

3.

Retórica, educação e a dignidade do homem na pedagogia humanista

3.1) A retomada e a reelaboração dos ideais ciceronianos na Renascença

Como vimos no capítulo anterior, o privilégio da linguagem coloca o homem que sabe utilizar bem este dom no primeiro lugar na hierarquia dos seres humanos. Esta capacidade inata ao homem deve, no entanto, seguindo os preceitos ciceronianos, ser aperfeiçoada através de uma educação voltada para o aprendizado das técnicas retóricas, assim como de um saber mais vasto e filosófico. Por essa razão, em seu *Dos Deveres*, Cícero afirma que: "reconhecemos a força, nos cavalos e nos leões; mas nunca lhes atribuímos a equidade, a justiça e a bondade, porque eles não têm razão, nem palavra."¹ A eloquência acrescida do saber, conclui o orador, é indispensável para que os homens persuadam outros a aceitarem as verdades que a razão descobre. Entretanto, o saber que o orador quer fazer triunfar não será jamais a verdade em si, mas o que é passível e provável de estar mais próximo da verdade segundo o que é aceito pelo senso comum e de acordo com o que em cada assunto é capaz de gerar a persuasão. O probabilismo ciceroniano se funda no princípio de que, em presença de ouvintes comuns, seria difícil extrair somente com a posse da ciência (sem o auxílio da eloquência) provas convincentes que alcançassem o espírito dos homens em geral.

Assim, é pelo discurso aliado a um saber mais vasto que torna possível a persuasão do auditório, sempre que se demonstra a verdade ou o que dela está mais próximo (o verossímil). Esta mesma premissa se repete também no *Orator*, no *De Oratore* (que há pouco analisamos) e no *Brutos*, onde Cícero insiste na sua tese central de que a eloquência é ao mesmo tempo saber e palavra, devendo ser este saber adaptado pela arte oratória às circunstâncias e aos homens de cada época. Da mesma forma, quase um século depois, Quintiliano se pergunta se "não é porventura esplêndido que, pelo simples emprego da

inteligência comum e das palavras que todos usam, possamos conquistar tamanho louvor e glória ...?”²

Para estes retóricos apenas a razão seria incapaz de convencer uma platéia hostil aos argumentos do orador, mas esta associada à força da eloquência seria a fórmula ideal que deveria ser por ele atingida. Uma das declarações mais influentes de que o poder do orador estava justamente em aliar a razão à eloquência, talvez seja ainda a que é fornecida por Cícero nas primeiras páginas de seu *De oratore*, onde procura recuperar categoricamente o estudo das questões filosóficas, então restritas apenas aos sábios, para complementar o ofício do orador³. Estes dois saberes indispensáveis à vida pública, permitiram não apenas aos primeiros legisladores convencer nossos antepassados a adotarem um estilo de vida mais civilizado, como também continuaram sendo na Antigüidade as qualidades que os líderes civis deveriam possuir e cultivar acima de tudo, de maneira a persuadir seus concidadãos a seguirem um determinado curso de ação em vez de outro.

Devido à sua relevância para a cidade, muitos tratados antigos cuidaram desta "forma de eloquência artística que se costuma conhecer como retórica, cuja função é persuadir, e cuja meta é persuadir através da fala.”⁴ Tal como fizera Cícero, Quintiliano, um dos teóricos mais importantes da Antigüidade a tratar da *ars rhetorica* no século I d. C., também destacou a necessidade da combinação entre o falar bem e o conhecimento filosófico. Contudo, se aparentemente Cícero mantém um equilíbrio entre sapiência e eloquência, Quintiliano atribui maior importância à palavra do que à razão, pois é através dela que nós exprimimos nosso pensamento.

E, certamente a divindade que é a origem, pai de todas as coisas e arquiteto do mundo, não estabeleceu entre os homens e os outros animais nenhuma outra distinção mais marcante que o dom da palavra. (...) É pela razão que a divindade em nós se faz presente, e pela qual nós somos associados aos deuses imortais. Mas, a razão nos seria menos útil e estaria menos evidente em nós se a linguagem não nos permitisse exprimir o que a nossa inteligência conheceu; é o que falta a todos os outros seres, mais que uma sorte de inteligência e de pensamento. Com efeito, construir uma habitação confortável ou construir um ninho, ou mesmo reservar provisões para o inverno (...) tudo isso implica um certo grau de razão; mas como os seres que cumprem estes trabalhos não possuem linguagem, nós os conhecemos mudos e desprovidos de razão. (...)

¹ Cícero, Marco Túlio. *Dos Deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 46.

² Quintiliano. *Institutio oratoria*. Livro II. XVI. 19.

³ Cícero. *De L'Orateur*, livro I, XIII, 56-57.

⁴ Cícero. *De L'Invention*, livro I, I.

Então, se é verdade que nós não recebemos nada dos deuses que seja preferível à palavra, teria alguma coisa que seria mais digna de exercício e trabalho que a faculdade pela qual os homens predominam sobre todos os outros animais?⁵

A radicalidade de seu apreço pela linguagem influenciou humanistas no século XV como Lorenzo Valla⁶, como vimos no capítulo anterior, que em sua oposição à razão filosófica opta por uma eloquência necessária ao orador cristão, capaz de aproximar os homens dos verdadeiros pressupostos religiosos, negando a razão contemplativa em sua forma escolástica ou estoica cujo dogmatismo limitava a palavra enquanto ação neste mundo. Mas, essa entronização da retórica no âmbito do pensamento humanista e de sua religiosidade não se fez sem esforço e sem um longo processo de acomodação dos valores da tradição antiga, centrada na infalibilidade do mundo dos negócios humanos e os ideais cristãos de salvação. Contudo, se Valla manifestava uma confiança irrestrita nos poderes da palavra em persuadir a humanidade a amar e a servir a Deus, a seguir os ensinamentos cristãos de humildade e caridade (que eram preferíveis para ele à busca do conhecimento intelectual dos mistérios divinos), Petrarca, no século anterior, desenvolvia uma posição diferenciada⁷. Para estes primeiros humanistas ainda era difícil conciliar a valorização da vida mundana inerente à tradição retórica com os ideais cristãos de salvação do espírito humano.

Petrarca foi um dos precursores do humanismo em seu culto à tradição ciceroniana, mas incorporou também, por outro lado, uma postura tradicional de desconfiança em relação ao uso da retórica, que seria comum a muitos dos humanistas posteriores, tal como Salutati, por sua aderência a um cristianismo mais interiorizado e contemplativo incompatível com o envolvimento na vida mundana. Conquanto ele fosse um dos pioneiros

⁵ Quintiliano. *Institutio Oratoria*. Vol. II, XVI, 12-17.

⁶ Siegel propõem que Lorenzo Valla teria recebido maior influência de Quintiliano, por sua radicalidade em relação aos poderes da palavra, do que por Cícero ao propor um equilíbrio entre as duas disciplinas. Em suas *Dialectical Disputations* Valla teria usado Quintiliano como sua fonte mais importante por ele considerar a dialética como apenas uma parte da retórica, desqualificando, por sua vez, as obras ciceronianas em que predominam a sua visão filosófica. Erasmo na ambigüidade e ecletismo que lhes são peculiares também manifesta seu apreço pelo teórico romano no *De copia*, porém isso não quer dizer que ele tenha menos interesse por Cícero, como veremos ao analisarmos esta obra. Cf.: Siegel, op. cit., p. 161.

⁷ Como vimos no capítulo anterior, ao tratarmos da posição de Valla no *De voluptate*, posteriormente chamado de *De vero falsoque bono*, percebemos claramente a sua rejeição da razão filosófica. Esta mesma crítica aparece no *De libero arbitrio*, provavelmente escrito entre os anos de 1438 e 1439, onde o humanista rejeita a filosofia como prejudicial à religião. Portanto, Valla nos aconselha a não agirmos como os filósofos, pois a sua paixão pelo saber acaba por conduzi-los à loucura como nos mostra o exemplo do suicídio de Sócrates. Valla, Lorenzo. *Dialogue sur le Libre-Arbitre*. Édition critique, traduction, introduction e notes par Jacques Chomarat. Paris: Vrin, 1983, (107-109).

no resgate dos valores da Antigüidade, estava longe de existir em Petrarca uma aderência total aos postulados ciceronianos tal como haveria em Valla, por mais que ele considerasse fundamental para o programa pedagógico do humanismo o estudo dos antigos. Assim, se Petrarca valorizava o discurso eloqüente, não era tanto por sua forma e beleza, mas por sua importância moral. Diz ele:

O quanto a eloqüência pode realizar na formação da vida humana é sabido tanto pela leitura de tantos autores, como pela experiência da vida prática. Como é grande o número daqueles que em nossos dias até os exemplos de virtude são de nenhuma ajuda, mas que têm sido despertados e orientados de repente de uma maneira maldita de vida para uma perfeitamente ordenada simplesmente pelo som de outras vozes.⁸

O papel moral da retórica fica evidente aqui, pois, para Petrarca a verdadeira oratória requer virtude e sabedoria e está necessariamente a serviço delas. A sua devoção à retórica aparece novamente quando o humanista escreve seu estudo sobre as leis, de 1356, onde ele afirma que desde o momento que estes estudos foram apartados da retórica eles declinaram, retomando claramente a posição ciceroniana sobre os conhecimentos vastos sobre os quais deveria se deter o orador.⁹ Mas, ainda que colocando a retórica no mais alto lugar na hierarquia das disciplinas, a fé cristã para Petrarca, maior cometimento do homem, combinava pouco com a figura do orador, pois ele é o único que sente prazer com a vida da cidade: “eles amaldiçoam a solidão, eles odeiam e se opõem ao silêncio”¹⁰. A devoção de Petrarca a Cícero não o impede de criticar o paganismo e a valorização excessiva, a seu ver, da vida mundana por parte do grande orador latino (tal como Erasmo faria bem mais tarde em seu *Ciceronianus*), afinal quase quatorze séculos separam sua visão cristã dos postulados antigos.

Como cristão e devido à sua aproximação com Santo Agostinho, Petrarca está muito mais preocupado que Cícero com as necessidades interiores do homem e dos impulsos diferenciados que exigem a vida ativa. Por estar imerso nas deliberações públicas, na busca pela persuasão e pela criação do consenso, o orador antigo não poderia se afastar da multidão e, por essa razão, também não buscaria o silêncio e a verdade no encontro com Deus. Esta proximidade com Santo Agostinho faz com que Petrarca desconfie num

⁸ Petrarca, *Fam.*, I, 9, 6 apud Siegel, op. cit., p. 34.

⁹ Idem, p. 41.

¹⁰ Ibidem, p. 43.

segundo momento da junção entre retórica e filosofia, subordinando por isso a primeira à segunda, pois não há mais lugar para o esplendor da linguagem no âmbito da mais alta sabedoria. Na perspectiva do humanista a filosofia estava muito mais próxima do espírito contemplativo do cristianismo do que a retórica, numa consideração das relações entre cultura clássica e cristianismo completamente oposta à formulação de Lorenzo Valla no século seguinte.¹¹ Com efeito, a maneira pela qual os humanistas se apropriaram da tradição clássica em suas obras e especialmente das questões relativas ao papel e a função da retórica foram bastante diferenciadas, atendendo a adaptação necessária das temáticas clássicas às exigências do mundo moderno e dos seus interesses e questionamentos específicos.

O exemplo de Petrarca é importante para nossa análise porque seu pensamento encarna certas ambigüidades em relação à retomada da retórica no contexto humanista relacionado aos valores cristãos mais ligados à interioridade e à transcendência. Tais ambigüidades reeditavam de forma nova no início dos tempos modernos o velho conflito do mundo antigo entre os valores filosóficos da contemplação e da vida ativa, ligado agora às questões especificamente cristãs. Como veremos, influenciado por Valla em sua valorização da retórica, Erasmo ecoaria também tais problemas, esforçando-se por afirmar a importância do estudo da retórica em sua nova proposta pedagógica a partir de sua adequação aos valores morais do cristianismo e no âmbito da fé mais propriamente humanista, da formação de uma conduta reta e do cultivo da vida espiritual, pois a retórica assume neste período a função mediadora que possuía na Roma Antiga: "dar a tudo o que o homem sabe e mesmo aquilo que excede o seu saber uma forma e um sentido que o instrui e o torna menos impotente".¹² Seria então através do aprendizado da arte retórica que o homem dizia e aprendia a dizer com uma aparência de facilidade as coisas mais difíceis, pois o domínio dessa arte nos permitia falar com eloquência persuadindo o leitor ou o ouvinte do argumento proposto. Assim, no âmbito da nova fé, a mensagem divina se torna

¹¹ Para uma análise mais profunda sobre as obras de cada um desses humanistas, assim como do modo pelo qual eles foram influenciados pela tradição clássica ver os textos de: Kann, Victoria. "Humanist Rhetoric" In *Rhetoric, Prudence, and Skepticism in the Renaissance*. Ithaca and London: Cornell University Press, s/d. Ver também: Siegel, Jerrold. *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: the Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*. Princeton University Press, 1968, capítulos II e IV.

¹² Fumaroli, Marc. *L'Age d l'Éloquence et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'Europe Classique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. Cf.: também do mesmo autor, *Histoire de la Rhétorique dans l'Europe Moderne: 1450-1950*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 5.

ativa no sentido de combinar-se com o cultivo da interioridade, como veremos no capítulo seguinte.

O elogio feito por Cícero no *De Oratore à ars rhetorica* ressoaria com força já entre os humanistas italianos do século XIV.

Que há de mais poderoso, que há de mais magnífico do que poder um homem afetar os movimentos do povo, os escrúpulos dos juízes e a gravidade do Senado, por meio da oratória? Além disso, prossegue ele, o que poderia ser mais régio, mais liberal, mais nobre do que a arte da retórica, a arte que nos faculta conceder súplicas, animar os aflitos, garantir a segurança, libertar as pessoas do perigo e mantê-las em estado civilizado?¹³

A partir da retomada desta tradição os oradores foram colocados no centro do mundo intelectual e cultural da época, sendo a eles atribuída a imagem de realização mais plena e perfeita das potencialidades da razão humana. Não foi por acaso que os trabalhos em que Cícero teorizou sobre a eloquência - em parte desconhecidos pelo mundo medieval¹⁴ - adquiriram um valor exemplar e serviram de referência principal para os humanistas dos séculos XIV, XV e XVI.

Com uma importância política inquestionável no mundo antigo, uma das questões mais importantes na qual os retóricos insistiram em seus tratados era que o benefício da comunidade implicava o não afastamento da vida pública. Cícero fala em tom desdenhoso daqueles que se distanciam das suas obrigações civis em várias partes das suas obras. Em *Dos Deveres*, por exemplo, ao tratar das obrigações da cidadania ele declara ser com efeito um vício que as pessoas “apliquem esforços excessivos a questões obscuras e difíceis, ou mesmo desnecessárias.”¹⁵ Isto porque deixarmo-nos “ser por elas afastados do cumprimento das obrigações [públicas] é contrário ao nosso dever, já que todo mérito da virtude consiste na atividade.”¹⁶ É, portanto, um homem verdadeiramente cívico aquele que não se dedica a controvérsias inúteis, mas cuida, em vez disso, da administração da comunidade. A imagem positiva da cidadania centrava-se na figura do homem que sabia

¹³ Ciceron. *De L'Orateur*, I, p.24.

¹⁴ De acordo com Fumaroli, durante a Idade Média apenas alguns fragmentos do *De Oratore* e *Do Orador* eram conhecidos por um pequeno número de clérigos, sendo em 1421 que um bispo de Lodi descobriu um manuscrito completo destes trabalhos e do texto até então desconhecido do *Brutos*. Fumaroli. *L'Âge de la Eloquence*, p. 47.

¹⁵ Cícero. *Dos Deveres*, livro I, VI, 19.

¹⁶ Idem, I, VI, 19, pp. 12-13.

pleitear por justiça nos tribunais e deliberar com prudência nos conselhos e nas assembléias, de maneira a promover medidas que fossem ao mesmo tempo proveitosas e honradas.

A retomada dessas questões na Renascença é afirmada, como já vimos, especialmente pelos humanistas cívicos italianos que conclamavam a população a participar das deliberações concernentes à defesa das repúblicas. Segundo Skinner, essa crença na importância da eloquência e da vida cívica se tornara, mais do que um artigo de fé, um verdadeiro traço a caracterizar o pensamento humanista, estando presente inicialmente no tratado de Petrarca *Da ignorância* e fazendo parte posteriormente da maioria das obras dos humanistas florentinos, como no *Diálogo* de Leonardo Bruni.¹⁷

O império da palavra e, por sua vez, o culto da ação de Cícero sobre a Roma das guerras civis, sua glória vitoriosa, os riscos heróicos de sua carreira oratória e sua morte trágica fizeram da eloquência a essência de um novo ideal de "vida civil", cujo princípio estava na liberdade e na razão humana como formas de controlar a incerteza das paixões e a ação da fortuna.¹⁸ Para Hanna Gray¹⁹, esta busca incessante pela eloquência e por seu uso prático na atmosfera cívica nos revelaria as características identificadoras do Renascimento. Segundo ela, a retórica constituiu a força principal tanto na cultura dos antigos quanto na Renascença fazendo com que os humanistas estipulassem um valor central a um corpo de preceitos capazes de garantir a comunicação efetiva das idéias igualmente importantes sobre as habilidades retóricas e demais habilidades humanas. Para bem falar, ou seja, para que fosse alcançado o principal objetivo de uma eloquência verdadeira, o orador precisaria aprender a associar a sabedoria ao estilo, fugindo assim dos discursos artificiais, extravagantes e sem originalidade, cuja característica mais evidente seria a submissão da substância (idéia) à forma (ornamento).

3.2) A retórica a serviço da formação moral do espírito cristão

¹⁷ Skinner, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 110. Para uma melhor apreciação dos textos de Petrarca, Salutati e Bruni, assim como da forma específica em que eles formularam essa união entre retórica e filosofia ver: Siegel, op. cit., parte I.

¹⁸ Idem, p. 98-99.

¹⁹ Gray, Hanna H. "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence" In *Renaissance Essays*. Edited by Paul Oskar Kristeller and Philip P. Wiener. New York: University of Rochester, 1992, p. 199.

A ascensão da retórica neste contexto correspondeu à constituição de um novo ideário de valorização do homem, de exaltação de suas virtudes e capacidades em intervir positivamente através da eloquência na ordem do mundo. Estes ideais se adequavam de início às novas exigências das repúblicas italianas e a necessidade da participação dos cidadãos na defesa da liberdade e legitimidade política das cidades-estado. Contudo, o contexto republicano não se sustentou por muito tempo, abrindo espaço para o desenvolvimento de um outro tipo de discurso retórico que não estava vinculado diretamente às exigências das deliberações políticas, mas sim, já que apartadas deste contexto, à produção de textos com fins morais e pedagógicos cujo objetivo era levar o leitor à elaboração de um julgamento prudente²⁰. Com o fim das Repúblicas italianas a retórica deixa de fazer parte diretamente das ações políticas, diplomáticas e das disputas jurídicas, voltando-se muito mais para uma função pedagógica, cuja preocupação recaía sobre as questões relativas ao ensino e à formação moral dos jovens, dos príncipes, cortesãos e nobres.

Nesse contexto em que o conhecimento é baseado em uma razão prática, ou seja, no ato de aceitar ou não o argumento proposto pelo autor, impõe-se também a necessidade da ação, mas esta é mais salientada da perspectiva da natureza crítica e reflexiva do homem no mundo enquanto atributo divino, que se distanciava do apelo à ação imediata que ocorria no senado ou nas assembléias. Contudo, a associação entre o texto escrito e o desenvolvimento de uma reflexão que levasse o leitor a reformar seu espírito é muito mais explícita nos humanistas do Norte, como veremos no próximo capítulo, ao abordarmos sobretudo alguns textos erasmianos. Nestes, a característica devocional se faz marcante, ecoando as ambigüidades que já vimos em Petrarca, com o objetivo da reformulação dos valores da

²⁰ São desta época tratados como *O Príncipe* de Maquiavel (1515), o *De liberis recte instituentis* escrito pelo cardeal Iacopo Sadoletto, em 1533, *O Cortesão* de Castiglione, entre tantos outros, que apontam para um novo direcionamento dado à arte retórica e ao teor de suas discussões, agora muito mais ligadas às questões pedagógicas e à elevação moral do homem através de uma sólida educação liberal. Particularmente na obra de Sadoletto, o otimismo acerca das capacidades do homem para seu crescimento moral se traduzia na defesa do livre-arbítrio e dos estudos humanísticos para a formação moral de todos os cristãos. Em seu ensaio sobre a educação filial, citado acima, o autor defendia o estudo das artes liberais, única força capaz de levar o homem à aquisição do autodomínio, do controle sobre seus vícios e da consciência da dignidade humana em sua semelhança com Deus. Deste modo, pela "reta instrução", o homem poderia descobrir-se "naturalmente cristão". Os jovens, portanto, deveriam ser introduzidos por seus mestres no estudo da gramática e da retórica, da poesia e da música, da geometria e aritmética e, sobretudo, na filosofia de Platão e Aristóteles. Esta foi na Itália a nova função atribuída à retórica, cujas premissas seguiam de perto as noções presentes no *Discurso sobre a dignidade do homem* de Pico della Mirandola, de 1486.

tradição, de valorização da retórica e dos valores ligados a um cristianismo mais autêntico e humano. Nestes textos o alto valor da eloquência é atribuído em função de uma ação interventora de conteúdo mais moralizante que visava à reforma espiritual do homem, privilegiando sua dimensão interior.

Portanto, antes de prosseguirmos nossa análise, gostaríamos de chamar atenção para algumas diferenças nas funções da retórica na Renascença em relação ao papel que ela assumia entre os antigos, pois longos séculos separam um contexto histórico do outro. Entendemos a retórica na Renascença como uma versão adaptada de seu ancestral clássico, considerando que a dimensão mais propriamente política e legal da retórica – as formas de discurso deliberativo e judiciário, amplamente evocados nos tribunais e assembléias romanas - cai por terra com o fim das repúblicas italianas, apenas permanecendo a forma demonstrativa ou epidíctica do discurso²¹.

O *Ad Herennium* - escrito entre os anos de 86 e 82 a.C. é a mais remota arte retórica escrita em latim que a Antigüidade nos legou e uma das obras antigas de maior circulação na Idade Média. Propõe que o gênero demonstrativo diz respeito principalmente ao louvor e à vituperação, que só podem ser lançados sobre “uma pessoa em particular.” Esses elogios incluíam bênçãos da sorte como a riqueza, o poder e a glória, qualidades corporais como a agilidade, a força e a dignidade, e atributos de caráter como a prudência, a justiça, a coragem e a modéstia²², contudo, ele observa que quase nunca nos deparamos com ele na vida cotidiana. Também o personagem de Marco Antônio no *De Oratore* chega até mesmo a sugerir que “por já não termos muita utilidade para esses panegíricos, parece apropriado eu deixar esse tópico inteiramente de lado.”²³ Posteriormente, no entanto, Quintiliano complementou a função desse discurso afirmando que os elogios podem ter um caráter mais amplo, abrangendo ainda os mortos, os animais, os objetos, as obras públicas, os

²¹ Como observa Quintiliano, a maioria dos retóricos romanos concorda que são três os gêneros da retórica: o deliberativo, o judiciário e o demonstrativo (ou epidíctico). Segundo ele, este consenso se dava pelo fato dos retores aceitarem a tipologia originalmente proposta por Aristóteles no livro I, capítulo III, de sua *Retórica* onde ele propõe que cada um destes gêneros tem um tempo e uma função que lhes é apropriada. O deliberativo cuida das deliberações sobre o que é útil ou prejudicial à cidade, e seu tempo é o do porvir; o judiciário trata das acusações e defesas, e seu tempo é o passado; o demonstrativo trata dos elogios ou dos vitupérios, e seu tempo é o presente. É fato que os teóricos romanos têm muito pouco a dizer sobre esse tipo de discurso. Quintiliano. *Institutio oratoria*, III, VI, I. Cf. também: Aristóteles. *Arte Retórica e Arte Poética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998, livro I, cap. III, p. 39. *Retórica a Herênio*. São Paulo: Hedra, 2005, III. VIII, 15.

²² *Retórica a Herênio*, op. cit., III. VI-VIII.

²³ Cícero. *De L'Orateur*, II, LXXXIV. 341.

governantes, os homens justos e bons, e toda sorte de outras coisas²⁴, sendo esta compreensão mais abrangente que foi endossada e adotada por vários humanistas no Renascimento ao restabelecerem o gênero do panegírico em prosa e em verso.

Podemos citar como exemplo o *Discurso sobre a Dignidade do Homem*, de Pico, o *Elogio da Loucura*, de Erasmo, a *Utopia* de Thomas More, entre tantas outras obras cujas temáticas estavam muito distantes das prerrogativas e deliberações políticas, estando mais comprometidas com o cultivo moral do espírito para a formação de uma boa conduta. Elas incitavam o leitor a pensar criticamente, a bem julgar sobre o que é melhor para o homem e a sociedade. No caso de Pico a opção se punha entre o ecletismo religioso que valoriza a dignidade das capacidades humanas ou a intolerância da Igreja que perseguia as idéias e doutrinas filosóficas que não se adequavam aos dogmas cristãos. Já na obra de Erasmo a questão se colocava entre a aparente “sanidade” de um culto externalizante ou a loucura do abrasamento evangélico decorrente do contato direto com a divindade. E por fim, para More em sua *Utopia*, mais relacionada com a consideração da vida social, a questão sobre a educação ganhava um lugar central. A melhor forma de vida seria mesmo a européia ou haveria outras que poderiam substituí-la? O que seria melhor: um novo mundo onde as prerrogativas da educação eram valorizadas ou a permanência na ignorância do antigo? Do mesmo modo, até mesmo na sua tradução do *Novo Testamento* Erasmo centraliza sua interpretação na análise dos motivos dos personagens bíblicos em agir de determinado modo. Para ele a narrativa podia ser também um pretexto não para uma simples exposição, mas sim para uma narrativa ulterior, para uma história recontada ou interpolada que é constituída emocionalmente para persuadir o leitor sobre alguma questão ética, ou seja, para a reflexão sobre a melhor forma de agir em casos específicos e segundo a moral cristã.²⁵

O desenvolvimento do discurso epidíctico na Renascença diminui o papel da retórica tal como fora concebida nos moldes clássicos ligada à oralidade, aumentando, pelo contrário, a esfera da literatura, tendo em vista que o texto escrito assume então as funções antes ocupadas pela retórica deliberativa e judicial. Portanto, enquanto os oradores na Antigüidade eram treinados para persuadir seus ouvintes das necessidades da expansão do

²⁴ Quintiliano, op. cit., III. VII. 6.

²⁵ Waswo, R. “The challenge from eloquence: Erasmus and Literature” In *Language and Meaning in the Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1997, p. 224.

território romano para o Egito, por exemplo, ou para condenar traidores da sua pátria, os humanistas da Renascença ao adotarem as habilidades retóricas ciceronianas e aristotélicas foram muito além de seu uso no fórum e em assembléias populares. No Renascimento a palavra oral é substituída por um discurso escrito que deveria provocar nos seus leitores uma ação muito específica: o exercício de um julgamento prudente²⁶. É desta forma que, ao adotarem a forma do discurso epidíctico, os humanistas em geral produziam seus textos para alertar, ensinar e encorajar a atividade da resolução prática. Portanto, a produção de textos como os que citaremos no item seguinte, comunicam para seus leitores, acima de tudo, o significado do exercício da interpretação, pois apenas ela poderia assegurar-lhes uma formação baseada na virtude e na prudência²⁷. É com essa preocupação que os humanistas buscam traduzir, editar e utilizar em suas obras uma vasta gama de autores antigos, pois eram neles que podiam ser encontrados num mais alto nível os exemplos morais e as mais hábeis formas de incitar o leitor ao julgamento mais apropriado das questões que se lhes apresentasse na vida cotidiana. Esta visão educativa do processo de leitura, assim como a importância do ensino das línguas clássicas, é claramente incorporado por Erasmo, como veremos no capítulo III, em seus tratados mais teóricos sobre a educação, como o *Ratio studii* e o *De copia*, tendo em vista que para ele a ação política é mediatizada pelo exercício de julgamento no ato da leitura.

Um outro ponto articulado com a valorização da prudência e do saber que os humanistas resgataram e adaptaram da Antiguidade e, sobretudo, de Cícero, é a questão do *decoro* do orador, de fundamental importância para realização da eloquência ideal nos moldes ciceronianos. O *decoro* ciceroniano definia a sabedoria própria do orador em saber adaptar seu discurso, as palavras e as sentenças utilizadas aos mais diversos auditórios e

²⁶ De acordo com a análise de Victoria Kann, houve na Renascença uma dupla influência: a de Cícero e a de Aristóteles. Em relação ao peso da retomada ciceroniana a autora não se detém muito, devido à maior aceitação desse argumento entre os analistas, assim como por ela associar diretamente o orador persuasivo de Cícero com o homem prudente de Aristóteles, ambos preocupados com um julgamento prático e não teórico, já que a “maioria das coisas sobre as quais nós inquirimos nos levam a possibilidades alternativas”. Kann aborda, portanto, com mais vagar a influência aristotélica, sobretudo por esta ser muitas vezes negada na Renascença, indicando as traduções do latim para línguas vernaculares da *Retórica* e da *Ética a Nicômaco*, assim como o papel destas obras na formação de um julgamento prudente a ser incitado por humanistas como Bruni, Pontano, Salutati e Valla. Segundo ela, Cícero e Aristóteles têm em comum que a capacidade de deliberação sobre o que é bom e vantajoso está alicerçada em uma sabedoria prática, sendo o conhecimento e a prudência do orador que estabelecem a aceitação do auditório das suas teses. Desta forma, como o próprio Cícero estabelece, a faculdade da prudência seria inseparável do decoro (capacidade do orador se adequar às mais diversas situações). Cf.: Kann, Victoria, op. cit., pp. 29-84.

²⁷ Idem, p. 41.

circunstâncias. Erasmo valoriza e a adapta para as necessidades morais e cristãs de seu tempo.

No entanto, se é próprio do bom orador adaptar a sua linguagem à sua elevada função, da mesma forma que deve falar de maneira adequada ao seu auditório, às temáticas tratadas e aos diferentes contextos em que se encontra, de modo a conquistar e a seduzir o seu público, não seria então permitido a ele distanciar-se da verdade em seus discursos, ou mesmo deturpá-la? Esta questão sobre o decoro se liga ao problema moral que encerra a retórica que remonta a Platão, como já vimos. Desde esse período foram dadas respostas diferentes para essa questão, sendo Aristóteles, Teofrasto, Isócrates, Carnéades, Cícero e muitos outros, alguns dos principais interlocutores nessa discussão.

Segundo Chomarat²⁸, Erasmo chegou a tratar, porém de forma muito *en passant*, da relação do orador com seu público em alguns dos seus *Colóquios*, em suas declamações e no *De conscribendis*, sendo no *Ecclesiastes* que ele realmente precisa esse problema. Desde o início do trabalho ele afirma que a linguagem humana deve ser uma imagem (um espelho) do seu próprio pensamento, da mesma forma que a palavra divina está em consonância direta com a imagem de Deus. “Mas, se ela está em desacordo com o espírito de onde ela provém, ela não merece mais o nome de linguagem, da mesma forma que a máscara não merece ser chamada de rosto ou o disfarce de ser chamado de carneação²⁹”. Por isso, o artifício retórico é para Erasmo, e deve ser sobretudo para o predicator, um instrumento não para enganar ou ludibriar seu leitor ou ouvinte com argumentos falaciosos, mas sim um meio extremamente útil para o emprego das parábolas, metáforas ou da forma mais adequada de provocar o riso e assim prender a atenção da platéia (como ele faz no *Elogio da Loucura*), e persuadir a todos da doutrina cristã. Diz ele no *Ecclesiastes*:

Uma atitude convém ao profeta da Antiga Lei, uma outra convém ao Doutor evangélico; e os mesmos propósitos não são adaptados ao homem que evangeliza, pecador que adverte os pecadores... É preciso descobrir a verdade de maneira diferente para homens diferentes, tendo em conta as circunstâncias e os seres, mas é preciso não escondê-la de ninguém quando a situação demanda. (...) É uma falta muito grave acrescentar ou omitir o que é divino. É por vezes permitido esconder a verdade, seja quando os ouvintes são indignos, seja quando

²⁸ Chomarat, Jacques. *Grammaire et Rhetorique chez Erasme*. Paris: Belles Lettres, 1981, p. 1107.

²⁹ Érasme. “Ecclesiastes” in: Mesnard, Pierre. *Oeuvres Choisies*. Paris: Librairie Générale Française, 1991, 772 B.

eles não são ainda capazes de ser instruídos nos mistérios. Mas, misturar as coisas humanas às coisas divinas como se elas estivessem sobre o mesmo plano é um tipo de sacrilégio que a Escritura interdita muitas vezes.³⁰

Em apenas uma passagem Erasmo chama atenção do predador para no mínimo duas premissas de suma importância para o emprego da arte da eloquência. A primeira delas é, sem dúvida, a questão do *decoro*: o predador, da mesma forma que o orador romano deve saber adaptar o seu discurso a qualquer tipo de auditório e obviamente saber lidar com as diferenças de nível social e econômico que existe dentro de uma igreja. Nesta perspectiva, a verdade do Evangelho deve ser transmitida de modo que possa alcançar todos os presentes, e não apenas aqueles de nível social superior. Ao predador é permitido, por exemplo, suprimir de seu sermão as histórias bíblicas mais complexas, ou até mesmo analisar de modo sucinto as passagens de maior dificuldade. No entanto, ele não pode, como o orador romano, fazer uso indiscriminado de um dos principais recursos retóricos: a amplificação e a redução dos argumentos. A segunda parte da citação destaca o erro em que recaem alguns doutos religiosos que, sem nenhum rigor, misturam partes escritas por eles mesmos aos Evangelhos, deturpando seu sentido e contrariando as leis divinas. Por isso, Erasmo condena o mau uso da palavra realizado pelos teólogos destacando a importância da retórica, do aprendizado das línguas e do apuro filológico para conter as deformações instauradas pelos teólogos na religiosidade cristã, pois, como destaca Chomarat, Erasmo associa o homem que mente deliberadamente a Satanás, o pai da mentira, que, apenas por suas palavras persuadiu e enganou o gênero humano convencendo-o a afastar-se dos preceitos divinos.³¹

Já o bom orador, aquele que está engajado no serviço a Deus - “deve ter um coração simples, isento não apenas da luxúria, da volúpia e de todos os outros vícios desse gênero, mas também das preocupações mais baixas que, sem arrastar o homem ao crime, desviam seu espírito dessa sublimidade que é necessária ao predador”³² – é o único capaz de um correto uso da palavra para instaurar um cristianismo interiorizado e ajudar o vulgo a realizar um julgamento prudente. Esta é uma das características mais importantes do orador

³⁰ Idem, 803 E – 804 A, p. 974-5.

³¹ Chomarat, Jacques, livro II, op. cit., p. 1107.

³² “Aqueles que estão engajados no serviço a Deus “doivent avoir un coeur simple, exempt non seulement de la luxure, des voluptés et de tous les autres vices de ce genre, mais même de ces préoccupations trop basses qui sans entraîner l’homme au crime, détournent son esprit de cette sublimité qui est requise chez un Prédicateur.” Cf.: Érasme. “Ecclesiastes” in: Mesnard, Pierre. *Oeuvres Choiesies*, 777 D.

cristão, pois infelizmente a massa dos homens dá mais valor aos vícios que as virtudes. Esse erro no qual incorrem muitos fiéis é atribuído por Erasmo a um equívoco em seu julgamento sobre as coisas, já que o vulgo julga sempre “às avessas”. Para Erasmo:

O vulgo escolhe sempre o pior em vez do melhor, os bens menos importantes em lugar dos mais importantes, negligenciando os bens mais altos e verdadeiros em proveito dos mais insignificantes. Quem, com efeito, não coloca os bens do corpo acima daqueles da alma, os temporais acima dos eternos? Em seguida o ódio, o ressentimento e o rancor fazem com que os males que vêm dos outros nos pareçam mais graves do que são em realidade. Inversamente, o amor faz freqüentemente que os males nos pareçam bens, e que os bens nos pareçam maiores do que eles são realmente. (...) Pois que quantos poucos homens encontramos que não sejam seus próprios adúladores, atenuando seus vícios, exaltando suas virtudes mais do que é justo?³³

Para Erasmo, os homens julgam mal as coisas, valorizando erroneamente os bens materiais no lugar do que realmente faz bem ao espírito. O ouro, as riquezas e a ostentação apenas afastam os homens da piedade cristã. O problema está, então, na capacidade de julgamento ou discernimento entre o que é bom e o que é ruim para o espírito, pois “em quase todos os domínios da vida humana os julgamentos às avessas são a fonte de onde brota a ruína dos costumes³⁴”. Quantas más ações os homens cometem para se tornarem ricos ou para conquistarem honrarias? Eles navegam, viajam, iniciam guerras, não tendo nenhuma sorte de perigo que eles desprezem. Mas são ainda mais numerosos aqueles que valorizam os bens do corpo e não os da alma. Do mesmo modo, diz Erasmo, julgamos ser os ritos cristãos mais importantes que a própria fé em Cristo, sendo atos como a peregrinação, as procissões, a venda de indulgências, o culto desmedido aos santos e aos sacramentos, as celebrações católicas (que mais parecem pagãs que cristãs), profundamente criticadas pelo humanista em praticamente todas as suas obras.

O mesmo ocorre no *Ecclesiastes*, porém, como ele escreve para futuros predicadores, Erasmo acrescenta a necessidade deste orador cristão ter, acima de tudo,

³³ O vulgo “choisit le pire au lieu du meilleur, les biens les moins importants à la place des plus grands, et à l’inverse néglige les biens les plus hauts et les véritables au profit des plus insignifiants. Qui en effet ne place les biens du corps au-dessus de ceux de l’âme, les temporals au-dessus des éternels? Puis la haine, le ressentiment et la rancune font que les maux venant d’autrui nous paraissent plus grands qu’ils ne sont en réalité. (...) Car combien peu d’hommes trouvons-nous Qui ne soient leurs propres flatteurs, atténuant leurs vices, exaltant leurs vertus plus qu’il n’est juste?” Idem, 968 F-969 B, p. 1000.

³⁴ (...) “mais dans presque tous les domaines de la vie que les jugements à rebours sont la source d’où jaillit toute la ruine des mœurs.” Ibidem, 832 B, p. 979.

muito cuidado ao questionar esses rituais. Como fazem parte dos hábitos cristãos, melhor seria ao predador se afastar dessas práticas, deixando subentendido a sua desaprovação em relação a estes espetáculos. Segundo o humanista, “o costume é uma coisa violenta, e se o pastor protestasse provocaria uma revolta em vez de remediar o mal.”³⁵ Esse é o tipo de decoro que o predador deve ter para cativar a confiança de seu público, persuadindo-o a seguir uma religião onde o contato direto com a divindade e a compreensão das Escrituras funcionaram como bases desta nova religiosidade.

Devido à semelhança que existe entre os vícios e as virtudes, assim como o fato desta má compreensão das coisas assolar a maioria dos cristãos, é que Erasmo trata dessa temática repetidas vezes, principalmente no *Enquiridion*, onde ele chama atenção para a importância do “conhecer-se a si mesmo”, para que assim possamos distinguir não apenas os vícios que mais recaem sobre a nossa personalidade, mas também o que já se tornou hábito em nossas vidas e que, por isso, por serem pequenos erros não nos chamam mais atenção.

A dificuldade tanto em “conhecer-te a ti mesmo” quanto em julgar acertadamente é uma das preocupações erasmianas mais recorrentes, sendo nesses pontos onde ele se utiliza mais brilhantemente das técnicas retóricas de redescritção, tendo em vista a sua habilidade em tratar repetidas vezes dessas temáticas, mas sempre de uma forma diferente da que já havia tratado antes. Os humanistas sabiam que o único meio possível para vencer esses obstáculos seria através de uma educação mais ampla, baseada nos *studia humanitatis* e que reunindo o saber pagão ao cristão seria capaz de tornar o homem mais apto a agir no mundo. É seguindo esta chave, portanto, que poderemos entender a importância que a educação assume na Renascença e especificamente para o humanista roterdanês, tendo em vista que esta educação reformada (com base nos antigos e não na tradição escolástica) assim como a prática de interpretação dela advinda torna o aluno apto a bem deliberar e a bem julgar sobre qualquer ação.

Antes de iniciarmos a análise sobre a reforma educacional proposta por Erasmo optamos por um breve exame da historiografia acerca do contexto social, político e educacional de emergência da retórica na Renascença italiana, apreendendo seu sentido e

³⁵ (...) “s’il protestait, la coutume est une chose violente, et on aurait plus vite provoqué une révolte que remédié au mal”. Érasme. *Ecclesiastes*, 840 A-E, pp. 981-982.

suas implicações a partir de sua oposição em relação à tradição escolástica medieval, traçando em linhas gerais o processo de sua afirmação como uma das principais disciplinas da formação educacional oficial. Este quadro que pretendemos montar, tendo em vista alguns dos fundamentos essenciais da Renascença italiana, será de fundamental importância para que possamos compreender melhor quais as características mais marcantes que levaram Erasmo – profundamente influenciado por esta tradição – a dar tanto relevo à sua opção pela linguagem retórica em seus trabalhos, sobretudo naqueles de conotação mais pedagógica como o *De copia* e o *Ratio studdi* que analisaremos no capítulo IV.

3.2.1) A primazia da retórica na pedagogia humanista

Autores como Eugênio Garin³⁶ e Quentin Skinner³⁷, partem, de forma geral, da linha interpretativa proposta por Hans Baron³⁸ de que o humanismo teve seu início nos centros urbanos italianos, em cidades como Florença, Pádua e Milão, tendo desenvolvido um tipo de ideal republicano e democrático calcado na participação política de cada cidadão, no culto a uma "vida ativa" em oposição à "vida contemplativa" da Idade Média, cuja valorização se adequava melhor à vida sob formas políticas monárquicas estruturadas sobre as relações de vassalagem que na época mesma da ascensão do humanismo, ainda estavam presentes em quase toda a Europa. Se na França, nos Países Baixos, na Espanha e em Portugal a nobreza feudal excluía dos burgueses o poder de decisão política,

³⁶ Eugênio Garin é um dos analistas que faz uso do conceito criado por H. Baron de "humanismo cívico" ao evidenciar a atividade dos humanistas na vida pública, sendo esta confirmada através da participação dos chanceleres na política da cidade de Florença. Nessa função todo conhecimento adquirido com o aprendizado das disciplinas humanísticas - que incluíam além da leitura dos clássicos e o ensino das regras de retórica, oratória, diplomacia e política - eram utilizados na vida civil das cidades contribuindo para a conservação da sua liberdade. Defendendo a influência do humanismo para além das universidades, este autor se distancia da posição afirmada por Paul Kristeller ao associar os humanistas deste período apenas as regras de gramática e a erudição desvinculada da ação política. Garin, E. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista/UNESP, p. 19. Cf.: também Kristeller, Paul O. *Tradição Clássica e Pensamento no Renascimento Italiano*. Lisboa: Edições 70, 1995.

³⁷ Skinner, Q. Ver parte 1, "As Origens da Renascença" in: *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 25-210.

³⁸ Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance*. Princeton University Press, 1966.

imprimindo-lhes o seu modo de vida como padrão, na Itália o sistema feudal caíra em ruína levando a nascente burguesia a fazer parte do cenário político.

Esta é uma das vertentes que explicam a formação do humanismo não como um fenômeno isolado ou uma mera fase na história da erudição, como propõe Kristeller³⁹, mas como um processo essencialmente político, onde o homem adquire importância social de acordo com a sua interferência na "vida ativa" das cidades, tal como ocorria no mundo antigo, uma vez que estes textos justificaram inicialmente a defesa da liberdade das cidades italianas.

Q. Skinner ressalta o fato de que já em fins do século XII, mesmo sob a ameaça dos imperadores germânicos, a forma republicana de autogoverno teria sido adotada por quase todas as principais cidades do norte da Itália.⁴⁰ A adoção da forma republicana de autogoverno pelas cidades italianas lhes proporcionava uma certa independência de fato, mas, no entanto, elas continuavam a ser consideradas vassalas do Sacro Império Romano.

³⁹ Para Kristeller este processo de renovação humanista teve seus primeiros impulsos no campo educacional tendo se mantido fechado dentro das escolas e universidades. Procurando afastar-se dos anacronismos que geralmente recaem sobre o conceito de humanismo, este autor preferiu conferir o sentido renascentista original dado ao termo, utilizando-o apenas como referência àqueles que estudaram e se destacaram num grupo particular de disciplinas - as *studia humanitatis* - que compreendiam a gramática, a retórica, a história e a filosofia moral. No entanto, o fortalecimento destas disciplinas nos programas universitários não pode ser remetido apenas a um fenômeno escolar ou à afirmação do gramático moderno contra os barbarismos da dialética escolástica. Tratava-se, sim, de uma reorganização do saber que expressava a preeminência de um programa educacional mais adequado à emergência de novos problemas, como também de um programa voltado para a pesquisa filológica e de um movimento marcado por críticas às autoridades seculares. Contudo, se, por um lado, a definição de Kristeller nos ajuda a ver o conceito como fora entendido pelos homens da Renascença, por outro, sua preocupação em definir os humanistas apenas como professores e representantes de um certo ramo de estudos limita muito a influência dessas disciplinas fora das escolas. O humanismo se originou e se desenvolveu dentro dos limites dos estudos retóricos e filológicos, mas, não se conteve apenas nessa área. Discordamos da sua afirmação de que o "humanismo sempre permaneceu circunscrito nos seus interesses clássicos e retóricos", sendo sua influência em outros campos, "apenas externa e indireta." Kristeller, P. O. "O Movimento Humanístico" e "A Filosofia do Homem no Renascimento Italiano" In *Tradição Clássica e Pensamento no Renascimento Italiano*, pp. 11-29.

⁴⁰ Distanciando-se da tese de Hans Baron, pois este autor afirma que a mudança no pensamento florentino ocorreu entre os anos de 1399 e 1402, sob a ameaça do expansionismo dos Visconti de Milão, Skinner faz menção à esta polêmica historiográfica também alimentada por J. K. Hyde e George Holmes. Como Baron, eles também afirmaram que "jamais se havia feito uma defesa da liberdade republicana até os humanistas cívicos do Quatrocentos", uma vez que as cidades-repúblicas não dispunham de uma ideologia cívica a que pudessem recorrer. Segundo estes autores, os ideais disponíveis nos séculos XIII e primórdios do XIV seriam muito mais "aristocráticos e cavalheirescos" que propriamente cívicos. Dessa forma, uma ideologia independente não poderia ter-se articulado com sucesso até a "revolução humanista", na Florença de inícios do Quatrocentos. Embora essas teses sejam correntemente aceitas, concordamos com Skinner quando ele diz que elas nos induzem a uma visão equivocada de como se desenvolveu o pensamento político renascentista. Para este autor, havia, na verdade, já no século XIII duas tradições distintas de pensamento - a retórica e a escolástica - com as quais se podiam valer os protagonistas do governo republicano, sendo a

Portanto, a essência de sua objeção às exigências imperiais consistia no fato de que elas teriam o direito de preservar sua liberdade contra qualquer interferência externa, lutando, por isso, tanto pela sua independência política quanto pela defesa do modelo republicano. Para a defesa de seus ideais de liberdade foi de importância fundamental a ação dos primeiros humanistas ou "pré-humanistas", como Bartolo de Saxoferrato⁴¹ e Boncompagno da Signa que, em sua narrativa sobre o Cerco de Ancona, provavelmente escrita entre 1201 e 1202 resgata o ideal cívico dizendo:

Recorda a todos que são descendentes da nobreza da velha Roma, e que até este momento sempre estiveram preparados para lutar pela conservação da liberdade. (...) Exorta-os a manter-se firmes e a lutar como homens, já que nas maiores batalhas é que se conquista o mais glorioso triunfo.⁴²

Esta temática esteve presente também nos discursos de vários humanistas posteriores - como Leonardo Bruni, Coluccio Salutati, Gianozzo Manetti e Matteo Palmieri - ao defenderem ou exaltarem a liberdade republicana contra o Império. O fato que gostaríamos de ressaltar é que independente do momento exato em que se deram as primeiras defesas das cidades italianas, (seja no século XII, como propõe Skinner, seja no século XIV, como propõe Baron), seja contra o Império, seja contra o Papado, foi a retórica que forneceu os argumentos necessários para que estes homens pudessem sustentar seus ideais contra o discurso da tradição. O despertar de uma posição renovada do homem fez com que a retórica recuperasse seu sentido prático original no elogio da eloquência, num mundo que incorporava e fazia renascer em si a vida consagrada ao bem público.

De acordo com Skinner, o estudo da retórica nas universidades italianas, como a de Bolonha, por exemplo, já fazia parte do currículo disciplinar desde o início do século XII, tendo como objetivo básico ensinar ao aluno como escrever cartas oficiais e outros documentos análogos com o máximo de clareza e força persuasiva. Essa concepção segundo a qual escrever cartas era uma arte especial, passível de se resumir em regras e de

retórica, expressão da intervenção positiva na ordem do mundo, de grande utilidade para a defesa da liberdade republicana.

⁴¹ Ao reinterpretar o código civil romano ele teria propiciado às comunas lombardas e toscanas uma defesa legal das suas ambições à liberdade, avançando decididamente na idéia da criação de vários Estados soberanos, separados entre si e independentes do Sacro Império. O efeito desta mudança impediu as pretensões legais do imperador quanto às cidades italianas, pois o argumento desenvolvido por Bartolo defendia a tese de que ainda que o Imperador pudesse pretender ser o único governante do mundo, havia muitos povos que de fato não obedeciam a ele.

se aprender de cor, gerou inúmeros tratados dedicados a este tema, como *Os preceitos da epistolografia* escrito entre 1111 e 1118. No início do século XIII, a arte da epistolografia foi combinada ao ensino da arte de escrever discursos públicos formais. Esse avanço no uso de exemplos retóricos teve um óbvio significado prático, especialmente em uma sociedade que lidava com todos os seus negócios legais, políticos e diplomáticos por meio de discursos e debates formalizados, capacitando os "dictatores" (como eram chamados), a participarem cada vez mais nas discussões públicas e políticas.

A criação de crônicas sobre a cidade resultou deste mesmo processo, cuja abordagem era deliberadamente propagandista, seja para exibir seu autor como um possível provedor de úteis conselhos políticos, bem como para inculcar a ideologia característica das cidades-repúblicas. Assim, algumas das formas que estas crônicas assumiram foram a de encorajar os cidadãos a tomar armas em defesa de suas cidades, enfatizar a necessidade de que as cidades prestassem auxílio umas às outras e celebrar o ideal de liberdade republicano.

Outro gênero de escrita política que se desenvolveu neste período foi o dos livros de conselho dirigidos ao "podestà" e a outros magistrados urbanos, que segundo Skinner⁴², chegaram a influenciar posteriormente os livros de aconselhamento dos príncipes no século XVI, como seria o caso, por exemplo, do *Príncipe* de Maquiavel. Seria enganoso, porém, supor que tal continuidade tenha assumido a forma de uma derivação direta. Se assim pensássemos, estaríamos negligenciando a influência de uma teoria retórica nova, e conscientemente humanista. Nos séculos anteriores, pusera-se enorme ênfase no aprendizado das regras de composição, dando-se pouco espaço para o estudo dos poetas e oradores antigos como modelos do melhor estilo literário e expressão mais alta da dignidade humana.

Tão logo o estudo da retórica veio a se basear no estudo de exemplos e autoridades clássicas, esses autores passaram a ser tratados como figuras literárias dignas de serem

⁴² Skinner, op. cit., p. 53.

⁴³ Contra-pondo-se mais uma vez a Baron, Skinner afirma que a análise deste autor sobre o "humanismo cívico" não valoriza a influência dos "dictatores" dos séculos XII e XIII que se dedicaram ao estudo e ao aprofundamento das técnicas retóricas nos escritores florentinos de inícios do Quatrocentos. Skinner, Q. ibidem, p. 54. Um importante traço de continuidade evidenciado entre esses dois grupos do qual chama também atenção Kristeller, foi que de modo geral eles tiveram a mesma formação jurídica, desempenhando, portanto, papéis muito parecidos no campo profissional, quer trabalhassem como mestres de

estudadas e imitadas por si mesmas. Este é considerado por muitos analistas da Renascença o grande acontecimento do humanismo nos séculos XIV e XV: a redescoberta da língua artística da Antigüidade, de sua sonoridade, seu ritmo e o balanceamento dos períodos harmoniosamente estudados. Além disso, destaca-se o valor histórico, lingüístico e moral destas obras que passaram a ser valorizados pelos humanistas que seguiram Petrarca na recuperação e tradução de textos antigos.⁴⁴ A retomada de obras como as de Cícero, Quintiliano, Salústio e Tito Lívio, tomadas como modelos de patriotismo, de virtude cívica e da forma ideal pela qual os cidadãos deveriam defender a liberdade republicana, contribuíram para a formação de um ideário que tinha a cidade-estado como espaço por excelência para a formação intelectual e moral dos homens. Seus protagonistas foram intelectuais como Contarini, Matteo Palmieri, Leonardo Bruni, Coluccio Salutati, Maquiavel e Guicciardini. Com o objetivo de garantir a integridade das cidades-repúblicas que ainda resistiam, Salutati, em carta oficial escrita em 1390, responde à declaração de guerra enviada à Florença dizendo:

Agora haveremos de tomar armas para defender tanto a nossa liberdade quanto a dos outros, a quem gravemente oprimis com o jugo de vossa tirania, esperando que a eterna justiça da Majestade Divina haverá de guardar a nossa liberdade e perceber a miséria da Lombardia, não tolerando que a ambição de um único mortal prevaleça sobre a liberdade de tantos povos.⁴⁵

Estão claras neste fragmento as preocupações do humanista em manter a liberdade e em ressaltar a imagem de Florença como guardiã desse ideal republicano, moralmente mais elevado, tendo em vista que não poderia ser apenas através das vontades de um só homem que a organização política da cidade seria estruturada, mas sim através da participação do conjunto da sociedade. O valor do indivíduo deixava então de ser medido, como ocorria na Idade Média e nas monarquias tradicionais, pela antigüidade de sua linhagem ou por suas riquezas, sendo valorizada sobretudo sua capacidade de desenvolver as potencialidades que

retórica nas universidades da Itália, quer trabalhassem a serviço das cidades ou da Igreja. Cf.: Kristeller, P. *Studies in Renaissance Thought and Letters*. Roma, 1956, p. 262, 560-564.

⁴⁴ Skinner sustenta que estas novas influências clássicas difundidas pelas universidades italianas também enriqueceram os gêneros de escrita política que já haviam nascido do estudo da retórica nas primeiras décadas do século XIII, concorrendo assim para que adquirissem uma apresentação mais sofisticada, bem como um tom propagandístico mais explícito. Com numerosas referências a Cícero, estes autores enfatizaram mais do que nunca que "a principal ciência relativa ao governo das cidades é a da retórica, isto é, a ciência do discurso." Skinner, op. cit, p. 90.

⁴⁵ Coluccio Salutati apud Skinner, idem, p. 99.

possui através de uma sólida formação educacional. Apenas deste modo o homem poderia atingir o nível mais alto de excelência que o tornava digno para a defesa da cidade e o culto dos ideais republicanos. O conteúdo de tal educação deveria concentrar-se num estudo interligado da filosofia antiga e da retórica, sendo elas consideradas as principais disciplinas para preparar aqueles que pretendiam o acesso à vida pública. Petrarca já afirmava em seu tratado intitulado *Da ignorância*⁴⁶, que a filosofia aristotélica não seria suficiente para o aprendizado da virtude. Para ele, somente quando formos capazes de unir a sabedoria à eloquência, e ainda, de dominar as artimanhas do discurso, é que poderemos instruir realmente nossos ouvintes sobre as virtudes, como também incitá-los a praticar atos virtuosos. Esta alta estima atribuída à linguagem, à forma e à estética do discurso, marcam a essência suprema da dignidade do homem Renascentista.

Reclamava-se então para os homens do início da modernidade uma cultura formal e retórica que tornasse possível o cultivo da inteligência e a imitação da tradição antiga, considerada como modelo ideal, superior e inigualável, muito distante da cultura medieval que os humanistas tanto se esforçavam por se distanciar. O caminho para a apreensão mais profunda deste saber era pela palavra, já que a cultura antiga era eminentemente literária e retórica. Portanto, a eloquência, ou seja, a arte da linguagem, se torna a *ars* por excelência entre todas as disciplinas, tanto por proporcionar a leitura dos clássicos quanto por garantir a possibilidade da imitação⁴⁷ do que de mais grandioso foi escrito pelo homem. Por essa razão, a educação logo se tornaria uma das preocupações fundamentais na vida intelectual

⁴⁶ Kristeller, P. *Ocho Filósofos del Renacimiento Italiano*. Roma, 1956, pp. 17-32.

⁴⁷ Uma reação contra essa tendência se manifesta desde a metade do século XV, reforçada pelas ciências experimentais e pelas nascentes ambições da língua vulgar, como ocorre em Alberti, por exemplo. Já no século XVI, humanistas como Erasmo e o próprio Montaigne condenaram posteriormente a imitação dos antigos que degenerava em pedantismo. Erasmo mesmo antes de seu *Ciceronianus*, de 1528, obra em que ele condena mais radicalmente a imitação, já procurava restabelecer as formas de expressão em seu modo mais livre. A retórica para ele nunca teve um fim em si mesma, ou seja, para que os homens apenas se expressassem tal como Cícero, utilizassem exatamente suas palavras ou memorizassem corretamente as suas expressões ou histórias. Em Erasmo a apreciação da tradição literária e lingüística se altera totalmente, pois seu objetivo era que a retórica fosse um instrumento a ser adaptado às necessidades de se expressar dos homens modernos e ao tratamento das questões que lhes são pertinentes, e que, portanto não deveria continuar a servir os esquemas a as temáticas dos antigos. Érasme, “Ciceronianus” In Mesnard, Pierre, *La Philosophie Chrétienne*, op. cit., pp. 257-358. Do mesmo modo, também Montaigne critica esse uso vazio da literatura antiga nos *Ensaaios*, dedicando o ensaio sobre do pedantismo ao tema. Em passagem bem representativa dessa crítica ele nos diz que: “indagamos sempre se o indivíduo sabe grego e latim, se escreve em verso ou em prosa, mas perguntar se se tornou melhor e se seu espírito se desenvolveu – o que de fato importa – não nos passa pela mente. (...) Sabemos dizer ‘como observou Cícero’, ‘eis o que dizia Platão’, ‘são as palavras de Aristóteles’, mas que dizemos de nós próprios? Que pensamos? Que fazemos? Um papagaio poderia substituir-nos.” Montaigne. *Ensaaios*, livro I, XXV, p. 75.

deste período, estabelecendo-se por toda a Itália as primeiras escolas voltadas para os estudos liberais, para a leitura dos textos clássicos e para o aprendizado das técnicas retóricas.

Esta nova concepção pedagógica - oposta aos valores medievais centrados nos estudos teológicos, na leitura de compilações como a *Chartula* e o *Catolicon* que reuniam fragmentos escolhidos aleatoriamente dos textos antigos, assim como de textos destinados a se imprimir na memória, geralmente com a ajuda de elementos rítmicos e de fórmulas para aplicar mecanicamente – postula, ao contrário, a leitura, a compreensão e a interpretação de seus conteúdos genuínos. Uma das escolas italianas mais representativas desta renovação foi a de Guarino de Verona⁴⁸, que atraiu humanistas de diversos países europeus por seu distanciamento de um ensino voltado para o latim medieval, para as antigas gramáticas, para as regras de composição e para os castigos físicos, característica esta muito comum em algumas escolas e que se tornou alvo de críticas reiteradas pelos humanistas.⁴⁹ Aberta em 1420, após conseguir autorização da Comuna de Verona, a escola pública de Guarino ensinava retórica, pelos discursos dos padres da Igreja, os de Cícero e todas as matérias concernentes a eloquência, todas de grande importância e utilidade para os cidadãos da cidade e do distrito veronês. O seu método de ensino reunia ainda exercícios físicos e uma educação moral séria e rigorosa, além de considerar individualmente as potencialidades de seus alunos.

Para Garin, este é um diferencial importante em relação ao método de ensino tradicional que dedicava pouca atenção aos jovens, misturando alunos de idades diferentes numa mesma sala de aula, homogeneizando assim séries e capacidades diferenciadas.⁵⁰ A questão da educação infantil constituiu um problema central para os novos pedagogos da Renascença, pois, disso dependia a formação de homens mais justos e virtuosos e,

⁴⁸ Sobre a importância da escola de Guarino, ele mesmo pupilo de Chrysoloras, um dos mais importantes professores de grego da Renascença, e sua influência em vários humanistas ilustres no século XV ver: Garin, op. cit., pp. 123-135. Cf.: também Bolgar, R. R. *The Classical Heritage and its Beneficiaries: from the Carolingian Age to the Renaissance*. New York, 1964, pp. 268-270.

⁴⁹ Sobre os castigos corporais às crianças diz Erasmo que: “aí, nada mais contraproducente que habituá-la aos flagelos. Essa enormidade transmuda a índole mais dócil em rebeldia e reduz os desanimados ao desespero. A assiduidade de castigos debilita o corpo enquanto a mente fica insensível à força da palavra. Também aquela freqüência de repreensões acres deve ser eliminada. Remédio aplicado sem critério exacerba a doença ao invés de trazer alívio. De outro lado, se usado reiteradamente perde a eficácia tal como alimento insípido e pouco saudável.” Erasmo. “De Pueris” In *De Pueris (Dos Meninos)* e *A Civilidade Pueril*. São Paulo: Editora Escala, s/d, p. 123.

⁵⁰ Garin, E. *L'Éducation de l'Homme Moderne (1400-1600)*, p. 27.

sobretudo, com uma postura mais questionadora em sua participação ativa na sociedade. Além disso, uma educação bem estruturada seria capaz de desfazer as diferenças de status social pela elegância do mesmo convívio civilizado. Mediante a prática das virtudes, a sociedade colocava-se nesta perspectiva em um nível mais elevado, sendo comum a todos o prestígio e a nobreza do espírito. Por fim, a necessidade de uma boa educação se adequava também perfeitamente ao otimismo corrente entre os humanistas no que se referiria à qualidade das potencialidades criativas do homem, cuja fonte principal é o *Discurso sobre a dignidade do homem* de Pico della Mirandola, publicado em 1486, de que trataremos no item seguinte.

Deste modo, foi com base numa ampla e sólida base filosófica que homens como Guarino passaram a se dedicar à reforma do ensino, enquanto outros cuidaram teoricamente dos objetivos mais adequados à educação ginásial e a melhor forma de alcançá-los através da publicação de manuais pedagógicos, pois constituía uma prerrogativa essencial na Renascença a formação de homens que tivessem mais consciência de seu papel na sociedade. Tratados como *O livro chamado O Governante*, de Sir. Thomas Elyot, publicado em 1531, Sadoletto em seu *A boa educação dos meninos*, de 1534, Luis Vives⁵¹ em seu *Tratado sobre a educação*, de 1531, Roger Aschan em seu *O mestre-escola*, de 1570, assim como Erasmo em várias das suas obras - os *Adagia* de 1500, seguido de dez edições durante sua vida, o *De ratione studii* de 1511, o *De copia verborum* de 1512, os *Colloquia* de 1519, *Antibarbarorum* de 1520, *De conscribendis epistolis* de 1522, *De recta pronuntiatione* de 1528, *De Pueris instituendis* de 1529 e o *Compendium* do livro de Valla, *Elegantiae* de 1531 - foram dedicados às questões pedagógicas e à reforma do ensino.

Esta diversidade de manuais humanistas que tiveram de modo geral grande influência na renovação dos estudos ao longo dos séculos XVI e XVII se inspiraram em grande medida, no *Ratione studdii* de Erasmo, considerado o primeiro esboço de um

⁵¹ Juan Luis Vives, que originariamente chegara à Inglaterra para lecionar os *studia humanitatis* em Oxford em 1523, lançou posteriormente, em 1531, uma exposição muito similar às preocupações educacionais erasmianas desenvolvidas no *Ratio studdii*, de 1512. No entanto, como o *Ratio* era apenas um pequeno esboço de um currículo modelo, escrito a pedido de John Colet para ser implementado na Escola de São Paulo, Vives lança uma exposição muito mais ambiciosa sobre os métodos e objetivos da educação humanista em seu *De tradendis disciplinis (Tratado sobre a educação)*, de 1531. Cf.: Vives, Juan Luis. “Estudio Preliminar” In: *Tratado de la Enseñanza; Introduccion a la Sabiduria; Escolta del Alma; Diálogos; Pedagogia Pueril*. México: Editorial Porrúa, 2004, p. XXV.

currículo modelo que sintetizou os ideais humanistas.⁵² Entre as características que lhe são comuns selecionamos quatro passos essenciais que estiveram presentes em boa parte desses tratados, e em outros textos não citados nesta concisa lista. Contudo, não iremos abordar agora o método de ensino propriamente dito, que implica o aprendizado das línguas clássicas, dos autores a serem lidos, de como utilizá-los entre outras etapas que analisaremos de forma mais cuidadosa no terceiro capítulo desta tese quando nos determos no estudo do *De ratione* e do *De copia*.

A primeira prerrogativa fundamental destes manuais era a necessidade da educação ser iniciada logo na infância, pois deste modo o preceptor encontraria um campo mais puro para semear seus ensinamentos, sem preconceitos e vícios tão comuns aos mais velhos. Este solo constituiria o terreno mais adequado para plantar as sementes dos estudos liberais, do aprendizado dos exemplos e histórias bíblicas, assim como das regras de bom comportamento e civilidade - tais como saber portar-se à mesa, não assoar o nariz nas mangas das camisas, saber vestir-se, falar e andar corretamente, não correr no interior das Igrejas, não gargalhar como um cavalo, entre outros tantos conselhos que Erasmo ministra às crianças em seu *De civilitate morum puerilium* (*A civilidade pueril*), de 1530. Este texto, um modesto manual de práticas para corrigir e ordenar atitudes corporais - dedicado “ao nobilíssimo Henrique de Borgonha, filho de Adolfo, príncipe de Veere, criança de promissor futuro”⁵³ - é complementado pelo humanista com o *De pueris* (*Sobre os meninos*), onde ele desenvolve alguns dos princípios básicos para a educação dos adolescentes, procurando adequar as atitudes do corpo com aquelas do espírito de onde refluem os princípios éticos da verdadeira nobreza, a saber, a honestidade, tal como constava em tratados antigos como o *Dos Deveres* de Cícero. Por essa razão, 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:

⁵² Skinner nos diz que o *Ratione* de Erasmo por muito tempo influenciou a publicação de diversos manuais, sobretudo na Inglaterra. Entre os textos que receberam influência do humanista Skinner destaca Sir Thomas Elyot, que “reconheceu ter uma profunda dívida para com Erasmo”; Vives, que lançou em 1523 uma exposição similar ao *Ratione*, em seu *De tradendis disciplinis*, de 1531; Willian Kempe em seu *Educação infantil para o saber*, de 1588, que afirma tal como Erasmo que “o primeiro passo no aprendizado deve ser aprender a ler o latim o mais cedo possível”, entre outros autores. Para a observação mais profunda destes manuais ver: Skinner, Quentin. “O estudo da retórica” In: *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*. São Paulo: UNESP, 1999 – (UNESP/Cambridge), pp. 41-100.

⁵³ Erasmo, “preâmbulo” ao *Civilidade Pueril* In: Erasmo. *De Pueris* (*Dos Meninos*) e *A Civilidade Pueril*. Editora Escala: São Paulo, s/d, p. 123.

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 animais. 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.⁵⁴

Para Erasmo quando a natureza dá um filho ao homem ela não lhe outorga nada além de uma massa informe, de uma folha em branco, cabendo aos pais, portanto, a iniciativa de moldar até a perfeição aquela matéria flexível e maleável. Por outro lado, não é adequado deixar essa massa sempre informe, pois “se não imprimires a imagem de homem, ela se degrada por si mesma e vira monstruosidade.”⁵⁵ Por conseguinte, recomenda o humanista que “reflita, em teu íntimo, quanto de conforto, de utilidade e de glória refluem do filho sobre os pais, posto que retamente educado.”⁵⁶ Permitir ao jovem reconhecer o homem que existe em si próprio é o propósito da nova educação que Erasmo postula na qual se detém durante tantos anos. Seu objetivo é “formar seres livres na liberdade que é ao mesmo tempo tão difícil e tão bela.”⁵⁷

Este é um dos pontos mais importantes que permeiam não apenas este texto, mas todos aqueles em que o humanista se detém sobre as questões pedagógicas: que o homem não nasce homem, ele se torna homem na medida em que é educado, fazendo uso pleno da sua linguagem e da sua razão e se reconhecendo como um ser livre. Portanto, quanto mais cedo este processo de humanização se der melhor será a formação da sua dignidade e o desenvolvimento das suas potencialidades. Em diversos de seus textos Erasmo procura estimular justamente uma postura crítica a seus alunos, leitores ou futuros mestres, afirmando a relevância da leitura dos autores antigos para a apreensão não apenas do melhor estilo, mas também dos exemplos de ética e moral por eles fornecidos. Portanto, o que realmente importa para o humanista não é o saber vão, que não traz nenhum benefício para a vida e as atitudes do homem, mas aquele que o transforma, que o faz melhor e que lhe dá a capacidade de bem julgar sobre as coisas.

⁵⁴ Erasmo, “Falhar na educação é fazer do ser humano um monstro” in *De Pueris (Dos Meninos)*, p. 32.

⁵⁵ Idem, “Sem a devida educação, o homem degrada-se”, p. 33.

⁵⁶ Idem, p. 34.

⁵⁷ Érasme. “Il faut former les enfants à la vertu et aux Lettres” In Chomarat, *Oeuvres Choisies*, p. 259.

Uma segunda característica, comum aos manuais da época era a crítica dos métodos forçados e violentos de aprendizado característicos das instituições medievais. Em relação a este aspecto até mesmo obras mais livres e que não tratam exclusivamente do problema da educação, como os *Ensaio*s de Montaigne⁵⁸, publicados inicialmente em 1580, também concordam que:

A disciplina rigorosa da maior parte dos nossos colégios sempre me desagradou. Menos prejudiciais seriam talvez se a inclinassem para a indulgência. São verdadeiras prisões para cativo da juventude, e a tornam cínica e debochada antes de o ser. Ide ver esses colégios nas horas de estudo: só ouvireis gritos de crianças martirizadas e de mestres furibundos. Linda maneira de acordar o interesse pelas lições nessas almas tenras e tímidas, essa de ministrá-las carrancudo e de chicote nas mãos.⁵⁹

Tanto Montaigne quanto Erasmo concordavam com Quintiliano sobre o fato de que a autoridade que se exerce de modo tirânico comporta as mais nefastas consequências para os alunos, em particular pelos castigos. Em lugar destes Erasmo propunha que o aprendizado fosse um prazer para o aluno, podendo ser entremeado com outras distrações como jogos e exercícios físicos⁶⁰. Quanto às restrições alimentares, também comuns em sua

⁵⁸ Estamos aqui apontando semelhanças entre as propostas erasmianas e montaignianas sobre a educação, mas antes devemos esclarecer que Montaigne, embora apreciase a arte da forma nos escritos antigos, citando-os sempre em seu texto, e mesmo se utilizasse de muitos recursos retóricos, repetindo alguns tropos e fazendo uso da função exemplar dos textos antigos, ele negava completamente nos *Ensaio*s a obediência aos preceitos tradicionais do estilo, sendo hostil a toda super estimacão da forma acusando-a de trair a verdade das coisas e das almas. De Quintiliano ou Cícero, por exemplo, os autores mais cultuados na primeira Renascença como modelos da forma e do conteúdo retórico, ele cita apenas os preceitos pedagógicos, não os retóricos. Propondo uma nova linguagem, mais livre, tendo somente a si mesmo como matéria, prática condenada pelos autores antigos, Montaigne desenvolveu uma linguagem da simplicidade, da naturalidade e da originalidade, se opondo vivamente ao apego desmedido à forma dos antigos. Já para Erasmo, que vive num contexto histórico muito diferente, sem relacionar as técnicas discursivas de forma direta e necessária com a traição da verdade das coisas e das almas, a retórica adquirira uma função de grande importância para o mundo cristão como já vimos: através da palavra e do discurso sincero (que mantinha uma relação de verdade entre o que autor pensa e o que ele escreve) o orador cristão poderia instruir, comover e persuadir os homens.

⁵⁹ Montaigne, Michel de. “Da educação das crianças” In: *Ensaio*s. São Paulo: Abril Cultural, 1972, livro I, XXVI, p. 88.

⁶⁰ Diz Quintiliano que: “não pensem que ignoro o que seja cada idade e julgue que se deva oprimir, exigindo um trabalho formal nos primeiros anos. Devemos, sim, é ter muito cuidado para que a criança não aborreça o estudo, pelo qual ainda não pode ter inclinação, a ponto de, depois virar nele forte aversão. Tudo deve ser processado como se fora um jogo: a criança é solicitada, é elogiada e, muitas vezes, alegramo-nos com o pouco que sabe. (...) Para estimular a criança a aprender [a ler], aprovo o método de formar jogos com as letras em marfim, madeira, papel lixa, ou também algum outro meio de acordo com a idade e, com o qual, sintam prazer em manejar, olhar e chamar pelo nome. (...) E, já que me detenho em minúcias, desejaria que os cartazes apresentados às crianças contemham sentenças úteis, bons conselhos, porque a sua recordação durará

época, Erasmo atacava vivamente toda espécie de abstinência que prejudicasse a eficiência do aprendizado. Desta forma, segundo a seleção dos conteúdos realizados seja pelos preceptores, seja pelos colégios, tudo será submetido ao exame da criança, porém nada lhe será imposto por simples autoridade ou ameaça de castigo. Nenhum princípio ou corrente filosófica, como a aristotélica, a estóica ou a epicurista deveria ser imposta aos alunos. Ao contrário, caberia ao professor apresentar o conteúdo destas ou outras correntes filosóficas para que o próprio aluno escolhesse qual se adequava mais aos seus próprios interesses. De acordo com Montaigne, por sua vez, em sua postura cética, se ele não pudesse escolher, seria melhor a dúvida do que a certeza absoluta em sua opinião. Assim, o desenvolvimento do tom questionador e crítico do aluno ocorre como o terceiro ponto comum aos manuais educacionais do período que gostaríamos de destacar. Trata-se, com efeito, de uma das mais importantes questões debatidas por Erasmo no *Rationne studii*.

Expressões como “eu ignoro” ou “eu duvido” como bem destaca Montaigne em seu ensaio *Da educação das crianças* seriam muito mais úteis às crianças, pois colocariam em evidência as suas indagações naturais. Duvidar e questionar deveriam fazer parte do processo educacional na medida em que este deveria se direcionar mais para as questões do que para a memorização de lugares, datas, formas e regras gramaticais. Por isso, diz o humanista apresentando neste aspecto grande semelhança com os postulados erasmianos que:

Não menos que saber, duvidar me apraz. Porque, se por reflexão própria abraçar as opiniões de Xenofonte e Platão, elas deixarão de ser deles e passarão a ser suas. (...) As abelhas libam flores de toda espécie, mas depois fazem o mel que é unicamente seu e não do tomilho e da manjerona. Da mesma forma os elementos tirados de outrem, ele os terá de transformar e misturar para com eles fazer obra própria, isto é, forjar sua inteligência. Educação, trabalho e estudo não visam senão a formá-la.⁶¹

Este modo interrogativo ou hipotético revela em si uma crítica ao modo tradicional e dogmático de conhecimento, pois este não partia das indagações naturais do ser humano e não dava conta do exercício de sua reflexão racional, verdadeira essência de sua natureza.

até a velhice. E, ao fixarem-se numa inteligência, ainda vazia de idéias, serão melhor aproveitadas para a formação de hábitos e atitudes.” Quintiliano, Marco Fábio. “Educação do futuro orador” In: *Titãs da Oratória*. Rio de Janeiro: El Ateneo do Brasil, v. X, s/d, pp. XVIII-XX.

⁶¹ Montaigne, Michel de, op. cit. “Da educação das crianças”, livro I, XXVI, p. 82.

A relevância da educação das crianças neste contexto se definia pela existência nestas de uma matéria mais maleável, ou seja, de uma natureza mais pura e inocente, contrária à corrupção dos adultos comprometidos com a ciência dogmática vã e artificial, e por isso mais refratários aos novos estudos. Uma forma de conter os erros mantidos pela tradição seria estimular a criança, já que a sua espontaneidade e seu tom questionador - não nos esqueçamos de que as crianças nos fazem perguntas praticamente o tempo todo e que muitas vezes não sabemos como respondê-las – é um contraponto essencial a este saber formado que não admite contestação.

Portanto, a escolha por uma postura dogmática, ou seja, a vinculação estrita a apenas uma corrente filosófica que não admite os pressupostos de todas as outras, não caberia em uma educação que propunha justamente a crítica do aluno aos modelos filosóficos então existentes. Em última instância o aluno deveria estar apto, uma vez conhecendo as doutrinas, a questionar as verdades que são comumente aceitas escolhendo aquelas que pudessem ser mais úteis a ele em sua natureza própria. Este tipo de julgamento segue em princípio os passos deixados por Lorenzo Valla, que através das suas indagações e com o auxílio da pesquisa filológica provou ser falso o documento no qual os papas assentavam sua pretensão ao domínio temporal, a *Doação de Constantino*⁶², de 1440. Não cabe aqui retomar pormenorizadamente a construção admirável do texto de Valla, basta que a definamos com uma sucessão de orações imaginárias, em que o humanista procura reconstituir por verossimilhança o discurso de Constantino no momento de sua conversão ao cristianismo, interrogando se as palavras que constavam neste documento poderiam realmente ter sido utilizadas no período em que foi outorgada a doação. À leitura rigorosa do texto, Valla acrescenta a crítica histórica, provando que a *Doação* não poderia datar do século IV, acusando a redundância, a repetição, as contradições de estilo, inaceitáveis na língua romana clássica, demonstrando ainda a origem religiosa de muitas expressões e

⁶² Durante a sua conversão ao cristianismo, o imperador Constantino teria doado ao papa Silvestre e seus sucessores praticamente a totalidade de seu império. Na Idade Média os papas utilizaram este documento para justificar a sua tutela sobre os reis e o próprio imperador germânico, arrogando-se o direito de vigiá-los e mesmo de depô-los. Valla então procura reconstituir o que teria sido provável dizerem Constantino, seus senadores e seus herdeiros, que ele teria deserdado com a *Doação*, ainda pagãos que certamente não aceitariam submeter-se tão naturalmente ao papa. Como excelente latinista, e neste aspecto a autoria de *Seis livros sobre as Elegâncias da Língua Latina (Elegantiae)* o comprovam, Valla desenvolve um apurado exame da linguagem, da história e da estilística, realizando ainda a crítica das idéias.

temas que faziam parte do Velho Testamento, o qual Constantino, como afirma o humanista, certamente não conhecia.

É esta mesma linguagem interrogativa, em que Valla surge como precursor, que aparece em Montaigne, Erasmo, Vives e Rabelais um dos objetivos mais altos a ser cultivados pela educação, sendo este um tropo freqüente nos textos do século XVI.

Diretamente relacionada a esta questão está o quarto e último ponto que gostaríamos de colocar: a leitura dos textos antigos e sua devida apreensão dos conteúdos. Que proveito tiraria o aluno de saber de cor sentenças de Cícero, Sêneca e Tácito se ele não introjetasse realmente o que elas querem dizer, ou se elas apenas servissem de ilustração nas composições que ele é obrigado a fazer no colégio? “Do que sabemos efetivamente, dispomos sem olhar para o modelo, sem voltar os olhos para o livro. Triste ciência a ciência puramente livresca.”⁶³ Montaigne, assim como Erasmo, apontava a importância do conhecimento dos textos mas ressaltava que o fundamental para o processo educacional estavam na criação, na elaboração das próprias opiniões e julgamentos dos alunos sobre as matérias ministradas. Este ponto é um dos mais importantes do *Ratio studdii* e do *De copia*, que analisaremos no terceiro capítulo dessa tese.

Com tantas regras de gramática para aprender⁶⁴ (e decorar mecanicamente) divididas em ortografia, prosódia, etimologia, sintaxe e figuras de estilo, não sobraria aos alunos fôlego para a compreensão dos textos antigos, assim como para a escrita de seus próprios textos em latim. Portanto, se fazia premente uma reforma no ensino que atingisse

⁶³ Idem, p. 82.

⁶⁴ De acordo com Garin, o método e a forma do pensamento escolástico eram baseados na *lectio* e nos *auctores*. De um lado havia os autores (auctores) que possuíam autoridade própria e reconhecida e, de outro, os leitores (lecteurs), os mestres que expunham e ilustravam as sentenças dos autores. Desta forma, o autor expõe a sua doutrina e o leitor (ou o mestre) expõe a doutrina de outrem; este nunca é um autor, mas apenas um comentador. Não havendo, portanto, como sinaliza o autor nenhum estímulo à *inventio*, e sim apenas ao comentário. Durante muitos séculos os frutos da pedagogia medieval consistiram na elaboração de comentários. O objeto do saber não era o homem, nem o mundo, mas o que está escrito em certas obras que tratam do homem e do mundo. O objetivo do saber não era a formação de um homem livre nem tampouco do exercício de seu julgamento prudente, mas sim a aquisição de técnicas perfeitamente elaboradas que permitissem aos alunos a leitura dos textos propostos nas escolas, a eliminação das dúvidas que surgissem das leituras e a resolução dos possíveis conflitos que poderiam surgir de opiniões contrárias. Mas, sem dúvida a criação individual não era estimulada. Objetivo muito diferenciado nós vemos nos textos dos humanistas dos séculos XV e XVI, que vão muito além do comentário, apresentando as opiniões e críticas do próprio autor. E é justamente este tipo de postura crítica, tanto do autor quanto de seu leitor, que muitos textos de conotação pedagógica querem incentivar na Renascença. Garin, E. op. cit., p. 66. Hans Gumbrecht também afirma que a idéia de autor como temos hoje, ou seja, daquele que faz parte da criação da sua obra é uma idéia moderna, que emerge apenas nos séculos XV e XVI. Gumbrecht, Hans. “O autor como máscara: contribuição à arqueologia do impresso” In: *Modernização dos Sentidos*. São Paulo: Editora 34, 1998, p. 74.

esses preceitos humanistas. Paulatinamente nas escolas italianas e, posteriormente nas escolas do Norte da Europa, os textos e gramáticas medievais foram sendo substituídos por trabalhos como a *Cornucopia* de Perotto e as *Elegantiae*⁶⁵ de Valla, que penetraram nas escolas européias e se tornaram a base para o estudo do latim, influenciando o modo pelo qual eram acessados os textos antigos. Com um cuidado extremo, a geração de humanistas formados neste período buscou descobrir o sentido e o uso das palavras, seu aspecto histórico e as mudanças sofridas pelas palavras e expressões latinas ao longo dos séculos.

O desejo de reformar a educação é uma constante nas obras de Erasmo, sobretudo nestas que acabamos de citar, pois, na época em que ele praticamente iniciava seu aprendizado em Steyn a situação da educação ainda mantinha muitos traços da pedagogia medieval. Em carta ao amigo Cornelius Gérard, escrita em junho de 1489, Erasmo nos conta a quantas andava a educação em seu tempo:

Na Antigüidade o interesse sobre todas as artes era grande, como nós vemos bem, mas mais ainda em relação à eloquência; mas, diante da obstinação crescente dos bárbaros, a eloquência desapareceu ao ponto de não deixar nenhum rastro. Então, todos esses ignorantes que jamais a estudaram começaram a ensinar o que eles não sabiam. (...) Então, os preceitos antigos uma vez rejeitados, são substituídos por não sei quais novos preceitos de ignorância, como essas ‘maneiras de se exprimir’, verbosas imaginações, regras da ciência gramatical, ridículas, e divagações sem número. E, após ter muito suado para aprender tudo isso a fundo, os alunos chegariam a um tal fastígio que eles não seriam mais capazes de fazer um único discurso em latim. Ao que me parece, se essa raça de bárbaros continuarem dedicados a esse objetivo, eu não sei verdadeiramente em qual língua eles traduziriam nossa Thalia. Mas nosso Lorenzo [Valla], pela admirável superioridade de sua erudição, nos tem salvo quase inteiramente da destruição. Com qual zelo Lorenzo se detém a refutar as sotisses dos bárbaros e a revalorizar o culto dos oradores e poetas já caídos no esquecimento, tu aprenderás nos seus livros que se chamam *Elegantiae*.⁶⁶

⁶⁵ Este tratado de gramática latina que começa pelo estudo das formas e dos usos das palavras ao longo do tempo teve numerosas edições a partir de 1471. Tamanha foi a sua importância para Erasmo que além de recomendar a sua leitura repetidas vezes para seu amigo Cornelius ao longo das suas correspondências, ele também fez um resumo das *Elegantiae* quando ainda estava em Gouda, aos vinte anos. Conhecido como *Paráfrase* este texto foi editado pela primeira vez em Colônia, em 1529, e posteriormente em Paris, entre 1529 e 1530. Uma revisão foi feita por Erasmo, impressa em Friburgo em 1531 e teve aproximadamente 40 edições. Ver Chomarat, Jacques, op. cit., pp. 242-258.

⁶⁶ “Dans les siècles anciens, l’interêt pour tous les arts était grand, on le voit bien, mais plus encore pour l’éloquence; mais, devant l’obstination croissante des barbares, l’éloquence disparut au point de ne laisser aucune trace. Alors, tous ces ignorants que n’avaient jamais étudié commencèrent à enseigner ce qu’ils ne savaient pas. (...) Alors, les préceptes anciens une fois rejetés, on alla vers je ne sais quels nouveaux préceptes d’ignorance, como ses ‘manières de s’exprimer’, verbeuses imaginations, vers des règles de la science grammaticale, ridicules, et des divagations sans nombre. Et après avoir beaucoup sué pour apprendre tout cela à fond, les élèves avaient atteint, dans les lettres et l’éloquence, un tel sommet qu’ils n’étaient plus

Nesta fase do humanismo a pesquisa filológica e exegética de Lorenzo Valla teve um papel de grande importância. Ao assegurar que a restauração da língua latina seria fundamental para uma melhor compreensão dos próprios textos pagãos, este humanista também propõe que o estudo das línguas poderia e deveria ser direcionado para a apreensão de qualquer espécie de conteúdo, inclusive das Escrituras, como ele fez em suas *Anotações sobre o Novo Testamento*, corrigindo a Vulgata com base no texto grego da Bíblia de modo análogo à sua análise da *Doação de Constantino*, realizada nos anos de 1440.

O sentimento de vitória sobre uma tradição intelectual e escolar vivenciada como opressiva, identificada com o latim medieval e a teologia escolástica, era recorrente nos textos humanistas ao longo de todo *Quattrocento* até a primeira metade do século XVI. Textos como o de Rabelais em seu *Gargantua*, de 1535, são exemplares desta mudança tão estimulada por Erasmo já alguns anos antes. O tema de uma geração que lutou para assegurar um espaço de formação de homens livres, abertos às novas possibilidades das disciplinas humanísticas é claro no texto de Rabelais, ao celebrar a abertura de novas escolas e a disseminação pela Europa dos novos métodos de ensino. Assim, em carta endereçada a seu filho Pantagruel, é com pesar que Gargantua relembra os tempos em que a educação era dominada pelos bárbaros em que se dera a sua própria formação:

Meu falecido pai Grandgousier, de memória abençoada, fez todo esforço para que eu pudesse alcançar excelência mental e técnica. O fruto dos meus estudos e trabalhos alcançou, de fato ultrapassou, seu desejo mais querido. Mas você pode perceber que, para a educação, as condições não eram tão favoráveis como são hoje. Nem eu tive professores tão capazes como você. Nós ainda estávamos na idade das trevas, ainda caminhávamos na sombra das nuvens escuras da ignorância, sofriamos as calamitosas consequências das destruições da boa literatura pelos Godos. Agora, pela graça de Deus, a luz e a dignidade foram restituídas às letras e eu vivi para vê-lo. De fato, eu assisti tamanha revolução na educação que eu, não erroneamente reputado em meu tempo o mais sábio do século, teria dificuldade para frequentar a primeira classe de uma escola de gramática.⁶⁷

capables de faire un seul discours en latin. À ce qu'il me paraît, si cette race de barbares avait continué sur as lancée, je ne sais vraiment pas dans quelle langue inconnue elle aurait traduit notre Thalie. Mais notre Laurent, par l'admirable supériorité de leur érudition, l'ont sauvée, presque éteinte, de la destruction". Carta de Erasmo à Cornelius Gérard. Steyn, julho de 1489. In: *Correspondance d'Érasme*, tome I, 1484-1514. Paris: Gallimard, 1968, lettre 23, p. 84.

⁶⁷ Rabelais, François. "Comme Pantagruel, estant a paris, recent lettres de son pere Gargantua, et la copie d'ielles". *Oeuvres*. Paris: Garnier, 1956, p. 185.

Após tantos séculos em que era destacada apenas a dimensão teológica e religiosa do homem, agora os humanistas buscam fundamentar o valor do homem em sua própria estrutura existencial. Fundamental tornou-se o ponto de vista sobre a dignidade do homem, porque, de todos os seres ele é o único dotado de razão e de fala, a qual não só comunica como também dá forma às idéias. O homem assim dotado é digno de respeito, portanto, sua conduta deve pautar-se por aquilo que é apropriado à sua natureza. Ele deve tratar o seu semelhante com civilidade, deve lutar para manter a concórdia e evitar a dissensão, deve reformar seu espírito afastando de si os vícios que mais o atingem e seguir as virtudes cristãs da piedade, da compaixão, da humildade, da renúncia e do amor ao próximo.

Aí reside o objetivo do processo educativo: tornar o homem perfeito e consciente da sua posição de animal racional, dotado de livre-arbítrio e sociabilidade. Estas são algumas das premissas desenvolvidas no *Discurso sobre a dignidade do homem*, de Pico della Mirandola que agora passamos a analisar pela consistência filosófica e ideológica que o conceito de “dignidade humana” conferiu ao pensamento moral e retórico humanista de um modo geral. Buscaremos, então, trilhar a influência de seus princípios no cristianismo erasmiano, aprofundando nesse exame das disparidades entre a tradição medieval e os valores humanistas acerca da natureza humana, perceber como o novo culto ao homem que se estabelece é determinante no pensamento educacional e pedagógico erasmiano.

3.3) A renovação humanista: a Dignidade Humana e os princípios da filosofia cristã

Este espírito de valorização do homem encontra sua manifestação mais sólida na Academia Platônica de Florença com o pensamento de Marsílio Ficino e de Pico della Mirandola, que, juntamente com as idéias de Nicolau de Cusa, exerceria grande influência nos principais centros universitários da Renascença, tais como Oxford, Cambridge e Paris⁶⁸. Estes pensadores formularam filosoficamente a crença humanista generalizada nas

⁶⁸ Erasmo foi arrastado para a órbita do espiritualismo florentino em sua primeira visita à Inglaterra através de humanistas como John Colet, que mantivera correspondência com Ficino, e de Thomas More, que

capacidades do homem no âmbito mais geral e universal de suas relações com Deus e a natureza, conferindo um sentido mais profundo e amplo à necessidade humanista de uma sólida educação liberal (que contava com o ensino da retórica, da filosofia, da gramática, da história e da poesia) para que esta, num estágio mais elevado⁶⁹, promovesse a aproximação entre o homem e a divindade.

Erasmus não apenas concilia, como também sustenta durante toda a sua vida a reunião e a complementaridade entre as posições cristãs e pagãs, seja em textos como os *Adágios* e os *Colóquios*, que possuem uma função claramente pedagógica e exemplar sobre o tratamento e o uso da cultura clássica, seja oferecendo aos seus leitores e interlocutores o patrimônio das conquistas realizadas pela filosofia moral antiga na permanente busca pela paz e pela concórdia. A busca por esta conciliação entre a Antigüidade pagã e o cristianismo não era, portanto, uma preocupação nova na época de Erasmo tendo em vista que, ainda no século XV, Marsilio Ficino e Pico della Mirandola já haviam elaborado os fundamentos desta síntese.

Entre esses textos, o exemplo mais audacioso é, com efeito, o *Discurso sobre a dignidade do homem*, composto em 1486 por Pico della Mirandola. Se, de um lado, como afirma Cassirer⁷⁰, é nítida a influência de seus predecessores da Academia Platônica, principalmente a exercida pela obra de Nicolau de Cusa, por outro, a concepção de Pico sobre o homem soa muito mais livre e direta: “não te fizemos nem celeste nem terreno, nem mortal ou imortal, de modo que assim, tu por ti mesmo sejas o escultor da própria imagem

traduzira a obra de Pico. Por essa razão, é evidente para Halkin a influência do neoplatonismo florentino no pensamento de Erasmo, em sua conciliação entre filosofia e religião e em sua crença na capacidade do homem em reformar seu espírito e aproximar-se de Deus. Halkin, Léon-E. *Erasmus entre Nosotros*. Barcelona: Editorial Herder, 1995, pp. 57-78.

⁶⁹ Grande parte dos humanistas cristãos, como propõe Halkin - Erasmo, Vives, Colet, Dolet, More, entre tantos outros - pensavam que o estudo das letras clássicas funcionam como um primeiro estágio a ser alcançado pelos alunos e futuros mestres, pois o nível mais elevado do conhecimento estava em colocar este saber pagão em prática, ou seja, remetendo-o à uma melhor compreensão e questionamento das questões cristãs, sendo, portanto, o primeiro colocado à serviço deste último.

⁷⁰ Segundo Cassirer, vários são os autores que se dedicaram ao tema da dignidade do homem, sendo alguns dos expoentes mais ilustres o *De libero arbitrio* de Lorenzo Valla, o *De dignitate et excellentia hominis*, escrito em 1452 por Gianozzo Manetti, o diálogo *Da familia* de Alberti, as *Epistolae* de Poggio, entre tantos outros. No *Discurso* de Pico, segundo o autor, que deveria servir de introdução à defesa das suas 900 teses em Roma, podemos reconhecer a influência desses textos, mas, sobretudo, pelos ideais defendidos por Nicolau de Cusa, em sua *Douta ignorância*, e por Ficino. Cassirer, Ernest. “Liberdade e necessidade na filosofia do Renascimento” in: *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, pp. 123-204.

(...) e possas retratar a forma que gostarias de ostentar.”⁷¹ É apenas, portanto, pela decisão do arbítrio (e não pela Providência) que o homem há de definir a sua compleição pessoal.

Segundo a abordagem de Pico, o homem poderá pelo seu próprio mérito, tanto “descer ao nível dos seres mais baixos e embrutecidos, quanto ao invés, por livre escolha da tua alma, subir aos patamares superiores, que são divinos”⁷². Uma forte noção de liberdade, dignidade e criatividade humana emerge nesta polêmica obra que exercerá grande influência sobre o movimento humanista dos séculos XV e XVI, fazendo-se o credo central na constituição de um novo tipo de catolicismo, de caráter místico e espiritualista, que desdenha das instituições eclesiásticas, centrando-se na devoção interna, na reforma moral do espírito e no desenvolvimento de sua razão. O homem de Pico se converte em soberano de si mesmo, distanciando-se por isso das doutrinas medievais, pois a liberdade por ele adquirida lhe daria mobilidade por toda a hierarquia cósmica, podendo, de acordo com a sua vontade e suas ações, ascender ou decair.

Pico é o primeiro humanista a desafiar a concepção de “inalterabilidade do *self*”⁷³ que informava o pensamento medieval, e confiar, de maneira quase ingênua na capacidade

⁷¹ Pico della Mirandola, Giovanni. *A Dignidade do Homem*. Campo Grande/MS Solivros: Uniderp, 1999, p. 53-54.

⁷² Idem, p. 54. Neste ponto o texto de Pico se desloca da tradição neoplatônica da Academia florentina, representada por Marsílio Ficino em sua *Theologia Platônica* (escrita entre 1469 e 1474) que define o espírito humano pelo amor inato de Deus sendo levado essencialmente do centro do universo, onde estava fixado, à imortalidade divina. Diferentemente do homem definido por Ficino, que tinha como substância de seu espírito a força primordial que o elevava à divindade, o homem de Pico era insubstancial, podendo tanto engrandecer-se quanto arruinar-se segundo sua própria determinação. “No homem, quando este estava por desabrochar, o Pai infundiu todo tipo de sementes, de tal sorte que tivesse toda e qualquer variedade de vida. As que cada um cultivasse, essas cresceriam e produziriam nele os seus frutos. Se fossem vegetais, plantas; se sensuais, brutos; se racionais, viventes celestes; se intelectuais, um anjo e um filho de Deus. (...) Por conseguinte, se viver um homem devotado às coisas do ventre, como uma serpente que rasteja sobre o solo, aquilo é um cepo e não foi um ser racional que vistes. Se vires alguém envolto nos múltiplos enganos da fantasia, aliciado por sedução ou dominado pelos sentidos, então se trata de um ser irracional e não foi ao homem que vistes. Se, em contrapartida, ao filósofo que, com reta razão, discerne todas as coisas, se a ele venerares, então és um ente celeste e não terreno. Se vires um genuíno contemplativo que, negligenciando o corpo se refugia nos escrínios da mente, aquele não é um ser terreno nem mesmo celeste, porque se trata do mais augusto nume revestido de carne humana.” Esta passagem deixa explícita a autonomia em relação a seu destino então adquirida pelo homem que pode, se assim o desejar, controlar a natureza e modificar-se a si mesmo. Convertendo-se em soberano de si próprio, ele escolhe ser o que quiser: uma planta, um animal embrutecido, um anjo, podendo até mesmo se igualar a Deus, uma vez que este homem partilha também de algo que é sublime por ter sido feito à imagem e semelhança da divindade mais alta. Cf.: Pico della Mirandola, ibidem, p. 56.

⁷³ Greene, Thomas. “The flexibility of the self in Renaissance Literature” In P. Demets, Th. Greene, L. Nelson. *The Disciplines of Criticism. Essays in Literary Theory, Interpretation and History*. Yale University Press: Have-London, 1968, pp. 243-244.

do homem fazer-se da melhor maneira possível, conseguindo com isso o propósito maior de toda a humanidade: ascender até a divindade, conquistando a salvação e a felicidade eterna.

Segundo Thomas Greene⁷⁴, esta é a mais extravagante asserção entre os humanistas sobre a liberdade de escolha do homem de seu próprio destino, assim como a possibilidade de moldá-lo e transformá-lo. Esta concepção, segundo o autor, está muito próxima da heresia por não mais operar com a idéia de graça, onde o homem, marcado essencialmente pelo pecado era impotente para se recriar ou para se aproximar de Deus a não ser pelo auxílio e vontade divinas. Uma mudança de direção na conduta humana (tornar-se bom ou mal) só ocorreria nas doutrinas medievais aristotélico-tomistas através da interferência divina. Já em Pico o argumento se altera radicalmente, o seu mundo é marcado pelo movimento e o homem torna-se livre para escolher o seu próprio caminho - ou ele ascende até o nível dos seres mais elevados, como o dos anjos e dos querubins, ou desce até a categoria dos seres mais embrutecidos - de tal sorte que poderia ter toda e qualquer variedade de vida. Pico vê no ser humano um novo “Proteu”, um “camaleão⁷⁵”. O que seria então mais digno de ser admirado do que a capacidade do ser humano de ser o gerador de si mesmo (*plastes et fctor sui*) dentro de uma dinâmica regenerativa ou degenerativa?

Como propõe o humanista, portanto, a dignidade do homem não é algo dado ou acabado e mecanicamente fixo, ela deve ser conquistada através de uma educação que possa nos ajudar a ascender à divindade. Tendo em vista a necessidade de uma ampla formação moral e intelectual que nos torne melhor, diz Pico: “socorremo-nos então nos exemplos dos antigos mestres que de tudo podem fornecer informações fartas e seguras.”⁷⁶ Por essa razão, o *Discurso* ressalta acima de tudo a confiança humanista no currículo pedagógico que aqui ele divide em quatro disciplinas listadas em ordem ascendente. Em primeiro lugar está a ética, “para com ela expulsarmos as volúpias desordenadas e assegurarmos a paz duradoura”; em seguida a dialética, para finalizar os “conflitos da razão em meio às disputas das palavras e a capciosidade dos silogismos”; em terceiro a filosofia natural, que “apaziguará as discórdias de opiniões que também dilaceram a alma humana”; e em quarto e último nível está a teologia⁷⁷.

⁷⁴ Idem, p. 243.

⁷⁵ Pico della Mirandola, op. cit., p. 55.

⁷⁶ Idem, p. 62.

⁷⁷ Ibidem, p. 63.

Pico propõe claramente a união entre diversas correntes filosóficas e a teologia, contanto que as primeiras estejam a serviço da segunda, pois apenas dessa forma o homem se torna capaz de compreender os mistérios divinos. Embora a filosofia esteja subordinada à teologia, Pico destaca de tal forma a relevância do conhecimento filosófico que dedica a segunda parte do *Discurso* à valorização não apenas destes saberes, mas de uma infinidade deles. O ecletismo das suas teses se estendia ao conhecimento das doutrinas dos filósofos pitagóricos, da cabala judaica, da magia, das ciências ocultas e do hermetismo, todas expressões diferenciadas da busca humana de Deus.⁷⁸ Pico se esforçava por fundar um cristianismo que procurasse harmonizar uma vasta diversidade de tradições e culturas, num ecumenismo fundado sobre a celebrações do espírito humano e de todas as manifestações de sua reflexão voltada para a busca do amor de Deus, enquanto atualização de sua semelhança essencial com a perfeição do criador. O otimismo de Pico se define então pela convicção de que o cultivo das artes liberais, da ação criativa e da busca pelo conhecimento, possui um sentido religioso, ou seja, se faz enquanto realização mais alta da natureza humana, promovendo sua ascensão rumo à perfeição divina.

Já Erasmo, representante de uma fase mais madura do Renascimento, embora exaltasse o ideal de elevação do espírito já se distanciava, por outro lado, do otimismo radical de Pico que não conhecia limites para a liberdade humana. Ele e outros humanistas (como Valla) eram profundamente céticos quanto às possibilidades da filosofia⁷⁹ destacadas por Pico, na exaltação da excelência de suas habilidades criativas. Na verdade, Erasmo reelaborou a noção de dignidade humana de Pico sob uma moralidade que desconfiava mais dos excessos do artifício. Tanto ele quanto Valla apostavam numa base bíblica, na interpretação e no conhecimento dos textos sagrados, assim como num ideal de transformação do homem e do mundo calcado na imitação dos preceitos de Cristo (tais

⁷⁸ Podemos evidenciar os esforços de Pico na fundação de uma grande síntese doutrinal entre religiões e filosofias as mais diversas, na superação de suas oposições aparentes como o objetivo de elaborar uma religião universal que simbolizasse a união espiritual de todos os homens. Segundo o humanista, devemos buscar em todas as distintas formas de conhecimento exemplos de caridade, de moral, de controle das paixões, da manutenção da paz, assim como da busca pela concórdia entre as opiniões. O impulso do espiritualismo cristão expresso em Pico (como também em Ficino e em Nicolau de Cusa), que visava recolher em todas as filosofias e religiões não cristãs, não o que as separa, mas o que as aproxima da religião de Cristo, foi retomado e divulgado por toda a Europa do Norte através das obras de Erasmo, Thomas More, John Colet e outros, proponentes de um primeiro ideal de reforma, humanista e católico, profundamente conciliatório, ainda antes da eclosão do cisma luterano. Cf.: Lecler, Joseph. *Histoire de la Tolérance au Siècle de la Reforme*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1955, tomo I, p. 131.

⁷⁹ Cantimori, E. op. cit., p. 157.

como a caridade, a bondade e o amor ao próximo) e, ainda, nos modelos exemplares de virtude cultuados pelos antigos e no cultivo das disciplinas humanísticas: a gramática, a retórica, a história e a filosofia moral.

Em nenhum outro autor deste período esta crença de que a educação poderia levar à transformação do homem é manifesta de forma tão explícita e ao mesmo tempo realizada de modo tão controverso quanto em Pico, por isso, suas idéias serviram de ponto de partida para todos aqueles que, como Erasmo, se empenharam em promover uma ruptura com o modelo anterior de educação e de religiosidade cristã, afinal, aliar a magia à teologia constituiria por si só uma heresia para a Igreja católica que tanto esforço empreendeu para a caça às bruxas. Mas, além disso, Pico não faz nenhuma referência no seu texto às cerimônias, aos sacramentos e às instituições eclesiásticas como forma de auxílio à purificação e ascensão da humanidade. Mais importante para ele do que uma religião externalizante seria o cultivo de um novo catolicismo, cujo principal fundamento é o ideal humanista da dignidade do homem, baseado na virtude cristã, nos valores da tolerância e da concórdia religiosa. Como vimos no capítulo anterior é esse mesmo objetivo que alguns anos mais tarde é desposado por Erasmo em seu *Enquiridion*.⁸⁰

Segundo Pico, a sistematização desses saberes nos ajudaria a aplacar o conflito interno entre os vícios e as virtudes que existem dentro de cada um de nós, ou entre a natureza que nos eleva para a divindade e a que nos arrasta para o plano inferior dos seres embrutecidos e sem razão. Portanto, se não desejamos nos desgastar com estas lutas e desavenças próprias de nossa constituição, o melhor a fazer é buscar a paz que nos deixa próximos ao Senhor, e, “nesse caso, somente a filosofia nos dominará por completo e nos aquietará.”⁸¹ E complementa: “aqueles que se filiaram a uma só das correntes filosóficas,

⁸⁰ Durante o período em que permaneceu na Inglaterra, entre 1499 e 1505, Erasmo conheceu humanistas como Willian Grocyn, Willian Latimer e Thomas Linacre, que o influenciaram a seguir as idéias neoplatônicas ressurgidas através da Academia de Florença, chefiada por Pico e Ficino. Segundo Baiton, o que Erasmo aproveitou realmente desta tradição foi um reforço da sua própria religião de interioridade, já que ele havia sido influenciado antes pela *Devotio Moderna*, que também questionava a religião externalizante cultivada pela Igreja e pregava um contato direto do homem com Deus. Certamente este é um ponto de afinidade entre Pico e Erasmo, no entanto, destacamos também a idéia de dignidade do homem desenvolvida por Pico, a ruptura por ele estabelecida com o modo de pensar medieval e a sua valorização da educação como pontos chave da sua influência sobre Erasmo. Cf.: Baiton, Roland. "Neoplatonismo e Piedade. Inglaterra: Holanda: O *Enquiridion* In *Erasmo da Cristandade*. Lisboa: Fundação Caloust Gulbenkian, 1969, pp. 65-92.

⁸¹ Pico della Mirandola, op. cit., p. 67.

como a tomista ou a escotista, aliás, muito em voga, podem limitar a discussão dessas teorias a poucos capítulos.”

É, portanto, a partir da valorização da *sapientia* humana que Pico formula toda a sua tese acerca da possibilidade de concórdia entre todos os sistemas antigos e modernos. Convencido de poder conciliar sobre esta base Aristóteles e Platão, Averróis e Avicena, o paganismo e o cristianismo, a filosofia e a retórica, assim como a magia e a cabala com as demais doutrinas filosóficas.

Da obra de Pico emergem claramente três proposições essenciais para o pensamento erasmiano: a primeira delas diz respeito à valorização do homem em sua própria estrutura existencial e a importância da educação nos *studia humanitatis* para a sua correta formação e ação no mundo, pois, como diz Erasmo em seu *De recta pronuntiatione*, “o homem não nasce homem, mas torna-se homem”.⁸² Na visão erasmiana o homem já recebe as propriedades de sua natureza no ato da concepção e do nascimento, porém, esta, além da sua riqueza intrínseca (ao partilhar da centelha divina no ato da criação⁸³) comporta ainda um lastro imenso de inúmeras potencialidades, que podem ser plenamente desenvolvidas através da educação para realizar sua semelhança com o espírito divino. No entanto, diferentemente de Pico, como vimos, Erasmo define essa semelhança mais pelo cultivo da simplicidade presente nos ensinamentos cristãos do que pela exaltação entusiasmada dos poderes do artifício humano. A segunda relaciona-se à concórdia (tolerância religiosa) que deveria existir entre as doutrinas, a aceitação do conhecimento pagão, pois, ao invés dos conflitos doutrinários o homem deveria dedicar-se à interioridade e a um contato direto com a

⁸² Erasme. *De recta pronuntiatione*, op. cit., p. 905.

⁸³ Assim como no *Discurso* de Pico, Erasmo também desenvolve em algumas das suas obras uma concepção dualista do homem, dividido em corpo e alma. Eles concordavam que, uma vez que o espírito, a centelha divina, se faz presente no corpo, as exigências deste não podem ser negadas. Diz ele no *Enquiridion*: “quanto à alma, somos tão capazes do divino que podemos alcançar a mesma natureza dos anjos e fazermos a mesma coisa com Deus.” Este ponto de união da alma com Deus, também presente em Pico, suscitou o ataque dos teólogos contra Erasmo. Segundo ele, estas duas naturezas tão distintas entre si foram separadas após o pecado original, encontrando-se em constante conflito. O corpo porque é visível, mortal e se deleita com as coisas terrenas, a alma, pelo contrário, por estar ligada à linhagem celestial tende a depreciar tudo que é visível e efêmero, buscando o que é verdadeiro e eterno. Para Erasmo, o homem por partilhar no momento de sua criação de uma centelha divina, tal como Deus, também se torna imortal. Por isso, “o semelhante é atraído por seu semelhante; a não ser que a alma enlameada totalmente na imundície do corpo tenha degenerado de sua primitiva grandeza tendo deixado contaminar-se por ele.” É contra esta discórdia entre alma e corpo, entre vícios e virtudes que assolam o homem a todo instante que devemos declarar guerra. Os neoplatônicos florentinos também concordavam que o corpo não era totalmente mau, podendo, se controladas as paixões, ser conduzido a atitudes interiores e devotas. Embora algumas vezes tivesse uma divisão tripla de corpo, alma

divindade. A terceira e mais importante proposição, essencial para o humanismo como um todo, é a sua negação da concepção tradicional e agostiniana da miséria humana que dominara o pensamento medieval⁸⁴, condição esta essencial para a afirmação da dignidade do homem e de seus poderes de apreensão e compreensão do saber através da educação. Para analistas como Cassirer⁸⁵ foi a difusão da obra de Pico que conferiu o escopo teórico necessário para a afirmação de repúdio humanista da concepção agostiniana feita então sobre bases mais consistentes.

Santo Agostinho⁸⁶ expôs na *Cidade de Deus* que o desejo do homem de buscar uma vida virtuosa se baseava em uma presunção e em um equívoco acerca do que se pode querer atingir com os seus próprios esforços. Na opinião de Agostinho se um governante conseguisse desempenhar virtuosamente o seu ofício, esse triunfo não poderia ser atribuído à sua própria vontade e ação no mundo, mas apenas ao poder da graça de Deus. Ele acrescenta ainda que, mesmo que porventura Deus tenha agraciado este governante e a ele tenha dado algumas virtudes, ainda assim ele "não chegará à perfeição da justiça" devido à sua natureza decaída.

A concepção agostiniana do homem decaído pelo pecado, de grande influência durante o período medieval, foi responsável pelo estabelecimento de uma visão do homem condicionada pela miséria e que desdenhava de suas capacidades para alcançar as virtudes e recuperar a plenitude de sua natureza. A insistência agostiniana sobre a separação entre

e espírito, habitualmente, contudo, a dupla divisão prevaleceu. Cf.: Erasmo, *Enquiridion*, p. 91. Sobre o dualismo e sua influência neoplatônica em Erasmo ver: Baiton, Roland, op. cit., p. 72.

⁸⁴ Contudo, a concepção agostiniana da queda pelo pecado original não foi a única a determinar o pensamento medieval sobre o homem. A partir do século XII uma outra tradição viria consolidar-se e aprofundar os debates sobre a questão da liberdade. Trata-se da corrente aristotélico-tomista, contra a qual o humanismo se opunha mais fortemente e cuja doutrina afirmava ser a natureza humana pré-fixada na hierarquia celestial, sendo o indivíduo impotente para se recriar. Portanto, mesmo que mantivessem uma vida virtuosa e cultivassem boas ações, esta conduta não poderia restaurar a condição inicial perdida com o pecado. Como afirma Thomas Greene, para São Boaventura, assim como para muitos escolásticos, o homem perde com a queda a sua liberdade e a sua capacidade de transformar-se, a não ser que receba o auxílio da graça divina. A diferença entre a concepção agostiniana e a tomista consiste na definição de *habitus*, proposta por São Tomás de Aquino, que oferece ao homem uma estabilidade menos rígida na hierarquia celestial. De acordo com Aquino, *habitus* seria a disposição adquirida pelo homem e que o permite agir de acordo com a sua natureza. Toda virtude, toda arte é um *habitus*, sendo, no entanto, estes bens inatos e não adquiridos por sua própria vontade, o homem praticamente não possui meios de alterar o seu ser. Entretanto, o autor dá uma pequena margem de movimento a este homem, que caminha em direção à salvação ou ao pecado. Em oposição a estas concepções o Renascimento mostra-nos, de forma cada vez mais clara, uma outra imagem. Cf.: Greene, Thomas, op. cit., pp. 243-244.

⁸⁵ Cassirer, E. "Liberdade e necessidade na filosofia do Renascimento", op. cit. pp. 123-204.

⁸⁶ Santo Agostinho. *A Cidade de Deus: (contra os pagãos)*. Petrópolis, RJ: Vozes, São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. Vol. II, p. 245.

vida corpórea e vida espiritual encorajava a idéia de que o homem, submetido às paixões, não teria acesso a nenhum tipo de conhecimento sem o auxílio da graça⁸⁷. Seu ideal era, portanto, que a alma, o corpo e a sociedade humana não fossem fendidos pela tenebrosa distorção da vontade decaída, coisa que só poderia ocorrer pela intervenção da graça. Para simplificar seu argumento podemos dizer que a visão cristã medieval de mundo excluía toda consideração sobre a legitimidade e autonomia da história secular e temporal, sendo esta mero desenvolvimento do pecado humano. Do mesmo modo, se pode afirmar que a emergência de modos históricos de explicação estariam relacionados com a substituição desta visão de mundo por uma outra secular, mais ligada à vida cotidiana e que tinha por princípio a noção da dignidade humana.⁸⁸ Por esse motivo afirma Pocock que uma comunidade marcada ainda pela ordem eterna está em nítida oposição ao ideal de uma república de cidadãos.

Se eles crêem que a tradição é a única reação possível aos desafios dos eventos contingentes, eles não aplicarão seus poderes coletivos de decisão positiva; (...) se eles pensam que a matriz de todos os valores está em uma hierarquia universal, eles não estarão dispostos a se associar a um corpo soberano independente para tomar as decisões [que melhor escolherem]. O cidadão deve ter uma teoria do conhecimento que o autorize a tomar decisões políticas e a participar dos acontecimentos públicos⁸⁹.

Por essa razão, Baron, Skinner e Garin concordam - ainda que existam diferenças singulares entre eles - que a ascensão da retórica está imediatamente associada ao desenvolvimento de um novo tipo de vida civil que, baseado nos exemplos antigos, viria a substituir a filosofia escolástica. O objeto da filosofia aristotélica, muito em voga durante o período medieval, seria o conhecimento do universal, estando a compreensão do particular,

⁸⁷ Sobre Santo Agostinho ver: Brown, Peter. *Corpo e Sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990, pp. 318-352.

⁸⁸ A suprema liberdade adquirida pelo homem no texto de Pico para a constituição de sua formação moral (tomando forma determinada de acordo com a decisão de seu próprio ânimo), é chamada por Thomas Greene de *flexibilidade vertical*. Uma questão de grande importância em sua análise é que a liberdade vertical pressupõe a crença no homem, no poder de sua ação e de transformação de si e do mundo, valorizando, sobretudo, a experiência e a ação no contexto das cidades e em sua participação cívica, assim como a busca pela renovação das letras e da religiosidade cristã. Greene, Thomas. "The Flexibility of the Self in Renaissance Literature", p. 243.

⁸⁹ Pocock. "La vita activa et le vivere civile" in: *Le Moment Machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997, p. 56.

dos eventos que acontecem no mundo, submetido a leis gerais e transcendentais, não tendo por isso dignidade própria.

A análise realizada por Eugênio Garin⁹⁰ nos revela que a tendência geral do humanismo consistia em encarar a existência como um conjunto de ações particulares ligadas a momentos específicos. Deste modo, o autor descaracteriza a importância na Renascença da filosofia aristotélico-tomista, na qual a dignidade ontológica de um objeto era dada por sua associação a uma estrutura hierárquica transcendente e universal. No âmbito da cultura humanista, ao contrário, o conhecimento não dependia de uma postura contemplativa, mas de um ato da razão humana, que passava a investir de sentido e legitimidade ontológica os eventos particulares mundanos em sua peculiaridade. Em outras palavras, podemos dizer que, se a verdade a ser conhecida, de acordo com a tradição medieval, era um *a priori* à ação humana, e devia ser objeto de contemplação, na Renascença, ela passa a estar imanente ao ato investigativo. Assim, o erudito humanista, afirma o autor, considerava que a filologia mais do que a filosofia se constituiria como o caminho privilegiado até o conhecimento.

Erwin Panofsky⁹¹ também concorda que se há algo que distingue o programa da Renascença daquele da Idade Média é a ciência da filologia. Segundo ele, muito embora o período medieval não ignorasse boa parte dos textos antigos, sobretudo os latinos, não havia ainda a preocupação com o poder que os tempos históricos particulares podiam exercer sobre os textos, nem tampouco um sentimento de distanciamento histórico da Antiguidade. A filologia começa então com o trabalho paciente e minucioso de restituição da pureza dos textos clássicos, eliminando as alterações realizadas por copistas ou os erros apresentados por traduções descuidadas e datações imprecisas. Este é o aspecto de maior relevância desta ciência: o apreço pela linguagem e o sentido que as palavras assumem no contexto de sua escrita. Entretanto, um filólogo não é apenas um perfeito conhecedor do grego e do latim, ele é também um homem interessado na história das civilizações do passado. Guilherme Budé afirma em *Da Filologia* que o domínio desta ciência é vasto: "ele

⁹⁰ Como dissemos anteriormente, algumas obras aristotélicas são sim retomadas na Renascença pelos humanistas, como a *Retórica*, a *Ética*, e a *Política*, porém, textos como a *Física* e a *Metafísica*, tomados pelos escolásticos, são profundamente rejeitados por eles. Garin, Eugênio. *Ciência e vida civil no Renascimento Italiano*. São Paulo: UNESP, 1996.

⁹¹ E. Panofsky. *Renacimiento y Renacimientos en el Arte Occidental*. Madri: Alianza Editorial, 1981.

compreende (...) a totalidade do saber humano, do saber transmitido pelos livros”.⁹² Através do conhecimento do particular (da língua e de seu significado) pode chegar-se a um nível mais amplo do saber, ou seja, ao conhecimento dos fatos, a partir de uma leitura que traduza fielmente as intenções e contextos dos autores antigos.

O interesse pela filologia, a tentativa de se descobrir o que os documentos continham verdadeiramente e quais eram os significados reais das palavras, ou seja, o que o orador, o filósofo, o historiador e o poeta realmente disseram no momento em que escreveram suas obras, trouxe à tona o interesse pela história destes autores. A partir do estudo dos textos clássicos houve uma busca pelas circunstâncias históricas, sociais e temporais nas quais o autor exprimiu seu pensamento. Em lugar da lógica, exaltou-se a gramática e a filologia, sendo intensificado o estudo das línguas antigas, da crítica textual, da estrutura das frases e, em geral, da palavra escrita como instrumento para transmitir um sentido. Foi, portanto, através da amplitude do saber que a Florença de humanistas como Salutati e Bruni, conheceu diretamente a história da Roma republicana e dos oradores e filósofos que a defendiam fervorosamente, tendo como um dos seus principais instrumentos o uso das técnicas retóricas.

Se para Baron, Skinner e Garin o pensamento humanista, sob qualquer de suas formas, implica um rompimento com o modo de inteligibilidade medieval, pelo qual o sentido dos eventos e das coisas do mundo seria decidido anteriormente pela providência divina, a nova função que é dada à retórica no Renascimento vai muito além das fronteiras marcadas pelo mundo cívico, e pela dualidade entre contemplação e ação. Como vimos no exame de Pico, sob a influência do neoplatonismo o universal tornou-se objeto de conhecimento intelectual, sendo através deste que o homem poderia elevar-se espiritualmente.

O espírito contemplativo na Renascença não se exerce pela retirada do mundo ou por um processo de deduções e demonstrações próprias à escolástica medieval, ao contrário, ele pressupõe o diálogo filosófico, o convívio com os homens⁹³, e exige antes de

⁹² Guilherme Budé apud M.-M. de La Garanderie. *Christianisme et Lettres Profanes (1515-1535)*. Paris: Lille, 1976, t. II, p. 60.

⁹³ Neste sentido, de acordo com Pocock, o sentido da ação política imediata na defesa da liberdade cívica se associou, não raro, à filosofia, ao espírito contemplativo. A vida ativa preconizada pelo humanismo cívico, teria, assim, por esteio, a idéia de uma república definida como realização de um paradigma universal no mundo, com clara influência neoplatônica. Uma república que incitaria as ações em sua defesa por

tudo, uma forte noção de julgamento prudente, seja na ação imediata, seja na ação advinda do processo de leitura e reflexão crítica dos textos. O homem deve dedicar-se, portanto, à investigação de tudo aquilo que faz parte do mundo humano, da sua realidade social e política, a sua história e a sua linguagem. A verdadeira ciência na Renascença é a ciência da realidade humana - a retórica, a filologia, a política e a moral – e não aquela dos cientistas, dos matemáticos ou dos filósofos que está relacionada com a certeza das verdades universais.

Portanto, a negação do paradigma medieval agostiniano além de exaltar no homem sua possibilidade de ação e investigação no mundo, também pressupõe uma verdade prática, oriunda do julgamento e da pesquisa humana sobre o que seria mais adequado à sociedade, muito distante, portanto, daquela dos filósofos. Mais uma vez voltamos à temática da crítica da razão empreendida pelos humanistas que tratamos no capítulo anterior. Antes demonstramos, tendo como base a análise do *Enquiridion*, como Erasmo renegou o dogmatismo da razão platônica, da estoica e da escolástica, salvando apenas a razão dos peripatéticos pelo fato dela considerar a legitimidade das afeições na busca da virtude e se aproximar dos preceitos cristãos. Mostramos ainda como Valla alguns anos antes também já havia criticado diretamente a razão filosófica e como sua obra influenciou Erasmo.

Agora que retornamos a essa tese, nossa pergunta é: se estes humanistas condenam a razão, influenciados pela crítica cética às pretensões racionalistas ao conhecimento do verdadeiro, que alternativa eles colocam em seu lugar? Em primeiro lugar, a verdade que eles buscam é uma verdade aproximada concernente às questões da vida humana imediata e que não pretende responder os insolúveis dilemas escolásticos sobre o livre-arbítrio, sobre a imortalidade da alma, sobre o mistério da Trindade e da transubstanciação, entre tantos outros. Ao retirarem da sua meta o desejo de responder a essas questões, estes humanistas passam a se dedicar a uma devoção interiorizada num contato cada vez maior com os preceitos cristãos tais como foram deixados por Cristo. Daí emerge a dedicação dos humanistas a uma leitura crítica da Bíblia, pois seu objetivo era compreender a fundo a

personificar o estabelecimento ideal da dignidade humana, do espaço privilegiado de exercício de suas virtudes naturais. A continuidade da filosofia pode ser traduzida na Renascença pelo desenvolvimento de um ideal universal da dignidade do homem, consciente de sua natureza privilegiada de único animal capaz de usar a palavra e a razão em busca de sua elevação moral e do exercício de suas virtudes naturais.

mensagem divina então deturpada pela Igreja ao longo dos séculos, utilizando como um dos seus principais instrumentos a filologia para o alcance desta verdade envolta nas brumas da ignorância e dos interesses católicos em serem os únicos intérpretes do texto bíblico.

Nossa hipótese é que esse ceticismo declarado, como vimos, em relação aos poderes da razão em desvendar totalmente os desígnios divinos abriu caminho para a consideração da palavra como uma alternativa ao modelo racionalista de conhecimento, pois, tanto da perspectiva da investigação retórica, quanto da filológica seria possível que viesse à tona a verdade, ainda que concernente ao senso comum e à vida prática.