

## A MODERNIDADE DA HISTÓRIA NAS RAÍZES DO HUMANISMO

Luís André Nepomuceno<sup>1</sup>

### Resumo:

Gostaria de propor uma investigação sobre o nascedouro moderno dos interesses pela História justamente nas raízes do primeiro Humanismo. Está claro que, para que o homem conceda o seu lugar na História, é preciso que ele se dignifique, que ele conceda a si um papel invulnerável de agente transformador, e não apenas de agente entendedor, ou seja, o ser humano (em qualquer tempo que seja) que não concede a si o direito de intervir na concepção do universo não tem igualmente entendimento da noção de História.

### Résumé:

Je voudrais proposer une recherche sur naissance moderne de les intérêts par l'Histoire justement aux racines du premier Humanisme. Il est net que, pour que l'homme accorde son lieu dans l'Histoire, il faut qu'il se rend digne, qu'il accorde à soi même un rôle invulnérable d'agent qui transforme c'est-à-dire, l'être humain (soit quelque temps) quin e concèdes, pas à soi même lê droit d'intervenir à la conception de l'univers n'a pas également entendement de la notion de l'Histoire.

Por décadas, tentou-se encontrar uma solução potencialmente concreta para as dificuldades que se apresentam na diferenciação entre “homem medieval” e “homem renascentista”, e se é válida a hipótese de Cassirer (2001:9) de que uma oposição como essa se volatiliza à medida que se tenta verificá-la *in concreto*, por outro lado, uma oposição nítida entre esses dois universos, ou entre esses dois quadros humanos, se faz perceber quando se observa o interesse de cada um deles pela História e pela capacidade do homem de intervir nessa mesma História e no cosmo.

De um lado, estudiosos da Renascença têm revelado que o homem humanista e pós-humanista foi capaz de edificar um conceito de dignidade humana, então inadmissível à medievalidade, conceito que iria definir os traços gerais de uma tradição moderna de inserção do indivíduo na compreensão de seu papel junto do universo; de outro, medievalistas têm se debruçado sobre uma suposta “dignidade humana” já nos primeiros teólogos da Escolástica, do nominalismo e de todas as correntes racionalistas, sobretudo aristotélicas, que tiveram seu princípio

---

<sup>1</sup> Professor do Centro Universitário de Patos de Minas (UNIPAM). Doutor em Teoria Literária pela UNICAMP. O presente texto foi apresentado como conferência no II Encontro de História, da UNIPAM.

no suposto Renascimento do séc. XII, e que conquistaram seu apogeu no século seguinte, em que a expansão das universidades na Europa é sintoma de prestígio inevitável dessas referidas correntes.

É preciso entender, no entanto, que o conceito de dignidade humana, certamente presente tanto na Baixa Idade Média, quanto no primeiro Humanismo e na Renascença (embora com dimensões bastante diversas), não é fator capaz de explicar a relação do homem com a História, ou antes, não dá conta de entender por que o homem medieval não se interessou pela História, e por que o homem renascentista a considerou uma de suas artes mais importantes, junto da retórica, da gramática, da poesia e da filosofia moral.

Se o “homem medieval” e o “homem renascentista” (na volátil conceituação de Cassirer) se empenharam no sentido de conferir a si uma dignidade, é preciso entender que sentido e que dimensão adquire cada um desses programas ideológicos, e sobretudo, é preciso discernir a inadequação do programa medieval de “dignidade humana” aos estudos históricos. Em outros termos, o fato de a inteligência medieval ter se empenhado na explicação racionalista e teológica de um universo até então incompreensível, postulando a circunstância do humano como sujeito de indagação e entendimento de Deus e do mundo, curiosamente essa mesma explicação não autorizou a inteligência medieval a compreender igualmente que o homem pode ser sujeito ativo da construção (e não entendimento) de novos sentidos e de seu próprio sentido na História.

Diante dessas questões, gostaria de propor uma investigação sobre o nascedouro moderno dos interesses pela História justamente nas raízes do primeiro Humanismo. Está claro que, para que o homem conceda o seu lugar na História, é preciso que ele se dignifique, que ele conceda a si um papel invulnerável de agente transformador, e não apenas de agente entendedor, ou seja, o ser humano (em qualquer tempo que seja) que não concede a si o direito de intervir na concepção do universo não tem igualmente entendimento da noção de História. A concepção de História só existe quando o homem conhece sua capacidade de intervenção no universo; do contrário, esse universo se torna estático, contemplável e imóvel.

Para isso, não basta a noção de um mundo inteligível, posto à contemplação; é preciso um mundo modificável e passível de subversão pela consciência humana que, então, compreende que é detentora da História. Ao investigar esse nascedouro moderno dos interesses pelos estudos históricos, quero deixar bem claro o papel ativo do primeiro

Humanismo nesse processo, e elucidar, em que sentido essa “dignidade humana” dos primeiros humanistas, tem uma dimensão seguramente mais profunda, na compreensão do sentido da História, do que o programa de compreensão racionalista dos filósofos e teólogos medievais. Dito isso, proponho antes um entendimento do que seja: 1) o projeto medieval de inserção do homem na inteligibilidade da natureza, do cosmo e de Deus; e 2) o projeto humanista de inserção do homem na inteligibilidade de si mesmo.

Começemos com o projeto medieval, que aqui será caracterizado pela explosão criativa das bases teológicas iniciadas com o séc. XII, e que terão seu apogeu na Escolástica. Partindo de uma grande divulgação dos estudos aristotélicos (sobretudo a *Física*, o *Organon* e os estudos naturais), e da influência do pensamento árabe na interpretação desses textos, os pensadores medievais apoiaram-se numa convicção otimista<sup>2</sup> de que é possível sistematizar e compreender o universo. Não que Aristóteles fosse inteiramente desconhecido até então: a novidade é a adequação de seus escritos ao pensamento cristão.

Sustentada por uma nova ordem em que a razão aristotélica servia de princípio lógico à organização de certos dogmas da Cristandade, a filosofia medieval postula uma verdadeira ordenação do universo, no sentido de equilibrar e sistematizar o seu caos a uma ordem inteligível, em que o cosmo e o próprio Deus sejam compreensíveis, assimiláveis, passíveis de contemplação e ordenação.

Esse programa racionalista representa efetivamente uma mudança significativa da visão sobrenatural para uma visão natural da condição humana. Para uma comparação rasteira, os primeiros teólogos e filósofos medievais representaram uma subversão intelectual comparável, *mutatis mutandi*, àquela proposta pelos pré-socráticos na Grécia Antiga, que, praticamente, inventaram a metafísica, as ciências e os problemas ontológicos, em detrimento do mundo encantado e mitológico do período jônico. Em outras palavras, a filosofia medieval construiu um corpo ordenado de significações e sentidos metafísicos e ontológicos, que subvertia, por inteiro, o mundo imaginário e caótico da primeira Idade Média.

Richard Southern(1970:9-19) diz que o processo de racionalização da Cristandade medieval pode ter começado com Santo Anselmo, para quem Deus é a razão pura, em seu poder mais alto, e todas as criaturas foram criadas de acordo com a razão imutável de

<sup>2</sup> O otimismo da racionalidade medieval é defendido por Southern (1970)

Deus. Anselmo, que está no séc. XI, é apenas o indício de uma explosão racionalista que haveria de caracterizar a teologia e a filosofia dos séculos seguintes, culminando nos estudos universitários de Paris e de Oxford, nas indagações da Escola de Chartres, no tomismo, no nominalismo, no occamismo, e, enfim, nas várias versões práticas e racionalistas que se deram, na Idade Média, ao problema do universo contemplável e à razão lógica como fundamento da existência.

A ordenação de um sistema cósmico inteligível, pelo menos em Tomás de Aquino, acabou por firmar, por exemplo, o postulado de que o intelecto é superior à vontade, na essência da beatitude, e já que o tomismo teve um impacto extraordinário na intelectualidade (desde sua primeira divulgação junto às comunidades dominicanas, até a adoção da *Suma Teológica* nas universidades, passando pela canonização de Tomás de Aquino em 1323), é possível que a forte vinculação do intelecto à beatitude fosse predominante (embora não totalizadora, até mesmo para Aquino) nos diversos sistemas medievais, a despeito da oposição de Duns Scoto (Kristeller, 1992).

Mas o que nos interessa nessa “sistematização do caos do universo” é sua inadequação a um tipo específico de Humanismo e à inserção do sujeito humano na trama da História. Mas antes que eu antecipe levemente algumas conclusões nesse sentido, pelo menos antes de investigar as razões do fato, gostaria de voltar às considerações do medievalista R. W. Southern. Segundo este, os elementos básicos para que se tenha uma consciência humanista são os seguintes: a dignidade do homem; a dignidade da natureza; e a inteligibilidade do universo e de Deus à natureza humana <sup>3</sup>(Kristeller, 1992:31-33). Claro, para Southern (1997), considerando esses elementos, a Cristandade escolástica e aristotélica seria mesmo o momento mais humanista da história: Jacques Le Goff o confirma (2003:113 e ss.), por exemplo, dizendo que o espírito da Escola de Chartres é profundamente humanista, porque põe o homem no coração de sua ciência, já que o homem se posiciona como objeto e centro da criação.

Os métodos de investigação do pensamento medieval, em sua plena maturidade no séc. XIII, de fato, não apenas determinaram a sustentação de uma ordem cósmica inteligível, mas ao mesmo tempo, estabeleceram como princípio mecanismos e linguagens próprias que fossem capazes de articular com eficiência esse programa racionalista e teológico. Absolutamente despreocupados com a elegância do estilo

---

<sup>3</sup> Veja-se também Southern (1997:18-57)

literário e negligenciado a eloquência dos antigos escritores latinos, que não eram inteiramente desconhecidos quando da ascensão da filosofia medieval, os teólogos cristãos racionalistas articularam estratégias de linguagem que não apenas repudiavam as liberdades da retórica clássica, como investiam em exercícios de lógica e silogística, à imitação da lógica grega, numa tentativa de adequar razão da linguagem e razão do universo.

Jacques Le Goff (2003:78) sintetizou os diversos métodos, modelos e linguagens da intelectualidade medieval nos seguintes: a Escolástica, doutrina dogmática que conciliou a revelação com o aristotelismo; o nominalismo, visão filosófica que se preocupava em definir o conteúdo das palavras (*nomina*); a *auctoritas*, que sustentava a verdade nas autoridades de escritos antigos; a razão, objeto absoluto da ciência e da indagação; e os diversos exercícios de raciocínio pela linguagem: a *quaestio*, ou questão que, uma vez indagada, leva a uma conclusão (a *determinatio*), base inequívoca da *Suma Teológica*; a *disputatio*, espécie de torneio, ou jogo de raciocínios lógicos de questões naturais, sobretudo dos estudantes universitários; e o *quodlibet*, sessão de discussões levantadas por qualquer um, sobre qualquer assunto – tudo isso apoiado pela estrutura típica da linguagem medieval, que é a dialética. E tudo isso mantido por essa portentosa invenção medieval: a universidade. Foi nos centros e corporações universitárias da Idade Média, surgidos entre os sécs. XI e XII, que a Escolástica e a teologia encontraram seu espaço de debates.

Antes de considerar ou refutar essa questão em seu todo, ou seja, a do suposto “humanismo” na filosofia medieval, gostaria de passar para o segundo item de nossa investigação: o projeto humanístico-renascentista. Mas primeiro é preciso definir com clareza o termo “humanismo”, porque também a Escolástica medieval foi definida, por Southern e por Le Goff, como “humanista”. De qualquer forma, o problema é que essa palavra assumiu os mais diversos sentidos na Modernidade. Hoje, o Humanismo se define como qualquer filosofia ou visão de mundo que coloque o homem e os valores humanos como medida de todas as coisas, reafirmando a dignidade humana e seu papel no mundo. Num sentido muito amplo, por exemplo, poderíamos falar de um humanismo de Protágoras, ou ainda de um humanismo de Sócrates (o primeiro grande filósofo moral da Antiga Grécia), ou mesmo de um humanismo da filosofia contemporânea, seja existencialista ou até marxista. Falamos, hoje, de uma formação humanista, ou ainda de uma educação humanista, numa referência às antigas escolas de

educação religiosa, que tinham como base um currículo voltado às artes, às literaturas, ao ensino de línguas, ao teatro, ao canto orfeônico e às relações humanas, em detrimento das escolas de formação científica.

No entanto, é preciso considerar que houve efetivamente um movimento cultural, iniciado nos princípios do séc. XIV, que se definiu como humanista, e que teve como proposta, pelo menos num primeiro momento, o estudo daquelas artes que diziam respeito à formação do homem, a saber: a poesia, a retórica, a gramática, a filosofia moral e – objeto agora de nossa investigação – a história (Kristeller, 1961:120). Esse Humanismo, à época definido como *studia humanitatis*, é antes de tudo, a reconstituição da linguagem típica do universo retórico clássico, e ao mesmo tempo, uma recusa das certezas doutrinárias e dogmáticas da filosofia medieval. Esse primeiro Humanismo, ou antes, os *studia humanitatis*, estabeleceram limites inevitáveis ao saber natural e racionalista, e definiram que a cosmologia medieval, pelo menos aquela que ordenava o universo em uma sistematização inteligível, era falha e insuficiente para as incertezas do problema humano. Antes que se compreenda a natureza dessa visão e sua adequação ao problema da História, que é a finalidade última deste estudo, proponho uma compreensão mais ampla do papel do Humanismo, no sentido de definir suas propostas, seus métodos, suas hipóteses e suas esperanças. Só então entenderemos seu profundo interesse pelos estudos históricos.

Quem foram os humanistas? Qual o seu papel filosófico no alvorecer do mundo moderno? Paul Oskar Kristeller, um dos estudiosos mais atentos dos fenômenos renascentistas no séc. XX, chama a atenção para o fato de que é preciso distinguir o termo “Humanismo” de “Renascença”, pois que os humanistas têm sido associados à Renascença de forma restritiva e simplificadora, como se pudessem abranger todos os intelectuais do período (Kristeller, 1961:8-9). Embora o termo *humanismus* tenha sido cunhado apenas em 1808, pelo educador alemão F. J. Niethammer, significando a ênfase nos estudos de retórica e poética grega e latina, em detrimento dos estudos práticos e científicos de certas escolas secundárias, a expressão latina *humanista*, com seus correspondentes nas línguas vernáculas, já era comumente utilizada no séc. XVI, para se referir ao profissional das humanidades, ao professor ou estudante que se dedicava aos estudos das habilidades humanas, ou *studia humanitatis* (expressão esta extraída de autores clássicos latinos)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> A esse respeito, vejam-se ainda os outros estudos de Kristeller (1972 e 1999:95-111).

Assim sendo, o humanista da Renascença, cujas raízes estariam nos escritos latinos de Petrarca, seria uma espécie de erudito ou profissional vinculado a certos conhecimentos de humanidades, basicamente envolvido com a reconstituição da linguagem clássica, sobretudo latina, e com valores igualmente humanos, como a história e a filosofia moral. Kristeller chega a diminuir o impacto da rivalidade entre o Humanismo e a filosofia medieval, na medida em que acredita que os humanistas não foram filósofos, pelo menos no sentido medieval da palavra, e muito menos estiveram envolvidos na edificação de um novo sistema de pensamento, que pudesse servir como resistência concreta ao saber tecnicista e racional da Escolástica.

Enfim, os humanistas teriam sido apenas os organizadores de um programa cultural, que tinha como princípio o estudo filológico acurado do latim e do grego, a partir da literatura dos clássicos e de sua gramática, a busca da eloquência, em imitação aos grandes oradores do passado (Cícero, em primeiro lugar), e a reconstituição da linguagem, do estilo e das temáticas dos clássicos greco-latinos – valores que estiveram tão fortemente divulgados na Renascença, que chegaram a se confundir com ela ou lhe caracterizar o perfil, de forma simplificadora. Por fim, pela sua própria caracterização de profissionais dos estudos de humanidades, os humanistas, ou os humanistas puros, não se interessaram por questões que diziam respeito à natureza, à cosmologia, às ciências naturais, à filosofia, à teologia e às especulações metafísicas.

Um dos aspectos polêmicos da tese de Kristeller é a idéia de que o interesse pelos valores humanos, por parte dos humanistas, foi apenas circunstancial, ou acidental, já que o princípio fundamental de suas preocupações residia na eloquência da linguagem, e na imitação do belo estético retórico dos clássicos gregos e latinos (Kristeller, 1972:120). Ou seja, a subversão humanista estaria residindo apenas numa polêmica de linguagem: aos comentários teológicos, às *quaestiones* das sumas medievais, aos exercícios de raciocínio e aos volumosos tratados da Escolástica, os humanistas iriam opor as cartas literárias (de caráter subjetivo), os diálogos, as traduções, a pesquisa filológica, a liberdade de estilo, a poesia latina e vernácula, e por fim, as investigações históricas e morais.

A tese de Kristeller inevitavelmente reduz a intenção do programa humanista, mas não lhe diminui o mérito, nem o impacto. A filosofia racionalista, de herança medieval e escolástica, jamais seria a mesma, depois das manifestações subjetivas da retórica humanista, e esta pode

ter sido a expressão mais decisiva dos *studia humanitatis* na história do pensamento moderno: ou seja, a subjetividade. Mais que uma recusa do nominalismo e da pontuação dialética da linguagem das universidades da Idade Média, o Humanismo investiu profundamente na investigação e na análise esmiuçada da individualidade humana e sua história. E nesse ponto, as teses de Kristeller são insuficientes.

Se é certo que o Humanismo não sustentou um novo quadro filosófico, pelo menos não de forma sistematizada, já que seus tratados filosóficos são superficiais e inconclusivos, também é certo que essa sua incapacidade de sistematização filosófica, seja ou não intencional, por si só já é uma forma de filosofia. Diria ainda, para trazer a curiosa colocação de Eugenio Garin (1994), que essa não-filosofia é que era a nova filosofia que nasceu com o Humanismo. Os humanistas cunharam uma nova visão de mundo, à margem das universidades e à margem da razão, evitando a sistematização de novos conteúdos filosóficos, justamente porque o novo saber humanista, mais que mera imitação dos antigos, era a substituição das investigações naturais e científicas pela investigação da alma humana, do conhecimento próprio, da história e das virtudes. Como bem pontua Charles Trinkaus, o Humanismo era acima de tudo, uma “new vision of man” (Trinkaus, 1995:XXI), sustentada pela experiência, naquilo que ela tem de histórico e memorialista.

Clássico modelo de um opúsculo humanista, já no seu alvorecer, é o texto *De sui ipsius et multorum ignorantia* (*De minha ignorância e de muitos outros*, 1367), de Petrarca. A história desse tratado é curiosa: Petrarca fora acusado de ignorância por alguns amigos seus (ou falsos amigos), que o teriam tido por um homem bom, porém destituído de saber e ciência. Com isso, queriam dizer que o famoso poeta era um indivíduo nobre, eloqüente, mas que desconhecia por inteiro as articulações da linguagem escolástica, os exercícios das *quaestiones* teológicas e, por fim, o saber natural aristotélico e averroísta, bem como a cosmologia sustentada pela filosofia medieval. Petrarca respondeu com um tratado justamente sobre a ignorância, mas a ignorância enquanto inutilidade do saber científico: orgulhava-se de ser ignorante das fúteis investigações da razão aristotélica, e gabava-se de estar envolvido com uma devoção religiosa que o pudesse tornar bom. Era uma recusa explícita da verdade tomista de que o intelecto é o princípio da beatitude. Buscando o apelativo de uma sabedoria como devoção a Deus, perguntava-se que razão havia em conhecer particularidades das aves, dos peixes, das serpentes, se ignoramos e desprezamos, ao contrário, a natureza humana,

a razão de nossa origem, de onde viemos e para onde vamos (Petrarca, 1987:1041).

Enfim, o Humanismo não nasceu apenas como imitação dos antigos, mas como uma visão de mundo profundamente antiteológica e anti-racionalista, que trouxe o homem e sua experiência ao centro de seu programa cultural que, longe da ordenação do cosmo e do universo sustentada pela Escolástica medieval, prefere não se convencer de certezas e dogmas, mas pautar-se por uma busca atormentada em que a subjetividade subverte a lógica contemplativa dos fatos.

Em síntese, ainda refletindo sobre o problema do Humanismo, temos pelo menos duas interpretações sobre esse movimento cultural que teria nascido nos princípios do séc. XIV: na primeira delas (defendida por Kristeller), vê-se apenas uma tendência de época aos estudos clássicos e à reconstrução filológica da retórica, da literatura e da eloquência latina, pautada pelas cartas literárias, pelos discursos e pelos tratados de história e de filosofia moral, e cujo fim se encerra nas habilidades dos profissionais dos *studia humanitatis*; na segunda, defendida, sobretudo, por Eugenio Garin e Charles Trinkaus, as possibilidades filosóficas do Humanismo se aprofundam e se ampliam, e o caracterizam não apenas como um movimento cultural, mas como uma nova visão de mundo que, embora não sistematizada enquanto argumentação lógica (mesmo porque a rejeita), não deixa de ser uma filosofia coerente, consciente e oposta à Escolástica medieval.

Se Kristeller aponta que humanistas como Petrarca, Lorenzo Valla e Marsílio Ficino não foram filósofos (no sentido medieval do termo, entenda-se), mas apenas retóricos e gramáticos, e que se por acaso afetaram a ciência e a filosofia, fizeram-no tangencialmente, nem por isso, creio, deixaram eles de compor um sistema razoavelmente argumentativo, em que os velhos valores da lógica e da razão eram substituídos por outros, de caráter pessoal e historicizado. Os objetos de indagação do Humanismo jamais se deixam arrastar pelo absoluto; antes, envolvem-se com o provável. Hilário Franco Jr. dá uma opinião certa quando define Dante como o “poeta do absoluto”, já que, em sua *Comédia*, texto-cânone do pensamento medieval, o universo é fixo e contemplável, como verdade posta à razão humana.

Para os humanistas, ao contrário, o universo é móvel de demonstrável. O campo de interesse desses intelectuais foi posto por Eugenio Garin (1994), no já citado *Idade Média e Renascimento*: é a retórica, cuja linguagem só existe num espaço de persuasões subjetivas; é a magia, como o poder do indivíduo de controle da natureza; é a subversão

da autoridade, quase num sentido pedagógico, em que a relação entre o mestre e o discípulo é um diálogo, e não um solilóquio, estratégia que explica, por exemplo, por que Aristóteles já não era mais a autoridade definitiva na demonstração do universo natural.

O primeiro humanismo, já em sua fase embrionária, interessou-se profundamente pelos estudos históricos, e esse interesse talvez tenha sido um dos mecanismos intelectuais mais importantes da modernidade. Antes disso, a Escolástica, ao lado de suas articulações, efeitos e linguagens próprias, ao menos mencionou o nome da História como uma área de interesse. Hugo de Saint-Victor, em seu *Didascalicon*, ou Thierry de Chartres, em seu *Heptateuchon*, igualmente não lhe referem o nome, entre as artes liberais e as artes mecânicas. Tomás de Aquino, no tratado sobre o homem, contido entre as questões 75-89 da *Suma Teológica*, indaga sobre a alma humana, sobre a criação, sobre a condição humana na terra e no paraíso, sobre a imagem de Deus no homem, mas jamais se lembra de que este homem tem uma história, e que essa história é atribuída a ele tão-somente Porque é isso a invenção humanista.

Creio que agora estaríamos aptos a considerar e rever as propostas de Southern para um suposto “humanismo” nas investigações lógicas do racionalismo medieval. O imenso problema que se põe para a Escolástica e seus recursos é que, embora ordenando o universo à luz de sua razão, e embora dignificando o homem como sujeito de contemplação e de observação desse universo igualmente dignificado, essa mesma filosofia medieval jamais iria atribuir a esse homem um papel que não fosse de mero espectador. Suas leis são rígidas; seu mundo é um quadro estático. Nesse cenário medieval, não cabe o sentido da História, porque o sentido do humano é passivo, nunca ativo. Os aristotélicos, os escolásticos, os nominalistas e tantos outros que se envolveram com a razão medieval nunca se interessaram pela História, porque viam o universo e a criação como entidades imóveis, estáticas, fixas e hierarquizadas por uma vontade estranha, inquestionável (Garin, 1994:90). Se a contemplação dessa imobilidade hierárquica foi pautada pelo princípio da lógica e da razão, pressupondo-se o homem como ser digno, nem por isso foi capaz de atribuir a esse homem o poder de interferir nessa ordem imutável das coisas. Porque isso também é invenção humanista.

Em outros termos, quero deixar bem claro que os primeiros humanistas só se interessaram profundamente pelos estudos históricos, porque propuseram a visão de um mundo demonstrável, subjetivado por olhos ávidos por uma inteligência pessoal. Mas o surgimento do

interesse do Humanismo pela História, no entanto, é complexo demais para ser resumido em poucas páginas, como neste estudo. Gostaria, apenas, à guisa de argumentação, revelar pelo menos dois fatos pertinentes à relação do Humanismo com a História, fatos estes que estão envolvidos com a vida e a obra do primeiro dos grandes humanistas italianos: Francesco Petrarca. Em ambas as circunstâncias, o que irá ficar evidente é o sentido inteiramente novo que adquirem os estudos históricos na aurora de um mundo moderno. Na primeira das duas circunstâncias, ou exemplos que irei dar, a história da coletividade; na segunda, a história do indivíduo.

O primeiro episódio diz respeito ao destino dos códices de *Urbe Condita*, de Tito Lívio, modernamente conhecido como *A História de Roma*. Sabe-se que o primeiro grande trabalho de filologia do jovem Petrarca foi a leitura, o estudo e a fixação do texto de Lívio que, embora já conhecido na Idade Média, não teve grande impacto sobre os *dictatores* e a intelectualidade em geral, nem recebeu um trabalho de revisão e fixação de texto compatível com as suas complexidades. *A História de Roma*, de Tito Lívio, é um trabalho de reconstituição dos episódios fundamentais da cidade de Roma, desde sua fundação, do qual restam 35 livros, reunidos em 10 partes, chamadas *Décadas*. O trabalho de Petrarca (então com 24 ou 25 anos de idade, na corte da família Colonna, em Avignon) constituiu fundamentalmente em recuperar e restaurar as *Décadas* de Lívio que, até então, eram documentos raros – a 4ª década, por exemplo, era inacessível. Petrarca dedicou-se à tarefa entre 1328 e 1329, e como explica Ugo Dotti: “si procuro dapprima una copia italiana della terza decade, vecchia di un secolo o poço più; fece ricopiare, e ricopiò lui stesso, una della prima; le postillò, riportò tutto il volume ottenendo così l’attuale Harleiano 2493 che si trova al British Museum. Poco dopo vi aggiunse anche la quarta decade”(Dotti, 1993)<sup>5</sup>. Um trabalho de erudição filológica como esse contou com colaboradores igualmente eruditos, como Landolfo Colonna e Simone d’Arezzo.

O episódio pode não parecer importante à primeira vista, mas uma vez analisado de perto, revela-se profundo e significativo. O destino dos códices de Lívio foi surpreendentemente bem analisado pelo filólogo e crítico literário Giuseppe Billanovich, em seu clássico *La*

<sup>5</sup> “Pesquisou, em primeiro lugar, uma cópia italiana da terceira década, de um século ou mais de idade; pediu que se copiasse, e copiou ele mesmo, a primeira; apostilou-as, recuperou as variantes por outros manuscritos, investigou as passagens marcantes e, por fim, juntou todo o volume, obtendo assim o atual códice Harley 2493, que se encontra no Museu Britânico.”

*tradizione del testo de Livio e le origini dell'Umanesimo*, de 1981, que se detém justamente nas novas interpretações dadas ao clássico latino, na fatídica transição da Idade Média para o primeiro Humanismo (Billanovich, 1981). Sobre esse ponto, não resta dizer muito, senão confessar minha ignorância sobre a metodologia filológica do grande mestre italiano, e não farei aqui uma reconstituição em detalhes de suas conclusões. É importante apenas que se entenda o ávido interesse de Petrarca pelo texto de Lívio, o mérito a ele concedido nesse empreendimento, e ainda, a preocupação cultural de seus patronos políticos, quando da encomenda de uma tarefa como essa, de valor nitidamente humanista e historicista.

Tudo isso se esclarece, quando se pensa no ambiente em que Petrarca vivia entre 1328 e 1329: o poeta e erudito acabara de ser admitido como capelão da família Colonna, aristocráticos que dominavam a cena política romana, mas cujos membros (alguns deles, pelo menos) fixaram residência em Avignon, à época sede do pontificado católico. O fato é que Avignon reunia, naquele momento, grandes intelectuais leigos ou eclesiásticos, ligados direta ou indiretamente à Igreja, e que traçaram os primeiros esboços de uma cultura humanista, já nitidamente oposta à cultura universitária dominante sobretudo em Paris, Bolonha e Oxford.

Enfim, Avignon desenhava-se como o nascedouro de uma cultura nova: grande parte de seus intelectuais vinha, é claro, dos ambientes universitários disponíveis à sua formação, mas ao mesmo tempo, vinha com interesses novos. E parte desses interesses concentrava-se justamente no traçado de uma filosofia moral, sustentada pelo estoicismo clássico latino, e no interesse pela filologia, pela retórica e pelos estudos históricos. Mantidos financeiramente pela aristocracia e pela Igreja, esses intelectuais distanciaram-se da universidade e passaram a concentrar suas atividades na corte.

É significativo que o primeiro trabalho filológico de Petrarca tenha sido a reconstituição de um códice sobre a história de Roma, que estimulou não apenas o poeta, mas grandes outros pensadores leigos entre os sécs. XIII e XIV. Que importância tinha para eles um documento como esse? Por que era tão importante restaurá-lo e restituí-lo a um público mais vasto? Antes de tudo, especialmente no caso de Petrarca, porque a História tinha relações com a filosofia moral. Para o grande humanista italiano, que futuramente iria se definir como historiador, autor de biografias de homens célebres do passado (o *De viris Illustribus*), a reconstrução da história só fazia sentido se trouxesse os exemplos morais dos grandes homens do passado, o que tornava os

estudos históricos dependentes desse viés moralista. Ou seja, o estudo do passado como compreensão da cultura previa uma espécie de transformação humana, no sentido estóico da expressão.

Como historiador, Petrarca pesquisou a vida de homens ilustres, não porque davam sentido a uma tradição cultural, ou porque explicavam os rumos políticos do tempo, mas tão somente porque a vida deles era exemplo de virtude, de grande caráter e de glória. Portanto, o grande interesse do Humanismo pela História, muito diferente do interesse moderno pela História, previa um programa de caráter humano mais que cultural (embora este último não estivesse ausente), pensando-se que o passado a ser reconstituído era o dos grandes homens, naquilo que eles têm de nobreza e virtude. As intenções moralizantes dos primeiros humanistas voltavam-se à exemplaridade estóica. Grandes virtudes do passado são modelos de existência para o presente.

O segundo episódio que apresento sobre o envolvimento dos humanistas com os estudos históricos tem caráter pessoal e, como já adiantamos, lida com a história do indivíduo. Também esse episódio diz respeito ao jovem Petrarca, agora ainda mais jovem, mas que se estende por sua vida madura e pela velhice. E também ele refere-se a um livro. Ainda antes de abandonar o curso de Direito em Bolonha, em 1326, Petrarca já tinha comprado manuscritos importantes, com o auxílio financeiro de seu pai (que fora tabelião de origem florentina), e entre suas aquisições, estava um livro de Virgílio que o teria acompanhado por décadas. O códice continha as *Bucólicas*, as *Geórgicas* e a *Eneida* de Virgílio, com comentários de Sêrvio, a *Aquileida*, de Estácio, quatro odes de Horácio, e duas notas medievais ao *Barbarismo* de Donato. Encontra-se hoje na Biblioteca Ambrosiana de Milão, como códice Virgílio SP 10/27, certamente um dos documentos mais importantes da história do Humanismo e da modernidade (Billanovich, 1996). O livro fora deixado em Avignon, e roubado em 1326, quando da morte do pai de Petrarca, e, posteriormente, recuperado em 1338, quando então o poeta pediu ao pintor Simone Martini que fizesse as iluminuras no interior das páginas.

Uma vez mais, o episódio parece banal, não fosse a forma com que Petrarca lidou com este livro. Na sua folha de rosto, de próprio punho, o poeta fez anotações sobre fatos significativos de sua vida, sobretudo a perda de entes queridos. Ou seja, a página de rosto do Virgílio Ambrosiano (como ficou conhecido o documento) serviu como uma espécie de obituário do humanista. Entre os registros de óbitos, encontram-se, por exemplo: em 1348, a morte de Laura, sua amada

celebrada em poesia; em 1349, dos amigos Paganino da Bizzozzero, Giovanni Visconti e Mainardo Accursio; em 1350, a morte de Giacomo da Carrara, um dos protetores políticos do poeta; em 1361, as mortes de seu filho Giovanni, de Ludwig van Kempen (músico e companheiro do poeta, e a quem ele chamava de Sócrates) e de Philippe de Cabassole, bispo de Cavaillon e uma das amizades mais duradouras do poeta. O último registro, no entanto, era falso. O bispo só morreria em 1372, mas Petrarca já não pôde remediar a sua escrita (Billanovich, 1996:33-34). Enfim, por pelo menos 13 anos, o humanista serviu-se da folha de rosto de seu livro, para documentar consecutivas perdas afetivas.

O Virgílio Ambrosiano, de documento comum que era, quando Petrarca o comprou, tornou-se um bem precioso da vida cultural no Ocidente. Ali o poeta deixou a sua história, uma história de angústias e de perdas sentimentais, em anotações breves que iam pincelando o retrato de uma existência que fora suportando corajosamente as dores que a vida nos vai pontuando. Com isso, Petrarca nos deixa o vestígio de uma das descobertas mais extraordinárias da consciência moderna: a de que a História também é feita por indivíduos, não apenas pela coletividade ou pelos ilustres do passado. Suas cartas reunidas em livros, que formam um epistolário de mais de 500 unidades, são um testemunho incontestável de tudo isso. E uma vez mais o caráter moralizante se evidencia como princípio da exemplaridade: assim como os ilustres do passado, seja os imperadores de Roma, ou seus generais e senadores, também o indivíduo comum pode dar seu testemunho de grandeza, de virtude e de resistência às circunstâncias adversas da vida e do mundo. Também nesse caso, o envolvimento do Humanismo com a História parte de uma necessidade de reconstituição e divulgação de seus valores mais profundos: a virtude, o exemplo, o ideal de grandeza humana.

Para terminar, quero deixar em evidência aquela oposição entre o “homem medieval” e o “homem humanista e renascentista”: afora as considerações sobre a dignidade humana, que pode ter estado presente, com maior ou menor intensidade, em ambas as visões de mundo, na medida em que em ambas o homem se põe como centro de uma investigação do universo, é preciso entender, no entanto, que no caso do Humanismo, essa dignidade, ou antes, essa reafirmação de uma visão específica da condição humana intensifica-se e, ao mesmo tempo, se aprofunda. O medievalista R.W. Southern acusa os humanistas da geração petrarquiana e posterior a ela de negligenciarem o papel algo otimista da Escolástica que teve como programa a ordenação

prática e racionalista de um universo antes caótico. Não é o caso de acusações dessa natureza: mais que uma convicção de um universo ordenado pela razão, os humanistas, ou os profissionais dos *studia humanitatis*, tiveram apenas uma certeza: a de que qualquer ordem posta à consciência humana será subvertida pela vontade, pela insegurança do indivíduo, pela instabilidade das coisas e do destino, e pelo drama do sujeito diante da história. Ainda que seja um mundo mais inseguro, são essas as heranças de nossa modernidade.

### Referências Bibliográficas:

- BILLANOVICH, Giuseppe. *La tradizione del testo de Livio e le origini dell'Umanesimo. Vol. 1: Tradizione e fortuna di Livio tra medioevo e umanesimo (parte I)*. Pádua: Editrice Antenore, 1981.
- \_\_\_\_\_. “L'alba del Petrarca filologo. Il Virgilio Ambrosiano”, in *Petrarca e il primo Umanesimo*. Pádua: Antenore Editrice, 1996.
- CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmo na filosofia do Renascimento*. Trad. João Azenha. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DOTTI, Ugo. *Vita di Petrarca*. 2 ed. Roma/Bari: Laterza, 1993
- GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*. Trad. Isabel T. Santos e Hussein S. Shooja. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Renaissance thoughts: the classic, scholastic, and humanist strains*. Nova York: Harper and Row Publishers, 1961.
- KRISTELLER, Paul Oskar. *Renaissance concepts of man and other essays*. Nova York: Harper and Row, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Medieval Aspects of Renaissance Learning*. Nova York: Columbia University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Eight Philosophers of the Italian Renaissance*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.
- PETRARCA, Francesco. “De sui ipsius et multorum ignorantia”, *Opere Scelte. Vol. IV: Opere Latine*. Turim, UTET, 1987, vol. IV.
- SOUTHERN, R. W. *Medieval Humanism and other studies*. Oxford: Basil Blackwell, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Scholastic Humanism and the Unification of Europe. Vol. 1: Foundations*. Oxford: Blackwell Publishing, 1997.
- TRINKAUS, Charles. *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1995, vol. 1.