

## Excelência e glória no mundo antigo e no humanismo de Petrarca

### Resumo

Através dos séculos, a glória, ligada à excelência humana, seduziu o homem ocidental como deusa irresistível capaz de fazer perdurar a fama de seus feitos na memória da posteridade. Isso é verdade especialmente no que se refere à cultura do Renascimento, em que esse ideal desempenhou um papel fundamental. Entretanto, desde os gregos da Antiguidade, o tema se prestou a profundos debates morais sobre a perfeição da natureza humana e as relações tecidas entre ambições pessoais e virtude. Trataremos aqui de examinar, de uma maneira bem geral, as questões e temas que estiveram ligados à glória desde o mundo antigo, para que possamos compreender melhor os modos de sua apropriação no âmbito da cultura humanista do Renascimento, tomando como objeto a análise do pensamento de Petrarca, o primeiro grande representante do humanismo.

**Palavras-chave:** glória, Petrarca, humanismo, Cícero, Santo Agostinho.

### Abstract

Glory has, throughout the centuries, in its connection to human excellence, tempted Western man as an irresistible goddess capable of keeping the memory of his actions for posterity. This is especially true as concerns the culture of the Renaissance, in which this ideal played a fundamental role. However, since the Ancient Greeks, this theme has also been the object of moral debates around the perfection of human nature and the relationship between personal ambition and virtue. This paper attempts a general analysis of the questions linked to glory since the Ancient World, in order to suggest a better understanding of the ways of its appropriation within the humanist culture of the Renaissance, taking as an object of analysis the thought of Petrarch, the first important representative of humanism.

**Keywords:** glory, Petrarch, Humanism, Cicero, Saint Augustine.

---

1 Doutor pelo Departamento de História Social da Cultura, PUC-Rio.

## Introdução

O culto à glória, próprio da cultura clássica, envolvendo a confiança nas capacidades humanas de atingir sua máxima excelência, foi recuperado de maneira intensa pelo humanismo renascentista que se afirmou no Ocidente europeu entre os séculos XIV e XV. Os argumentos ligados ao tema cumpriram papel central na consolidação do ideal da “dignidade humana” – em sua valorização da personalidade e dos méritos individuais – que esteve no cerne da nova mentalidade. Esse motivo de elevar-se e tornar-se glorioso pelos próprios atos e realizações, com efeito, aparece com insistência na literatura moral e política do humanismo desde seus primeiros tempos, conferindo forma e veiculando a noção heróica do homem que a permeava.

Foi Petrarca o primeiro grande sistematizador da noção humanista da glória, inspirada na cultura clássica, como dotada de forte conteúdo moral, exprimindo a excelência humana perfeita, condição que elevava as virtudes dos grandes homens a uma exemplaridade universal e que realizava da maneira mais plena a “dignidade humana”. Examinaremos aqui alguns dos percursos de sua reflexão filosófica e literária nesse sentido, sobretudo tal como aparece na escrita pessoal de suas correspondências. Mas procuraremos também não perder de vista o conteúdo original de seu pensamento, em relação aos valores da Antiguidade de que se apropriava. Essa originalidade se consubstanciou nos modos pelos quais o elogio dos ideais clássicos de excelência e glória se relacionaram na escrita de Petrarca com os valores do moralismo cristão de matiz agostiniano, que permaneciam muito vivos em seu próprio espírito.

Antes de passarmos à obra de Petrarca, contudo, é importante examinarmos as formas e os sentidos de que foram investidos esses ideais ao longo da Antiguidade clássica, assim como os temas e questões a eles ligados, para que possamos melhor compreender a natureza de sua recuperação nos inícios da Renascença.

### 1. O valor da excelência humana e o elogio da glória no mundo antigo

Na tradição grega arcaica a conquista da glória era tida como a mais digna das realizações humanas; valorizada como tradução perfeita e acabada do próprio valor excepcional, devida aos mais grandiosos feitos, ditos e realizações. A glória era assim, por definição, inseparável do conceito de “*arete*”, que designava a excelência da natureza humana, no exercício de suas qualidades e capacidades próprias. Conforme a tradição aristocrática dos tempos de Homero, o ideal da “*arete*” era atributo exclusivo de uma nobreza guerreira, expressa sobretudo pela força e

pela destreza física de guerreiros e lutadores. Mas, como bem nos mostra Werner Jaeger, na *Iliada*, Homero já conferia maior amplitude ética e moral a esse valor da perfeição, identificando-o também à sabedoria do espírito, tradicionalmente associada entre os gregos às habilidades no domínio da palavra.<sup>2</sup> A imagem desse ideal já se esboçava nas palavras com que o velho Fênix, preceptor de Aquiles, definia sua tarefa na *Iliada*: “Para isso me enviou a fim de eu te ensinar a saber fazer discursos e realizar feitos nobres”.<sup>3</sup>

As concepções da “*arete*” na Grécia clássica e da “*virtus*” – equivalente latino da “*arete*” grega – entre os autores romanos se originariam dessa perspectiva mais ampla que fora a meta da formação de Aquiles, destinado à glória como um dos maiores heróis da *Iliada*, por grandes feitos guerreiros, mas também por grandes palavras, sinais da sabedoria do espírito superior. De fato, como veremos, o ideal do homem perfeito, merecedor de glória imortal, no contexto da *polis* grega e no âmbito do pensamento republicano romano, se concentraria, sobretudo, em suas qualidades morais, na retidão do espírito bem formado, na sábia moderação de suas paixões particulares, pela qual se adaptava à disciplina da vida comum e cumpria grandes atos em benefício da comunidade civil. A proeminência da oratória (instrumento por excelência da ação política) no âmbito da cultura clássica greco-romana – como qualidade pela qual a excelência humana mais alta se realizava – traduz a afirmação desse novo ideal de perfeição e glória, que ocuparia um lugar central no pensamento moral e político do humanismo.

Como nos mostra Hannah Arendt, o elogio à glória pessoal, desde seus períodos mais remotos da Antiguidade grega, fundou-se no poder que lhe era próprio de conferir imortalidade aos grandes homens. Registrada para sempre na memória dos livros como exemplo de grandeza a inspirar gerações, a glória de seus feitos elevava seus nomes acima da instabilidade das coisas do mundo humano e do esquecimento a que todas estavam destinadas. De fato, conforme bem observa Arendt, foi nos termos da experiência da durabilidade e da permanência das forças da natureza – as quais, sempre presentes, jamais poderiam ser esquecidas – que os antigos gregos conceberam sua ideia da essência da grandeza.<sup>4</sup> Os movimentos dos astros e o domínio da “*physis*”, do fluir incessante dos elementos, já chamavam a atenção dos primeiros filósofos pré-socráticos, levando-os a buscar uma ciência metafísica que desse conta da origem de sua imanência. De fato, face ao ser grandioso e imortal

---

2 Jaeger 1979: 27.

3 Homero, *Iliada*: IX, 442-43.

4 Arendt 2002: 70.

da natureza, aprofundou-se entre os gregos a consciência do caráter finito e frágil do domínio em que transcorria a existência humana, assim como sua ambição de atingir uma perfeição própria e mundana por meio da imortalidade da glória, com que pudesse conferir valor absoluto ao mérito individual.<sup>5</sup>

No período clássico, foi a comunidade política, a durabilidade e solidez das instituições da vida pública – fonte dos bens supremos da vida e de suas normas mais perfeitas – que passou a exprimir a mais alta realização humana. Como aponta Jean-Pierre Vernant, um conceito mais propriamente político e ético da “*arete*” ganhou forma no contexto democrático da *polis* grega, centrado nas aptidões intelectuais e oratórias.<sup>6</sup>

Mas essa aspiração à glória foi também combatida como orgulho e vício nesse período, porque punha em risco os valores da igualdade e da justiça, sobretudo no âmbito da tradição filosófica socrático-platônica. Em alguns de seus mais célebres diálogos, como *Górgias* e *Protágoras*, Platão reconheceu, pela voz de Sócrates, essa paixão de primazia individual como força motriz da retórica dos sofistas, que afluíam então para Atenas atraídos pelo clima de efervescência cultural e política da época. Denunciou a futilidade de seus belos discursos, contrários à razão, e que, ao invés de servir à cidade, serviam aos seus interesses particulares de lisongear seus ouvintes e sobrepor-se aos seus pares, ganhando cada vez mais riquezas, poder e glória.

Consolidou-se com Sócrates e Platão uma tradição de crítica moral à ambição de glória como paixão a ser erradicada da alma pela razão, que seria retomada pelas escolas do helenismo, especialmente por estóicos e epicuristas. A filosofia grega, contudo, contou com uma recuperação importante da antiga identificação entre excelência e glória em âmbito político e social com a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, em sua apresentação da virtude da magnanimidade (“*megalopsuchia*”), com que Aristóteles exprimiu sua concepção da máxima excelência e perfeição moral humana. Ela se evidenciava como tal, de fato, por relacionar-se com objetos grandiosos e pelo fato de seu detentor, o magnânimo, reivindicá-los sempre com justiça, de acordo com a autêntica medida de sua grandeza.<sup>7</sup> Longe de aparecer como afecção desprezível, assim, a ambição dos louvores do mundo surgia no livro IV da *Ética* como o maior entre os bens externos, pelo qual os méritos extraordinários da “*megalopsuchia*” se davam a conhecer:

“Mérito” é um termo de relação que denota uma reivindicação a bens externos a si mesmo. Ora, a maior (mais grandiosa) coisa externa que deveríamos supor como sendo a

5 *Idem*: 72.

6 Vernant 1986: 44.

7 Aristóteles, *Ética a Nicômaco*: IV, 3, 1123b1-3.

coisa que oferecemos como um tributo aos deuses e que é a mais cobiçada por homens de elevada posição, sendo a recompensa conferida pelas ações mais nobres, é a honra, pois é ela claramente o maior dos bens externos. Portanto, o grande homem é aquele que dispõe da disposição correta relativamente a honras e desonras.<sup>8</sup>

Esse modelo aristotélico de perfeição inspirou o pensamento dos autores romanos, como também dos humanistas do Renascimento, que procuraram conjugar numa nova moralidade o antigo valor da glória individual com os interesses da vida política e social. O traço de caráter mais marcante do magnânimo o opunha, desde já, à ambição pessoal desmedida dos orgulhosos, que os levava a cometer atos torpes e injustos. Seu temperamento superior cifrava-se em seu comportamento autosuficiente, que, todo absorto no contentamento em bem agir, fazia-o desdenhoso em relação aos interesses particulares que moviam as paixões do vulgo, como o poder, o luxo e as riquezas. Com efeito, seu amor por praticar ações destacadas, merecedoras da mais alta e da mais justa estima no juízo de seus pares, era signo da abnegação do magnânimo, que não hesitava em por em risco o interesse de sua própria vida em nome de suas ações grandiosas:

O homem grandioso de alma não se atira ao perigo por razões fúteis e não é um amante do perigo porque há poucas coisas que valoriza; mas ele afrontará o perigo por uma grande causa e, ao fazê-lo, estará pronto a sacrificar sua vida, pois pensa que a vida não deve ser mantida a qualquer preço.<sup>9</sup>

No segundo volume de *Dos deveres*, Cícero retomou o ideal aristotélico da “*megalopsuchia*”, empreendendo uma das mais célebres reflexões morais de que se tem notícia na literatura clássica sobre os vínculos entre perfeição moral, grandeza de ânimo e glória. A preocupação de Cícero com o tema se deu a partir de sua experiência concreta com a tirania de César e as guerras civis que a sua sede injusta e desmedida de poder ocasionara. Tendo tal experiência como impulso, seu pensamento sobre a magnanimidade diferenciou-se bastante do de Aristóteles, porque pairava nele a amarga consciência de como as energias dos ânimos grandiosos, na verdade, descambavam facilmente, na prática, para uma ambição insaciável de primazia, e do quanto era necessário bem orientá-las para que pudessem servir ao bem da república.<sup>10</sup>

8 *Ibid.*: IV, 3, 1123b 19-21.

9 *Ibid.*: IV, 3, 1124b5-10.

10 Cf. Cícero, *Dos deveres*: I, XIX, 66.

Procurando defender as instituições republicanas em seus valores fundamentais, Cícero elaborou em *Dos deveres* o conceito de uma “*vera gloria*”, constituindo um desejo legítimo pelos louvores do mundo, que, longe de ferir o valor da igualdade, ativava as capacidades dos espíritos superiores sempre para algum propósito amplo e honesto. A “*vera gloria*”, segundo Cícero, baseava-se na justiça e, assim, na benevolência – na vontade de ser útil a muitos – e na fé, avessa aos atrativos que atiçavam a avidez do vulgo.<sup>11</sup> O espaço público, dessa perspectiva, deveria ser visto como palco privilegiado para o exercício dos dons singulares do espírito, de coragem e sabedoria, e não como um meio de saciar as próprias paixões. Cícero advertia, em *Dos deveres*, que as falsas qualidades afetadas externamente eram insuficientes para angariar para si a “*vera gloria*”. Para conquistá-la, era necessário tomá-la como modelo do próprio modo de vida, de seus atos e intenções:

[...] Sócrates dizia brilhantemente que o caminho mais próximo e curto para a glória é ser o que se deseja parecer. Pois, se cuidam alguns obter glória estável com simulações e ostentação vã, não só com palavras, mas também com fisionomia fingida, erram cabalmente. A verdadeira glória deita raízes e até as espalha, mas os engodos caem rapidamente como flores miúdas; o que é simulado não pode ser duradouro. [...] Assim, quem desejar alcançar a verdadeira glória da justiça que cumpre os deveres da justiça.<sup>12</sup>

Foi a partir desse elogio da “*vera gloria*” que Cícero exaltou, na mesma obra, a habilidade nas artes da eloquência como um dos mais importantes atributos humanos, responsável pela sólida admiração de seus pares. Com efeito, essa eloquência ciceroniana nada tinha em comum com a retórica vazia dos sofistas criticada por Platão, porque não servia às próprias paixões, mas sim às disposições grandiosas da “*virtus*”. A glória dos talentos oratórios se devia à sua prerrogativa de intervir nos rumos da vida política e social, no fórum e nas assembleias, em defesa da justiça, da liberdade e da conservação dos homens em qualquer ocasião.<sup>13</sup>

O pensamento de Cícero foi intensamente retomado pela reflexão moral e política dos primeiros humanistas do Renascimento, que exaltaram também a eloquência, vivificando o ideal do orador perfeito tal como retratado no célebre *De Oratore*: “A eloquência, com efeito, está verdadeiramente entre as principais virtudes”.<sup>14</sup> Para Cícero, o talento nas artes da palavra era inseparável das virtu-

---

11 *Ibid.*: II, XI, 38.

12 *Ibid.*: II, XII, 43.

13 Cf. *ibid.*: II, XIX, 66.

14 Cícero, *De l'orateur*: III, 54.

des, na medida em que as tornava ativas e as realizava como força social criativa. Como afirmava no *De oratore*, era o privilégio do discurso – “*sermo*” – que definia a marca superior da razão humana, e que lhe havia permitido fundar as sociedades e civilizações. O homem que se distinguisse na arte da eloquência, portanto, era o que realizava de forma mais perfeita sua humanidade:

Nossa grande superioridade sobre os animais é o poder de conversar com nossos semelhantes e traduzir em palavra nossos pensamentos. Quem portanto não admiraria legitimamente esse privilégio? Quem não acreditaria dever empregar todos seus esforços para, lá onde o homem mais difere da besta, ele se eleve acima dos homens eles mesmos. Que outra força poderia reunir em um mesmo lugar os homens dispersos, tirar-lhes de seu vício grosseiro e selvagem para lhes trazer ao nosso grau atual de civilização, fundando as sociedades, fazendo reinar as leis e o direito?<sup>15</sup>

## **2. A recuperação dos valores clássicos de excelência e glória no âmbito do humanismo religioso de Petrarca**

Como já nos mostrou Jacob Burckhardt, o elogio da glória foi um dos traços mais característicos da cultura do Renascimento e da nova mentalidade humanista, calcada no ideário clássico de valorização da dignidade do homem, que se consolidou na Itália entre os séculos XIV e XV.<sup>16</sup> Conscientes de sua posição de vanguarda, como renovadores da cultura e da vida intelectual de seu tempo, os primeiros humanistas tiveram a honra, o prestígio e a reputação como algumas de suas principais preocupações. Queriam ser vistos conforme o ideal ciceroniano da “*virtus*”, como homens de eloquência e de sabedoria extraordinária, comprovadas pela grandeza de suas obras latinas e, muitas vezes, também pelos altos cargos públicos que ocupavam. Foi o caso de Coluccio Salutati e de Leonardo Bruni, por exemplo, os grandes chanceleres florentinos, que puseram sua sabedoria e seus grandes talentos oratórios a serviço da defesa da liberdade cívica. Mas se Cícero foi o pensador central do mundo antigo para esses autores, eles nunca deixaram de olhar também para a figura de Petrarca, louvando sua glória de pioneiro do humanismo e sua posição de principal referência intelectual do presente.

Com efeito, o esforço pela recuperação da cultura clássica como meio de responder às necessidades e questionamentos de seu século ultrapassa toda sua vasta

15 *Ibid.*: I, VIII, 30.

16 Burckhardt 2003: 118.

obra literária, de sua poesia à prosa pessoal dos diálogos e das correspondências.<sup>17</sup> Em sua *Vida de Petrarca*, Leonardo Bruni celebrou o nome do humanista como modelo ideal de sabedoria, devido ao valor extraordinário de sua inteligência, que havia trazido à luz a noção ciceroniana da “*virtus*”, dissipando as trevas da Idade Média que a haviam mantido por séculos na obscuridade:

Francesco Petrarca foi o primeiro com talento suficiente para reconhecer e trazer de volta à luz a antiga elegância do perdido e extinto latim. [...] foi ele por si mesmo que viu e abriu caminho para sua perfeição por ter redescoberto as obras de Cícero, tê-las compreendido e saboreado.<sup>18</sup>

Seu mérito, para os humanistas do século XV, foi ter reconhecido em Cícero uma das mais altas expressões da excelência humana, representando uma união perfeita entre eloquência e sabedoria, a ser tomada como ideal ético e estético no presente. A célebre carta 9 do primeiro volume das *Familiars*, que reúne as correspondências privadas de Petrarca, escritas entre 1325 e 1366, é um dos documentos mais reveladores da importância de suas ideias na evolução posterior do humanismo, pela defesa que contém do estudo da eloquência para o desenvolvimento da “*virtus*”. Declarou aí o valor do discurso – “*sermo*” – nos termos ciceronianos, porque era o poder persuasivo da palavra que realizava em sua perfeição a excelência da razão, consubstanciada em sua natureza ativa. Assim, alertou seu correspondente Tomaso Da Messina sobre seu significado, como dimensão externa e necessária da nobreza do espírito superior:

[...] eu te exorto que corrijamos não apenas nossa vida e costumes, que é a primeira preocupação da virtude, mas também o nosso uso da linguagem. Isso faremos através do estudo de uma eloquência elaborada. Uma vez que a palavra é a grande reveladora da alma e a alma é a senhora da fala, uma depende da outra. Enquanto uma está fechada no peito, a outra se apresenta em público; a alma adorna a fala quando está para se mostrar e a acomoda segundo seu gosto; essa por sua vez, ao se mostrar, revela como aquela é.<sup>19</sup>

Nas cartas, Petrarca moldou sua própria posição de autor, enquanto homem de eloquência, deixando transparecer na beleza de sua linguagem sua sabedoria

---

17 Siegel 1968: 31.

18 Bruni 1985: 75.

19 Petrarca, *Letters on familiar matters*: 1, 9, 49.



superior. Seguiu então o modelo de Cícero, apresentando-se como sábio professor de máximas filosóficas. Sua reputação como homem de letras, de fato, ultrapassou as fronteiras da Itália ainda em vida. A glória literária consumou-se de maneira decisiva em 1351, quando Petrarca foi coroado como poeta laureado em Roma.

Entretanto, quase catorze séculos de fé cristã se interpunham entre o mundo de Petrarca e a cultura clássica, de exaltação da “*virtus*” e da glória, tornando bastante problemática a realização de seu anseio de que tais valores fossem plenamente incorporados e adquirissem centralidade na cultura de seu tempo. O elogio da glória mundana e dos poderes criativos da razão contradizia frontalmente o princípio que regea em profundidade a ética cristã da Idade Média – que tinha em Santo Agostinho sua referência fundamental –, da ênfase na condição decaída da natureza humana, manchada em sua essência pelo pecado de Adão. Dessa perspectiva, de fato, o homem era incapaz de aperfeiçoar-se e erguer-se de seu estado miserável sem a intervenção misericordiosa de Deus, e seu desejo de glória não passava de orgulho e presunção.

O humanismo de Petrarca incorporou a força que estes valores ainda tinham em sua época e no interior de sua própria alma como bom cristão. Por isso, como veremos, é marcado pela consciência profunda dos antagonismos que opunham a valorização clássica do homem e do mundo e o anseio transcendente do cristianismo à salvação. A partir dessa consciência, sua reflexão literária e filosófica afirmou sua originalidade em relação às ideias de Cícero. O interesse em promover uma conciliação entre as duas tradições determinou fortemente seu pensamento, de onde emergiram os princípios de uma concepção renovada da fé, propriamente humanista, fundada na valorização e reorientação dos ideais clássicos no sentido do cristianismo.

Da ótica cristã tradicional, de fato, nada poderia ser mais contrário à fé do que a ambição humana de engrandecimento. O que temos, então, é a reafirmação de uma perspectiva moralmente negativa da glória e sua radicalização profunda, direcionada para um novo caminho e por razões distintas daquelas que haviam impulsionado a crítica filosófica socrática e platônica. O repúdio cristão à glória mundana não se pautava em seu entendimento como desregramento da razão da alma, a ser curado pelo cultivo da sabedoria, mas como uma de suas muitas fraquezas, que mantinham o homem escravizado à dimensão instável da vida mundana, tornando-o incapaz de vislumbrar a perfeição de Deus. Com efeito, o desejo de glória implicava em usurpar um atributo exclusivo da onipotência e perfeição da divindade. Uma passagem do Evangelho de São João exprime esse importante princípio da fé, de que ao homem cabia apenas reconhecer sua insu-

ficiência e louvar a verdadeira e eterna glória do Criador: “Quem fala por própria autoridade busca a própria glória, mas quem procura a glória de quem o enviou é digno de fé e nele não há impostura alguma.”<sup>20</sup>

Como bem nos mostra Peter Brown, a escrita pessoal das *Confissões* de Santo Agostinho se constitui num dos melhores exemplos dessa concepção cristã da miséria humana e da complexidade de sua vida interior, atormentada continuamente em sua própria essência pelas tentações do pecado, apesar do desejo e do esforço por aperfeiçoar-se.<sup>21</sup> Nada havia da confiança dos antigos na razão humana, presente nas *Confissões*. A mente consciente de Agostinho aparecia cercada de sombras que o dominavam em sua própria essência e se sobrepunham às forças de sua razão. Representou sua vida, desse modo, como uma contínua provação e como exortação constante à misericórdia divina para libertar-se das enfermidades da alma que o afastavam de sua luz transcendente: “Nesta floresta imensa cheia de insídias e perigos muito cortei e expulsei do coração na medida que me deste a força de fazê-lo, ó Deus da minha salvação.”<sup>22</sup>

Na escrita autobiográfica das *Confissões*, Santo Agostinho deu provas concretas dessa teologia da graça. O título resumia sua postura perante a condição humana: “*confessio*” significava essencialmente “acusação a si mesmo e louvor a Deus.”<sup>23</sup> Nas *Confissões* examinou humildemente, assim, os eventos de sua própria vida, apresentada como espelho de sua miséria e impotência, assim como dos modos como o poder infinito de Deus determinara os rumos de seu destino no caminho da conversão: “Louvor e glória a ti, que és a fonte de todas as misericórdias! Eu me tornava cada vez mais miserável e tu te aproximavas sempre mais de mim. Tua destra estava junto a mim para arrancar-me do lodo e lavar-me, e eu nada percebia.”<sup>24</sup>

Em sua experiência interior da fé, em que se imiscuía seu amor pela sabedoria pagã, Petrarca se opôs a esse princípio da natureza decaída do homem, encarecendo o valor moral de seu livre arbítrio, guiado pelo amor da “*virtus*”. Com efeito, a fé de Petrarca não excluía os meios do mundo para se exercer. Para a realização de uma perfeita conduta, pautada nos ensinamentos de Cristo, sublinhava, era de grande valor o cultivo da alma nos preceitos filosóficos dos antigos que promoviam seu aperfeiçoamento moral.

A carta 9 do segundo volume das *Familiares* é um de seus muitos escritos que enfatizam a utilidade dos preceitos antigos para despertar a fé. Ainda que fossem

---

20 João. 8, 54.

21 Brown 2005: 215.

22 Santo Agostinho, *Confissões*: X, 56.

23 Brown 2005: 212.

24 Santo Agostinho, *Confissões*: VI, 16.

pagãos, declarava Petrarca, os grandes poetas e filósofos do passado haviam sido inspirados pela luz divina – “*caelestes*”. Por isso suas obras continham tantos ensinamentos válidos para o bom cristão, tais como a exortação de grandes sábios, como Platão e Cícero, ao abandono das paixões do mundo:

Nenhum guia deve ser menosprezado se é capaz de mostrar o caminho da salvação. De que modo, portanto, Platão e Cícero podem prejudicar a busca da verdade, quando a escola de um não somente não ataca a verdadeira fé, mas a ensina e a anuncia, enquanto que os livros do segundo são guias seguros que mostram o caminho que conduz a ela?<sup>25</sup>

Essa convicção em que se baseava o cristianismo de Petrarca provinha essencialmente de sua frequência dos moralistas do mundo antigo – sobretudo dos estoicos –, postulando a existência de um vínculo direto entre lei natural e verdade revelada ou transcendente. De seu ponto de vista, a exortação ao exercício da razão da alma para livrá-la de suas paixões deveria ser tomada pelos cristãos como estímulo ao exercício de um dom conferido por Deus para que o homem pudesse elevar-se a ele, conforme o exemplo superior da vida de Jesus.<sup>26</sup>

A carta das *Familiares* dedicada à defesa da eloquência, que, conforme vimos mais acima, tanta influência exerceu sobre o humanismo, não escapava à afirmação dessa convicção. Após valorizá-la segundo os ideais ciceronianos da realização mais perfeita da excelência humana, o humanista relacionou esta última à retidão de uma conduta cristã. De fato, ao contribuir para a difusão da mensagem divina aos homens, a palavra persuasiva punha em prática o preceito da “*charitās*”, que era um dos mais importantes entre os que Cristo deixara aos homens. Desse modo, louvando a excelência da vida religiosa, Petrarca exaltou as virtudes da eloquência: “Finalmente, se nenhum senso de caridade para com os nossos semelhantes nos move, eu considerarei o estudo da eloquência de muito maior ajuda para nós do que algo a ser tomado com desprezo.”<sup>27</sup>

### 3. A ambição de glória no autorretrato das cartas de Petrarca

Na conclusão dessa carta, procurando reforçar a veracidade de sua mensagem, Petrarca ancorou-a em sua própria experiência pessoal e interior de busca da

25 Petrarca, *Letters on familiar matters*: II, 9, 100.

26 Rico 2002: 158.

27 Petrarca, *Letters on familiar matters*: I, 9, 49.

perfeição, em sua vida solitária e contemplativa, dedicada aos estudos e absorvida na meditação. Ressaltou, então, o alto valor do cultivo da alma, focalizando a transformação profunda que os preceitos antigos operavam em seu espírito:

Por fim, não fosse a caridade uma ótima coisa e muito útil para nós, também não seria o estudo da eloquência. Não posso contar-te facilmente o quanto me confortam em minha solidão vozes conhecidas e familiares do passado, não só aconselhando o coração, mas também exprimidas de viva voz, e assim despertando meu espírito sonolento; quanto me agrada a leitura dos escritos alheios e dos meus próprios, e quanto procedendo dessa forma me sinto livre de moléstias graves e acerbas. E tanto mais me aproveito de meus escritos quanto eles são apropriados aos meus males, como o médico doente que se medica, sabendo onde se encontra a dor. Isso não seria possível se essas palavras salutareis não me tocassem a orelha e, incitando-me com sua doçura inata, não se insinuassem em mim e tocassem meu coração com suas pontas escondidas.<sup>28</sup>

O percurso da carta I, 9, desse modo, sublinhando o valor da eloquência para a vida tanto no registro mais vasto e social de ativação das virtudes cristãs, quanto no âmbito da experiência interior de intensificação da fé, traduzia o intento que dava forma ao projeto epistolar de Petrarca como um todo. Isto é, o de registrar sua própria vida, em seus gestos, atos, pensamento e intenções, como uma busca exemplar da perfeição; em seus avanços progressivos na meditação dos preceitos da sabedoria pagã e dos valores cristãos. Através do tom familiar e pessoal do gênero epistolar, avesso ao excesso de artifícios – conforme os grandes modelos antigos, como as *Cartas a Lucílio*, de Sêneca, e as *Cartas a Ático*, de Cícero –, Petrarca conformou sua própria existência individual às condutas exemplares e aos *topos* mais difundidos na filosofia moral da Antiguidade, elevando-a a um modelo de comportamento que seria objeto de louvor das gerações seguintes de humanistas. Isso porque consubstanciava o humanismo em seu processo vital mais profundo, representando a conjugação ideal e a perfeita confluência entre modo de vida e cultura da alma – “*vivere*” e “*cogitare*”.<sup>29</sup>

Mas, com efeito, como observa Ugo Dotti, o caráter exemplar nas cartas dependia menos da expressão de uma sabedoria acabada do que da representação de uma sincera aspiração a ela e de um esforço constante pela perfeição, sem nunca desviar os olhos da moral cristã. De fato, Petrarca procurou pautar sua escrita pessoal num *ethos* de modéstia conforme o valor cristão da “*humilitas*”, evitando

28 *Ibid.*: I, 9, 45.

29 Dotti 2002: XLVIII.

mostrar-se orgulhoso. Não deixou de registrar assim, em seu autorretrato, seus momentos de fraqueza, de amargura e de indignação. O que transparecia nesses escritos era uma sorte de esboço do ideal clássico do sábio, ainda preso às suas ilusões mundanas não definitivamente regradas e dominadas.

Porém, de todo modo, Petrarca confessava suas falhas nas *Familiares*, não diante de Deus, mas sim dos homens, extirpando-as e sanando-as em público com as forças de sua razão, sob o desejo de elevar seu nome a exemplo para a instrução moral da posteridade. De fato, movida por elevado sentido moral, sua ambição de glória literária se identificava, sobretudo, como “*virtus*”, harmonizando sabedoria e o preceito principal da fé, a “*charitās*” – orientando sempre a humanidade no caminho do verdadeiro bem. Como veremos, no âmbito do humanismo de Petrarca, a glória individual passou a ser investida de valor eticamente positivo, compatível com os valores cristãos. Seus pressupostos seriam retomados mais tarde pelos autores florentinos do século XV, entre os quais a glória individual ganhou um importante papel político, como estímulo da “*virtus*” dos espíritos grandiosos.

Se a glória, com efeito, exprimiu o sentimento mais característico da mentalidade humanista, de conferir imortalidade e valor absoluto à própria experiência no mundo – superando as condições finitas e mesquinhas da vida mundana –, foi o modelo de sabedoria constituído por Petrarca que primeiro deu forma e legitimou tal aspiração. Como atenta Carlo Varotti em seu estudo sobre o tema, a importância do elogio da glória no pensamento moral e político do humanismo se deu na medida em que implicou na constituição de um protótipo ético de grandeza individual, em que todos pudessem reconhecer a “*virtus*” em sua pureza e perfeição e agir conforme seu exemplo. Assim, as antigas imagens de superioridade do “sábio” e do “magnânimo”, acima dos interesses mesquinhos do mundo, aos quais o humanismo sempre retornou a partir de Petrarca, ajudaram a difundir o valor que estava em seu cerne, ou seja, da “dignidade humana”, contribuindo para conferir coesão ao mundo social e político em torno do valor da “*virtus*” e para por em prática os preceitos cristãos.<sup>30</sup>

Em uma de suas cartas, assim, Petrarca exaltou o desejo que movia sua opção pela reclusão da vida filosófica, dedicada ao cultivo do espírito nas grandes obras da Antiguidade. Ela implicava num regozijo maior em progredir em sabedoria para ser justo merecedor de glória do que pela paixão desmedida de engrandecer-se por fora. Tal como o homem magnânimo de Aristóteles, o modelo do sábio – “*sophos*” – que Petrarca procurava constituir tornava evidente sua grandeza num comportamento autosuficiente, marcado antes pelo contentamento interior em bem agir do que pela glória que vinha em sua esteira:

---

30 Varotti, 1998: 117.

Eu não ousou contar-me no número destes, mas todavia me esforço e parece que estou fazendo algum progresso. Para não falar de outras coisas, eu sou naturalmente muito desejoso de glória, mas tanto formei minha alma com estudo que espero obtê-la se possível. Ainda que ela me escape eu não ficarei triste, estando preparado caso a fortuna queira que meu nome seja difundido vastamente, e também preparado para me manter desconhecido dentro dos estreitos limites de meu pequeno país. [...] Enquanto isso, procurando não deixar que meu talento se enfraqueça por negligência, exercito meus olhos na leitura, meus dedos em escrever e minha mente na meditação. Finalmente, não omiti nada que estivesse em meu poder para alcançar meu objetivo. Então, caso não seja bem sucedido, creio que terá sido para o melhor. Esta é a minha vida, que quero que seja julgada por você através da minha carta, já que não tenho nenhum outro tema sobre que escrever.<sup>31</sup>

Mas a afirmação dessa concepção eticamente positiva da glória não deixou de ser forjada no âmbito de uma experiência de intenso conflito interior em que Petrarca encenou o contraste entre visões de mundo e códigos de valores opostos, do amor pelas coisas do mundo, típico do humanismo nascente, e a ética cristã tradicional. Isso ocorre especialmente no *Secretum*, escrito entre 1341 e 1342, em que procedeu a um profundo autoexame do ponto de vista cristão, sob a forma de um diálogo com Santo Agostinho, que personificava sua consciência cristã. Esse tema, tal como muitos outros examinados nesta obra sob a perspectiva de uma autoacusação, seria retomado nas *Familiares*, onde Petrarca, já tendo passado por essa profunda experiência de autoexame, sentiu-se apto a medicar com seu exemplo tanto a si mesmo como a todos os homens.<sup>32</sup>

Ao longo do *Secretum*, por sua vez, o que se vê é a dura reprovação feita por Santo Agostinho ao modo como o humanista deixava-se guiar pelo desejo dos aplausos do mundo e empenhava todos os seus esforços em sua atividade literária ao invés de desprezar-se e louvar a glória de Deus, como bom devoto:

Desde que te vi tomar da pluma, eu entretanto o preveni que a vida é curta, incerta, e que tu trabalhavas muito em função de um proveito bem mediocre. [...] Se alguns de meus conselhos te são agradáveis, não os perca. Retira-te imediatamente para a ociosidade e a inércia.<sup>33</sup>

---

31 Petrarca, *Letters on familiar matters*: XIII, 4, 184.

32 Dotti 2002: LI.

33 Petrarca, *Mon secret*: 183.

Mas na ambígua resposta a essas palavras, que concluía a conversação do *Secretum*, o desejo de glória mundana ganhou legitimidade sob uma aceitação e apreço profundo de Petrarca por sua condição humana natural, incapaz de seguir os conselhos de Santo Agostinho, de uma vida de inércia, voltada para a contemplação divina. De fato, a despeito da condenação religiosa de sua consciência, ele confessou não poder abandonar sua atividade literária, nem extirpar da alma a ambição de gravar seu nome na memória da posteridade:

Mas enquanto nós falamos, ocupações numerosas e importantes – embora profanas – me atraem ainda. [...] Eu sei bem que seria melhor, de fato, ocupar-me de minha alma e abandonar os caminhos transitórios para seguir a rota certa do sol. Mas não posso conter meu desejo.<sup>34</sup>

Essa tópica da naturalidade da glória como afecção insuprimível, mesmo face às mais sábias lições da fé, com que se desobrigou de seguir os preceitos da fé agostiniana ao fim do *Secretum*, seria afirmada como uma das mais decisivas para a aceitação da glória do ponto de vista cristão, tanto na obra de Petrarca como de muitos de seus seguidores. Com efeito, ele retornaria a essa tópica na segunda carta do primeiro volume das *Familiares*, também destinada ao amigo poeta Tommaso De Mesina, porém de uma maneira bem mais positiva e pacífica do que no *Secretum*. De maneira significativa, Petrarca não deixou de reconhecer, então, o caráter vicioso da ambição, mas identificou-a também como sinal peculiar da grandeza de espírito. Assim, exortou seu correspondente, não que a suprimisse, mas que soubesse regrá-la com a razão, pois sua incapacidade de dominá-la era marca, não de insuficiência, mas da “*virtus*” de um “*generosus animus*”: “se porventura – já que este mal pode infiltrar-se facilmente no ânimo generoso – não fores capaz de erradicá-lo de tua alma, cuida ao menos de frear seu crescimento com a foice da razão.”<sup>35</sup>

Desse modo, a tópica da aceitação da naturalidade da glória, declarada em tom de confissão íntima no diálogo interior do *Secretum*, reaparece nas *Familiares* como marca natural do ânimo grandioso, disposto a cumprir grandes realizações em benefício de seus pares. Como bem observa Ugo Dotti, notando a recorrência dos mesmos temas morais no *Secretum* e nas *Familiares*, aquilo a que assistimos na reflexão de Petrarca ao longo das duas obras, em linhas gerais, é um processo de liberação da esfera da experiência privada para incluir nela perspectivas mais

34 *Ibid.*: 184.

35 Petrarca, *Letters on familiar matters*: I, 2, 21.

largas que a elevem a um nível exemplar de imagem da condição humana universal em seu anelo à perfeição.<sup>36</sup>

Mas, nesta carta das *Familiars*, Petrarca estabeleceu uma condição de extrema importância para que a ambição de glória pessoal indicasse o “*generosus animus*”, ou seja, que se definisse como uma condição a ser alcançada somente após a morte: “O benefício humano começa com a morte de um homem; assim, a morte da vida é o início da glória.”<sup>37</sup> A glória, sublinhava ele, era em sua essência incompatível com a presença viva de seu detentor e com sua familiaridade com os homens. Estava marcada por um caráter de distância e de intangibilidade para que pudesse fixar-se na forma da perfeição e do grau máximo da dignidade humana, uma vez definitivamente subtraída ao orgulho, à inveja e ao ódio que contaminavam suas relações no mundo.

Para atingi-la, assim, era necessário comportar-se de maneira bem distinta dos presunçosos que não sabiam regradar suas paixões, pondo-se a defender publicamente sua fama, de maneira despuddorada. A vida virtuosa, que merecia imortalizar-se, cumpria-se com ordem, paciência e sabedoria, tendo no juízo futuro da posteridade o sentido profundo de seu existir. Quanto àqueles que buscavam glória em vida, fazendo de tudo para conquistar a admiração alheia, Petrarca referia-se a eles evocando o juízo do tempo, que sempre conferia o devido valor às coisas: “Observa-os bem e acredita na minha predição sobre eles: a fama de todos eles desaparecerá com suas mortes e um único túmulo será suficiente para seus ossos e seus nomes.”<sup>38</sup>

Contudo, o valor dessa condição *post mortem* não impedia que a verdadeira grandeza destinada a ela pudesse fazer-se reconhecida no presente. Operou nesse sentido a escrita do autorretrato das *Familiars*. Aqui o registro dos menores gestos, ditos e pensamentos cotidianos de Petrarca adquiriram grande importância como manifestações contínuas de sua vocação heróica e exemplar. Eles compunham a representação mais concreta possível do sentimento profundo que movia sua existência como um todo, o de conferir um valor absoluto à sua experiência terrena, fixando-a na perfeição imóvel e imortal da glória futura, livre das vicissitudes e insuficiências do mundo.

---

36 Dotti 2002: LII.

37 Petrarca, *op. cit.*: I, 2, 15.

38 *Ibid.*: 18.



## Referências bibliográficas

- Arendt, H. “O conceito de história: antigo e moderno”. In: *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 2007.
- Brown, P. *Santo Agostinho*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- Bruni, L. “Petrarch’s life”. In: *Three crowns of Florence*. New York: Italica Press, 1985.
- Burckhardt, J. *A cultura do renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- Cícero. *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- . *De l’orateur*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- Dotti, U. “Introduction”. In: *Lettres familières*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- Jaeger, W. *Paidéia: A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- Petrarca, F. *Mon secret*. Paris: Éditions Rivages, 1991.
- . *Letters on familiar matters*, vol. 2. Nova York: Italica Press, 2005.
- Rico, F. *Le rêve de l’humanisme*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- Santo Agostinho. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997.
- Seigel, J.E. *Rhetoric and philosophy in Renaissance humanism: the union of eloquence and wisdom, Petrarch to Valla*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- Varotti, C. *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento: de Petrarca a Machiavelli*. Milão: Bruno Mondadori, 1998.