

2.

A idéia de glória no Ocidente e seu elogio na Cultura do Renascimento.

2.1) A glória em suas diversas acepções e formas: da Antigüidade à Renascença.

Através dos tempos a glória sempre seduziu o olhar do homem ocidental como deusa tentadora e irresistível fazendo perdurar por séculos a fama de seus nomes celebrados por grandes autores e poetas. Dos antigos gregos aos homens do Renascimento, a promessa da glória se afirmou no Ocidente como modo de insuflar coragem aos espíritos, de incitar-lhes ao cometimento de grandes façanhas, que fossem dignas do louvor dos poetas. A glória de guerreiros extraordinários, como Aquiles, Ajax e Ulisses, com efeito, é a matéria por excelência dos poemas homéricos que se afirmaram como fontes inspiradoras de gregos e latinos, mas também dos cavaleiros medievais e dos conquistadores ibéricos dos séculos XV e XVI¹.

Na tradição grega arcaica a glória era tida como a maior das aspirações humanas por designar a realização mais pura do valor pessoal traduzida na estima permanente da comunidade. Ela era então inseparável do conceito fundamental da cultura grega, de *arete*² que designava a excelência humana mais perfeita, definida por seus méritos e habilidades. Conforme a tradição aristocrática dos tempos de Homero a palavra *arete* compreendia sobretudo a força e a destreza de guerreiros e lutadores, sendo atributo exclusivo de uma nobreza guerreira, geralmente

¹ Sobre isso ver Lida de Makiel, M. R. *L'idée de la gloire dans la tradition occidentale*, Klincksieck, Paris, 1968. Apesar de propor-se a tratar mais especificamente do conceito de glória na Idade Média castelhana a obra nos fornece uma abordagem mais ampla do tema a partir das fontes clássicas e das fontes medievais francesas. Ver também Vieira, Ana Thereza Basílio, *O De Gloria, Livro I, de Jerônimo Osório*, tese de Doutorado, UFRJ, 1999. Ao proceder à tradução e interpretação da primeira parte do diálogo do célebre humanista português Jerônimo Osório, a autora empreende uma caracterização das várias formas de que o conceito de glória se revestiu na cultura ocidental, desde a Antigüidade às cruzadas da Idade Média e aos conquistadores ibéricos.

² O conceito de *arete* entre os gregos era usado freqüentemente em sentido mais amplo, para além da designação da excelência humana. *Arete* significava um valor objetivo, algo como uma disposição, força ou função própria de cada ser e de seus atributos, que constituía sua perfeição. A *arete* do corpo era o vigor e a saúde, a *arete* do espírito a sagacidade e a penetração. Na *República* Platão nos fala da *arete* dos cães e dos cavalos (I, 335b) assim como da *arete* dos deuses, designando sua superioridade (I, 381). JAEGER, W., p. 24.

desvinculada de um sentido moral e ético. Mas, como nos mostra Werner Jaegger³, já na *Iliáda*, Homero ampliava essa acepção para definir o tipo ideal do homem perfeito fazendo com que abrangesse a sabedoria do espírito, estabelecendo em seus princípios o modo como seria doravante compreendido: ao lado da destreza expressa em feitos guerreiros, o conceito de *arete* passava a designar também as habilidades no domínio da palavra, associadas pelos antigos gregos à nobreza superior do espírito bem formado. Esse ideal de perfeição surge já nas palavras do velho Fênix preceptor de Aquiles, a este que era um dos maiores entre os heróis gregos: “Para isso me enviou a fim de eu te ensinar a saber fazer discursos e realizar feitos nobres”⁴.

Esse alto valor que os antigos gregos conferiam à glória imortal de ditos e feitos como expressão da excelência, conforme atenta Hannah Arendt⁵, se associava intrinsecamente à sua concepção de grandeza forjada a partir de sua experiência com os fenômenos da natureza, ou seja, enquanto domínio que compreendia todas as coisas imortais, que existiam por si mesmas, expressas pelo conceito de *physis*. Foi com efeito o tema da *physis*, do fluir permanente dos elementos naturais e do movimento dos astros que impulsionou as investigações dos primeiros filósofos pré socráticos na busca de uma ciência racional e metafísica da natureza que desse conta da origem fundamental de sua imanência. Face ao ser grandioso e permanente da natureza se aprofundou na cultura grega a consciência do caráter fútil e instável do domínio do *devenir* em que transcorria a existência humana⁶ e assim a aspiração a conferir aos seus atos e realizações uma grandeza própria, traduzida em durabilidade e permanência, com que pudesse medir-se com o ser-para-sempre da natureza. Na Grécia antiga coube ao discurso da história e à poesia⁷ ocupar-se dos assuntos humanos e do valor de seu feitos e

³ Idem, p. 27.

⁴ HOMERO, *Iliáda*, IX, 442-443.

⁵ ARENDT, H., O Conceito de História antigo e moderno, In: *Entre o passado e o futuro*, p. 72.

⁶ Uma manifestação dessa consciência na poesia de Homero está na passagem da *Odisséia* em que narra as palavras da mãe de Ulisses quando este a encontra no hades: “(...) esta é realmente a sorte normal dos mortais quando falecem. Os nervos não mais seguram carnes e ossos; a força poderosa do fogo em chamas destrói essas partes, assim que o alento abandona os brancos ossos, enquanto a alma se evola e paira como um sonho.” HOMERO, *Odisséia*, XI, 161-166.

⁷ Como sublinha Hannah Arendt, o paradoxo dessa concepção grega de grandeza humana residindo em atos e palavras – *práxis* ou *pragmata* - era que, em se tratando das coisas realizadas pelo homem, estas eram as de essência mais precária, nunca podendo sobreviver ao momento de sua realização. Ao contrário das obras realizadas pelas mãos humanas – *poiësis* - que, em certa medida tomavam emprestada a matéria do ser-para-sempre da natureza e eram dotadas de certa permanência, seus atos e palavras se esvaíam para o nada assim que ocorriam, sem deixar vestígios

ditos, negligenciados pelos filósofos e conferir-lhes uma forma de imortalidade ao fixar a glória imortal de seus nomes na memória literária.

De fato, foi essa missão de responder aos anseios humanos mais profundos de transcender os limites mesquinhos de sua existência mortal que Heródoto declarou como atribuição própria do discurso historiográfico já na primeira sentença de suas *Guerras Pérsicas*. Ela subtraía das trevas do olvido a *arete* dos grandes heróis e lhe dava forma perfeita através da imortalidade da glória: “Esta é a exposição das investigações de Heródoto de Halicarnasso, para que os feitos dos homens se não desvançam com o tempo, nem fiquem sem renome as grandes e maravilhosas empresas realizadas quer pelos Helenos quer pelos bárbaros (...)”⁸

Mas a poesia teve precedência nessa função, estabelecendo-se desde os tempos da Grécia arcaica, a partir da obra de Homero, como a educadora privilegiada da humanidade no sentido de dar forma exemplar à *arete* humana. Com efeito, celebrando a glória em suas belas formas ela dotava de sólido significado moral e de universalidade as experiências da vida em que se realizava a excelência, movendo os homens de todos os tempos à imitação desses exemplos de grandeza⁹.

Essa associação estreita entre *arete* e glória entretanto foi combatida no contexto democrático da *polis* grega que transformou as condutas e os valores

atrás de si. A solução grega para esse paradoxo se dava portanto no domínio da *poiësis* da palavra escrita, que conferia uma forma de imortalidade ao domínio da *práxis*, embora jamais igual à eternidade do mundo da natureza. Tal função era atribuída especialmente à poesia e à historiografia, unidas sob a mesma categoria na *Poética* de Aristóteles (1448b25 e 1450 16-22) pelo fato de terem os feitos e ditos dos homens como tema e como pressuposto a idéia grega tradicional de grandeza. ARENDT, H., op. cit., p. 74.

⁸ HERÓDOTO, *Guerras pérsicas*, I, 1, p. 53.

⁹ A idéia de que Homero era o grande educador de seu povo manteve sempre sua importância na cultura grega, mas seu caso era apenas o exemplo mais acabado de uma noção aceita em geral no mundo grego, da função educativa da poesia. A arte era vista nesse contexto como detentora de um poder ilimitado de conversão espiritual sobre os homens que os gregos chamavam de *psicagogia*: a beleza da poesia conferia plenitude e força emocional aos grandes exemplos, lhes dava validade universal, capaz de mover imediatamente os homens para a imitação. Essa noção manteve-se viva apesar da famosa crítica de Platão, no livro X de sua *República*, aonde destituía a poesia de seu valor na cidade em virtude da limitação de seu conteúdo de verdade. Com efeito, no capítulo IX da *Retórica* de Aristóteles encontramos uma boa prova do valor que a cultura grega ainda atribuía à poesia: se Aristóteles ressaltava que ambas, a poesia e a história tinham por matéria a imitação das ações dos homens, afirmava por outro lado a posição inferior da última em relação à primeira. Se a história lidava com a narração das coisas que realmente haviam acontecido, a poesia ocupava-se daquilo que poderia ter acontecido, segundo a verossimilhança ou a necessidade. Desse modo segundo Aristóteles: “Por tal motivo a poesia é mais filosófica e de caráter mais elevado que a história, porque a poesia permanece no universal e a história estuda apenas o particular.” ARISTÓTELES, *Poética*, IX, p. 252. Sobre isso ver Jaegger, W., Homero, educador, op. cit.

entre os séculos VIII e VI inaugurando um novo modo das relações humanas, oposto à organização feudal aristocrática, baseado no ideal da igualdade, da participação de todos no poder. A organização social e política da *polis* implicou o surgimento de um domínio público, a centralidade de um setor de interesse comum, cerne da vida da cidade, que se sobrepunha às ambições privadas e aos poderes individuais.

Foi a comunidade civil que se afirmou então como a expressão mais plena da excelência humana, fonte dos bens supremos da vida e de suas normas mais perfeitas. Como nos mostra Jean Pierre Vernant¹⁰ é significativo que nesse contexto a força do velho ideal grego da glória guerreira, tão vivo à época de Homero, se esvaziasse de sentido. O aparecimento dos hoplitas, dos guerreiros espartanos que lutavam em formação cerrada segundo o princípio da falange é indício importante da transformação da concepção tradicional da *arete* humana dentro do universo espiritual da *polis*. O valor militar não se definia mais então, tal como nos tempos homéricos, pela glória de grandes façanhas individuais realizadas em combates singulares. Ao contrário, vinculava-se substancialmente ao domínio de si, a um rígido controle dos próprios instintos – *sophrosyne* – que perturbariam a ordem geral da formação das falanges caso emergissem.

Com efeito, essa nova atitude observada no domínio da guerra¹¹ ilustrava uma mudança profunda em todos os planos da vida social, sob a afirmação de uma outra noção da excelência humana; de uma *arete* propriamente política. Esta identificava-se à *sophrosyne*, ao autodomínio com que o cidadão se adequava à disciplina da vida comum. Tinha assim como pressuposto fundamental a rejeição das paixões individuais de glória, assim como da sede de poder e de riquezas como descomedimento – *hybris* – que ocasionavam a inveja e as divisões na comunidade política¹². Assim, nesse contexto democrático da *polis*, a excelência

¹⁰ VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*, p. 44.

¹¹ No caso de Esparta, diferentemente do caso de Atenas, é o fator militar que parece ter tido papel decisivo no advento da nova mentalidade, permanecendo fora das grandes correntes intelectuais da época. Entre os séculos VII e VI Esparta rompeu com os velhos privilégios aristocráticos, repudiando toda forma de riqueza e de primazia, concentrando-se inteiramente nas instituições que a consagravam à guerra. Idem, p. 45.

¹² Foi num contexto de crise que atingiu a *polis* dos fins do século VII ao século VI, devido a crises internas, que Sólon um dos maiores legisladores da república ateniense se esforçou em estabelecer normas de justiça – *diké* – iguais para todos a fim de equilibrar as forças sociais antagônicas e de ajustar as atitudes humanas sempre em oposição. Solón entendia que era a *hybris* humana, seu desejo insaciável de riquezas e poder, a grande causa da desordem e da injustiça na

humana passou a definir-se não pela ousadia de grandes feitos individuais, dignos de fama imortal, mas sobretudo pela sabedoria do espírito, expressa essencialmente pelas próprias aptidões intelectuais e oratórias, as mais necessárias à formação dos grandes homens de Estado, que velavam pela integridade do bem comum¹³.

A filosofia socrática aprofundou e desenvolveu essa concepção moralmente negativa da glória forjada a partir do ideal democrático da *polis* entendendo-a não como marca de excelência mas sim como ligada aos excessos das paixões individuais, à presunção e a ganância dos homens. Procurando desviar as investigações teóricas da filosofia do domínio da *physis* para os problemas humanos Sócrates atribuiu a ela o papel de educadora privilegiada no desenvolvimento de uma nova espécie de *arete* que tinha na apropriação do velho preceito grego do “conhece-te a ti mesmo” seu motivo fundamental. Tradicionalmente, na cultura grega arcaica, esse preceito possuía um significado essencialmente religioso, fazendo lembrar ao homem sua condição mortal, infinitamente distante da perfeição dos deuses e sua incapacidade de penetrar os mistérios. Mas Sócrates o interpretou numa direção inteiramente nova, dotando o “conhece-te a ti mesmo” de um conteúdo moralizante, definindo-o como exortação a um retorno a si, para o conhecimento dos móveis das próprias ações e da ciência dos valores que as guiavam. Essa *arete* fundava-se no movimento pelo qual o homem aprendia a regular sua conduta de maneira reta, de acordo com a

cidade. Foi de fato, em nome da preservação dessa justiça igual para todos e da instauração de um espaço para a igualdade que ele recusou-se à tirania, que estava a seu alcance. Idem, p. 60.

¹³ Atraídos pela efervescência política e pelo desenvolvimento cultural que teve lugar na *polis* ateniense durante os séculos IV e III a.C., muitos representantes do movimento sofista para lá se dirigiram à procura de fama, reconhecimento e remuneração. O ensino sofista era voltado especificamente para aqueles que buscavam fazer carreira na política e na vida pública em geral, desejosos da apreensão de um saber bastante específico: a compreensão dos métodos de elaboração de um discurso persuasivo. Nada mais propício para o momento de extensão democrática que Atenas vivenciava, pois as instituições de uma cidade democrática pressupunham a faculdade não apenas de falar em público, mas de argumentar, a partir do conhecimento de técnicas retóricas específicas, de modo persuasivo, sendo estas qualidades de suma importância para a defesa dos interesses tanto públicos quanto privados. No entanto, a pedagogia sofista sofreu duras críticas, sendo Platão um dos seus adversários mais contundentes. Este filósofo afirma, através da voz de Sócrates, em obras como *Protágoras*, *Górgias* e *Fedro* que a retórica não é uma arte (*téchne*), negando-lhe em decorrência todos atributos de uma *téchne*, tais como a utilidade, a possibilidade de ser transmitida e o conhecimento de seu objeto. Além disso, a retórica foi ainda acusada pelo filósofo de dizer respeito apenas à opinião e não à verdade, de não possuir uma finalidade própria, de não ter um comprometimento moral e de manipular as emoções dos ouvintes. Cf.: KENNEDY, G., *The art of persuasion in Greece*, p.323.

razão a partir do reconhecimento de suas insuficiências naturais com que excluía de si o orgulho e a arrogância como impulso dos próprios atos¹⁴.

Essa crítica socrática da glória como paixão perturbadora que deveria ser excluída em benefício de um ideal de sabedoria do espírito esteve presente na maior parte das doutrinas posteriores, sobretudo entre os estóicos e entre os epicuristas, que preconizavam, entretanto, o afastamento do mundo público e o divórcio entre o sábio e a *polis*. Em sua crítica da glória, como veremos, Montaigne se apropriou largamente dos argumentos e tópicos peculiares a essas tradições.

Mas para voltarmos a Sócrates, na *Apologia*, um dos primeiros escritos de Platão, ele enfatizou essa sua missão educadora como filósofo, estimulando os homens a conhecer-se a si mesmos a fim de afirmar-se em sua razão e comportar-se sempre de maneira justa sem jamais sobrepor suas paixões particulares aos interesses da coletividade:

(...) enquanto tiver um sopro de vida, enquanto me restar um pouco de energia, não deixarei de filosofar e de vos advertir e aconselhar, a qualquer de vós que encontre. Dir-vos-ei, segundo o meu costume: ‘Meu caro amigo, és ateniense, natural de uma cidade que é a mais afamada pela sabedoria e pelo poder e não se envergonhas de só cuidares de riquezas e dos meios de as aumentares o mais que puderes, de só pensares em glória e em honras, sem a mínima preocupação com o que há em ti de racional, com a verdade e com a maneira de tornar sua alma o melhor possível?’¹⁵

Com efeito, no âmbito dessa *arete* política, expressa na retidão moral da conduta, a única espécie legítima de orgulho era o de pertencer ao Estado democrático de Atenas e de agir sempre visando a manutenção de seus altos valores, da liberdade e da igualdade.

Essa concepção negativa das ambições de glória aparece também na filosofia política de Platão sobretudo nas *Leis*, aonde enfrenta o problema na

¹⁴ O pensamento de Sócrates se situou nesse mesmo contexto ideológico das reformas de Sólon operando no sentido da restauração da cultura espiritual da *polis*, contra a ostentação de riquezas dos poderosos e de suas ambições de distinguir-se. Mas como salienta Werner Jaegger, ele trouxe uma novidade fundamental à investigação acerca da essência da *arete* política, responsável por seu conflito com o Estado ateniense: reorientou essa reflexão da submissão externa às leis da cidade para a ênfase no domínio interior da própria personalidade e do caráter moral como medula da existência humana tanto particular como coletiva. Com efeito, a educação para a virtude política que ele pretendia instaurar pressupunha antes de tudo a restauração da *polis* no seu sentido moral interior do conhecimento humano de sua própria essência racional superior. JAEGER, W., op. cit., p. 614.

¹⁵ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 29 d, p. 28.

consideração central que estava nas raízes de seu elogio desde os gregos antigos, ou seja, do anelo natural dos homens à imortalidade¹⁶. Com sua doutrina da imortalidade potencial dos homens mortais através da procriação ele pretendeu conferir uma fruição legítima a essa afecção, adequada à razão e à natureza, impedindo que degenerasse em vícios contra o bem da vida civil. Como afirmava no quarto livro de suas *Leis* o homem só era dotado de imortalidade – *athanasía* - enquanto espécie, em sua condição sempiterna dada pela procriação. Por isso Platão declarou como uma das principais tarefas do legislador ideal bem direcionar através da instituição do casamento as ambições comuns de grandeza no sentido de sua adequação à ordem eterna da natureza: “Sua maneira de ser imortal, é de deixar filhos e filhos de seus filhos atrás de si; ele permanece sempre o mesmo através da geração e participa assim da imortalidade.”¹⁷

Entretanto após a crítica socrática e platônica o mundo grego contou com uma importante reabilitação da noção antiga da glória pessoal de grandes feitos como marca da virtude que teve grande influência sobre as elaborações posteriores de um modelo ético positivo para a glória em âmbito político e social, tanto entre os autores romanos como entre os humanistas do Renascimento. Ela se deu na figura do homem magnânimo - *megalopsychos* – delineada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*¹⁸, que encarnava o ideal da mais plena perfeição moral, ligada à *sophrosyne* – domínio de si – e à *phronesis* – prudência; ‘sabedoria prática’ - mas sem dissociá-las entretanto da aspiração às honras. Segundo Aristóteles esta era, na verdade, o indício mais evidente da grandeza de espírito, definindo-se como afecção natural e peculiar à sua virtude superior. Com efeito, seu caráter bom e nobre se comprovava em sua altivez, que o punha acima das ambições de primazia vulgarmente acatadas pelo vulgo, do fausto, do poder, do lucro e do prestígio social que por eles podiam adquirir. O magnânimo ocupava-se somente com ações belas e grandiosas no espaço público, que fossem dignas de trazer-lhe o reconhecimento de uma honra justa e verdadeira, adequada à sua própria grandeza.

Os romanos herdaram os argumentos da filosofia grega de crítica à glória assim como a consciência dos vícios e imposturas morais que podiam decorrer da

¹⁶ ARENDT, H., op. cit., p. 76.

¹⁷ PLATÃO, *Leis*, IV, 721.

¹⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, IV, 3.

identificação entre as ambições pessoais de primazia e as ações da virtude no mundo público¹⁹. Entretanto como afirma Cícero em seu *De republica*²⁰, a tradição romana se distinguia por sua hostilidade ao espírito contemplativo da filosofia grega, voltando-se sobretudo para o domínio externo e prático da ação na cidade, tendo como principal objetivo educar os cidadãos para cumprir da maneira mais perfeita seus deveres públicos e privados na comunidade política. Dessa perspectiva para a realização da *virtus* humana (que era o equivalente latino do ideal grego da *arete*) Cícero enfatizou a superioridade da educação nos costumes e nas leis romanas – *mos maiorum*²¹ - em relação aos estudos teóricos dos gregos, para o cultivo da alma e o conhecimento das leis divinas. Assim, portanto, mais que a crítica da glória, a moralidade cívica romana, centrada no domínio da vida prática retomou intensamente o culto grego à glória pessoal, especialmente através do ideal Aristotélico de perfeição moral da magnanimidade, associando estreitamente a boa reputação à *virtus*. De fato, a cultura do cidadão centrava-se no culto à glória dos personagens grandiosos que haviam lutado para fortalecer a república promulgando novas leis e combatendo fortemente os inimigos. Homens de *virtus* extraordinária, cujos feitos haviam tido importância crucial para a grandeza de Roma, como Rômulo, Numa Pompílio, Cipião e Catão tiveram sua glória celebrada tanto pelos historiadores latinos, de Tito Lívio a Salústio, como pela epopéia virgiliana, estimulando as ambições de glória dos homens do presente e incitando-os assim aos atos da virtude.

¹⁹ Sêneca afirmou de maneira recorrente seu repúdio contra a glória assim como contra o modo de vida dedicado a grandes ações na vida pública. Podemos encontrar exemplos dessa crítica por exemplo nas cartas 19, 21 e 22 de suas *Cartas a Lucílio*. Um outro bom exemplo dessa crítica na literatura romana se encontra em Cícero, em seu *Do sumo bem e do sumo mal (De finibus)* aonde denuncia os excessos do amor à glória por esvaziar a virtude de seu próprio valor, fazendo com que dependesse da aprovação pública: “E o que é por si mesmo reto e louvável, não havemos de chamá-lo honesto porque o louvam muitos, mas sim por ser tal, que ainda que os homens o ignorassem ou calassem, seria louvável por sua própria beleza.” CÍCERO, *Do sumo bem e do sumo mal*, II, 15, p. 55.

²⁰ CÍCERO, *De Republica*, I, 2, 2. Apud. Michel, A, *Rhetorique et Philosophie chez Ciceron*, p. 449.

²¹ O *mos maiorum* designava a profunda convicção romana acerca da grandeza e superioridade de seu ideal de educação centrado no domínio prático de seus costumes, instituições e leis calcados no ideal da liberdade cívica e no desdém pelo saber teórico dos gregos. Essa convicção se afirma especialmente entre os romanos dos primeiros tempos da época de Catão, mas os traços dessa mentalidade continuaram presentes na obra de Cícero. Além do *De republica* podemos encontrá-lo reafirmando a tradição do *mos maiorum* romano em passagem do primeiro volume do *De Oratore*: “(...) que se tome todas as coleções de obras de todos os filósofos reunidos; por si mesmo o pequeno livro das XII Tábuas, fonte e fundamento de nossas leis, me parece, tanto por sua autoridade reconhecida quanto por sua fecunda utilidade, ser-lhes infinitamente superior.” Idem, *De Oratore*, I, 44, 195.

Esse culto à glória extraído da Antigüidade, envolvendo a confiança nas próprias capacidades em alcançar uma perfeição imortal por seus feitos, foi recuperado pelo humanismo renascentista e seus argumentos cumpriram papel central no âmbito dessa moralidade, pautada num ideal de *dignidade humana* estreitamente ligado à valorização dos méritos individuais. Em seu estudo sobre o tema da glória no Renascimento italiano, Carlo Varotti²² celebrou o pioneirismo de Jacob Burckhardt em reconhecer que esse motivo de elevar-se, de tornar-se glorioso, que aparecia com tanta insistência na literatura política e moral da época, dizia respeito à expressão de um ideal de humanidade que caracterizava de forma profunda essa cultura e era como que sua marca, calcada numa noção heróica e grandiosa do homem em plena posse de suas potencialidades. Era o ideal do ‘*uomo universalis*’, cuja excelência se manifestava não somente na coragem de feitos guerreiros mas sobretudo na sabedoria do espírito, capaz de dominar todos os elementos da cultura que se dava como pressuposto desse ideal de glória pessoal. Para melhor apreendê-lo é importante examinar de que modo essa tradição considerava as velhas tópicas que esse tema da glória envolveu desde os antigos, isto é, da *glória das armas* e da *glória das letras*, assim como a ênfase que punha nesta última, que constituía o cerne daquele que era seu valor central, da formação moral do espírito.

A *glória das armas* expressa no culto aos grandes heróis do mundo antigo, assentada, como já vimos, tanto na poesia de Homero quanto na historiografia de Heródoto, marcaria de maneira particularmente profunda o imaginário medieval, associada porém à tradição cavaleiresca e ao orgulho de casta típico da ética aristocrático feudal. De fato o *ethos* guerreiro da nobreza da Idade Média se pautava não pela avaliação clássica do homem em termos do elogio de suas aptidões naturais, como no caso dos antigos, mas sim pela noção de pertencimento ao estrato superior da cavalaria, associada a uma concepção do mundo social como dividido em degraus hierárquicos determinados pela vontade divina²³. Como nos mostra Huizinga em seu *O Declínio da Idade Média* a sociedade medieval não permitia formas ideais de grandeza apartadas do domínio transcendente da religião: a glória era então privilégio da nobreza cavaleiresca

²² Jacob Burckhardt dedicou o capítulo 4 de seu clássico *A Cultura do Renascimento na Itália* ao tema da glória. VAROTTI, C., *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento*, p. 110.

²³ HUIZINGA, J., *O Declínio da Idade Média*, p. 59.

considerada como a coroa de todo o corpo social e nível terreno mais próximo da santidade. Desse modo, a fama imortal dos nobres se devia à superioridade de sua função, que lhes fora atribuída pela providência divina, de defender a Igreja e os valores cristãos.

Entretanto, é importante lembrarmos, como bem sublinha Huizinga, que esse ideal da cavalaria, como instituição divina, jamais se realizaria plenamente na prática devido à sua origem terrena, afirmada no orgulho dos cavaleiros medievais que aspiravam à glória mundana e à fama imortal do próprio nome, inspirada nos heróis do mundo antigo. De fato, é certo que esse *ethos* guerreiro da nobreza medieval também nutria-se de um profundo caráter secular e nesse sentido pode ser considerado até certo ponto como uma das raízes fundamentais da glória renascentista²⁴. Com efeito, ele se fez presente também entre a aristocracia da Renascença, especialmente na França e nos demais países do norte da Europa em que a tradição feudal fincou raízes mais fundas.

A aspiração a afirmar a própria nobreza por feitos guerreiros marca forte presença na França de Montaigne devastada pelo caos das guerras de religião. Em sua crítica moral das ambições em *Da glória* ele ressaltou seu repúdio ao *ethos* guerreiro dos nobres que viam no ambiente dos conflitos civis um palco para dar mostras de sua coragem e valentia, a fim de conquistar o prêmio de uma honra imortal. Montaigne reforçava assim sua concepção acerca da falsidade dessa espécie de excelência e virtude superior, que dependia de grandes feitos para realizar-se: “Os que ensinam a nobreza a buscar na valentia apenas as honras (C)

²⁴ De fato, se o culto aos heróis clássicos, gregos e romanos e a aspiração à grandeza da vida antiga definia a paixão pela glória no Renascimento, é preciso reconhecer, contudo, que tais elementos já estavam presentes na sede de honras dos cavaleiros e príncipes da Idade Média. Assim Johan Huizinga afirma sua discordância da posição assumida por Burckhardt, em seu *A Cultura do Renascimento na Itália*, quanto à glória, fundada na imitação dos heróis clássicos, ser atributo exclusivo dos homens da Renascença. Segundo Huizinga, ele exagera muito a distância entre a Itália e o resto dos países ocidentais, especialmente da França, assim como entre o Renascimento e a Idade Média. A forte ênfase no papel do indivíduo, do mito de sua condição singular superior e excepcional que Burckhardt aponta como precondição da glória renascentista estava bem presente também no protótipo do homem glorioso elaborado na Idade Média, ainda que se tratasse aqui de uma glória fortemente associada ao orgulho de casta da aristocracia, componente estranha à cultura florentina centrada no ideal da *vita civile*. E, ainda que o culto aos heróis da Antiguidade não se distinguisse tanto na cultura medieval das lendas cavaleirescas: “Por um lado a figura de Alexandre tinha entrado há muito na esfera da cavalaria, por outro admitia-se que a cavalaria tinha uma origem romana (...) Os feitos de César, de Hércules e de Troilus são fantasiosamente atribuídos ao rei Renato, lado a lado com os de Artur e de Lancelote.” Segundo Huizinga, apesar dessas considerações a glória cavaleiresca e seu culto aos heróis clássicos deve ser tomada como um prenúncio ingênuo do Renascimento, cuja influência não pode ser menosprezada no que diz respeito à centralidade que o culto à glória pessoal veio a desempenhar nesses tempos. Idem, p. 73.

‘Como se uma ação só fosse virtuosa quando se tornasse célebre’ (A) o que ganham com isso a não ser instruí-los a nunca se arriscarem se não forem vistos (...)”²⁵

No capítulo *Das Recompensas Honoríficas*, por sua vez, que versava especificamente sobre esse tema, ele denunciou o absurdo da prática de tomar as grandes ações guerreiras como medida de nobreza, pois a qualidade que deveria se dar como sua marca deveria necessariamente ser rara, difícil de ser encontrada em qualquer homem. Com efeito, os atos de coragem e valentia haviam se tornado banais à época de Montaigne, por isso ele procurou então estabelecer uma outra concepção de excelência como sinal de nobreza, ou seja, a de uma virtude filosófica, mais perfeita do que a outra, porque constante, invariável e uniforme, definida como firmeza de alma, que desprezava os acidentes e paixões do mundo. Essa sim poderia ser honrada com justiça, já que tão rara entre os homens de seu tempo, que negligenciavam o cultivo da sabedoria do espírito em sua sede insaciável de despertar a admiração pública pela exibição de seus feitos. Ao fim desse ensaio Montaigne criticou duramente os valores da nobreza francesa ainda fortemente ligados ao *ethos* guerreiro típico da tradição cavaleiresca medieval que a mantinha fechada aos novos ideais humanistas de excelência, centrados na formação do espírito sob os estudos da cultura clássica:

(...) quando nós dizemos de um homem, que vale muito, ou um homem de bem ao estilo de nossa corte e de nossa nobreza, isso não significa outra coisa que um homem valente à maneira dos antigos romanos. Pois a designação geral de virtude toma em geral entre nós a etimologia de força. A forma própria e única de nobreza em França é a profissão militar.²⁶

Mas essa ênfase na profissão militar não se restringiu à aristocracia francesa no Renascimento. Ela se fez viva também na Itália, aparecendo de maneira marcante, por exemplo, no tão influente *O Cortesão* de Baltazar

²⁵ “Ceux qui apprenent à la noblesse de ne chercher en la vaillance que l’honneur (C) ‘comme si une action n’était vertueuse que lorsqu’elle est célèbre.’ (A) que gagnent-ils par là que de les instruire de ne se hasarder jamais si on ne les voit, et de prendre bien garde s’il y a des temoins qui puissent rapporter nouvelles de leur valeur, là où se presente mille occasions de bien faire sans qu’on en puisse estre remarqué?” MONTAIGNE, II, 16, p. 622.

²⁶ (...) quand nous disons un homme qui vaut beaucoup, ou un homme de bien au stile de nostre court et nostre noblesse, ce n’est pas à dire autre chose qu’un vaillant homme, d’une façon pareille à la Romaine. Car la generale appellation de vertu prend chez eux etymologie de force. La forme propre, et seule, et essentielle de noblesse en France, c’est la vacation militaire.” Idem, II, 7, p. 384.

Castiglione, publicado em 1528. Neste, sob a narração de um diálogo entre vários nobres transcorrido no palácio ducal de Urbino, Castiglione procurou definir quais as qualidades fundamentais para a realização da mais perfeita cortesania²⁷. Assim, logo nos inícios da primeira parte do diálogo um de seus interlocutores salientou: “(...) considero que a principal e verdadeira profissão do cortesão deve ser a das armas; à qual desejo sobretudo que ele se dedique vivamente, e seja conhecido entre os outros como ousado, valoroso e fiel a quem serve.”²⁸ Desse modo, evidenciava-se imediatamente, na obra, as raízes da idéia de cortesania, situadas no contexto da elaboração medieval das virtudes cavaleirescas. Durante a Idade Média, de fato, os valores tradicionais da cavalaria, opostos ao autocontrole e ao refinamento, foram sendo progressivamente complementados por um conjunto de qualidades menos militaristas, que abrangiam as ‘boas maneiras’ e designavam um modelo de ‘civildade’. Por volta do século XII, como nos mostra Peter Burke²⁹ o comportamento da corte foi sendo definido como um modelo ideal para o de outras pessoas, definindo os padrões de uma civilidade perfeita. Entretanto, tais padrões estavam ainda, no mundo medieval, definitivamente subordinados à profissão das armas, que definia mais propriamente a honra do cavaleiro-cortesão.

Mas a ênfase no início do diálogo de Castiglione na profissão das armas, longe de responder à pergunta sobre a essência da cortesania perfeita em termos estritamente medievais, tinha a função de provocar a discussão central do primeiro livro, sobre a importância que devia cumprir na superioridade de sua formação, a profissão das letras; a capacidade de saber falar e escrever em bom latim: “(...) para um cortesão desse jaez e tão perfeito, não há dúvida de que uma e outra coisa são necessárias e de que sem essas duas condições talvez todas as outras seriam pouco dignas de louvor.”³⁰ Com efeito, esse debate representava o sintoma de uma transição importante entre a Idade Média e a Renascença no que dizia

²⁷ Como nos mostra Burke, o livro de Castiglione despertou grande interesse em seu tempo, pois sua publicação nos inícios do século XVI coincidiu com o aprofundamento do debate sobre esse tema da cortesania ideal para o aconselhamento dos reis em toda a Europa, sob a ascensão de três grandes monarcas, Carlos V na Espanha, Francisco I na França e Henrique VIII na Inglaterra. Por volta de sessenta edições do texto em outras línguas que não o italiano foram publicadas entre 1529 e 1619, tornando-se regra geral para a vida de corte da aristocracia de toda a Europa. BURKE, P., *As Fortunas d'O Cortesão*, p. 67.

²⁸ CASTIGLIONE, B., *O Cortesão*, I, 17, 31.

²⁹ Em total oposição a esse ideal, os heróis das *chansons de geste* da Idade Média eram notáveis exclusivamente pela coragem e valentia; lembravam a imagem medieval dos leões, fáceis de serem irritados mas difíceis de serem acalmados. BURKE, P., op. cit., p. 25.

³⁰ CASTIGLIONE, B., op. cit., I, 31, p. 49.

respeito aos atributos definidores da verdadeira nobreza e excelência. Ligava-se à imensa importância que a tópica da *glória das letras* assumiu na cultura do Renascimento, do louvor à superioridade moral do caráter formado pelos estudos, valor que mais tarde, Montaigne também emularia, como vimos no ensaio acima, sob a designação do ideal da “*vaillance philosophique*”, em substituição da tradicional “*vaillance militaire*”³¹.

A consideração da importância da capacidade do cortesão em falar e escrever bem se afirmava então sob os valores humanistas de elogio dos *studia humanitatis*, resgatados dos antigos, e sobretudo da eloquência, como modo privilegiado de cultivar o espírito e de torná-lo sábio. Este, como veremos no próximo item, era o pressuposto por excelência da dignidade de um discurso belo e bem formado: “Assim, o que mais importa e é necessário para o cortesão, para falar e escrever bem creio que seja o saber; porque quem não sabe; e no espírito não tem o que mereça ser entendido, não o pode dizer nem escrever.”³² A consolidação dessa imagem da cortesia perfeita sob a incorporação dos ideais humanistas, já se estabelecia então como contraposta à nobreza francesa, que, profundamente arraigada ainda ao velho *ethos* guerreiro, era incapaz de reconhecer o valor da sabedoria provinda dos estudos das obras clássicas para a realização plena de uma excelência humana universal:

(...) penso que o verdadeiro e principal ornamento do espírito são as letras, embora os franceses só reconheçam a nobreza das armas e pouco estimem todo o restante; de modo que não só não apreciam as letras, mas abominam-nas; e consideram todos os literatos homens vis (...) nada mais é, por natureza, tão desejável e adequado para os homens que o saber e grande loucura é dizer ou acreditar que não seja sempre bom.³³

Essa tópica da *glória das letras* talvez nunca tenha sido mais exaltada do que à época do Renascimento com a expansão do humanismo, em seu movimento de resgate das grandes obras da Antiguidade, e em sua moralidade centrada no estímulo ao exercício das aptidões naturais e criativas do espírito humano. Essa ênfase na profissão das letras seria impensável na Idade Média em que a profissão das letras era prerrogativa dos clérigos³⁴. De fato, os primeiros poetas humanistas,

³¹ MONTAIGNE, II, 7, p. 382.

³² CASTIGLIONE, B., op. cit., I, 33, p. 52.

³³ Idem, I, 42, p. 64.

³⁴ A recuperação humanista do valor clássico segundo o qual o homem deveria buscar sua mais perfeita excelência (*arete* entre os gregos e *virtus* entre os romanos) teve como efeito a rejeição da

de Petrarca a Salutati, praticando uma arte estranha a qualquer preocupação teológica ou filosófica no sentido estrito, possuíam plena consciência da dignidade de sua tarefa como escritores, pois era a beleza de seu estilo que imortalizava a virtude de grandes heróis, além da sua própria na condição de autores, pela grandeza de sua sabedoria. Celebraram portanto a excelência dos poetas e autores do passado como modelos ideais, porque através das belas formas de seu estilo eles souberam vivificar as virtudes dos homens grandiosos da Antigüidade assim como alcançar e liberar as energias singulares de cada um para a imitação (*imitatio*³⁵), despertando-os para o desejo de também desenvolver suas potencialidades. Com efeito, a leitura de autores como Cícero, Demóstenes, Quintiliano e Plutarco, entre outros, foi valorizada no âmbito da cultura humanista por sua prerrogativa moral de modelar a humanidade segundo sua experiência mais plena e rica.

Foi desse modo que Castiglione louvou a profissão das letras em sua obra, sublinhando o valor moral dos estudos das obras clássicas porque além de habilitar o cortesão a bem dizer, continham as vidas de homens insignes que haviam realizado à perfeição suas próprias virtudes e exortavam os contemporâneos a fazer o mesmo. A verdadeira grandeza dos atos heróicos, dessa perspectiva, só podia ser apreendida em todo seu significado através das belas formas da arte aonde eram representadas da maneira mais perfeita, mais vivas do que quando realmente haviam ocorrido. O fervor do espírito que buscava a glória devia provir da freqüentação das letras; do mesmo modo como a medida da

antiga distinção medieval, central em sua prática pedagógica, entre um sistema de educação adequado aos fidalgos, que versava sobre os ideais de cavalaria e as artes da guerra e outro próprio aos clérigos, centrado nas letras e nos estudos filosóficos. Essa distinção que remontava à alta Idade Média permaneceria viva por longo tempo adentrando o século XIV sobretudo nos países do norte da Europa. Tais distinções entretanto seria tornada inútil a partir dos primeiros tratados humanísticos do *Quattrocento*. Dariam lugar ao ideal renascentista do *uomo universalis*, objeto do máximo louvor porque sua excelência combinava a habilidade das letras, sinal de superioridade do espírito, ao gládio do guerreiro. SKINNER, Q., op. cit., p. 112.

³⁵ Como salienta Eugenio Garin, a questão da imitação dos antigos – *imitatio* – tanto no domínio dos atos quanto no domínio estilístico das grandes obras literárias foi talvez o problema mais controverso da cultura humanista, que, apesar de proclamar sua originalidade como libertadora das energias individuais dos homens, voltava-se para o passado numa atitude de respeito ao mundo antigo, considerado modelo de perfeição. Entretanto, atenta o autor: “A ação do modelo não é a de produzir uma cópia, mas sim de suscitar uma obra nova; nesta é uma ação e não uma absorção passiva de uma formação intelectual. O contato com o exemplo suscita na alma dos homens uma fecunda excitação e lhes impulsiona a criar por eles mesmos, qualquer coisa de pessoal e original.” GARIN, E., *L'Education de l'homme moderne.*, p. 103.

grandeza de suas aspirações devia ser dada pelo modo como apreendia nas vidas dos grandes homens da Antigüidade o alto significado da glória³⁶:

Que espírito é tão desgraçado, tímido e humilde a ponto de, lendo os feitos e a grandeza de César, de Alexandre, de Cipião e Aníbal e de tantos outros, não se inflamar por um ardente desejo de ser igual a eles e não pospor esta vida efêmera de dois dias para conquistar aquela famosa, quase perpétua, a qual a despeito da morte, torna o viver muito mais luminoso que antes? Mas quem não sente a doçura das letras não pode saber quanta é a grandeza da glória tão longamente conservada por elas (...)³⁷

Preconizando o contato direto com as vidas ilustres dos grandes homens do passado, os humanistas louvaram o valor dos *studia humanitatis* como essência de um novo modelo de educação, voltado para a formação de um novo ideal de homem³⁸. Propunham então uma reforma profunda na pedagogia tradicional da Idade Média. A educação escolástica fundava-se na primazia dos estudos teológicos, subordinando a leitura dos textos clássicos a complicados procedimentos dialéticos e silogísticos para servir àquele que era então o objetivo supremo do saber, o debate sobre as verdades da fé e sua defesa. Os humanistas por sua vez, concentrando seus esforços no sentido da apreensão de seu sentido original conferiram centralidade em sua pedagogia aos estudos das técnicas

³⁶ A profissão das letras para a glória do cortesão perfeito foi também endossada como muito superior à profissão das armas, por Pietro Bembo, um dos interlocutores do diálogo, através da citação de um poema de Petrarca que narrava uma visita de Alexandre à tumba de Aquiles: “Giunto Alessandro alla famosa tomba del fero Achille, sospirando disse: O fortunato, che sì chiara tromba trovasti, e chi di te sì alto scrisse! (‘Alcançado Alexandre a famosa tumba/ do altivo Aquiles, disse suspirando: / Oh, afortunado, que tão forte trombeta/ achaste, e quem de ti tão alto exegeta!’) E se Alexandre invejou Aquiles não por seus feitos, mas pela fortuna que lhe carrou tanta felicidade que suas façanhas foram celebradas por Homero, pode-se compreender que apreciava mais as letras de Homero que as armas de Aquiles” CASTIGLIONE, B., op. cit., I, 45, p. 70.

³⁷ Idem, p. 66.

³⁸ Procurando precisar o sentido da designação de humanistas tal como concebida no Renascimento, P. O. Kristeller utilizou essa definição especificamente para aqueles que se destacaram nesse grupo particular de disciplinas que constituíam o programa dos *studia humanitatis*, ou seja, gramática, retórica, história e filosofia moral. Mas não podemos concordar com ele quando classifica esse movimento de renovação do humanismo como um fenômeno meramente escolar do gramático moderno contra os barbarismos da escolástica, fechado dentro das escolas e das universidades. Tratava-se sim de uma ampla reorganização do saber que expressava a emergência de novos problemas, da crítica filológica e do questionamento das autoridades seculares. É verdade que o humanismo se originou e se desenvolveu no âmbito dos *studia humanitatis*, mas não se conteve aí, suas preocupações não permaneceram, como nos diz Kristeller, “circunscritas nos seus interesses clássicos e retóricos, com influência externa e indireta sobre outros campos”. A valorização dos *studia humanitatis*, como procuraremos demonstrar aqui correspondeu na Renascença a uma nova concepção do homem e de seu papel no mundo e na sociedade. KRISTELLER, P. O. “O Movimento Humanístico” In: *Tradição Clássica e Pensamento no Renascimento Italiano*, pp. 11-29.

retóricas a fim de habilitar seus discípulos a uma boa leitura dos textos clássicos e a tomá-los como o que verdadeiramente eram, isto é, tesouros de autênticos ensinamentos.

Apontando a diferença profunda que havia entre a educação escolástica da Idade Média e a pedagogia humanista no que diz respeito à leitura dos antigos, Eugenio Garin afirma:

(...) não foi outra coisa que a substituição de uma recolha de fórmulas extrínsecas a serem repetidas mecanicamente, por uma formação completa sob o contato direto com as obras mais marcantes de cada ramo do saber, com essas obras às quais as mais altas experiências humanas haviam sido confiadas, na plenitude exemplar de sua significação³⁹.

De fato, a pedagogia humanista se distinguia, sobretudo, por situar o homem no centro de suas preocupações. A sólida educação nos *studia humanitatis* era a garantia de sua elevação moral, operando no sentido de restituir ao homem sua consciência de si e de sua liberdade, ou seja, de torná-lo apto a tomar posse de suas faculdades e de desenvolvê-las em seu mais alto grau de perfeição. Para isso, o velho modo escolástico para a compreensão do mundo antigo era falho e superficial, articulado em grandes compilações como a *Chartula* e o *Catholicon* que agrupavam fragmentos aleatórios dos textos clássicos, destinados a serem imprimidos na memória com a ajuda de elementos rítmicos ou fórmulas a serem aplicadas de forma mecânica. Longe disso, os *studia humanitatis* procuravam promover a natureza crítica e reflexiva de seus discípulos: seus métodos privilegiavam a leitura, a compreensão e a interpretação de seu conteúdo genuíno⁴⁰.

³⁹ GARIN, E., op. cit., p. 29.

⁴⁰ A escola de Guarino de Verona foi uma das mais importantes escolas italianas que protagonizaram esse movimento de renovação pedagógica, destronando a tradição escolástica da primazia dos estudos teológicos. Foi fundada em 1420 após a autorização da comuna de Verona e atraiu homens de toda parte da Europa: da escola de Guarino saíram príncipes, cortesãos, sábios e chefes eclesiásticos, como que nascidos uma segunda vez, como homens novos modelados segundo seus ensinamentos para serem enviados de novo ao mundo e intervir sobre ele segundo suas capacidades. A escola de Guarino ensinava retórica através dos discursos de Cícero e dos antigos padres da Igreja assim como todas as matérias que diziam respeito à eloquência, de grande utilidade para a vida prática dos homens em domínio público e privado, assim como dos cidadãos do distrito veronês. Seus métodos visavam a realização de uma excelência perfeita e universal combinando uma séria e rigorosa educação moral com exercícios físicos, além de considerar as potencialidades de seus discípulos tomados individualmente. Idem, p. 123-135.

É significativo que a capacidade de falar e escrever bem, assim como o contato direto com as obras clássicas tenham sido tão enfatizados em *O Cortesão*. Isso comprova a força dos ideais pedagógicos do humanismo e dos valores a eles associados no que diz respeito à concepção renascentista de nobreza a ser premiada com a glória imortal, ou seja, não restrita à performance de feitos extraordinários, mas também à sabedoria do espírito e à retidão da própria conduta. O tema de *O Cortesão*, de fato, o situava numa tradição literária voltada para a definição de comportamentos e modos de vida ideais a serem imitados, que se enraizava no velho conceito grego de *arete*, da excelência humana perfeita⁴¹. O modelo de perfeição do cortesão, assim, tendo a idéia de civilidade e domínio de si como centrais, remontava sobretudo à descrição aristotélica do homem magnânimo, associando a essas qualidades o desejo de ser reconhecido pelos seus pares e ao amor da honra: “E considero que, assim, como é ruim buscar falsas glórias e para aquilo que não as merece, é igualmente ruim negar a si próprio a honra devida e não procurar aquele louvor, que é o verdadeiro prêmio das virtuosas fadigas.”⁴²

Mas os louvores do perfeito cortesão não podiam dever-se à primazia da profissão das armas, mas sim à condição de excelência universal que encarnava, hábil nas mais diversas artes, do corpo e da alma. Deviam-se assim ao modo como associava as virtudes militares à profissão das letras, à sabedoria do espírito bem formado, que sabia falar e escrever elegantemente como os grandes autores clássicos⁴³: “(...) estas duas condições concatenadas, uma ajudando a outra, o que

⁴¹ BURKE, P., op. cit., p. 20.

⁴² CASTIGLIONE, B., op. cit., II, 8, p. 93.

⁴³ Refutando a posição de Bembo quanto à superioridade da profissão das letras o conde Gaspar Pallavicino, louvou a excelência universal que devia caracterizar a cortesia perfeita, enfatizando a interdependência essencial entre as armas e as letras e fornecendo uma outra interpretação do poema de Petrarca: “Basta dizer que os literatos quase sempre dedicam-se a louvar apenas os grandes homens e os feitos gloriosos, os quais de per si merecem louvores, pela própria virtude essencial de que nascem; além disso constituem mui nobre matéria para os escritores, o que é grande ornamento e, em parte causa da perpetuação dos escritos, os quais talvez não seriam tão lidos e apreciados, mas sim vão e efêmeros se lhes faltasse nobre sujeito. E se Alexandre invejou Aquiles por ter sido louvado por quem foi, não se pode daí deduzir que apreciasse mais as letras que as armas. Pois se se tivesse sabido estar nelas tão distante de Aquiles quanto estimava que deveria estar de Homero, todos os que dele estivessem no escrever, estou certo de que preferiria muito mais o bem fazer nele do que o bem falar nos outros. Porém creio eu isso seria louvar tacitamente a si mesmo e desejar o que não lhe parecia possuir, a saber, a suprema excelência de um grande escritor, e não o que já se presumia ter conseguido, a saber, a virtude das armas, na qual não estimava que Aquiles lhe fosse superior; daí tê-lo chamado de afortunado, como se dissesse que, se sua fama não fosse celebrada no mundo como aquela que era, para tão divino poema, clara e ilustre, isso não se devia a que os valores e os méritos não fossem tantos e dignos de tantos

é bastante conveniente, quero que estejam em nosso cortesão: não por isso parece que tenha eu mudado de opinião.”⁴⁴

Após avançarmos desse modo sobre os valores humanistas relacionados à glória, no protótipo de excelência universal encarnado pelo cortesão de Castiglione, nos resta agora compreender melhor o significado desse elogio da profissão das letras. A formação dos *studia humanitatis*, de fato, tinha valor crucial no que dizia respeito à concepção humanista da excelência perfeita, como veremos no próximo item examinando os esforços de Petrarca, o grande precursor do humanismo e de seus seguidores, no sentido de resgatar o pensamento de Cícero sobre a dignidade dos estudos da eloquência.

2.2) A emergência dos *studia humanitatis* e o culto humanista à glória das letras.

Petrarca contribuiu de maneira decisiva para a ampliação da esfera do heróico - restrita na Idade Média aos feitos guerreiros - pela introdução do valor intelectual da cultura, da inteligência e da sabedoria. Foi assim louvado por seus sucessores humanistas⁴⁵ como primeiro autor moderno a compreender em sua essência a importância que Cícero concedeu aos estudos da retórica e da filosofia dos antigos.

Segundo Cícero tais estudos deveriam estar a serviço da busca da *virtus*, isto é, da excelência humana em sua plenitude, de sua afirmação como força social criativa, apta a intervir sobre o mundo e sobre seu próprio destino. Para ele, a sabedoria do caráter bem formado pela filosofia moral era condição distintiva do *vir virtutis* (homem virtuoso), mas por outro lado, essa sabedoria era destituída de

louvares, mas à fortuna, à qual havia colocado diante de Aquiles aquele milagre da natureza para que fosse a gloriosa trombeta de suas obras; e, talvez, também tenha desejado incitar algum nobre talento a escrever sobre si, mostrando por isso dever-lhe ser tão grato quanto amava e venerava os sagrados monumentos das letras, acerca dos quais já se falou bastante agora.” Idem, I, 45, p. 70.

⁴⁴ Idem, p. 70.

⁴⁵ O resgate do conceito ciceroniano de *virtus*, sob a associação dos estudos de retórica e de filosofia esteve nas bases do elogio humanista da *glória das letras*. Desse modo o talento de Petrarca fundamentou sua fama como portador de uma sabedoria mundana exemplar, pelos benefícios que cumpriu à posteridade com sua obra. Assim sua glória seria celebrada mais tarde, por Leonardo Bruni em seu *Vita di Petrarca*: “Francesco Petrarca foi o primeiro com talento suficiente para reconhecer e trazer de volta à luz a antiga elegância do perdido e extinto latim. Mesmo admitindo que ainda não era perfeito nele, 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 (...).” BRUNI, L., *Vita de Petrarca*, In: *The Three Crowns of Florence*, p. 75.

valor se não fosse tornada ativa através das habilidades no discurso persuasivo e desenvolvida no cumprimento dos deveres do *vir virtutis* em sua vida prática de cidadão⁴⁶. Daí a importância da retórica e sua grande prerrogativa moral na educação do *vir virtutis*, pois, como Cícero afirmava em seu célebre *De Oratore*, era o privilégio da palavra que definia a superioridade dos homens sobre os animais e aquele que se distinguia pela excelência em tais artes, portanto, era o que realizava de forma mais perfeita sua humanidade. Assim enfatizava Crasso em célebre passagem do *De Oratore*, louvando a palavra como a principal responsável pela fundação das sociedades e da civilização:

Que outra força poderia reunir em um mesmo lugar os homens dispersos, tirá-los 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? (...) Da sábia direção que um grande orador imprime aos negócios públicos depende não somente sua própria reputação mas a saúde de um número imenso de cidadãos e a saúde do Estado como um todo.⁴⁷

O pensamento de Cícero sobre o tema da glória também foi fortemente determinado por esse ideal da eloquência. Se seu tratado *De gloria* se perdeu, é possível, entretanto, reconstituir sua perspectiva sobre a questão recorrendo a diversas passagens de suas obras, especialmente o segundo volume de *Dos deveres*, em que trata dos meios de adquiri-la, definindo a glória como condição pela qual a multidão nos quer bem, tem fé em nós, e nos admira⁴⁸. Tratou primeiro da glória militar, recomendando o empenho em grandes feitos guerreiros, sobretudo, aos adolescentes de origem humilde que pretendiam destacar-se⁴⁹. Mas passou logo em seguida a uma extensa celebração das artes liberais e do poder da

⁴⁶ Vários são os textos na Antiguidade que destacaram a necessidade de uma aliança entre a arte da eloquência e as virtudes morais do orador. Não nos resta dúvida que Cícero atribuiu grande relevância a esta questão em seu *De oratore* (I, 20, 90), porém, talvez tenha sido Quintiliano o autor que mais ênfase deu a essa questão, recusando-se a definir a retórica como arte da persuasão: “muitos julgam que a função do discurso consiste em persuadir ou em dizer de maneira apta a persuadir, [e esta pode] ser realizada mesmo por quem não é homem de bem.” Quintiliano, pretende, pelo contrário, promover uma retórica realizada unicamente pelo *vir bonus* e inteiramente comprometida com o bem. Ao orador causídico e adulator, criticado por Platão, Cícero e por filósofos posteriores, Quintiliano opõe o seu orador virtuoso, o *vir bonus dicendi peritus*, possuidor da *bene dicendi scientia*, saber verdadeiro próprio a um homem de bem. Cf.: QUINTILIANO. *Institutio oratoria*, II, 15, 3, II, 15, 11 e II, 15, 34. Ver também Vasconcelos, Beatriz A. *Ciência do dizer bem: a concepção de retórica de Quintiliano em Institutio oratoria*, II, 11-21, pp. 51-56.

⁴⁷ CÍCERO, *De Oratore*, I, 33, p. 18.

⁴⁸ Idem, *Dos deveres*, II, 9, 31, p. 93.

⁴⁹ Idem, II, 13, 45, p. 100.

eloquência, louvando a larga cultura de Crasso e a fama de integridade de Públio Rútílio devida ao seu profundo conhecimento do Direito: “Assim como, nos outros domínios, os trabalhos do espírito são mais valiosos que os do corpo, aquilo que buscamos com o engenho e a razão é mais grato do que aquilo que buscamos com a força.”⁵⁰ Tal como a arte militar, portanto, a eloquência conferia glória, porém, de um tipo bem superior, pois exprimia a realização perfeita da *virtus* de seu detentor. Ela o tornava capaz de conquistar a mais sólida estima de seus pares no mundo público pela grandeza dos benefícios que cumpria, garantidores da fé e admiração permanentes da coletividade: “Grande é, de fato, a admiração por aquele que fala copiosa e sabiamente; os ouvintes julgam que ele compreende e sabe mais que os restantes”⁵¹. Esse elogio da eloquência, como das mais importantes fontes de glória, se devia ao seu caráter de humanidade, à sua prerrogativa de defender sempre a justiça no fórum e nas assembléias, salvando os homens, conservando seu bem estar e mantendo a estabilidade da vida política e social⁵²:

O que, com efeito é preferível à eloquência, dada a admiração dos que ouvem, a esperança dos indefesos ou a gratidão dos que são defendidos? Assim também a ela foi dado pelos nossos antepassados o primado da dignidade entre as atividades civis. Do homem eloquente, que trabalha por escolha própria – segundo os costumes pátrios – defende de bom grado e gratuitamente as causas de muitos, os benefícios e patrocínios têm grande repercussão.⁵³

A afirmação da dignidade da eloquência a partir da retomada do pensamento de Cícero, teve lugar central na cultura humanista a partir dos primeiros tempos de sua formação, no contexto cívico das cidades italianas do *Quattrocento*, sob a pena de célebres autores como por exemplo, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni e Matteo Palmieri, que tinham seus escritos em latim como medida do próprio prestígio e honra. Como bem salienta Christopher Celenza⁵⁴ a atividade literária dos humanistas relacionava-se estreitamente à honra e à reputação, especialmente nessa época, em que os *studia humanitatis* ainda não tinham se afirmado como base da educação européia. Os humanistas dos inícios do século XV se atribuíam uma função que os equiparava ao sentido militar do termo *avant-garde*,

⁵⁰ Idem, II, 13, 56.

⁵¹ Idem, II, 14, 48, p. 101.

⁵² Sobre isso ver MICHEL, A., *Rhetorique et Philosophie chez Ciceron*, p. 459.

⁵³ CÍCERO, *Dos deveres*, II, 66.

⁵⁴ CELENZA, C., *The lost Italian Renaissance*, p. 118.

posicionando-se na linha de frente de um movimento de profunda renovação intelectual e cultural, de que não podiam ainda saber o desfecho. Mas foram os esforços de Petrarca na recuperação desse escopo ciceroniano da tarefa de uma educação calcada na retórica e na filosofia moral para o desenvolvimento da *virtus*, que tornaram possível a consolidação dos aspectos fundamentais do humanismo: da boa formação da alma sob os preceitos dos antigos e do estímulo à liberdade humana e à sua ação interventora na ordem do mundo.

A carta 9 da coleção das correspondências privadas de Petrarca - de suas *Familiars* - é um documento de crucial importância para se reconhecer a influência decisiva de sua obra na evolução posterior do humanismo. Nela Petrarca fez uma veemente defesa dos estudos da eloquência segundo os postulados da *virtus* ciceroniana, enfatizando a prerrogativa moral do discurso como atributo do *vir virtutis*, pois ele o capacitava a bem agir no mundo, servindo ao bem de seus pares. Segundo essa perspectiva, sua sabedoria era diminuta ou nula caso não fosse manifesta em ato, ou seja, usada em prol dos interesses da comunidade⁵⁵:

(...) eu insisto e advirto para que corrijamos não apenas nossa vida e conduta, que é a primeira preocupação da virtude, mas também o nosso uso da linguagem. Isso nós faremos através do cultivo da eloquência. Nosso discurso não é um pequeno indicador do estado de nossa alma, tampouco nossa alma é uma controladora insuficiente de nosso discurso. Um depende do outro, mas enquanto o primeiro reside no coração o segundo emerge para fora.⁵⁶

Nesse contexto, havia duas formas de se medir a grandeza da própria *virtus*, de sua reputação e honra pelo talento na eloquência, uma delas dependia da posição social que alguns dos humanistas alcançaram, como Coluccio Salutati e Leonardo Bruni, que tornaram-se chanceleres da república de Florença e puseram seu talento literário a serviço da consolidação de um sólido ideário de defesa da liberdade, inspirado nos ideais ciceronianos. Parte de sua honra nesse caso, se

⁵⁵ Nesse sentido, em sua leitura própria do conceito antigo de *virtus*, Petrarca louvou as habilidades nas artes do discurso como elemento essencial também para tornar viva a *charitas*, uma das principais virtudes cristãs, sendo marca externa da grandeza do espírito piedoso: “Finalmente se nenhum senso de caridade em relação aos nossos companheiros cidadãos nos move, eu considerarei o estudo da eloquência como o auxílio mais grandioso para nós mais do que algo que deva ser tomado sob baixa estima.” PETRARCA, To the same Tommaso de Mesina, I, 9, *Familiars*, p. 49.

⁵⁶ Idem, p. 48.

devia à honra da cidade e de sua forma política. Isso podemos atestar, por exemplo, na invectiva que Salutati escreveu contra Antonio Loschi Vicenza nos inícios do século XV, baseando-se sempre em seu vínculo com a tradição republicana florentina, assim como na grande estima que lhe votavam as elites da cidade⁵⁷.

Mas, paralelamente a esta havia também a honra que os humanistas pretendiam angariar dentro do círculo mais restrito de seus pares, dos que integravam a ‘república das letras’. De fato, queriam sobretudo ser vistos como homens de eloquência, avaliados pela dignidade de seu latim e de suas obras e isso dependia sobretudo do que pensavam de seus esforços literários os seus próprios companheiros intelectuais. Essa questão da honra e da reputação era tanto mais importante para eles nesse período quanto sua prática ainda não tinha se institucionalizado nas cortes e universidades da Europa e o sucesso de suas carreiras individuais dependia em grande parte da estima dos que já eram conhecidos e bem sucedidos e de quem poderiam seguir os passos. Com efeito, como bem nos mostra Celenza⁵⁸, a cultura humanista, sobretudo nesses primeiros tempos, podia ser definida essencialmente como concentrada no valor do reconhecimento externo, como uma cultura do testemunho público; do ‘ver e ouvir’, enraizada no velho conceito de honra e de virilidade entendido em termos da performance de grandes atos a ser avaliada pelos homens. Mas no caso do humanismo tratava-se de uma concepção de valor que ia bem além da performance, definida pela própria experiência e sabedoria a ser realizada em sua dignidade mediante a estima pública.

Um sinal evidente dessa dinâmica é o modo como muitos desses autores, a partir de Petrarca, escreveram suas correspondências pessoais com o propósito da publicação e de fazê-las circular o mais largamente possível. Procuravam dar-se a conhecer e afirmar sua dignidade e sabedoria como homens de letras, com a esperança de conseguir talvez um patrocínio para suas atividades e de ingressar nas grandes cortes da Europa⁵⁹. Em uma de suas cartas, escrita a Francesco Da

⁵⁷ SALUTATI, C., *Invenctivum in Antonio Luschum Vicentinum*, In: *Prosari latini de Quattrocento*, Apud, Celenza, C., op. cit., p. 119.

⁵⁸ Idem, p. 121.

⁵⁹ A corte Papal, especialmente por volta de 1440 se constituía num ótimo lugar para buscar emprego e posição. Tratava-se de uma instituição em fluxo, sofrendo profundas transformações sob a eclosão do cisma, que minimizava a ortodoxia romana e tornava mais aberta à penetração da cultura de vanguarda dos humanistas. Petrarca voltou seus esforços para inserir-se na corte Papal,

Napoli, secretário da corte Papal em 1347, Petrarca confessou sua indisposição natural à vida agitada e feita de incessantes atribulações daqueles que se engajavam apaixonadamente nos negócios da vida pública em busca de uma reputação imortal, mas afirmou-se, por outro lado, como exemplo de perfeição moral, sob o cultivo dos estudos clássicos e das grandes virtudes dos antigos. Louvou então a grandeza da vida dedicada aos estudos, pintando a excelência de caráter daqueles que, tal como ele, procuravam elevar-se acima das paixões do mundo. Sua honra se devia ao seu empenho numa empresa grandiosa e de bem mais ampla utilidade aos homens, ou seja, de afirmar sua própria existência e a retidão de sua conduta como exemplo para a instrução moral⁶⁰:

Eles deixam as delicadezas vazias para as mulheres, eles se alegram com coisas nobres e viris; eles não se preocupam em dormir seja à sombra de uma árvore seja no banco de um rio. Eles podem passar alegremente uma boa parte do dia em meio a colinas verdes, para adiar sua refeição até a tarde, esquecer sua refeição principal, e, se a ocasião surgir, passar a noite em claro com prazer em meio aos livros. Eles não têm menos amor por cavernas úmidas do que por camas adornadas com ébano e marfim, não menos amor por um gramado florido do que por uma cama colorida coberta de veludo. Eles permanecem numa ingênua pobreza; eles não odeiam o lucro propriamente, mas conferem pouco valor a ele. (...) Eu não conto a mim mesmo nesse número de pessoas. Mas todavia estou me esforçando e parece que faço algum progresso.⁶¹

Antes de concluirmos esse item, é importante frisar que, de maneira mais profunda, o mito humanista da glória, seguido do cortejo dos valores éticos e morais extraídos da valorização ciceroniana da eloquência, esteve associado também à afirmação de uma nova concepção acerca da natureza do homem e da extensão de suas capacidades. Era esse ideário que definia a diferença profunda que havia entre a glória renascentista e a glória medieval; pois o orgulho cavaleiresco em seu culto dos heróis antigos não envolvia propriamente uma reflexão sobre a natureza humana e a afirmação de uma nova moralidade pautada na realização de sua excelência perfeita, mas sim um heroísmo individual

empenhando-se em sua obra na consolidação de um novo modelo cultura que harmonizasse a eloquência dos humanistas com as preocupações religiosas dos pensadores medievais. Idem, p. 123.

⁶⁰ Nessa passagem de Petrarca se evidencia aquilo que Christopher Celenza procura nos mostrar em relação ao significado da honra na cultura do Renascimento como ligada essencialmente à diferenciação entre os gêneros. Segundo Celenza, honra e reputação, assim como o elogio do bom Latim, eram tópicos ligadas à afirmação da masculinidade. É freqüente, assim, na literatura da época a associação entre desonra e um comportamento dissoluto, dominado pelas paixões, definido como feminino. Idem, 127.

⁶¹ PETRARCA, *Familiars*, To Francesco Da Napoli, Apostholic Prothonotary, XIII, 4, p. 184.

condicionado à pertença à ordem mais alta da sociedade, instituída por Deus, assim como pelo desejo de cumular de mais honras a própria linhagem.

A glória renascentista, por sua vez, tinha como princípio uma consciência profundamente enraizada no interesse pelo âmbito mundano das atividades humanas e no questionamento acerca de suas potencialidades e da forma de sua grandeza. A glória humanista era expressão de uma excelência propriamente humana, expressa na arte e na sabedoria de grandes oradores e poetas. Estes, por sua vez eram os que detinham o poder de conferir glória e validade universal aos exemplos de virtude, nos mais diversos campos da atuação humana, cumprindo a grandiosa missão de estabelecer a imagem pura da *virtus* como uma medida de valor moral na comunidade dos homens.

Era o conceito de *dignidade humana* que estava no cerne da moralidade humanista, forjado a partir da retomada e do desenvolvimento dos pressupostos da *virtus* ciceroniana, desde a obra de Petrarca. Isto é, do alcance dessa perfeita excelência como possibilidade aberta a todos os homens e de uma sólida educação calcada na primazia dos estudos coligados de retórica e filosofia como sua precondição. É importante apreender esse contexto ideológico e o modo como se opunha à tradição medieval agostiniana que acentuava a noção da miséria humana, entre os séculos XIV e XV para que possamos dimensionar o alcance do elogio humanista da liberdade e da glória dos grandes homens.

2.3) Os postulados do elogio humanista da glória: a valorização da dignidade humana.

De um ponto de vista mais geral e profundo, pode-se dizer que esse elogio humanista da glória articulou-se a um debate central dos primeiros tempos do Renascimento, da conciliação entre a confiança na presciência divina, característica da cultura medieval, e a afirmação da liberdade do agir e do querer humanos, traço marcante da nova moralidade humanista. De acordo com a ética cristã e com a tradição agostiniana da natureza decaída do homem, a exaltação de sua liberdade de ação e de sua glória se definia como um dos mais graves vícios, pois, de sua perspectiva, a glória humana não passava de vã glória, implicando em blasfêmia contra a única verdadeira excelência que estava na plenitude de Deus.

Portanto, nesse contexto, o que temos é a reafirmação de uma concepção negativa da glória e sua radicalização profunda, orientada num outro caminho e por razões distintas daquelas que haviam impulsionado o pensamento dos moralistas da Antigüidade. Com efeito, a única glória bem aceita pelos cristãos era a glória divina. Ao bom cristão não cabia crer em suas próprias capacidades, mas sim desprezar sua existência terrena sem distorcer em proveito próprio os ensinamentos recebidos⁶². Devia aspirar somente à salvação reconhecendo que a excelência perfeita era atributo de Deus e de sua glória

Assim Santo Agostinho na *Cidade de Deus* negava ao homem a possibilidade de atingir a *virtus*, denunciando sua confiança presunçosa nas próprias forças que lhes afastava da glória divina e da salvação: “Exclui a jactância e responde-me depois: que são todos os homens senão homens? E se a perversidade do século permitisse que todos os honrados fossem os melhores mesmo assim não seria o caso de considerar-se grandeza a glória humana, porque fumaça de nenhum peso.”⁶³

Com efeito, a ênfase que o humanismo pôs no ideal clássico de educação fundado no preceito ciceroniano da busca da *virtus* implicou num rompimento profundo com a tradição agostiniana, dominante nos séculos da Idade Média, que considerava inúteis todos os esforços humanos no sentido da transformação de sua condição miserável e lhe negava a excelência moral. Reafirmamos então, com Eugenio Garin⁶⁴, que essa centralidade da educação na cultura humanista foi sinal de uma profunda revolução no pensamento dada pela emergência de um novo

⁶² No Evangelho de São João é possível encontrar várias passagens que demonstram claramente que a glória é atributo exclusivo de Deus e que entre os homens ela é falsa e viciosa: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós e vimos sua glória, a glória que o Filho único recebe do seu Pai, cheio de graça e de verdade.” (João. 9, 14); “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.” (João. 8, 54). Sobre a negação agostiniana da glória mundana é interessante relemos o capítulo 6 do sexto livro das *Confissões*, pois, procurando nos dar a medida da miséria de suas antigas ambições de grandeza, Agostinho nos narrou a ocasião de seu encontro com um mendigo embriagado e comparou-se com ele: “Aquele mendigo folgava na embriaguez, tu ambicionavas a alegria na glória. E em que glória Senhor? Naquela que não está em Vós. Porque aquela alegria não era verdadeira, assim como não era a glória, esta ia agitando cada vez mais o meu espírito. O ébrio curaria ainda naquela noite a sua embriaguez, e eu já me deitara e erguera com a minha e com ela me havia de deitar e erguer. E reparai Senhor por quantos dias! Importa saber as razões por que cada qual se alegra. Conheço e vejo que a alegria da esperança fiel dista infinitamente daquela vaidade! Também entre o ébrio e mim havia grande diferença. Sem dúvida ele era mais feliz não só porque transbordava de hilariedade – porém eu era devorado por ansiedades – mas porque ele adquirira o vinho desejando prosperidade aos seus benfeitores, enquanto eu procurava a ostentação com a mentira.” SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, VI, 6. p. 114.

⁶³ SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, V, 17, p. 215

⁶⁴ GARIN, E., *L'Education de l'homme moderne.*, p. 28.

modo de se conceber o homem. Isto é, sua vida no mundo não era mais vista de maneira estática como dada definitivamente sob a vontade inexorável da providência divina mas era posta no domínio do devir, apreciada como evolução de potencialidades. Sua convicção fundamental era a de que todos aqueles que tivessem uma vocação natural para o estudo das humanidades deveriam fazer do desenvolvimento máximo e da busca da *virtus*, o objetivo mais alto de suas vidas.⁶⁵

Essa exortação teve grande importância entre os humanistas republicanos do *Quattrocento* que também consideraram essencial a formação nos *studia humanitatis* para a vida virtuosa do cidadão. Sua reflexão moral e política centrada no valor da *vita civile* se constitui num exemplo expressivo de aplicação prática dos ideais humanistas e de desenvolvimento de seus princípios na sustentação ideológica do ideal da liberdade. Com efeito, autores como Coluccio Salutati e Leonardo Bruni (ambos chanceleres de Florença) conceberam a antiga república romana como o maior repositário de *virtus* em toda a história do mundo, conclamando seus compatriotas do *Regnum italicum* a restaurar as glórias passadas. Em seu famoso *Panegírico a cidade de Florença* Leonardo Bruni procurou defender a cidade e fazer renascer sua *virtus* contra as ameaças do despotismo milanês nos inícios do século XV. Bruni sustentou então a tese de que Florença fora fundada pelos antigos romanos nos tempos mais gloriosos da sua história, à época da república e se constituía, portanto, no último grande bastião da liberdade no *Regnum italicum*, que tanto havia decaído sob as ambições tirânicas dos príncipes, do Império e do papado:

Agora, se a glória, nobreza, virtude, grandeza e magnificência dos pais podem tornar também destacados os filhos, nenhum povo no mundo inteiro pode ser mais merecedor de dignidade como o são os florentinos, pois eles nasceram desses pais que ultrapassaram extensamente todos os mortais em qualquer sorte de glória.⁶⁶

⁶⁵ Desse modo um dos pontos cruciais da pedagogia humanista se baseava num compromisso com o futuro dos homens e da sociedade: daí a preocupação recorrente em vários de seus escritos com a educação das crianças, pois disso dependia a formação de homens mais justos e virtuosos. Entre os muitos tratados humanistas que abordaram esse tema estavam o *De Pueris instituendis* de Erasmo de Roterdã (1529); *A boa educação dos meninos*, de Sadoletto, (1534) e o *Tratado sobre a boa educação* de Juan Luís Vives (1531). Sobre esse assunto ver PINTO, Fabrina Magalhães, *O Discurso Humanista de Erasmo: uma retórica da interioridade*. Tese de doutorado, Puc-RJ, 2006.

⁶⁶ BRUNI, L., *Panegiric to the city of Florence*, In: *The earthly republic*, p. 150.

O alcance desse resgate humanista da idéia de *virtus* e de seu otimismo quanto às capacidades do homem se manifesta ainda na tendência verificada entre os moralistas da época em reavivar o velho tema clássico da dramatização da condição humana sob o embate das forças contrárias da *virtus* e da fortuna. De fato, esse ato de desfazer-se da noção de uma providência divina onipotente e de retomar a noção antiga de fortuna pressupunha já a confiança na *virtus* humana em moldar seu próprio destino segundo sua vontade e de assim conformar o mundo à sua volta. Dessa perspectiva, já não eram mais os desígnios imutáveis da providência que limitavam a liberdade do homem, mas sim os caprichos da fortuna, sobre os quais ele deveria triunfar pelo poder de seu livre arbítrio realizando grandes feitos e arrancando dela o prêmio de uma fama e glória imortais⁶⁷.

Retomando para si essa noção de fortuna os humanistas em geral lhe concederam bem menos poder do que os antigos romanos, que adoravam a Deusa fortuna como filha de Júpiter e a entendiam como um poder que governava em sua inteireza as coisas do mundo; como uma roda que quase sempre arrebatava o homem em suas engrenagens e rumos imprevisíveis. Eles atribuíam muito mais poder à *virtus* do que os antigos, tal como podemos ver pelo exemplo do célebre capítulo 25 de *O Príncipe*, aonde Maquiavel declarou que a fortuna governava apenas a metade da vida humana e que a outra metade era deixada ao seu livre arbítrio. Ressaltava então a idéia de que a liberdade de escolha e de ação humana desempenhava papel bem mais importante do que se supunha no fluxo dos acontecimentos. Desse modo, Maquiavel comparou a fortuna a um desses rios impetuosos que alagava as margens, arrastava as árvores e casas, sem que os homens pudessem resistir-lhe, mas nunca o fazia uma segunda vez se estes mesmos homens tomassem providências para conter-lhe o ímpeto. A fortuna se transformava assim em força débil diante do despertar do poder criativo e intelectual do homem de impor-se contra seus assaltos:

⁶⁷ Como nos mostra Skinner, Burckhardt ilustrou bastante bem esse ideal no capítulo em que nos falou sobre a personalidade de Léon Battista Alberti, que, tendo nascido com o estigma de bastardo, vivendo a indignidade da pobreza e do exílio além de limitações de saúde, considerou todos esses problemas como desafios da fortuna, vencendo-os um a um e conquistando para si uma honra imortal. Segundo Burckhardt a vida de Alberti expressa a plena realização do ideal humanista de excelência universal: destacou-se por suas obras no domínio da arquitetura, no âmbito literário e artístico. BURCKHARDT, J., op. cit., p. 117.

O mesmo acontece com a fortuna, que demonstra sua força aonde não encontra uma *virtù* ordenada, pronta para resistir-lhe e volta seu ímpeto para onde sabe que não foram erguidos diques e barreiras para contê-la. Se considerares a Itália, que é sede e origem dessas alterações, verás que ela é um campo sem diques e sem qualquer defesa (...)⁶⁸

Essa confiança nos poderes humanos de intervir na ordem do mundo e transformá-lo segundo seus ideais havia sido formulada de modo mais nítido no âmbito da filosofia do humanismo na noção de *dignidade humana*. Que, como, nos mostra Quentin Skinner⁶⁹ constituiu-se quase em matéria de um gênero literário distintivo no âmbito da literatura humanista, destinado a exaltar a excelência e dignidade do homem. Seu exemplo mais famoso e expressivo é o *Discurso sobre a dignidade humana* de Pico Della Mirandola, publicado em 1484, aonde a questão recebeu sua formulação filosófica mais profunda⁷⁰.

Em seu *Discurso* o jovem membro da Academia de Marsilio Ficino desenvolveu sua concepção sobre a *dignidade humana* pelo elogio dos poderes livres e criativos do indivíduo, afirmando com um exagero quase herético o seu poder de intervenção na ordem da natureza. De acordo com ele, o homem se distinguia pelo poder de moldar a si mesmo da maneira que quisesse: podia escolher ser uma planta, uma fera ou um anjo. E podia também, Pico continuava, aproximar-se da perfeição divina pelos próprios esforços. Assim ele nos narrou as primeiras palavras de Deus ao homem no momento de sua criação, assinalando sua posição no universo e em relação à hierarquia dos seres criados:

Eu te coloquei no centro do mundo a fim de poderes inspecionar daí de todos os lados, da maneira mais cômoda tudo quanto existe. Não te fizemos nem celeste nem terreno, mortal ou imortal, de modo que assim, tu por ti mesmo, qual modelador e escultor de sua própria imagem segundo tua preferência e, por conseguinte, para tua glória possa retratar a forma que gostarias de ostentar.

⁶⁸ A partir dessa perspectiva Maquiavel podia denunciar a ausência de *virtù* na Itália de seu tempo como causa de suas agitações, perpassada por conflitos internos e invasões, conclamando à emergência da *virtù* ordenadora do príncipe. MAQUIAVEL, *O Príncipe*, I, 25, p. 121.

⁶⁹ SKINNER, Q., op. cit., p. 114.

⁷⁰ Mas ela já havia sido abordada anteriormente por Gianozzo Manetti em seu *De dignitate et excellentia hominis*, escrito em 1452 como refutação do extremo pessimismo expresso pelo Papa Inocêncio III em sua obra intitulada a *Miséria do homem*. Neste seu tratado Manetti avançou sobre um ponto que seria retomado mais tarde por Pico e que cumpriria papel central em sua idéia da *dignidade humana*: do louvor ao homem por sua aptidão própria de moldar seu destino segundo as numerosas operações da inteligência e da vontade em impor-se contra as forças da natureza e de suas necessidades. Idem.

Poderás descer ao nível dos seres baixos e embrutecidos; poderás ao invés por livre escolha de tua alma, subir aos patamares superiores que são divinos.⁷¹

Dessa perspectiva, portanto, o homem era um ser insubstancial por natureza. Ao contrário dos demais seres existentes (dos animais mais brutos às mais altas esferas dos seres celestiais) ele não tinha por si uma configuração própria dada por nascimento, mas se forjava a si mesmo e seu ser era sempre produto de seu livre agir. De fato, certamente, não houve na cultura humanista expressão mais extravagante da liberdade, mas como sublinha Thomas Greene⁷², a noção de *dignidade humana* de Pico expressava como nenhuma outra um dos traços mais importantes do pensamento humanista, ou seja, a noção de que a natureza humana se definia por sua essência flexível e moldável segundo o poder determinante da razão. Em suma, ele afirmava que a capacidade de intervenção do poder criativo do homem na ordem natural se exprimia tanto no âmbito externo da realidade do mundo quanto no âmbito interno de sua própria natureza. Isso se confirma, sobretudo, na confiança que declarava em seu *Discurso* na excelência do currículo pedagógico humanista como meio de uma transformação metafísica, numa evolução rumo à perfeição que aproximava o espírito da transcendência divina. As disciplinas do programa humanista apareciam então como degraus que encaminhavam o homem finalmente à perfeição da teologia:

Ó Senhores sejamos sim transportados em êxtases socráticos. São eles que nos situam além do intelecto de sorte a colocar a mente e a nós mesmos em Deus. Aí estaremos, com toda certeza, se antes, tivermos realizado quanto depende de nós. Se, de fato, por meio da moral a força dos apetites for direcionada por freios reguladores segundo suas exatas medidas, de modo a se harmonizarem entre si e em concordância estável; se, ainda graças à dialética, a razão progredir dentro de sua ordem e medida; então tangidos pelo forte sentimento das musas, haveremos de absorver, com os ouvidos de nossa interioridade a celeste harmonia⁷³

Greene classifica essa espécie de flexibilidade da natureza humana como *vertical*⁷⁴ por promover o contato direto entre homem e Deus, estabelecido pelo exercício livre de suas faculdades na busca do conhecimento e no cultivo da

⁷¹ PICO DELLA MIRANDOLA, *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, primeira parte, p. 39.

⁷² GREENE, T., The Flexibility of the self in the Renaissance literature, In: *The disciplines of criticism*, p. 243.

⁷³ PICO DELLA MIRANDOLA, op. cit., p. 52.

⁷⁴ GREENE, T., op. cit., p. 243.

sabedoria da alma. Embora de maneira mais velada e bem mais moderada, é possível reconhecer a presença desse ideário nos grandes tratados pedagógicos do humanismo, especialmente entre os autores cristãos do norte da Europa, seguidores das propostas de Erasmo de Rotterdam⁷⁵. Eles se baseavam na convicção, típica da mais pura estirpe do humanismo, de que os estudos liberais possuíam a prerrogativa de operar uma profunda transformação moral e espiritual que tornava os homens capazes de exercer sua *virtus* à perfeição, neste caso, aproximando-se dos ensinamentos cristãos mais genuínos.

Enfim, para voltarmos ao nosso tema e concluirmos esse excursão sobre os princípios e aspectos mais relevantes da moralidade humanista, é importante lembrarmos: a intensidade do culto à glória nesse contexto, tal como apareceu de modo insistente na literatura da época, se inscreveu no âmbito mais amplo dessa ruptura com a concepção agostiniana da natureza decaída do homem. A glória ligava-se a esse elogio generalizado da liberdade, que aparecia no cerne de seus ideais pedagógicos e do conceito lapidar de sua moralidade, da *dignidade humana*. Fixando as formas da perfeição na memória dos livros ela celebrava o homem pondo sua essência fora do tempo e de suas vicissitudes.

Como sublinha Carlo Varotti⁷⁶ o resgate dos gloriosos modelos de perfeição moral da Antigüidade foi o modo privilegiado pelo qual os humanistas puderam tornar plausível e veicular sua concepção da *dignidade humana*, de modo que o exercício das liberdades individuais e suas ambições de grandeza não incorresse em riscos contra a vida socialmente organizada. O preceito da imitação

⁷⁵ Especialmente para Erasmo os homens que não têm acesso ao conhecimento da filosofia e das outras disciplinas não passam de criaturas inferiores, muito próximas aos animais: “De fato, enquanto os animais obedecem cegamente aos instintos da natureza, o homem, desprovido dos parâmetros das letras e dos ensinamentos da filosofia, fica antes sujeito a impulsos mais que animalescos. Nenhum animal é tão ferino e nocivo quanto o homem, quando arrastado por ímpetos de ambição, de cupidez, de ira, de inveja, de luxúria e de lascívia. Razão porque quem não se antecipa para iniciar o filho na esfera de preceitos sadios não se tenha a si mesmo na conta nem de ser humano nem de filho de homem algum.” Para o humanista, cabe inicialmente aos pais e, em seguida, ao próprio aluno/filho desejar se transformar moral e espiritualmente; e esta formação apenas é possível com o estudo das “boas letras”, condição primeira para se moldar até a perfeição aquela matéria flexível e maleável. Assim, recomenda ainda o humanista: “Que tu reflitas, em teu íntimo, quanto de conforto, de utilidade e de glória refluem do filho sobre os pais, posto que retamente educado.” Erasmo se dedica a esta tópica da formação humana em tratados pedagógicos como o *De pueris*, *De ratione studii* e *De copia*, pois é o propósito central da sua nova educação “formar seres livres na liberdade que é ao mesmo tempo tão difícil e tão bela.” ERASMO, *De Pueris* apud Pinto, Fabrina Magalhães. *O discurso humanista de Erasmo: uma retórica da interioridade*, p. 112.

⁷⁶ VAROTTI, C. op. cit. p. 120.

– *imitatio* – tinha lugar central nessa moralidade tocando no sentimento da vida como um todo: o culto à autofirmação exemplar das próprias potencialidades, nos moldes dos grandes espíritos do passado implicava num verdadeiro ritual de reconhecimento coletivo, pelo qual se estabeleciam os valores de uma pátria comum e terrestre dos homens e, sobretudo, que tornava possível a afirmação do ideal humanista da *dignidade humana* como uma aspiração conjunta à excelência individual e à universalidade.

Com efeito, imortalizada pelos grandes autores à semelhança dos modelos clássicos, a realização da glória pessoal, conquanto particular, adquiria um significado válido para toda a humanidade como expressão mais plena da *virtus*. Entretanto, é importante lembrarmos, essa questão foi sempre uma matéria controversa desde a crítica filosófica dos antigos, cercanda-se de ambigüidades; e mesmo o elogio humanista foi fruto em geral de grandes esforços na consolidação de um modelo exemplar que o traduzisse, pois partilhava também da consciência negativa da glória entendida como paixão que originava os vícios do orgulho e da presunção dos homens. Antes de encerrarmos essa discussão é necessário abordarmos essa ambivalência de sentidos que o termo assumiu, no esforço por distinguir sua forma negativa de sua condição positiva como imagem da *virtus*, a fim de não contrapor de maneira muito simplificada a acepção negativa afirmada por Montaigne ao elogio tradicional da glória. O debate em ambos os casos se ofereceu à investigação sobre a natureza humana, o significado de suas ações, assim como sobre as relações entre suas paixões e sua virtude.

2.4) As ambigüidades da reflexão sobre a glória

Já assinalamos o pioneirismo de Jacob Burckhardt em reconhecer no ideal humanista da glória um dos traços mais marcantes e distintivos da cultura do Renascimento e como que sinal de sua especificidade histórica. Entretanto, como salienta Carlo Varotti⁷⁷ em seu estudo sobre o tema, se retomamos o debate tal como se manifesta no pensamento político de Maquiavel, por exemplo, nos deparamos com uma atmosfera bem distinta do modo como Burckhardt

⁷⁷ Idem, p. 108.

compreende esse elogio renascentista da glória. Com efeito ao final de seu capítulo sobre a glória o historiador a traduz como paixão exaltada, que punha a época sob o signo inquietante do culto a uma titânica e solipsística afirmação individual: segundo essa interpretação a glória era tida como valor absoluto na Renascença, independente da consideração de seus objetivos e resultados⁷⁸.

O que encontramos, entretanto, na reflexão que Maquiavel desenvolve sobre a questão em seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, é uma visão desencantada da glória no registro de um profundo calculismo político, pautado na consideração da ambição natural de primazia por parte dos homens dotados de grande *virtú*. De fato, esta era concebida de maneira bastante ambígua ao longo dos *Discursos*, a um tempo como fundamental à segurança da república e como uma ameaça aos seus princípios básicos, da igualdade e da *libertàs*, pelos riscos do desejo de ascensão degenerar em sede desmesurada de poder e resultar em tirania. Dessa perspectiva, da identificação entre virtude dos homens valorosos e sua aspiração à glória, a estabilidade da república fazia-se frágil, sustentando-se sobre uma conflitualidade latente e permanente entre a coletividade e as ambições dos grandes, dependendo de um esforço constante para bem orientar suas aspirações naturais ao poder:

E, para discorrer sobre isso com mais particularidades, digo que, sem os cidadãos bem reputados, as repúblicas não podem manter-se nem bem governar-se. Por outro lado, a reputação dos cidadãos é razão para o surgimento da tirania nas repúblicas. E quem quiser regular tais coisas precisa ordenar tudo de tal modo que os cidadãos sejam bem reputados, que sua reputação seja útil, e não nociva, à cidade e à liberdade desta.⁷⁹

Maquiavel esforçou-se nesse sentido nos *Discursos*, procurando diferenciar os modos úteis de se adquirir reputação dos modos nocivos à cidade: aqueles que procuravam obtê-la prestando favores privados a uns e outros, estimulavam seus favorecidos a corromper o público e enfraquecer as leis, por isso, a república deveria acusá-los e vituperá-los, a fim de evitar que as falsas

⁷⁸ Atestando essa atmosfera de paixões exaltadas Burckhardt nos fala da ânsia de glória de Lorenzino de Médicis que o levou ao assassinato do duque Alexandre de Florença (1537), à maneira do exemplo antigo de Erostrato que, à época de Felipe da Macedônia, incendiou o templo de Éfeso a fim de perpetuar para sempre a recordação de seu nome. BURCKHARDT, J., op. cit., p. 125.

⁷⁹ MAQUIAVEL, *Discursos*, III, 28, p.406.

imagens do bem pervertessem os bons costumes. Já os que buscavam reputação por intermédio das vias públicas, aconselhando e agindo em prol do bem comum, deveriam ser premiados com a glória, para que obtivessem honra e satisfação por seus bons atos e servissem de exemplo para os seus pares.

Com efeito, o que ressalta na reflexão política de Maquiavel não é um culto exacerbado da glória, mas um elogio prudente de seu valor moral no interior da república, fundado numa aguda consciência da dinâmica própria das paixões humanas e das conseqüências perigosas das ambições pessoais – *gloriae cupido; appetitu gloriae* –; de como degeneravam freqüentemente em sede insaciável de ascensão causando a má fortuna dos Estados.

Era o reconhecimento da naturalidade dessa espécie de ambição no caráter dos grandes homens que estava no cerne do pensamento de Maquiavel, pelo qual a glória aparecia como elemento concreto, necessário e determinante dos rumos da vida política. Mas nem sempre nos *Discursos* a ênfase recaía em seu entendimento como afecção a ser refreada; amiúde se reforçava sua acepção positiva como estímulo de crucial importância à *virtù*, sem a qual a república não poderia manter-se. A glória dos grandes, assim, designava a condição particular através da qual ela podia irradiar-se para a coletividade, pelo impulso que dava à sua disposição de cumprir atos extraordinários⁸⁰.

O estímulo ao livre desenvolvimento da *virtù* dos ânimos grandiosos se constituía num alicerce importantíssimo da força da república com que podia impor-se contra os acidentes da fortuna. Maquiavel nos fala disso no início do capítulo I, 10 dos *Discursos* listando em ordem hierárquica segundo o valor, os méritos diferenciados dos indivíduos virtuosos que cumpriam um papel de extrema relevância para conferir solidez e estabilidade à vida social e política. Recuperava então em sua obra o argumento central do ideal humanista da *historia magistra vitae*, de sua dignidade como guia moral, dotada da prerrogativa de conferir louvor imortal à *virtù* dos grandes homens:

Entre todos os homens louvados, os mais louvados foram os cabeças e ordenadores de religiões. Logo depois destes os que fundaram repúblicas ou reinos. Depois destes são célebres os que, comandando exércitos, ampliaram seu próprio domínio ou o da pátria. A estes se somam os homens de letras. E, como estes são de vários tipos, são eles celebrados segundo o mérito de cada

⁸⁰ VAROTTI, C., op. cit., p. 426.

um. A qualquer outro homem cujo número é infinito, atribui-se a parte de louvores que lhe é dada pela sua arte e pela sua atividade.⁸¹

Mediante a emulação de modelos éticos positivos da glória como verdadeira expressão da *virtù*, nos *Discursos*, Maquiavel esforçava-se por fundar o nexos essencial ao bom funcionamento da república, ou seja, entre liberdade e grandeza individual e manutenção do bem comum. Por isso, exortou os homens de seu tempo a imitar os antigos modelos de grandeza dos antigos a fim de reavivar a velha *virtù* romana em Florença, tal como nos dizia na introdução do primeiro livro. Segundo suas palavras, escrevia seus comentários sobre os eventos da história romana narrados por Tito Lívio a fim de que os homens “(...) possam retirar deles mais facilmente a utilidade pela qual se deve procurar o conhecimento das histórias.”⁸²

Mas essa tópica da aceitação da glória como afecção natural que aparece de maneira central na reflexão política dos *Discursos*, relacionada aos grandes homens, já surgira num contexto diverso e muito mais remoto, na escrita pessoal de Petrarca, associada mais propriamente ao âmbito artístico-literário e dizendo respeito às complexidades internas da alma humana, de uma maneira mais geral. Na verdade, como procuraremos mostrar, essa noção da naturalidade da glória, que teve tanta importância no sentido de consolidar-lhe um estatuto ético positivo em âmbito político e social, entre os autores italianos, enraizou-se na reflexão de Petrarca. Nela, com efeito, essa tópica funcionou como princípio da consolidação de alguns dos elementos básicos da cultura humanista, da autoafirmação do homem e da valorização de sua experiência no mundo, em oposição aos valores cristãos e medievais que a condenavam em nome da salvação.

O reconhecimento da naturalidade da glória, já aparecia, portanto, na meditação do *Secretum*, escrito por volta de 1342 e 1343 em que Petrarca tematizou a dualidade vivenciada em seu espírito, num conflito angustiante entre sua aspiração à salvação e o apelo de seu amor pelas coisas do mundo e pela sua atividade literária, que o levavam num outro caminho. A ambição de glória mundana emergiu no *Secretum* para por em jogo as suas convicções morais mais íntimas; era fortemente condenada por sua consciência cristã, personificada na obra pela figura de Santo Agostinho, pois contradizia seu desejo de libertar-se de

⁸¹ MAQUIAVEL, op. cit., I, 10, p. 44.

⁸² Idem, I, 1, p. 7.

suas paixões e sua aspiração à libertação do espírito em Deus. De fato, essa aceitação da glória no *Secretum* se deu como ocasião de embate entre códigos de valores e concepções de mundo opostas: entre a admiração de Petrarca pelos valores de sabedoria mundana e de grandeza da Antigüidade e a ética cristã agostiniana do desprezo do homem, da condenação de sua glória como vício e blasfêmia contra a glória divina.

Na meditação do *Secretum*, portanto, transcorrida mediante a encenação de um diálogo com Santo Agostinho, este o censurava pela afirmação de suas ambições mundanas, exortando-o a renunciar ao empenho que votava à sua atividade literária. Ao invés de desejar uma falsa glória imortal, deveria libertar-se do jugo dos vícios através da perpétua mediação da morte, de sua condição falha e miserável, que só poderia redimir-se sob a luz da graça divina. Para que pudesse alcançar a única verdadeira glória, desse modo, precisava reconhecer a insignificância das obras e dos esforços humanos face à eternidade de Deus. Tinha que aprender a aceitar o caráter medíocre de sua existência mortal para dedicar-se a uma vida de pura contemplação com o objetivo de agradar a Deus e não de obter os aplausos dos homens. Assim Santo Agostinho lhe dizia nas últimas páginas do *Secretum*:

Desde de que eu o vi tomar da pluma, eu entretanto o preveni que a vida é curta, incerta, e que tu trabalhavas muito em função de um proveito medíocre. Somente suas orelhas estavam repletas dos aplausos do público que você maldizia, mas que você seguiu para meu grande espanto. (...) Se alguns de meus conselhos te são agradáveis, não os perca. Retire-se imediatamente para a ociosidade e a inércia.⁸³

A resposta de Petrarca a essa advertência entretanto, tornava problemática a conclusão do *Secretum*. De fato, apesar da condenação religiosa de sua consciência cristã, Petrarca reafirmou seu amor pela vida e a ambição de gravar seu nome na memória da posteridade. Via-se forçado a confessar sua impotência em suprimir da alma o desejo de glória, mesmo mediante os mais firmes ensinamentos da fé e a aceitá-la como uma condição natural e necessária do espírito:

Mas enquanto nós falamos, ocupações numerosas e importantes - embora profanas - me atraem ainda. (...) Eu sei bem que seria melhor, de fato, me

⁸³ PETRARCA, *Mon secret*, p. 183.

ocupar de minha alma e abandonar os caminhos transitórios para seguir a rota certa do sol. Mas eu não posso conter meu desejo.⁸⁴

A conclusão ambígua do *Secretum* exprimia já, ainda que de maneira incipiente, sob a sombra da condenação cristã, a afirmação de uma legitimidade relativa do ideal do homem glorioso e seu direito de cidadania no espaço de permanência do registro literário. Desse modo, diante desse caráter natural do desejo de glória, tido como impossível de ser erradicado do espírito, Santo Agostinho respondeu a Petrarca, despedindo-se dele afinal: “É a vontade que tu qualificas de impotência. E que assim seja se é impossível de outro modo. Eu suplico a Deus que te acompanhe e guie seus passos errantes.”⁸⁵

Com efeito, essa tópica da naturalidade da glória, conforme aparece no *Secretum*, seria afirmada de maneira mais positiva em outra obra de Petrarca, em uma das correspondências privadas das *Familiares*, em que aconselhava seu amigo Tommaso Da Messina quanto ao seu apetite de glória. Nessa carta, as tópicas cristãs de condenação da glória só surgiam ao final, convivendo entretanto com o reconhecimento de que essa espécie de ambição era sinal da grandeza de um “*generosus animus*”. A partir disso, Petrarca procuraria determinar as condições necessárias de uma ambição positiva de glória, como expressão da virtude, diferenciando-a do vício dos orgulhosos:

A fama que buscamos não é nada além de vento, fumaça, sombra: não é nada. Por isso pode ser facilmente desprezada por um julgamento claro e correto. Mas, se por acaso – desde de que essa espécie de ambição pode facilmente infiltrar-se no ânimo generoso – não puderes erradicar esse apetite porque profundamente enraizado, ao menos pode refreá-lo com o poder da razão.⁸⁶

Examinaremos melhor o conteúdo dessa carta mais adiante, na caracterização do modelo de conduta ideal do “*generosus animus*” e do significado positivo de seu desejo de glória, oposto à vã glória do vulgo. De fato, no âmbito desse questionamento acerca da natureza das ambições humanas presente na obra de Petrarca tinha início o esforço que seria tão próprio aos autores que se lhe seguiram, de conferir um significado elevado à glória e do anseio por conferir às grandes realizações humanas a força da durabilidade, capaz

⁸⁴ Idem, p. 184-85.

⁸⁵ Idem.

⁸⁶ PETRARCA, *Familiares*, I, 2, p. 21.

de superar sua natureza finita⁸⁷. Mas o que consideramos de grande importância reter aqui é o modo como em ambos os casos, tanto nos *Discursos* de Maquiavel quanto na obra de Petrarca - a despeito do contexto totalmente distinto de suas reflexões e de seus objetivos - esse argumento da naturalidade das ambições de glória pôs-se no centro de seu pensamento propiciando sua aceitação como necessária, assim como a oscilação entre um significado positivo e outro negativo do termo. Abrindo caminho, entretanto, de maneira decisiva, para a legitimidade de um conteúdo ético ideal para o conceito de glória como realização da excelência pessoal.

Após essa nossa digressão introdutória sobre os significados que essa questão da glória assumiu desde os antigos e sobre seu elogio na Renascença, cumpre finalmente nos interrogarmos sobre o caráter próprio do interesse de Montaigne pelo tema e de que modo sua abordagem crítica em *Da glória* que a partir de agora nos ocupará, operava no sentido da objetivação das motivações e dos desígnios próprios da escrita privada dos *Ensaaios*. De fato, essa tópica da aceitação da naturalidade da glória que acabamos de abordar também aparece no ensaio, tornando também ambíguo o conteúdo de sua crítica e distanciando sua forma da crítica filosófica tradicional, a que parecia aderir num primeiro momento. Sua apropriação por Montaigne vinha revelar o caráter original de seu trabalho reflexivo que se definia como princípio do estilo privado e pessoal de sua escrita. Como procuraremos frisar, em seu interior ela também afirmava sua importância, mas não servia como ponto de partida para a afirmação de um significado positivo para a glória: ela não funcionava para relativizar tanto assim a sua crítica, mas dizia respeito a desígnios bem diversos da preocupação humanista com a exortação dos homens à virtude e com a realização de sua excelência.

⁸⁷ VAROTTI, C., op. cit., p. 124.