentadas na tela grande atuam como catalisadores que incentivam uma análise mais profunda de nossas próprias vidas e da sociedade em que vivemos.

Por meio da experiência cinematográfica, somos impelidos a desafiar nossas premissas e a explorar novos horizontes de entendimento. Este fenômeno não se restringe ao âmbito pessoal; ele tem o potencial de catalisar mudanças significativas no tecido social. O cinema transcende sua função de mero entretenimento para se tornar uma poderosa ferramenta de transformação social.

As imagens visuais e auditivas, bem como os outros recursos característicos do cinema são capazes de evocar respostas emocionais intensas, permitindo-nos conectar com personagens fictícios e vivenciar as experiências apresentadas na tela, como se fossem próprias. Essas experiências emocionais impactam as nossas memória e

interpretação do filme, bem como, dos temas abordados, possibilitando transformações individuais e sociais.

Por meio da contínua investigação e reflexão sobre a relação entre o cinema, o pensamento e os demais processos psicológicos, é possível compreender melhor o impacto dessa forma de arte em nossa cognição, emoção e percepção de mundo, como também reconhecer o potencial que o cinema tem de desafiar, inspirar e influenciar as experiências comportamentais e atitudinais mais profundas.

## REFERÊNCIAS

BEAR, M. F.; CONNORS, B. W.; PARADISO, M. A. Neurociências: desvendando o sistema nervoso. 3a ed. Porto Alegre: Artmed, 2008.

BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo, SP: Brasiliense, 2008.

CABRERA, Júlio. O cinema pensa: uma introdução à filosofia através dos filmes. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

CARRIÈRE, Jean-Claude. A linguagem secreta do cinema. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira, 2015.

DAVIDOFF, L. A percepção. In: DAVIDOFF, L. Introdução à Psicologia. São Paulo: MacGraw Hill, 1983. pp. 210-216.

DELEUZE, Gilles. Cinema I – A imagem-movimento. São Paulo, SP: Editora 34, 2018.

DELEUZE, Gilles. Cinema II - A imagem-tempo. São Paulo: Brasiliense, 2013.

KANDEL, E.R. Em busca da memória: O nascimento de uma nova ciência da mente. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

LURIA, Alexander Romanovich. A Construção da Mente. São Paulo: Ícone, 1992.

LURIA, Alexander Romanovich. Desenvolvimento Cognitivo. 6ª ed. São Paulo: Ícone, 2010.

LURIA, Alexander Romanovich. Pensamento e Linguagem: as últimas conferências de Luria. Porto Alegre: Artes Médicas, 1986.

MERLEAU-PONTY, Maurice. O cinema e nova psicologia. In: XAVIER, Ismail (org.). A Experiência do cinema: antologia. Rio de Janeiro: Graal; Embrafilme, 1983. p. 103-117.

METZ, Christian. A significação no cinema. Tradução de Jean-Claude Bernadet. São Paulo: Perspectiva, 1972.

\_\_\_\_\_. O significante imaginário: Psicanálise e Cinema. Tradução de António Durão. Lisboa: Livros Horizonte, 1980.

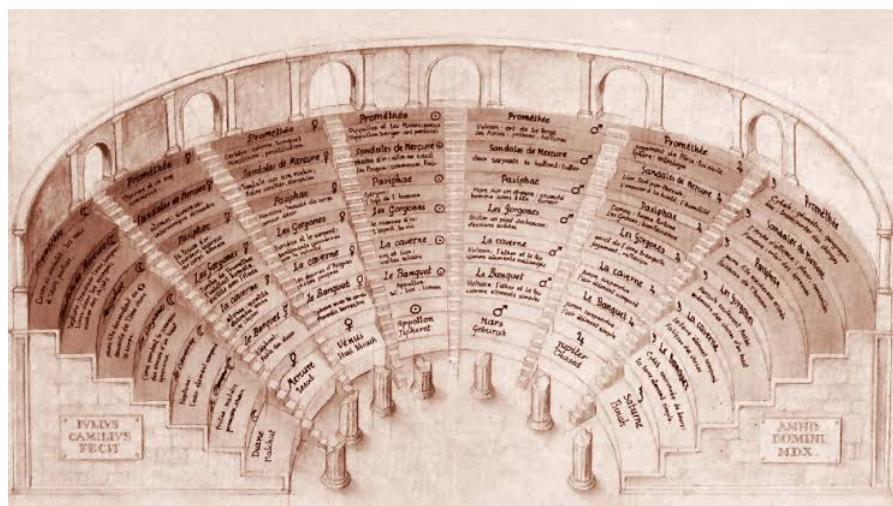
MORIN, Edgar. A alma do cinema. In: Xavier, I. (Org.) A experiência do cinema. São Paulo: Graal, 2003.

MYERS, David Guy. Psicologia. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

VYGOTSKY, Lev Semenovich. Pensamento e Linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

VYGOTSKY, Lev Semenovich. A Formação Social da Mente. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1984.

tradução

da imitação<sup>1</sup>giulio camillo delminio<sup>2</sup>traduzido por  
cristiane maria rebello nascimento<sup>3</sup>

E que direi de ti, Erasmo, homem de tanta ciência e de tanta virtude? Por um livro teu intitulado *Ciceroniano*, dado a público, todos aqueles que se deleitam com Cícero querem te tirar não apenas do número dos eloquentes, mas dos judiciosos? Forte defesa

<sup>1</sup> *Da Imitação*, faz parte de um projeto mais ambicioso de Giulio Camillo Delminio (1480 -1544) de construir um Teatro da Memória, um sistema de imagens e tópicas que conservasse todo o conhecimento da literatura, das ciências, das artes, da filosofia e da religião, e que recombinações de acordo com regras específicas permitiria aos autores modernos uma possibilidade infinita de imitação dos autores antigos. O projeto de Giulio Camillo não era apenas literário, ele chegou a construir uma maquete de um anfiteatro que representa os lugares ou figuras da memória e da imitação.

O opúsculo *Da Imitação*, editado em Veneza, em 1544, é uma exposição alongada desse ambicioso projeto ao rei da França, Francisco I, grande entusiasta das ideias de Giulio Camillo.

A tradução publicada aqui é o excerto inicial do opúsculo *Da Imitação*.

<sup>2</sup> Giulio Camillo Delminio é uma das figuras mais interessantes do século XVI italiano. Como tantos outros humanistas do período, era poeta, mestre em retórica e erudito de acento neoplatônico interessado nos saberes herméticos, alquímicos, cabalísticos e astrológicos. Era amigo de poetas de primeira grandeza como Pietro Bembo, Pietro Aretino e Ludovico Ariosto e manteve uma relação próxima com importantes pintores e arquitetos do período, como Tiziano, Francesco Salviati, Lorenzo Lotto e Sebastiano Serlio. A circulação manuscrita do texto do Teatro da Memória, projeto ao qual Giulio Camillo dedicou toda a sua vida, foi razão de grande admiração, mas também de suspeita. A publicação do *Da Imitação*, que se apresenta como uma resposta à crítica feita por Erasmo de Rotterdam, no *Ciceronianus*, ao culto de Cícero como único modelo antigo a ser imitado, suscitou em Erasmo a suspeita de que Giulio Camillo fosse também o autor de outro opúsculo crítico *Oratio pro M. Tullio Cicerone contra Desiderium Erasmum Roterdamus*, o que deu origem à época a uma verdadeira trama de espionagem em torno do nosso autor.

<sup>3</sup> Professora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP). Email: cristiane.nascimento@unifesp.br.

convém que prepares, se porventura disser ao mundo a opinião da imitação que colocaste em teus escritos, ou se os homens tomarem por verdadeiro aquilo que talvez escreveste por gracejo. Estou certo de que no *Ciceroniano* mais exercitaste as forças divinas do teu engenho, do que dissesse abertamente a tua opinião. Ó singular engenho, muda o teu estilo, e contenta-te em dizer o contrário do que escreveste, assim como penso que o contrário sintas. Vença a ti próprio, porque ninguém pode vencer-te. Ou pensa quanta obrigação lhe terá a eloquência quando tu próprio, que mostraste quanto pode prejudicá-la com a tua autoridade, mostrar-lhe quanto ainda poderá beneficiá-la apenas escrevendo o que sentiste na alma. Eis que a eloquência toda lacrimosa se precipitará diante de ti e quererá ser tua, como sempre foi. Ela suplicará pela tua piedade e pelo teu nome, pelos sacros alimentos que bebeste do seio dela, e pelos ornamentos que adquiriste, e tu com ela, não lhe queira ser injurioso. Nem queira desculpar-te em não saber, ou não poder fazer de outro modo. A mim, que sou quase nada, e um recém-chegado admirador das belezas dela, arrastado pelo zelo que tenho pela verdade e pela tua honra, deu-me a coragem de escrever umas quantas palavras, as quais (se não me engano) terão alguma sombra da verdade. Estas, ainda que não possam alcançar a altura do teu engenho, suplico que como tuas, as deixe ir pelas mãos daqueles que te criticam, até que as verdadeiras tuas, de uma veia mais larga e eloquente, saiam à presença do mundo.

Posso pensar, portanto, que quando quiseres retomar a tua verdadeira face, dirás muito melhor que eu que a língua latina, assim como todas as outras do mundo, teve seu oriente, o seu meio-dia e o seu ocaso. E assim como não se pode negar que o sol tenha mais aberta beleza e maior virtude ao meio-dia do quando se levanta, ou quando se põe, assim nos convém ter por certo que todas as coisas que começam a ser, e depois de algum tempo atingem o cume e finalmente decaem, são mais perfeitas no ápice do que no começo e no declínio. E sendo a língua latina uma dessas, somos forçados a confessar que se quisermos encontrar a perfeição dela não é necessário que nos coloquemos diante dela quando nasceu, ou quando morreu, mas quando estava na sua mais vigorosa idade. Por essa razão, se quisermos acreditar nas histórias e na verdade de que o ápice da língua latina tenha sido no século de Cícero e de César, apenas esse século deveríamos considerar como perfeito, e aqueles que vieram antes ou depois, como crianças não muito acostumados à fala, ou como velhos já gagos. É verdade que aqueles que eram próximos, antes e depois, mais se aproximaram ao que tanto louvamos.

Agradou a Cícero ter escrito que a eloquência latina atingiu a maturidade em seu tempo; e aquele ápice além do qual não podia ir, necessariamente ameaçava-a com a proximidade de seu declínio. E alguns autores que escreveram na língua que se inclinava em direção ao ocaso, em seus livros, se desculparam por não poderem escrever naquele perfeito latim, porque a língua no tempo deles já havia decaído. Não obstante, havia muitos de gosto tão deturpado que lhes agradava mais imitar a língua balbuciante e a caduca, do que daquela que no vigor da idade usava palavras cheias de maturidade, conselhos e beleza. No entanto, no áureo século de Cícero a língua latina alcançou a excelência e o ápice que podia. Razão pela qual todas as outras idades, anteriores e sucessivas, foram imperfeitas; e para melhor dizer, a língua com o passar do tempo foi se tornando mais bela, e até que chegasse à metade de seu círculo, cada sucessiva idade usou a língua da anterior com alguma correção. Razão pela qual se pode compreender como são mal aconselhados aqueles que querem tomar confusamente a língua de todos os autores, por isso poderiam tomar da perfeita idade aquelas palavras que se tornaram velhas [abandonadas], ou aquelas que, decaindo a língua, da raiz já privada de vigor sem muita beleza, rebrotaram. Até quando o gentil século manteve-se em seu estado, a língua era como uma guirlanda tecida por uma bela virgem, na qual havia algumas flores que se mantiveram e outras que pela fragilidade não puderam viver como as mais fortes; pois a virgem com judiciosa mão,

levou um bom tempo, de acordo com a necessidade, retirando as murchas e no lugar delas colocando as frescas, sem arruinar a ordem da guirlanda. Mas logo depois da morte de Cícero, morreu a virgem que cuidava da guirlanda; ninguém mais fez o mesmo porque secou a raiz do prado latino, onde não nascem mais as flores que se viam na fresca e viçosa guirlanda. Se quisermos apreciar aquelas flores, uma vez que não podem ser mais colhidas no prado, convém que nos voltemos para a guirlanda tal como permaneceu quando a virgem morreu.

As minhas palavras dizem que a língua latina não é mais falada como a nossa popular, ou a gálica, e está imóvel nos livros; e nós que não somos nascidos nela, se a quisermos ter, convém que a tiremos dos livros; não digo daqueles que nos mostram que se pode esperar deles outra guirlanda, feita de flores sem suavidade, falsa imitadora da primeira, na qual nem luz de palavras, nem beleza de ordem, nem gentileza de textura se vê, mas apenas daqueles cujos ornamentos podemos ter. Sendo, portanto, os livros distintos em medíocres, médios e perfeitos, e declinados segundo a mediocridade, a bondade, as perfeições, e o declínio dos séculos, e sendo nós forçados a colher a língua não das bocas dos homens, mas dos livros, por que não dos mais perfeitos ao invés dos piores? E porque eu que sou estrangeiro posso tomar do século mais perfeito quase tudo, deveria na língua de outros mesclar vocábulos ou modos de falar que não agradavam ao grave juízo daqueles que nos mais feliz dos séculos naquela língua souberam falar, escrever e ajuizar, porque com o leite a beberam e doutos juntos no Senado, no Fórum, no povo, com grave juízo a trataram, castigaram e ilustraram?

Em razão disso, também não quero que usemos tanto (abusemos) das palavras eleitas por eles que de usufrutuários nos tornemos ladrões manifestos; reduzamos primeiro a língua àquela que podemos pensar ter sido quando Virgílio e Cícero a compunham, e desta com certeza nos sirvamos assim como fizeram Virgílio e Cícero. Mas, quando alguma coisa nascida na mente do autor aparecer diante nós, o meu conselho seria fabricar de modo semelhante uma de igual beleza que fosse nossa por artifício, mas por língua dos autores aprovados, ao invés de usar a mesma, tendo a coragem de transformá-la na nossa composição como faz a abelha que produz seu mel da virtude das flores, que não é coisa sua. No entanto, ela a transforma a tal ponto que não podemos reconhecer em sua obra qual flor colocou nesta ou naquela parte do mel sua virtude. Antes, assim como tudo no mel se deve à virtude da abelha que o prepara para nós, chama-se mel e não mais flores.

Para ser melhor compreendido, há três ordens principais na língua que podem ser adequadas para vestir cada um dos nossos conceitos: o próprio, o figurado, e aquele que até aqui (talvez por não ter sido bem compreendido e conhecido) não recebeu nome, e que em nossa empresa primeiro chamamos e sempre chamaremos de "tópico"; com cada um deles se vê vestida a eloquência, segundo a natureza da matéria. Enquanto há algumas matérias que se contentam com a pura propriedade, outras querem ser ditas por figuras, ou porque o figurado naquele lugar teria maior força, ou porque lhe traria ornamento; outras, por meio de locuções tópicas, querem quase ser colocadas diante dos olhos dos leitores, tomando as pinturas ora das propriedades, ora da figuração. Ainda que esta terceira ordem pertença mais ao poeta, sem a qual não poderia colocar no ânimo do leitor nenhuma maravilha, também convém ao orador ter em comum essa destreza que é esta, "tomar a alma do céu", ao invés de "respirar", como em Cícero. Mas na minha opinião, desde que usemos a propriedade ou a figuração fora do modo tópico, é mais razoável dizer que usamos o mesmo que o autor, e não que o imitamos; não obstante ser a imitação quando fazemos não o mesmo, mas um similar; porque, segundo creio, a imitação é toda do modelo, de modo que as palavras usadas, próprias ou figuradas, são livres. E se alguma vez foi chamado imitar o dizer o mesmo, a imitação foi tomada em sua ampla significação.

Querendo, portanto, usar as palavras latinas, não podemos fazê-lo sem tomar aquelas mesmas que os autores disseram, sem ou com risco de repreação: sem repreação quando, como disse, usarmos as próprias ou as figuradas que foram usadas por muitos autores, de modo que o uso as tornaram próprias deles; pois até Cícero e Virgílio as tomaram tais quais dos autores que vieram antes deles. Estes, querendo escrever em latim com propriedade, como podiam denominar apropriadamente o amor senão "*amor*"? E, no entanto, quando algum deles disse "ardor", ainda que fosse figurado, nem por isso disse como sendo seu achado, porque muitos outros antes dele assim disseram; por isso, podemos ainda usá-lo sem suspeita de ladroagem, e assim não podemos dizer que "imitamos", mas que "dizemos o mesmo", se o significado da imitação se refere ao autor e não às palavras. Mas quando tivermos a ousadia de usar figuras que apenas um autor forjou com seu artifício, ou daquele modo tópico dito apenas por ele, julgo que poderíamos cair no perigo de ser chamados de usurpadores, ou ladrões, se não soubermos transformá-las em composição nossa, assim como a abelha transforma as flores quando faz o mel. E para falar daquele modo tópico, onde se vê ainda o figurado, se disser "nasci" para "nascer", não mereceríamos repreação querendo escrever em latim, porque não apenas um, mas todos os Latinos tinham o costume de dizer assim, onde fosse próprio. Mas se dissesse "entrar no mundo da luz", como disse Lucrécio, na minha opinião correria o perigo de ser notado, sobretudo se dissesse na mesma língua, porque, porventura, em outra seria louvado pela disputa mostrada. Mas o grande louvor que poderia merecer está nesta terceira ordem tópica, pois descoberto o artifício de Lucrécio, com ele posso fabricar uma outra figura de não menor beleza, sem roubar. Porque, uma vez conhecida a arte de Lucrécio, que não tomava a figura do lugar das consequências, poderei deste mesmo lugar formar uma outra de igual ou de maior beleza, que será inteiramente minha, exceto pelas palavras que a exprimem.

Para dar uma amostra desta arte, a qual dei à luz, digo que as figuras que chamamos de "tópicas" podem ser formadas a partir dos mesmos lugares dos argumentos. É verdade que por vezes haverá um lugar que dará um forte argumento e uma figura muito fraca; e, inversamente, haverá outro do qual se retirarmos o argumento, ele será de pouca força, mas se formarmos a figura, esta será galharda assim como os lugares dos antecedentes, dos consequentes e dos relativos. Pois os antecedentes e os consequentes trazem consigo a própria necessidade, mas não os relativos; por essa razão os argumentos que provém dos consequentes e dos antecedentes são vigorosos, e aqueles que nascem dos relativos são desprovidos de força. Para dar um exemplo, eis um argumento de necessidade a partir dos consequentes e dos antecedentes: se o sol se levantou, é dia; porque em nossa consideração, sendo o sol razão do dia, o levantar do sol precede o dia. Aquele é o antecedente e este o consequente necessário. Mas este outro [exemplo] tomado dos relativos não é necessário: se faz barulho com os pés, portanto caminha; pois ainda sentados podemos mexer os pés de modo a fazer barulho. Por esses exemplos se vê que o argumento que traz consigo a necessidade é mais forte, e aquele que não a traz é fraco. No entanto, como já disse, às vezes a figura que foi tirada de um lugar que não é necessário, isto é, dos lugares dos relativos, o qual governa coisas que não são por necessidade, mas que podem ser ajuntadas, terão mais galhardia que aquela que vem de um lugar necessário. Tomemos o exemplo a propósito do suspiro. Quando digo "suspirar", falo no sentido próprio; esta palavra acompanhada diz o mesmo, mas será uma metáfora quase pura: "soltar suspiros", "lançar suspiros". Mas se digo "romper o ar ao redor com suspiros", esta é uma figura tópica tomada do lugar da necessidade, isto é, dos consequentes, dado que, por necessidade, é consequência do suspiro que o ar que está diante da boca daquele que suspira seja golpeado e rompido pelo suspiro. Contudo, se eu quiser tirar a figura do lugar dos relativos, onde não há necessidade e disser "fazer tremer com os suspiros as coisas opostas, mover as folhagens, derrubar os

bosques", essa seria mais vigorosa, embora não seja necessário que o suspiro faça tremer as coisas opostas, a menos que fossem muito frágeis e próximas.

Em minha opinião, o poeta, nesta filosofia natural da figuração tópica, deve ser sábio em abandonar as coisas que sejam muito distantes da verdade, como "fazer tremer as folhagens", ou ainda "que os suspiros derrubem os bosques". Igualmente, aquela que figura o choro, "trazer os olhos molhados", ou "ter os olhos húmidos", nasce dos consequentes necessários; pois não se pode lacrimejar sem que os olhos fiquem úmidos e molhados. Mas, se digo que alguém "molha com os olhos a grama e o peito", esta figura teria mais vigor, embora não nasça dos consequentes necessários mas dos relativos, pois alguém pode chorar sem molhar a grama e o peito. Portanto, esta figura amplifica e aquela apenas diz a verdade. Virgílio, querendo vestir o "enxerto" de figura tópica, não tomou o lugar necessário dos consequentes, mas dos relativos. Querendo dizer que no freixo poderia ser enxertada a pereira, observou qual poderia ser a consequência. Pensou, portanto, que se por necessidade a pereira enxertada no freixo tivesse que viver, seria necessário que florescesse, razão pela qual disse que "amiúde o freixo se tornaria branco por causa das flores da pereira". Mas dizendo que no olmo poderia ser enxertado o carvalho, não atentou para o necessário, mas para o relativo, dizendo que os "os porcos vão amiúde quebrar as bolotas sob os carvalhos; contudo, não é uma consequência necessária o que diz, dado que o carvalho poderia ser enxertado no olmo que estivesse num lugar onde jamais iam os porcos.

E para retornar à figura que Lucrécio fez do nascimento, formando-a partir dos consequentes (porque é coisa necessária que ao nascer de alguém siga-se que ele das trevas do ventre materno entre no mundo da luz), à imitação dele poderei formar uma outra figura a partir do mesmo lugar, sem usurpar a dele. De modo que, considerando que ao nascer da criança segue-se que ele no ventre da mãe era habituado apenas a sentir um calor continuamente agradável, e depois de nascido começa a sentir a variedade das qualidades do ar, se eu dissesse que ele veio a provar calor e frio, não seria uma figura menos bela do que aquela de Lucrécio. E se eu me voltasse para as coisas que vêm antes do nascer, formarei a figura a partir dos antecedentes, lugares necessários; como se, seguindo os Platônicos, eu dissesse "aquele desceu das esferas" (ou "do céu imóvel para as esferas") e "vestido de membros terrenos" (ou, "de humanidade") "mostrou-se ao mundo"; ou, se a matéria permitisse, fizesse algum gentil aceno, pela via da teologia mística, à fábula de Pasífea que se uniu ao touro. Porque, assim como no livro da filosofia simbólica, no qual me esforçarei em apresentar com os sentidos místicos não apenas as doulas fábulas dos poetas, mas consequentemente as imagens que adornam os lugares do meu Teatro, demonstrarei que a união de Pasífae com o touro não significa libido desenfreada, como crê e escreve Palefato, mas a descida da alma no corpo.

E quem quiser formar também uma figura do "nascer" a partir dos relativos, poderia tomar todas aquelas coisas que podem ocorrer sem necessidade, a qual é esta: começar a abrir os olhos para as coisas do mundo, ou sentir nos olhos alheios a mortalidade. Deve-se ainda considerar quanto aos relativos que alguns são verdadeiros, outros fingidos; os verdadeiros são todos aqueles de que até aqui demos exemplos e os quais podem ser comuns ao orador e ao poeta, embora o orador os empregue moderadamente; os fingidos pertencem apenas ao poeta, como os que Virgílio finge escrevendo a Polião: que ao nascer da criança os berços se encheriam de flores, e renovado, o século voltaria a ser áureo. Esses relativos são fundados na similitude, na causa e no efeito. Assim não são relativos puros, uma vez que estabelecem uma similitude entre o nascer da criança e o nascer do sol na primavera, e atribuem ao recém-nascido aquelas coisas que se sucedem ao levantar do sol; razão pela qual, associadas ao sol, alguns deles poderiam de algum modo ser necessárias; mas associadas ao nascer da criança não são apenas acréscimos, mas acréscimos fingidos.

Disse ainda serem fundados na causa e no efeito, uma vez que o sol é a causa de a terra produzir flores, o que Virgílio com fingimento arranja no berço, e as flores são como efeitos. Em razão do movimento solar, depois de espaço de muitos anos, podem os séculos mudar de ferro ao ouro, efeito que Virgílio emprega ao nascer da criança, o qual é como o mover do sol.

Aquelas relativos fingidos são mais belos quando são colocados juntos, de modo que um proceda do outro, como nas Argonauticas, de Catulo, onde o poeta querendo figurar a primeira navegação dos Argonautas, pensou no que poderia fingidamente ajuntar àquela; razão pela qual disse que as ninfas do mar colocaram a cabeça de fora, maravilhadas de ver tão grande máquina em seu reino. Logo depois, acrescenta isso: que os olhos daqueles que estavam no navio, naquele dia e no seguinte, foram agraciados de ver as deusas marinhas. Portanto, porque não decorre da necessidade que numa primeira navegação as Nereidas coloquem a cabeça de fora do mar e que os olhos mortais possam gozar da vista das deusas, ambas as figuras nascem dos relativos. E porque não há testemunho certo que tais deusas realmente existam, dizemos serem esses relativos fingidos. Se de algum modo a imitação pode se encontrar nas palavras, certamente será naquelas da ordem tópica, na qual podemos imitar o autor apenas no artifício; e para poder bem imitar devemos sempre ter as ditas figuras diante dos olhos, sem estragá-las e sem reduzi-las a sua simplicidade, porque assim fazendo poderemos sempre nos tornar semelhantes, ou de uma maneira gentil, fazê-las nossas.

Se, por exemplo, a arte da olaria se perdesse e os tijolos só pudessem ser encontrados nos edifícios antigos, nos quais a arte se encerrou, e se um arquiteto de nosso tempo fosse tomado do desejo de fazer um belo edifício de tijolos, seguindo o desenho que tivesse fabricado em sua mente, certamente seria obrigado a abater algum edifício antigo, e com aquelas pedras cozidas fazer o trabalho. Se fosse um nobre arquiteto, não deveria tirar partes do muro da antiga fábrica para colocá-las na sua, pois seriam conhecidas como não sendo suas; deveria reduzir o muro a um monte de pedras, onde uma estivesse separada da outra, assim como estavam quando o primeiro construtor as colocou em obra. É verdade que quando chegassem às cornijas, às colunas, ou a uma figura de mármore que estivesse em algum nicho, deveria conservá-la inteira, ou para fazer outra similar a exemplo daquela, ou para de modo prudente torná-la sua. Embora as palavras todas que devemos tomar dos autores não devam ser ordenadas de maneira dissipada como se fossem simples. Pois, algumas palavras próprias e figuradas devem estar acompanhadas, e assim devem ser conservadas e usadas, não obstante, todas aquelas que não devem estar separadas ficam reduzidas ao princípio delas, enquanto, segundo o uso dos autores, devem estar em companhia de outras.

Oh cristianíssimo e felicíssimo Rei Francisco, esses são os tesouros e as riquezas da eloquência, que o servo de sua Majestade, Giulio Camillo, te prepara. Essas são as vias pelas quais ascenderá à imortalidade. Através delas não apenas na empreitada latina poderá subir tão alto que os outros reis do mundo perderão a vista se quiserem olhar para você, mas também as musas francesas poderão, graças a esses ornamentos, andar ao lado das romanas e das gregas. Viva feliz a Vossa grandeza, porque se alguma coisa faltava aos muitos ornamentos do Vosso altíssimo engenho, a grande fábrica que te preparo certamente vos proverá.

**expediente**

**dossiê a invenção da antiguidade**  
the invention of the antiquity

**editores**

profa. dra. bianca fanelli morganti  
profa. dra. cristiane maria rebello nascimento

**comissão editorial**

profa. dra. cristiane maria rebello nascimento (eflch-unifesp)  
prof. dr. francisco pinheiro machado (eflch-unifesp)  
prof. dr. henry burnett (eflch-unifesp)  
prof. dr. luciano gatti (eflch-unifesp)  
profa. dra. rita paiva (eflch-unifesp)

**conselho editorial**

prof. dr. celso fernando favaretto (fe-usp)  
prof. dr. christoph türcke (hgb leipzig, alemanha)  
prof. dr. ernani pinheiro chaves (ifch-ufpa)  
profa. dra. jeanne-marie gagnebin (unicamp | puc-sp)  
profa. dra. julian roberts (lmu munique, alemanha)  
profa. dra. olgária chain férés matos (eflch-unifesp | fflch-usp)

**projeto gráfico**

francisco pinheiro machado

**capa**

mathias gehrts

imagem: giuliano da sangallo, “ruínas do antigo teatro romano de marcellus”, c. 1480,  
biblioteca apostolica vaticana.

**revisão**

lúmen produções audiovisuais ltda

**diagramação e uniformização**

tikinet ([www.tikinet.com.br](http://www.tikinet.com.br))

**contato**

departamento de filosofia

programa de pós-graduação em filosofia

eflch-unifesp – campus guarulhos

estrada do caminho velho, 333 | 07231-512 | garulhos | sp | brasil

telefone: +55-11-3381-2077

e-mail: [limiar@unifesp.br](mailto:limiar@unifesp.br)