Bianca Fanelli Morganti

INVECTIVE CONTRA MEDICUM

DE FRANCESCO PETRARCA:

TRADUÇÃO, ENSAIO INTRODUTÓRIO E NOTAS

Tese apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem, da Universidade Estadual de Campinas, para a obtenção do Título de Doutor em Teoria e História Literária.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Alcir Bernárdez Pécora

CAMPINAS

2008

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do IEL - Unicamp

M823i

Morganti, Bianca Fanelli.
Invective contra medicum de Francesco Petrarca : tradução, ensaio introdutório e notas / Bianca Fanelli Morganti. -- Campinas, SP : [s.n.], 2008.

Orientador : Antonio Alcir Bernárdez Pécora.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Petrarca, Francesco, 1304-1374. 2. Retórica. 3. Invectiva. 4. Moral cristã. I. Pécora, Alcir, 1954-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

oe/iel

Título em inglês: Francesco Petrarch's invective contra medicum: translation, introductory essay and notes.

Palavras-chaves em inglês (Keywords): Petrarca, Francesco, 1304-1374; Rhetoric; Invective; Christian moral.

Área de concentração: Teoria e Crítica Literária.

Titulação: Doutor em Teoria e História Literária.

Banca examinadora: Prof. Dr. Antonio Alcir Bernárdez Pécora (orientador), Profa. Dra. Vilma de Katinszky Barreto de Souza, Prof. Dr. João Adolfo Hansen, Profa. Dra. Patricia Prata e Prof. Dr. Alexandre Soares Carneiro. Suplentes: Prof. Dr. Paulo Sérgio de Vasconcellos, Profa. Dra. Elaine Cristine Sartorelli e Prof. Dr. Trajano Augusto Ricca Vieira.

Data da defesa: 03/04/2008.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Teoria e História Literária.

BANCA EXAMINADORA:

Antonio Alcir Bernárdez Pécora

João Adolfo Hansen

Villma de Katinszky Barreto de Souza

Patrícia Prata

Alexandre Soares Carneiro

Elaine Cristina Sartorelli

Trajano Augusto Ricca Vieira

Paulo Sérgio de Vasconcellos

IEL/UNICAMP
2008.

Agradecimentos:

Ao Professor Antonio Alcir Bernárdez Pécora, por ter sido sempre um guia certo, desde as minhas primeiras incursões no mundo das letras, orientando as minhas pesquisas, apoiando as minhas idéias e me ensinado sempre tanto.

Ao Professor Paulo Sérgio de Vasconcellos, por tudo o que sempre me ensinou, a começar pela língua latina, sem a qual esta pesquisa não seria decerto possível. E, sobretudo, pela dedicação e gentileza com que me ajudou durante todo este trabalho, lendo, corrigindo e sugerindo alterações das mais relevantes para a boa execução desta tradução; sem esquecer todo o seu empenho para que o desejado período de estudos na Itália se concretizasse.

Ao Professor Michele Feo, do Dipartamento di Italianistica dell' Università degli Studi di Firenze, que tão gentilmente me recebeu na Itália, me auxiliando em tudo o que foi necessário, colocando ao meu dispor toda a estrutura universitária e bibliotecária fundamentais para a realização da pesquisa, me indicando sempre a bibliografia mais pertinente e me ensinando tanto sobre Petrarca e a produção letrada latina do período.

Ao Professor Francesco Bausi, docente de Literatura Italiana Medieval na Università della Calabria e de Filologia Italiana na Università di Bologna, que gentilmente me cedeu, antes mesmo da publicação, a sua edição crítica das Invective Contra Medicum seguida nesta tradução, além de me fornecer material bibliográfico de suma importância não só para esta pesquisa em particular, mas para o estudo da obra latina de Francesco Petrarca de modo geral.

Ao Professor João Adolfo Hansen, pelo apoio demonstrado a este trabalho desde as primícias e por suas observações sempre tão pertinentes, eruditas e esclarecedoras.

À Professora Vilma de Katinszky, pela sua simpatia, gentileza e pelo seu modelar amor ao Petrarca.

Ao Professor Alexandre Soares Carneiro, por seu interesse por esta pesquisa e por suas tantas contribuições em todo este meu percurso acadêmico.

Ao Daniel Rossi Nunes Lopes, se não por tantas outras coisas, por todo o companheirismo e por todo o apoio sempre.

À Mariana Musa de Paula e Silva, por suas leituras tão cuidadosas, por suas relevantes sugestões, pelas nossas conversas sempre afins, mas sobretudo, por sua preciosa amizade.

À Patrícia Prata, pela amizade sincera e pelo companheirismo de longa data.

Agradeço ainda:

à CNPQ, que fomentou esta pesquisa de doutorado; à Capes, que financiou o estágio de doutorado no exterior, possibilitando-me o fundamental período de estudos na Itália; à Università degli Studi di Firenze, e à Scuola Normale Superiore di Pisa, em especial à Sra. Sandra Di Majo, diretora da Biblioteca desta instituição, cujo excelente acervo foi de extrema importância para este trabalho; à Universidade Estadual de Campinas e, em particular, ao Instituto de Estudos da Linguagem.

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo oferecer a primeira tradução para o português da obra latina *Invective contra Medicum*, de Francesco Petrarca, acompanhada de comentários, de um estudo sobre o texto, e de dois anexos que compreendem a tradução do prefácio escrito pelo então bispo de Paris, Etienne Tempier, ao Sílabo condenatório de 1277, e a tradução dos artigos referidos por Petrarca nestas *Invectivas.* O estudo introdutório, intitulado *O homem e o cão*, propõe uma interpretação da construção ética da personagem do médico e, conseqüentemente, do próprio *ethos* do poeta, definido em oposição ao caráter do seu adversário. A partir da caracterização do médico, Petrarca combate o *aristotelismo* dos mestres de artes de Paris, reafirma o valor de uma sabedoria moral cristã, fundada num costume filosófico que define a filosofia como meditação sobre a morte, e estabelece a si mesmo como modelo de virtude.

Palavras-chave: Petrarca – Retórica – Invectiva – Moral Cristã.

ABSTRACT

This research intends to offer the first Portuguese translation of Francesco Petrarch's Latin work *Invective contra medicum,* followed by notes from a study about the text, and two appendices that comprise the translation of the preface written by the Paris' bishop at the time, Etienne Tempier, to the Condemnation Syllabus of 1277, and the translation of some articles mentioned by Petrarch in these invectives. The introductory study, named *The man and the dog*, proposes an interpretation of the physician's ethical construction and, consequently, of the poet's *ethos* itself, defined in opposition to his adversary's character. From the physician's characterization, Petrarch attacks the *aristotelism* of the art masters of Paris, restates the value of a Christian moral wisdom founded on a philosophical usage of defining *philosophy* as meditation about death, and establishes himself as a virtue model.

Keywords: Petrarch – Rhetoric – Invective – Christian Moral

SUMÁRIO

Apresentação..... p. 13

O Homen e o Cão

1.1 – Ethos..... p. 19

1.2 – Consuetudo Artis X Logica Modernorum..... p. 36

1.3 – A condenação parisiense de 1277 e o Sumo Bem..... p. 78

Invectivas contra um médico

Livro 1..... p. 124

Notas..... p. 153

Notas ao Texto..... p. 157

Livro 2..... p. 198

Notas..... p. 239

Notas ao texto..... p. 253

Livro 3..... p. 298

Notas..... p. 344

Notas ao texto..... p. 359

Livro 4..... p. 374

Notas..... p. 409

Notas ao texto..... p. 419

Bibliografia ..... p. 433

Anexos

Anexo 1..... p. 452

Anexo 2..... p. 454

Bonum certamen certavi,
cursum consummavi,
fidem servavi
(2 Ad Timotheum, 4)

APRESENTAÇÃO

As *Invectivas contra um médico* são as primeiras de uma série de quatro invectivas escritas por Petrarca como declarada contribuição a este gênero de discurso. Completam a lista: (i) a *Invectiva contra quendam magni status hominem sed nullius scientie aut virtutis* (*Invectiva contra um homem de alta posição mas de nenhum conhecimento ou virtude*), datada de 1355 e dirigida ao Cardeal Jean de Caraman; (ii) a *De sui ipsius et multorum ignorantia* (*Sobre a minha própria ignorância e a de muitos*), escrita em 1362 e destinada a quatro venezianos, o soldado Leonardo Dandolo, o mercador Tommaso Talenti, o nobre Zaccaria Contarini e o médico Guido da Bagnolo (nomes conhecidos por anotações marginais do próprio Petrarca a dois dos manuscritos desta obra, pois, tal como procedera nas *Invectivas contra um médico,* também aqui o poeta não menciona a identidade dos seus adversários); (iii) e a *Invectiva contra eum qui maledixit Italie* (*Invectiva contra o que detratou a Itália*), composta em 1373.

Como expresso pelos títulos, esses são discursos de vitupério, um *genus dicendi* regulado pelos preceitos próprios ao gênero demonstrativo da retórica. O gênero demonstrativo ou epidítico é, como se sabe, um dos três gêneros retóricos aristotélicos cujo dever (*officia*) é organizar o discurso de modo adequado à obtenção da persuasão. Ao gênero demonstrativo pertencem os discursos de louvor e vitupério, os elogios e as censuras. Seu fim, portanto, é persuadir de que algo ou alguém é *honesto* (*honestum*) ou *torpe* (*turpe*). Petrarca, portanto, manifesta claramente a sua intenção de praticar um exercício retórico, num gênero discursivo de longa *consuetudo*, bem estabelecido e regulado pela doutrina retórica vigente no seu tempo. Em todas essas invectivas, o poeta se coloca como um réu que, acusado injustamente por indivíduos determinados, se vê tomado pela indignação e coagido a defender-se. Em sua própria defesa, trava um combate de palavras (*certamen verborum*) com seus adversários e escreve para que, por um lado, as feridas causadas pelo seu discurso os levem à morte: *Relê agora aquela minha epístola que te fez enfurecer, e ela te fará morrer*[1], e, por outro, para que suas palavras sirvam de *remedia* aos enfermos de alma. Os 'contra-ataques' de Petrarca têm como alvo o caráter dos seus adversários: a divergência mais significativa é de ordem moral.

[1] Cf. *Invective contra medicum*, II, 62: *Relege nunc epystolam illam meam que te furere fecit, et faciet mori;*

Compostas por quatro livros, as *Invectivas contra um médico* foram redigidas em momentos distintos e adquiriram essa forma entre 1355 e 1357. O primeiro livro, escrito em meados de 1352, corresponde à primeira resposta de Petrarca ao escrito de um anônimo médico da corte papal que replicara, publicamente, a uma carta do poeta ao então papa Clemente VI. As circunstâncias que o levaram a escrever essa obra nos são descritas em uma de suas cartas, a *Senil* XVI, 3. De acordo com Petrarca, em dezembro de 1351, o papa adoecera gravemente; preocupado com a saúde do pontífice, o poeta lhe teria enviado uma mensagem, em março do ano seguinte, aconselhando que evitasse as juntas médicas *(medicorum turba*), freqüentemente caracterizadas pela falta de concordância entre seus integrantes e pela multiplicação dos erros médicos, proporcional ao número desses profissionais. O poeta sugere a Clemente VI que confie o seu tratamento a um único médico, honesto e moderado com as palavras, reduzindo, com a quantidade de médicos, também a quantidade de riscos à sua saúde.

A mensagem parece ter sido considerada obscura pelo pontífice, que teria solicitado a Petrarca que a escrevesse de modo mais claro.[2] Atendendo ao pedido, o poeta lhe envia a carta que, mais tarde, seria incluída no quinto livro das suas cartas *Familiares*.[3] Nessa epístola, Petrarca reforça o conselho dado anteriormente e acusa os médicos de tratarem de modo irresponsável os seus doentes, jogando a sorte com as suas vidas. Apoiado sobre a autoridade de Plínio, Petrarca defende que a liberdade de curar ou matar impunemente, da qual gozavam os médicos, era o que lhes permitia agir desta maneira. Em outras palavras, o poeta argumentava ser costume usual dos médicos atribuir aos próprios méritos os êxitos na cura de um paciente e à natureza ou à debilidade física do paciente os insucessos do tratamento. Diante de uma carta desse teor, um dos médicos da corte pontifícia, jamais nomeado pelo poeta, teria lhe dirigido uma dura resposta, na qual, a tomar pela 'contra-resposta' de Petrarca, exaltava a arte médica e atacava não só a poesia, mas todos os poetas. Temos notícia do que fora escrito pelo médico, da argumentação articulada por ele, apenas através do relato de Petrarca, uma vez que nenhum registro material deste escrito chegou até nós, se é que de fato existiu.

Segundo o testemunho do poeta, depois de hesitar entre responder ou se calar, e indignado por ter sido agredido por alguém que não agredira, já que destinara seu primeiro escrito ao papa e não ao médico, Petrarca afirma que, por amor da verdade, resolvera

[2] cf. Dotti, *Vita di Petrarca.* 1992. Capitolo sesto: *L'ultimo soggiorno in Provenza*, pp. 252-257.

[3] cf. Petrarca, *Familiarium rerum libri,* V, 19.

contra-atacar, escrevendo, para isso, a epístola que, mais tarde, viria a ser o primeiro livro das *Invectivas contra um médico.*

Nesse primeiro livro, após um *exordium* especial, dito *insinuatio*[4], é introduzida uma rápida refutação das acusações que teriam sido feitas pelo adversário do poeta, apresentando assim, nos moldes de uma *narratio*, as questões que serão desenvolvidas, de modo mais extenso e orgânico, nos dois livros seguintes.[5]Alegando que jamais pretendera reprovar todos os médicos indistintamente, mas apenas aqueles discordes e delirantes como o seu antagonista, Petrarca faz uso do *Pro Archia* de Cícero, da concepção alegórica da poesia, e da definição de poeta-teólogo tomada por Agostinho da *Metafísica* de Aristóteles, para elaborar toda uma defesa da poesia e dos poetas, atacados (estes sim indistintamente, segundo o testemunho de Petrarca) pelo seu adversário. Ainda de acordo com o relato petrarquista, o médico novamente teria replicado, mas ao invés de uma carta, elaborara agora um discurso mais longo. Petrarca, por sua vez, rebateu mais esta tentativa do seu oponente, escrevendo como resposta os três livros restantes que compõem a peça, redigidos nos primeiros meses de 1353.[6] É o próprio poeta que nos informa sobre estas diferentes fases redacionais da obra, sobre o fato de o primeiro livro ter sido concebido, inicialmente, como uma epístola ao médico (uma rápida resposta, na qual teria gasto apenas um dia e uma noite não inteira)[7], e sobre a circulação autônoma desta carta, antes da composição dos três livros restantes e da organização deste material, pelo próprio Petrarca, sob a forma das *Invective contra medicum.*

---

[4] cf. Rawski, *Notes on rhetoric in Petrarch's* Invective contra medicum*,* 1975; p. 252 ss.
A *insinuatio* é o exórdio empregado em três situações: (i) quando a causa que se defende é torpe (*genus admirabile*); (ii) quando o orador adversário discursou primeiro e conquistou a simpatia do auditório, fazendo com que a causa contrária seja considerada torpe; (iii) quando o auditório se mostra já cansado e pouco disposto. Cf. *Rhetorica ad Herennium*, I, 6, 9: *Deinceps de insinuatione aperiendum est. Tria sunt tempora, quibus principio uti non possumus, quae diligenter sunt consideranda: aut cum turpem causam habemus, hoc est, cum ipsa res animum auditoris a nobis alienat; aut cum animis auditoris persuasus esse videtur ab iis, qui ante contra dixerunt; aut cum defessus est eos audiendo, qui ante dixerunt.*
(Em seguida, deve-se tratar acerca da insinuação. Três são as circunstâncias em que não podemos fazer uso do proêmio (exórdio simples), as quais devem ser consideradas com diligência: quando temos uma causa torpe, isto é, quando a própria matéria afasta de nós o ânimo do ouvinte; quando o ânimo do ouvinte parece persuadido por aqueles que falaram antes contra nós; e quando está cansado por ouvir aqueles que falaram antes.)
A este respeito, cf. comentário a *Inv. contra med.*, I, 2-5.

[5] A *narratio* é a indicação parcial aos juízes do estado da causa, que será demonstrado na *argumentatio*; é portanto, a narração do fato. Cf. Cícero, *De inventione*, I, 19, 27: *narratio est rerum gestarum aut ut gestarum expositio;*
(a narratio é a exposição dos fatos acontecidos ou supostos como acontecidos.)

[6] cf. Bausi, F. – *Introduzione*. IN: Francesco Petrarca, *Invective contra medicum. Invectiva contra quendam magni status hominem sed nullius scientie aut virtutis*. Firenze: Le Lettere, 2005.

[7] cf. *Fam.,* XV, 5, 5.

De acordo com a argumentação exposta nessas invectivas, o médico teria acusado Petrarca de ser arrogante, adulador, presunçoso, soberbo e desprovido de conhecimentos no campo da lógica. A fim de refutá-lo, o poeta divide a sua segunda contra-ofensiva em três partes. Na primeira parte da sua resposta, isto é, no livro 2, Petrarca concentra-se em rebater as acusações feitas pelo médico, repetindo não ter atacado toda a medicina e todos os médicos, mas apenas a má medicina e os maus médicos. Embora já no primeiro livro o poeta declare a *disputa* travada entre ele e o anônimo médico, é este segundo livro que funciona, na economia da obra, como um verdadeiro ἔλεγχος, ou seja, como um conjunto de argumentos selecionados e articulados na refutação de uma acusação.[8]

A segunda parte desta contra-ofensiva, que corresponde ao terceiro livro, é dedicada à diferenciação entre as artes liberais e as artes mecânicas, que sustentará a crítica petrarquista segundo a qual a medicina excede os limites do seu conhecimento ao reivindicar para si o domínio retórico e filosófico, alegando ser capaz de assegurar não apenas a cura do corpo mas também a da alma, objeto das artes liberais. Ainda nessa segunda parte, Petrarca faz, novamente, um elogio da poesia e do seu sentido alegórico, e justifica a sua obscuridade, que ele considera própria da linguagem poética. A argumentação é, portanto, organizada como uma *refutatio*[9], visando a demonstração da insustentabilidade da tese adversária.

Nesse sentido, exercitando-se no gênero demonstrativo, o poeta constrói o cenário próprio a uma situação de tribunal. Fingindo que o seu discurso, enquanto discurso de defesa, é organizado a partir do discurso proferido por seu acusador, ele nos apresenta como fato (*factum*), a partir do qual se desenvolveu o processo de acusação, a carta enviada a Clemente VI; o *auctor* do fato é o próprio poeta, indiciado então como réu (*reus*) neste processo. Ao médico resta, portanto, o papel de acusador (*actor*), enquanto o leitor desempenha o de juiz. A situação é referida manifestamente por Petrarca que, citando o discurso em defesa de Ligário pronunciado por Cícero diante do tribunal romano, diz ironicamente ao médico:

[8] cf. Aristóteles, *Retorica,* III, 9, 1410a. Cf. também Rawski, 1975.

[9] A *probatio* ou *confirmatio* (comprovação, argumentação positiva que visa demonstrar a credibilidade da posição defendida) e a *refutatio* ou *reprehensio* (refutação, argumentação negativa que visa demonstrar a insustentabilidade da posição contrária) são as duas partes que compõem a argumentação de um discurso (*argumentatio*). Cf. Quintiliano, *Inst. Orat.,* III, 9, 1-5, e Cícero, *De inventione,* I, 24 e I, 78-79.

'Tens, portanto', como diz Cícero, 'aquilo que, mais do que tudo, deve ser desejado por um acusador: o réu confesso'; e não apenas confesso, mas que se delata com espontâneo acúmulo de novos crimes sobre si.[10]

Para Petrarca, portanto, a crítica que fizera na carta enviada ao papa, censurando os médicos discordes e mais preocupados em falar copiosamente do que curar, desempenha aqui o papel do *status* ou *constitutio causae*, definido por Cícero como a questão ou matéria que dá origem à causa, ao processo.[11] A doutrina do *status causae* apóia-se sobre dois pontos: a afirmação ou acusação (*accusatio*) de uma das partes e a refutação ou defesa da parte contrária. Sendo o poeta o acusado, o seu discurso desempenhará, como foi dito, a função de um discurso de defesa, organizado a partir da argumentação exposta pela parte adversária, a qual deve, necessariamente, ser refutada.

A parte final da resposta e da obra centra-se na recapitulação dos argumentos expostos anteriormente, e na introdução de uma defesa da vida solitária, questão recorrente em toda a obra petrarquista, e serve como uma *apologiae conclusio.* Nesta conclusão, o poeta se dirige ao leitor, acusando novamente seu adversário de forçá-lo a abandonar o estilo próprio da sua condição de *humilde e solitário camponês,* e coagi-lo a fazer uso de um vocabulário baixo, mordaz e irônico. E pede, por fim, que o leitor seja um juiz justo. O quarto livro se distingüe notavelmente dos três anteriores: consoante à defesa da vida solitária e da sua condição de poeta bucólico, Petrarca emprega uma *elocutio* mais simples, e imprime a esta conclusão um tom mais calmo, adequado às apóstrofes ao leitor que aqui têm lugar.

Assim, as *Invectivas contra um médico* são organizadas com base na distinção do discurso em quatro partes: exórdio, narração, argumentação e conclusão ou peroração.[12] Cada uma destas têm sua função bem definida: ao exórdio cabe preparar os ouvintes; a narração deve ensinar a matéria; com a argumentação, que é dividida em *probatio* e

[10] cf. *Invect. contra med.*, IV, 12.

[11] cf. Cícero, *De Inventione,* I, 8 e Quintiliano, *Inst. Orat.,* III, 6.

[12] cf. Isidoro de Sevilha, *Etym.*, II, 7, 1: *partes orationis in rhetorica arte quattuor sunt: exordium, narratio, argumentatio, conclusio.* (as partes da oração na arte retórica são quatro: exórdio, narração, argumentação e conclusão.)

refutatio[13], busca-se comprovar a sua causa, e, por fim, a conclusão destina-se a mover os afetos dos ouvintes de modo favorável à própria causa e desfavorável à contrária[14]

SOBRE O TEXTO LATINO

O texto latino utilizado para esta tradução é o da edição crítica de Francesco Bausi, publicado em 2005. As *Invective contra medicum* dispõem de apenas dois textos críticos, o de Bausi, texto base da sua tradução para o italiano, e aquele de Pier Giorgio Ricci, datado de 1950 e usado, até então, nas traduções dessa obra, mesmo naquelas mais recentes, como a francesa de Rebecca Lenoir e a inglesa de David Marsh (embora nesta última lhe sejam feitas algumas poucas modificações, sobretudo correções e emendas[15]).

O estabelecimento de Ricci, contudo, funda-se sobre o confronto de apenas nove manuscritos dos quarenta e um existentes, e apesar de ter sido, por todos estes anos, o texto 'canônico', pois, decerto, mais confiável que a *vulgata* veneziana de 1503, ainda era insatisfatório do ponto de vista de uma verdadeira edição crítica. A edição de Bausi amplia significativamente o exame dos manuscritos, partindo da análise comparativa de trinta e seis códices, entre os quais oito dos nove cotejados por Ricci, e apresenta variantes de autores, correções de erros de impressão e pontuação, e diversas opções de estabelecimento distintas daquelas encontradas no texto de Ricci, além de uma adequação mais completa e precisa da grafia ao costume petrarquista, tal como definida por Vitorino Rossi na sua edição das *Familiares.* [16]

[13] cf. Quintiliano, III, 9, 1-5.

[14] cf. Quintiliano, *Inst. Orat.,* IX, 4, 4: *prooemiis praeparare, docere expositione, argumentis probare, affectibus commovere.* (preparar pelos proêmios, ensinar pela exposição, provar pelos argumentos, mover pelos afetos.)

[15] cf. F. Pétrarque, *Invectives*. Texte traduit, presénté et annoté par Rebecca Lenoir, Grenoble: 2003. E cf. Francesco Petrarca, *Invectives.* Edited and Translated by D. Marsh, Cambridge (Mass.)-London: 2003. (Marsh elenca as alterações que promovera no texto da edição Ricci na página 479.)

[16] Cf. Francesco Petrarca, *Invective contra medicum. Invectiva contra quendam magni status hominem sed nullius scientie aut virtutis.* A cura de Francesco Bausi. Firenze: Le Lettere, 2005; e cf. Bausi, *Il 'mecchanicus' che scrive libri. Per un nuovo commento alle 'Invective contra medicum' de Francesco Petrarca*. Rinascimento, XLII, 2002; pp. 100-111. Cf. F. Petrarca, *Le familiari*. Edizione critica per cura di V. Rossi, Firenze 1933-42; 4 vol.

O HOMEM E O CÃO

Et ad hos quidem sermones, non fame proprie periculum,
non mei nominis offensa, quamvis gravis, tantum me, fateor,
accendit, quantum hinc veri zelus, hinc tue loquacitatis
inflammavit indignitas.

E, por certo, a estes discursos não me incitou tanto a ameaça à minha reputação,
ou a ofensa ao meu nome, por mais grave que fosse, admito, quanto me inflamou
ora o zelo da verdade, ora esta tua verborragia indigna.

Invective contra medicum, III, 228.

1.1. *ĒTHOS*

Compostas entre 1352 e 1353, mas revistas e reunidas numa única composição entre 1355 e 1357, as *Invectivas contra um médico* são, segundo o próprio Francesco Petrarca (1304-1374), um exercício de discurso vituperioso, que, como o encômio, pertence ao gênero demonstrativo da retórica.[1] O gênero demonstrativo ou epidítico é um dos três gêneros retóricos aristotélicos[2] cujo dever (*officia*) é organizar o discurso de modo adequado à

[1] Cf. *Invective contra medicum*, IV, 277: *Quidni igitur turber, temporisque iacturam querar nec michi nec alteri fructuosam, nisi quantum studioso homini, modo animi crimen absit, et data sit occasio non quesita, in omni genere orationis exercendus est stillus?* (Por que, então, eu não me perturbaria e lamentaria uma perda de tempo infrutífera a mim e aos outros, senão na medida em que a pena deve ser exercitada, em todo gênero de discursos, pelo homem de letras; mesmo que lhe falte maldade na alma e lhe seja dada uma ocasião não desejada?*)* E um pouco adiante neste mesmo livro IV, 278: *En in demonstrativo genere exerceor*. (Eis que me exercito no gênero demonstrativo.*)*

[2] Cf. Aristotle, *On Rhetoric,* I, 3, 1358b: *The species* [eidē] *of rhetoric are three in number; for such is the number [of classes] to which the hearers of speeches belong. A speech consists of three things: a speaker and a subject on which he speaks and someone addressed, and the objective* [telos] *of the speech relates to the last (I mean the hearer). Now it is necessary for the hearer to be either an observer* [theōros] *or a judge* [kritēs], *and [in the latter case] a judge of either past or future happenings. (...) Thus, there would necessarily be three genera of rhetorics:* symbouleutikon *["deliberative"],* dikanikon *["judicial"],* epideiktikon *["demonstrative"].* Translated with Introduction, Notes and Appendices by George A. Kennedy. New York/Oxford: Oxford University Press, 2007; pp. 47-48.
(As espécies [eidē] de retórica são três em número, pois tal é o número [de classes] ao qual pertencem os ouvintes do discurso. Um discurso consiste de três coisas: um orador e uma matéria sobre a qual ele fala, e alguém a quem o discurso é destinado, e o objetivo [telos] do discurso diz respeito ao último (quero dizer, ao ouvinte). Agora, é necessário ao ouvinte ser um observador [theōros] ou um juíz [kritēs], e [no último caso] um juiz tanto de acontecimentos passados quanto futuros (...) Assim, há, necessariamente, três gêneros de retóricas: *symbouletikon* ["deliberativa"], *dikanikon* ["judicial"], epideiktikon ["demonstrativa"].) As traduções apresentadas neste trabalho são, salvo indicação, de minha autoria.

obtenção da persuasão.[3] De acordo com a doutrina retórica aristotélica, existem três gêneros de assuntos do discurso (τρὶα γένη τῶν λόγων): 1. o gênero judiciário (τὸ δικανικόν γένος, *genus iudiciale*) compreende os discursos feitos no tribunal diante dos juízes; trata-se, portanto, dos discursos acerca do justo e do injusto; 2. o gênero deliberativo (τὸ συμβουλετικόν γένος, *genus deliberativum*) compreende os discursos proferidos diante de uma assembléia reunida para deliberar e decidir sobre uma ação futura que é aconselhada ou desaconselhada pelo orador; trata-se dos discursos acerca do útil e do inútil; 3. o gênero demonstrativo (τὸ ἐπιδεικτικόν γένος, *genus demonstrativum*) compreende os discursos pronunciados em vista do louvor ou do vitupério de uma pessoa, ação ou coisa. O objeto do discurso demonstrativo é o honesto e o torpe, isto é, os elogios e as censuras visam persuadir de que algo ou alguém é *honestum* ou *turpe*.[4] A ἠθοποιία, ou descrição de caracteres era, portanto, um dos recursos mais importantes para o orador que pretendesse, com sucesso, louvar ou vituperar.[5] Para referir-se aos discursos de vitupério, os latinos raramente usavam o substantivo *invectio;* empregavam, mais comumente, os termos *vituperatio* e *maledictum*. O verbo *inveho,* contudo, era freqüentemente usado para descrever a injúria retórica.[6] Os preceitos e as tópicas ensinados pela *Retórica* de Aristóteles para o louvor e a censura, assim como a divisão da arte em três gêneros são, em grande medida, encontrados nas retóricas latinas.[7] O manual de autoria incerta, intitulado *Rhetorica ad*

[3] cf. Cícero, *De oratore*, I, 31, 138: *primum oratoris officium esse dicere ad persuadendum accommodate;* (O principal dever do orador é falar de modo adequado à persuasão).

[4] Cf. Aristotle, *On Rhetoric*, I, 9, 1366a: *After this, let us speak of virtue and vice and honorable and shameful; for these are the points of reference for one praising or blaming. Moreover, as we speak of these, we shall incidentally also make clear those things from which we [as speakers] shall be able to make both ourselves and any other person worthy of credence in regard to virtue. But since it often happens, both seriously and in jest, that not only a man or a god is praised but inanimate objects and any random one of the other animals, propositions on these subjects must be grasped in the same way.*
(Em seguida, vamos falar da virtude e do vício, do honroso e do vergonhoso; pois esses são os pontos de referência para um louvor ou vitupério. Além disso, como nós falamos disso, iremos incidentalmente também deixar claro aquelas coisas a partir das quais nós [enquanto oradores] devemos ser capazes de fazer tanto nós mesmo quanto outra pessoa digna de confiança no que diz respeito à virtude. Mas, uma vez que freqüentemente acontece, seja de modo sério ou jocoso, que não apenas um homem ou um deus seja louvado, mas também objetos inanimados e qualquer um dos outros animais, as proposições sobre estas matérias devem ser entendidas da mesma maneira.)

[5] Cf. *Ad Herennium*, IV, 65: *Huiusmodi notationes, quae describunt, quod consentaneum sit unius cuiusque naturae, vehementer habent magnam delectationem: totam enim naturam cuiuspiam ponunt ante oculos, aut gloriosi, ut nos exempli causa coeperamus, aut invidi aut tumidi aut avari, ambitiosi, amatoris, luxuriosi, furis, quadruplatoris; denique cuiusvis studium protrahi potest in medium tali notatione.*
(Deste modo, as descrições, que representam aquilo que é consentâneo à natureza de cada um, dispõem vivamente de um grande deleite: pois colocam diante dos olhos toda a natureza de uma pessoa, seja de um fanfarrão, como nós tínhamos tomado à guisa de exemplo, seja de um invejoso, ou presunçoso, ou avaro, ambicioso, dissoluto, luxurioso, ladrão, usurário; enfim, em meio a tal descrição é possível expor as disposições de qualquer um.)

[6] Cf. Merrill, Norman W. – Cicero and Early Roman Invective. UMI Dissertation Services. Ann Arbor, Michigan, 1975; p. 5.

[7] Cf. Cicero, *De inventione*, II, 177-178; cf. *Ad Herennium*, III, 10 e cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, III, 4, 1-10.

Herennium, fornece, como já havia feito antes Aristóteles, uma grande lista de tópicos sobre os quais se fundam a *laus* e a *vituperatio*, e esses lugares são dispostos em três grupos: os referentes às circunstâncias externas (*res externa*), como o *genus*, a *educatio*, a *potestas*, a *civitas*, a *amicitia* e seus opostos[8]; os referentes aos atributos físicos (*corpus*), como a *velocitas, vires, dignitas, valetudo* e seus contrários[9]; e, por fim, aqueles referentes ao caráter (*animus*), como a *prudentia,* a *iustitia,* a *fortitudo*, e a *modestia* atribuídos ao objeto de louvor, e seus contrários (*audacia, crudelitas, impudicitia, amentia* e *libido*), freqüentemente encontrados pelo orador nos seus adversários. A partir desses tópicos, arranjados das mais diversas maneiras, são organizados então os discursos de elogio ou censura, como é manifesto no exemplo petrarquista.

Poeta laureado no *Campidoglio* romano, Petrarca empenhara-se na reelaboração da produção letrada da Roma antiga. De meados de 1337 data o início da composição do seu *De Viris Illustribus*, escrito em prosa latina e modelado nas obras de Tito Lívio e de Valério Máximo, bem como naquela homônima, de autoria de São Jerônimo. Trata-se de uma reunião de biografias dos grandes personagens da história de Roma, acrescida das biografias de excelentes varões de todos os tempos. No campo da poesia épica, tomou como modelo a grande composição do gênero em língua latina, a *Eneida* de Virgílio, e, a partir de 1339 dedicou-se ao poema heróico intitulado *Africa*, que versava sobre a segunda Guerra Púnica e, particularmente, sobre os feitos de Cipião. Também para a composição do seu *Bucolicum Carmen*, doze éclogas escritas ao longo de onze anos (1346-1357), passeara pelos bosques da poesia pastoril de matriz, sobretudo, virgiliana. Elaborara a sua epistolografia tendo como modelos do gênero as cartas de Sêneca a Lucílio, as correspondências ciceronianas, tardiamente descobertas pelo próprio Petrarca num acervo em Verona e a epistolografia do apóstolo Paulo e dos Padres da Igreja.

Cícero, autor apreciadíssimo pelo poeta, ofereceu-lhe também grande parte do arsenal necessário para as suas composições polêmicas, tomado não apenas dos seus tratados de retórica[10], mas também de seus discursos forenses, como *In Vatinium, In*

---

[8] Cf. Merril, 1975; p. 6: *If one were on the attack, it was possible to object to the low birth* (genus)*: Cicero's father was a fuller;* educatio*: Cicero makes much of the inferior Sicilian education of Caecilius, who had wished to presecute Verres*; potestas*: Clodius' debts;* civitas: *Piso came from Gallia comata;* amicitia: *friendship with known enemis of the state* (Catiline) *or* scorta *and* lenones.

[9] *Ibid.;* p. 7: *Piso was ugly; Vatinius had boils; physical weakness would be criticized by saying that one's opponent was carried instead of riding.*

[10] Refiro-me aqui, não ao *De oratore* e ao *Orator,* obras pouco difundidas e conhecidas apenas em versões mutiladas na época, mas ao *De Inventione* e à *Rhetorica ad Herennium,* que acreditava-se ter sido escrita por Cícero. O *Brutus* era totalmente desconhecido no séc. XIV, tendo sido descoberto em 1421, por Gerardo Landriani, juntamente com os manuscritos contendo o texto completo do *Orator* e do *De oratore.* Cf. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV,* 1967, p. 100; e Kennedy, *Classical Rhetoric & its christian and secular tradition*, 1999, p. 230.

Pisonem, Pro Archia, sem mencionar as *Catilinariae*, conhecidas e citadas por Petrarca pelo título de *Invective*[11], e as invectivas espúrias que o poeta acreditava terem sido trocadas entre Cícero e Salústio. O exército de autoridades é ampliado graças a outros grandes exemplares do gênero, como as invectivas escritas por São Jerônimo e Rufino. Completam o contingente as freqüentemente citadas orações proferidas por Demóstenes e Ésquines, mencionadas expressamente também por Petrarca como modelos.[12]

De posse de todo este armamento discursivo, Francesco Petrarca desce a campo de batalha, aparentemente, para combater um anônimo médico, integrante da comitiva do Papa Clemente VI. Ao tomar conhecimento do conteúdo de uma carta enviada pelo poeta ao pontífice (*Fam.,* V, 19), o médico teria então se ofendido e trazido à luz uma composição na qual, para defender a sua categoria, teria desferido ataques, não apenas contra o poeta, mas contra toda a poesia. À ofensiva do médico, Petrarca respondera com outra epístola, que mais tarde viria a ser o primeiro livro da obra. De acordo com o testemunho do poeta ao também médico Francesco Casini (*Sen.,* XVI, 3), seu adversário replicara a esta segunda carta com um texto longuíssimo; nas palavras de Petrarca: 'uma obra em prosa' (*soluta oratio*)[13], à qual o poeta respondera com uma composição ainda mais longa, os livros II, III e IV das *Invectivas contra um médico*.[14]

---

[11] Cf. *Inv. contra med.,* III, 319.

[12] Cf. São Jerônimo, *Apologia adversus libros Rufini*, I, 16 (409b): *Chrysippus et Antipater inter spineta uersantur. Demosthenes et Aeschines contra se inuicem fulminant*. (Crisipo e Antípatro ocupam-se de coisas espinhosas. Demóstenes e Ésquines fulminam-se um ao outro.). IN: Migne, *PL,* XXIII.

[13] Cf. *Invect. contra medicum*, IV, 234: *Hoc deerat iniurie, ut a sene iam senior soluta oratione lacesserer, utque in omni etate et in utroque stilo compellerer insanire*. (Faltava isto ao meu ultraje: que já mais velho eu fosse, por um velho, provocado através do *discurso solto*, e fosse constrangido a enlouquecer em qualquer idade e em ambos os estilos.)
Sobre a definição de *soluta oratio*, cf. Cícero, *De oratore*, III, 48, 184: *Neque vero haec tam acrem curam diligentiamque desiderant, quam est illa poetarum; quos necessitas cogit et ipsi numeri ac modi sic verba versu includere, ut nihil sit ne spiritu quidem minimo brevius aut longius, quam necesse est. Liberior est oratio et plane, ut dicitur, sic est vere soluta, non ut fugiat tamen aut erret, sed ut sine vinculis sibi ipsa moderetur. Namque ego illud adsentior Theophrasto, qui putat orationem, quae quidem sit polita atque facta quodam modo, non astricte, sed remissius numerosam esse oportere.*
(E, de fato, estas coisas não exigem o cuidado tão agudo e diligente, que é característico dos poetas, que são coagidos pela natureza, pela medida e mesmo pela cadência a inserir as palavras no verso, de modo que não haja nada mais breve ou mais longo, nem mesmo um mínimo suspiro, do que o necessário. É um discurso mais livre e, exatamente como se diz, é verdadeiramente solto, não, contudo, para que escape ou erre, mas para que, sem vínculos, ele próprio modere a si mesmo. Com efeito, eu concordo em relação a isso com Teofrasto, que julga que o discurso, ao menos aquele que é elegante e feito com certa medida, deve ser cadenciado, não de modo rigoroso, mas mais livremente.)
Cf. Quintiliano, *Institutiones Oratoriae*, IX, 4, 19-21: *Est igitur ante omnia oratio alia vincta atque contexta, soluta alia, qualis in sermone et epistulis, nisi cum aliquid supra naturam suam tractant, ut de philosophia, de re publica similibusque. Quod non eo dico quia non illud quoque solutum habeat suos quosdam et forsitan difficiliores etiam pedes: neque enim aut hiare semper vocalibus aut destitui temporibus volunt sermo atque epistula, sed non fluunt nec cohaerent nec verba verbis trahunt, ut potius laxiora in his vincla quam nulla sint.*
(Portanto, há, antes de tudo, um discurso preso e compacto, e um outro solto, como na conversação e nas cartas, exceto quando tratam algo acima da sua natureza, como filosofia, o bem público e coisas semelhantes. Não digo, com isso, que mesmo este discurso solto não disponha, do mesmo modo, de certos pés que lhe são próprios, e talvez ainda mais difíceis: e, com efeito, a conversação e a epístola não buscam sempre os hiatos contínuos de palavras ou a destituição das

Como não há registro material das cartas que teriam sido assinadas pelo médico papal, tudo o que podemos saber acerca do adversário de Petrarca nos é apresentado pela construção da personagem que o poeta nos oferece, tanto nas epístolas em que comenta a polêmica quanto nesta obra em que o médico é personagem central. Em outras palavras, conhecemos o médico apenas no seu retrato petrarquista, apenas como personagem destas *Invectivas.* Para a construção dessa *persona*, alvo de todo o discurso vituperioso, Petrarca segue então as convenções do gênero e, a partir dos atributos freqüentemente aplicados na descrição de pessoas, desenvolve suas amplificações e seus ataques.[15]

Dentre todos os elementos que, num discurso, se referem a pessoas, aqueles que dizem respeito às qualidades morais do adversário foram os mais abundantemente empregados. Mais do que o nome, a etnia, a pátria, a descendência, interessava à argumentação de Petrarca ressaltar as características éticas e intelectivas do seu oponente, o seu gênero de vida, a sua ocupação e a sua suposta argumentação, isto é, aquela que o poeta coloca na sua boca. Encontra-se, no *De Officiis* de Cícero, a proposição segundo a qual a natureza proveu a humanidade de duas *personae*: uma delas, comum a todos nós enquanto partícipes da razão, nos diferencia dos outros animais; a outra é atribuída individualmente a cada um dos homens, e assim como ocorre com os corpos, também nossas almas se caracterizam por distinções ainda mais acentuadas do que aquelas que dizem respeito às nossas características físicas, e é esta segunda *persona* que nos assegura nosso temperamento e nossos talentos naturais. Além destas, dispomos ainda de outras duas *personae*. A terceira nos é imposta pelas circunstâncias ou pelo acaso, enquanto a quarta é fruto da nossa escolha própria, isto é, da "nossa vontade depende a personagem

---

quantidades silábicas, mas não correm nem se prendem, e nem atraem palavras com palavras, de modo que nestes discursos se encontram antes vínculos mais frouxos do que nenhum vínculo.)
E cf. ainda Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, I, 38, 2: *Prosa est producta oratio et a lege metri soluta.* (A prosa é o discurso prolongado e desprendido da lei métrica.)

[14] Cf. *Invect. contra med.,* I, 171-173: *In quibus illud forsitan mirabitur quispiam, quod libellum pro epystola remisi. Sed meminisse conveniet facilius infligi vulnus quam curari, et citius dici convitia quam repelli. Ideoque et maior defensio Demosthenis quam Eschinis accusatio est, et longior Ciceronis quam Salustii invectiva.*
(Quanto a isso, alguém, talvez, tomar-se-á de espanto com o fato de que, com um opúsculo, eu respondi à carta. Mas será conveniente recordar que é mais fácil infligir uma ferida que curá-la, e mais rápido proferir insultos que refutá-los. E por isso, também é mais extensa a defesa de Demóstenes que a acusação de Ésquino, e mais longa a invectiva de Cícero que a de Salústio.)

[15] Cf. Cícero, *De inventione*, 1**,** XXIV, 34: *Omnes res argumentando confirmantur aut ex eo, quod personis, aut ex eo, quod negotiis est adtributum. Ac personis has res adtributas putamus: nomen, naturam, victum, fortunam, habitum, affectionem, studia, consilia, facta, casus, orationes.*
(Todas as asserções são confirmadas quando se argumenta ou a partir daquilo que é atribuído às pessoas, ou a partir daquilo que é atribuído aos fatos. Consideramos serem os seguintes os elementos atribuídos às pessoas: o nome, a natureza, o gênero de vida, a fortuna, os hábitos, as afecções, os empenhos, os planejamentos, os feitos, os acontecimentos, os discursos.)

que queremos interpretar"[16]. Desta escolha, portanto, deriva a nossa ocupação, o nosso modo de vida, e as virtudes nas quais cada um de nós prefere se destacar.

Na construção da personagem do seu adversário, Petrarca confere grande peso à última das *personae*, aquela que resulta da nossa escolha deliberada. Posto que, conforme preceituado no manual ciceroniano de ética prática, convém aos homens que suas escolhas sejam adequadas aos seus talentos individuais e à sua posição material e social, interessa ao poeta evidenciar, por um lado, qual tipo de *persona* seu oponente escolhera, deliberadamente, interpretar na vida; e por outro, interessa-lhe levar-nos a deduzir, a partir de tais escolhas, quais os talentos individuais e qual a posição material e social de que goza o médico. Assim, com base no modo de vida atribuído ao seu adversário, Petrarca cria toda uma estratégia para que a pessoa e, por conseguinte, o seu discurso, sejam lançados no descrédito, sejam vituperados como viciosos, enquanto o poeta, em contrapartida, autoriza a própria imagem e o próprio discurso.

Em oposição à figura vituperada, desponta o seu par dialético na representação que Petrarca faz do poeta e, portanto, de si próprio, enquanto excelente e digno de encômio. Nesse sentido, a construção do *ethos* discursivo do orador se dá, em grande medida, a partir da construção do *ethos* do seu oponente. Os vícios censurados pelo poeta no seu adversário nos revelam, antagonicamente, o caráter do próprio orador, pois ao construir o *ethos* de uma personagem alvo de vitupérios, Petrarca busca lhe atribuir os traços que, por necessidade, pressupomos estarem ausentes da *persona* do próprio orador. É característico dos discursos ciceronianos este emprego vívido e enfático do *ethos*. Nota-se nas peças oratórias de Cícero, sobretudo nos seus *Pro Murena* e *Pro Caelius*, a construção dos caracteres fundada, freqüentemente, nessa oposição entre o *ethos* que o orador atribui a si e/ou ao seu cliente, e aquele destinado a caracterizar seus adversários.[17]

Acerca da importância do caráter do orador para o alcance da persuasão, lemos na *Retórica* de Aristóteles:

> *"Of the* pisteis *provided through speech there are three species; for some are in the character* [ēthos] *of the speaker, and some in disposing the listener in some way, and some in the speech* [logos] *itself, by showing or seeming to show something.*
>
> *[There is persuasion] through character whenever the speech is spoken in such a way as to make the speaker worthy of credence; for we believe fair-minded people to a greater extent and more quickly [than we do others], on all subjects in general and*

[16] Cf. Cícero, *De Officiis*, I, XXXII,115 (tradução de Angélica Chiapeta, *Dos Deveres de Marco Túlio Cícero*, São Paulo, Martins Fontes, 1999. p. 57).

[17] Cf. G. A. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*. New Jersey: Princeton University Press, 1994; pp. 130-137.

completely so in cases where there is not exact knowledge but room for doubt. And this should result from the speech, not from a previous opinion that the speaker is a certain kind of person; for it is not the case, as some of the handbook writers propose in their treatment of the art, that fair-mindedness [epieikeia] *on the part of the speaker makes no contribution to persuasiveness; rather, character is almost, so to speak, the most authoritative form of persuasion.*" (I, 1356a 1-13) [18]

E, mais adiante, no segundo livro:

"There are three reasons why speakers themselves are persuasive; for there are three things we trust other than logical demonstration. These are practical wisdom [phronēsis] *and virtue* [aretē] *and good will* [eunoia]; *for speakers make mistakes in what they say through [failure to exhibit] either all or one of these; for either through lack of practical sense they do not form opinions rightly; or though forming opinions rightly they do not say what they think because of a bad character; or they are prudent and fair-minded but lack good will, so that it is possible for people not to give the best advice although they know [what] it [is]. These are the only possibilities. Therefore, a person seeming to have all these qualities is necessarily persuasive to the hearers. The means by wich one might appear prudent and good are to be grasped from analysis of the virtues; for a person would present himself as being of a certain sort from the same sources that he would use to present another person; and good will and friendliness need to be described in a discussion of the emotions."* (II, 1378a 6-18) [19]

Mostrando-se como pessoa honesta, o orador torna-se, então, mais confiável, faz parecer a si mesmo mais autorizado a falar, e faz com que seu discurso pareça também mais verossímil, de modo que a construção do caráter virtuoso permite-lhe efetuar-se a si mesmo como prova ética favorável aos seus argumentos. Aristóteles enumera três tipos de provas

[18] Cf. Aristotle, *On Rhetoric,* 2007; pp. 38-39.
(Das provas [*pisteis*] fornecidas pelo discurso, existem três espécies: algumas se encontram no caráter do orador, outras, de alguma forma, na disposição do ouvinte, e outras ainda no próprio discurso [logos] ao mostrar ou parecer mostrar algo. [Há] persuasão pelo caráter toda vez que o discurso é pronunciado de modo a tornar o orador digno de confiança, pois nós acreditamos em pessoas que nos parecem equânimes mais intensa e rapidamente do que em outras pessoas, o que acontece no que diz respeito a todas as matérias de modo geral, mas sobretudo em casos nos quais não há um conhecimento exato, mas espaço para dúvidas. E isso deve resultar do discurso, não de opiniões prévias de que o orador é um determinado tipo de pessoa; portanto, não é verdade, como propõem alguns escritores de manuais nos seus tratamentos da arte, que a equanimidade [epieikeia] da parte do orador não contribui para a persuasão; ao contrário, o caráter é, para o discurso, quase a mais autorizada forma de persuasão.)

[19] *Ibid.,* pp. 112-113.
(Existem três razões para que os próprios oradores sejam persuasivos, pois são três as coisas nas quais confiamos além da demonstração lógica. Essas são a sabedoria prática [phronēsis], a virtude [aretē] e a boa-vontade [eunoia]; pois os oradores cometem erros no que eles afirmam [falha ao exibir] acerca de todas ou mesmo de uma destas coisas; pois ou pela falta de senso prático eles não formam opiniões corretamente; ou formando opiniões corretamente, eles não dizem o que pensam por disporem de um mau caráter; ou ainda, eles são prudentes e eqüânimes mas privados de boa vontade, o que permite às estas pessoas não darem o melhor conselho embora o conheçam. São estas as únicas possibilidades. Portanto, uma pessoa que pareça dispor de todas estas qualidades é necessariamente persuasiva aos ouvintes. O sentido pelo qual alguém poderia parecer prudente deve ser tomado da análise das virtudes; pois uma pessoa poderia apresentar a si mesmo como sendo de um determinado tipo a partir das mesmas fontes empregadas para apresentar uma outra pessoa; a boa-vontade e a simpatia devem ser descritas em uma discussão sobre as emoções.)

(*pisteis*) retóricas: as que dizem respeito ao *ethos,* aquelas que se referem ao *pathos* e as derivadas do *logos,* tripartição que corresponde, respectivamente, ao orador, ao ouvinte e à matéria. Esses três tipos de provas subdividem-se, então, em provas "atécnicas" e "entécnicas"[20], isto é, aquelas que existem previamente à construção discursiva e aquelas que são elaboradas pela técnica discursiva, respectivamente. As provas referentes ao *ethos* são, portanto, construídas no interior do discurso, pelo próprio discurso. Kennedy ressalta que, embora o *ethos* retórico, definido como uma prova "entécnica", não leve em consideração a autoridade que um orador pode extrair dos seus atos precedentes ao discurso, Aristóteles declara manifestamente que se costuma julgar mais digno de confiança aquilo que é dito por pessoas honestas, sobretudo no que diz respeito a questões acerca das quais não se pode ter absoluta certeza, e cujas opiniões divergem. Portanto, as provas éticas são obtidas a partir da construção de um caráter fidedigno para o orador.[21] Já em Platão debate-se a necessidade de que o orador tenha uma boa disposição de caráter, de que seja um virtuoso, de acordo com o paradigma socrático, um sábio, visto que a pessoa que conhece o que é bom, agirá necessariamente de acordo com isso. [22] Deve-se a Catão a formulação latina desta questão, reposta, como se sabe, por Quintiliano: o orador *perito* é,

---

[20] Tradução proposta por George A. Kennedy, cf. *On Rhetoric*, I, 1355b 35: *Of the* pisteis, *some are atechnic ('non-artistic'), some entechnic ('embodied in art, artistic'). I call* atechnic *those that are not provided by 'us' [i.e., the potential speaker] but are preexisting: for example, witnesses, testimony from torture, contracts, and such like; and* entechnic *whatever can be prepared by method and by 'us'; thus one must use the former and invent the latter.*
Cf. também George A. Kennedy, 1999; p. 82: *Means or modes of persuasion, Aristotle says, are of two sorts,* atechnoi *and* entechnoi (1.2.2). Atechnoi – *atechnic, nonartistic, or external modes – are outside the art of the orator to creat and are used rather than invented by the orator. They include the evidence given by free witnesses, the evidence extracted from slaves under torture, written contracts, and other direct evidence discussed in detail in chapter 15 of Book 1. Under the influence of the technical handbooks, with their judicial focus, Aristotle fails to consider external proofs available to deliberative or epideictic speakers, such as the matter of the occasion on which they speak*. Entechnoi – *entechnic, artistic, or internal modes of persuasion – are of three sorts, which we may call* ethos, pathos, *and* logos. *They derive from the three constituents of the speech-act: speaker, audience, and speech respectively*.

[21] Cf. Kennedy, 1999; p. 82: Ethos *is the personal character of the speaker as projected in the speech: the orator should seem trustworthy. In Aristotle's view, ethos should be established by what is said and should not be a matter of authority or the previous reputation of the orator* (1.2.4). *The reason for this is that only ethos projected in this way is artistic. The authority of the speaker would be analogous to the role of a witness and would thus be* atechnos, *something not created but used, though Aristotle fails to point this out. It may have seemed unnecessary because of the common situation in Greek lawcourts, where the litigants were often persons of no particular reputation, some of whom had purchased speechs from logographers, the professional speechwriters. A logographer's duties came to include the artistic creation of a credible ethos for the client.*
Cf. também Sartorelli, 2005; pp. 21-23.

[22] Cf. Platão, *Górgias*, 63, 508c: ...καὶ τὸν μέλλοντα ὀρθῶς ῥητορικὸν ἔσεσθαι δίκαιον ἄρα δεῖ εἶναι καὶ ἐπιστήμονα τῶν δικαίων.... ("...e que para ser orador de verdade é preciso ser justo e ter o conhecimento da justiça..." - Tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém: Editora Universitária UFPA, 2002. p.219.)
Cf. também Kennedy, 1999; p. 61; a propósito do diálogo *Górgias* e da necessidade de conhecimento defendida por Platão: *Rhetoric, Socrates claims, has no need of facts and is a tool of persuasion that makes the unknowing seem to know more than the knowing (459b8 – c2). This point is then applied specifically to knowledge of justice and injustice. Socrates asserts that since it has been agreed that rhetoric deals with justice, it is inconsistent to say that the orator might use rhetoric for unjust purposes (460e5 – 461b2). This is an application of the general Socratic paradox that if a person knows what is good he or she will do it. Thus, an orator who knows what is just will not seek to persuade what is unjust.*

então, definido como um *vir bonus dicendi peritus*.[23] Neste sentido, também para o autor das *Institutio Oratoria,* as provas capazes de mover o ouvinte à confiança, e conseqüentemente à concordância, são em grande parte elaboradas a partir do *ethos* daquele que fala, ou seja, é preciso que o orador pareça eticamente *bonus* para granjear a *fides* e a, conseqüente, adesão do auditório.[24] Assim, obtém-se a confiança do auditório quando este passa a crer que aquilo que diz o orador não é apenas dito por ele, mas é efetuado por ele em suas ações. O orador granjeia a confiança dos ouvintes quando consegue, discursivamente, demonstrar que não só elogia o virtuoso e vitupera o vicioso, quanto se impõe a si mesmo como um modelo de virtude, como um *vir bonus* que, com base nesta qualidade, constrói a sua própria *persona* como alguém em quem se pode depositar inteira confiança.[25]

---

[23] Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria,* XII, I, 1: *sit ergo nobis orator, quem constituimus is qui a M. Catone finitur '**vir bonus dicendi peritus**', verum, id quod et ille posuit prius et ipsa natura potius ac maius est, utique **vir bonus..***. (Que seja então o nosso orador, aquele que constituímos, tal como é definido por M. Catão: um '**homem bom, perito em falar**.' Na realidade, o que o próprio Catão colocou em primeiro lugar, e que pela própria natureza é maior e mais importante: acima de tudo, ser um **homem bom**...) [grifos meus].
Cf. Kennedy, 1999; pp. 115-116: *He* [Quintiliano] *defines rhetoric (2.15.34) as* bene dicendi scientia, *'the knowledge of speaking well'. Use of the term* scientia *does not imply that rhetoric is an exact science; use of* bene*, on the other hand, does imply both artistic excellence and moral goodness, for it is a major theme of Quintilian throughout his work that the perfect orator must, above all, be a good man.*

[24] Cf. Quintiliano, *Institutio Oratoria*, VI, II, 13: *ἦθος quod intellegimus quodque a dicentibus desideramus, id erit quod ante omnia bonitate comendabitur, non solum mite ac placidum, sed plerumque blandum et humanum et audientibus amabile atque iucundum, in quo exprimendo summa virtus ea est, ut fluere omnia ex natura rerum hominumque videantur, quo mores dicentis ex oratione perluceant et quodam modo agnoscantur. (*aquilo que nós entendemos por ἦθος, e que exigimos daqueles que discursam, é o que se segue: que ele seja, antes de tudo, recomendado pela sua bondade, e não seja apenas moderado e tranqüilo, mas na maioria das vezes, brando, humano, amável e agradável aos ouvintes, e, em sua expressão, a suma virtude consiste em que tudo pareça derivar da natureza das coisas e dos homens, para que o caráter daquele que fala se manifeste a partir do discurso, e seja, de alguma forma, como que reconhecido.*)*
E VI, II, 18-19: *Denique ἦθος omne bonum et comem virum poscit. Quas virtutes cum etiam in litigatore debeat orator, si fieri potest, adprobare, utique ipse aut habeat aut habere credatur. Sic proderit plurimum causis, quibus ex sua bonitate faciet fidem. Nam qui dum dicit malus uidetur utique male dicit. Quare ipsum etiam dicendi genus in hoc placidum debet esse ac mite; nihil elatum saltem ac sublime desiderat: proprie, jucunde, credibiliter dicere sat est, ideoque et medius ille orationis modus maxime convenit.*
(E por fim, todo ἦθος reclama um homem bom e benévolo. Virtudes estas que o orador deverá, se for possível, demonstrar como existentes no seu cliente, e deverá, em todo caso, demonstrar que ele próprio também as possua ou se creia que ele possui. Assim será muito mais útil às causas, às quais granjeará confiança por causa da sua bondade. Com efeito, aquele que, enquanto fala, parece mau, em geral, fala mal. Decerto por isso, o próprio gênero de discurso deve ser, neste caso, tranqüilo e moderado; ele não exige nada presunçoso ou, ao menos, nada elevado e sublime: é suficiente falar de modo adequado, agradável e crível, e por esta razão, é extremamente conveniente tal modo comedido de oração.)

[25] Também a preceptística retórica de Cícero pressupõe grande importância às disposições éticas do orador para cativar o auditório. Assim encontramos expresso no *De Oratore,* II, 182-183.: *Valet igitur multum ad vincendum probari mores et instituta e facta et vitam et eorum, qui agent causas, et eorum pro quibus, et item improbari adversariorum, animosque eorum apud quos agetur, conciliari quam maxime ad benevolentiam cum erga oratorem tum erga illum, pro quo dicet orator. Conciliantur autem animi dignitate hominis, rebus gestis, existimatione vitae; quae facilius ornari possunt, si modo sunt, quam fingi, si nulla sunt. Sed haec adiuvat in oratore lenitas vocis, vultus pudoris significatio, verborum comitas; si quid persequare acrius, ut invitus et coactus facere videare. Facilitatis, liberalitatis, mansuetudinis, pietatis, grati animi, non appetentis non avidi signa proferre perutile est; eaque omnia quae proborum demissorum, non acrium, non pertinacium, non litigiosorum, non acerborum sunt, valde benevolentiam conciliant abalienantque ab iis, in quibus haec non sunt. Itaque eadem sunt in adversarios ex contrario conferenda*
(Portanto, tem muito valor para o êxito do discurso que o caráter, os princípios, os feitos, e a vida tanto daqueles que conduzem as causas, quanto daqueles em defesa dos quais a causa é conduzida, sejam aprovados, e do mesmo modo, sejam reprovados nos adversários; e o ânimo daqueles diante dos quais a causa será conduzida deve ser cativado, o

Petrarca, portanto, sabia muito bem que os recursos adequados para mover favoravelmente o ânimo dos leitores podiam ser efetuados como caráter, a partir da construção retórica que o poeta faz de si e do seu adversário.[26] Sabia também que, no âmbito da *vituperatio,* é possível, por meio da cor com que se pinta o oponente, converter *virtutes* em *vitia* (o mesmo vale para o elogio, que segue, contudo, o caminho inverso, transformando vícios em virtudes).[27] Visando, pois, produzir uma imagem do médico que fosse diametralmente oposta à sua, a partir da atribuição de características antagônicas às suas, Petrarca ressalta a parcimônia cultural e intelectual do detrator com a violência e a crueza, de linguagem e de imagens, próprias às prerrogativas do gênero, como declara o próprio poeta no quarto livro, quando menciona as *probae* e as *contumeliae* trocadas pelos grandes escritores, tanto "pagãos" quanto cristãos.

> *Tomo Deus por testemunha: eu não vim, voluntariamente, te responder outrora, mas me volto agora a estas questões muito mais coagido, ainda que eu não ignore irromperem, freqüentemente, tais certames de palavras tanto entre os príncipes de ambas as línguas, quanto entre os santos varões – o que é muito espantoso. Com efeito, estes litígios nos são legados pelos escritos imortais e pela memória. Que opróbrios, que injúrias não desfere Salústio contra Cícero, e não desfere de volta este contra aquele? Nas palavras destes, tu podes discernir um ódio vivo. Não é mais suave, mas ainda muito mais pungente e fatal, a desavença entre Ésquines e Demóstenes. Quem não ouviu falar das contendas de Jerônimo com Rufino de Aquiléia? Lemos também algumas das contendas daquele com Agostinho, ainda que conduzidas de modo mais reverente, foram, contudo, duras e mordazes.*[28]

---

máximo possível, pela benevolência, tanto em relação ao orador quanto em relação àquele em favor do qual o orador venha a falar. E os ânimos são cativados pela dignidade dos homens, pela realização das suas empresas, pela reputação da sua vida, qualidades que podem ser mais facilmente ornadas se existem previamente, do que fingidas, quando não existem. Mas é também útil ao orador aquela suavidade na voz, uma expressão facial de discrição, uma afabilidade de linguagem. Se buscar algo mais lancinante, que pareça ser impelido e coagido a fazê-lo. É sobretudo útil oferecer sinais de afabilidade, de generosidade, de tranqüilidade, de respeito aos deveres, de um ânimo grato, e não ávido e voraz. E todas estas qualidades, que são próprias dos honestos e dos modestos, daqueles que não são impetuosos, pertinazes, litigiosos ou acerbos, cativam bem a benevolência e levam à recusa daqueles nos quais estas qualidades não existem. E assim, devem ser conferidas aos adversários as qualidades precisamente contrárias.)

[26] Cf. *Rhetorica ad Herennium*, I, IV, 8: *Benivolos auditores facere quattuor modis possumus: ab nostra, ab adversariorum nostrorum, ab auditorum persona, et ab rebus ipsis. (*Podemos tornar benévolos os ouvintes de quatro modos: a partir da nossa pessoa, a partir da pessoa dos nossos adversários, a partir da pessoa do auditório, e a partir dos argumentos em si.). E também *De Inventione,* I, 16, 22.

[27] Cf. Aristóteles, *Retórica*, I, 1367a28 – 1367b: *One should assume that qualities that are close to actual ones are much the same as regards both praise and blame; for example, that a cautious person is cold and designing and that a simple person is amiable or that one who does not show anger is calm; and [when praising] one should always take each of the attendant terms in the best sense; for example, [one should call] an irascible and excitable person 'straightforward' and an arrogant person 'high-minded' and 'imposing' and [speak of] those given to excess as actually in states of virtue, for example, the rash one as 'courageous', the spendthrift as 'liberal';* Cf. Aristotle, *On Rhetoric*, 2007; p. 79.

[28] Cf. *Inv. contr. medicum*, IV, 243-252.

Essas invectivas, quando cotejadas sobretudo aos modelos adotados, parecem carecer de uma descrição de cena mais decisiva, de recursos de *presentificação* cenográfica que, no caso de oradores como Ésquines, Demóstenes e Cícero, eram perfeitamente adequados ao ambiente de assembléia ou tribunal para o qual elaboravam os seus discursos, e que pressupunha a presença física de um auditório, dos adversários e dos juízes, papel que, numa situação deliberativa, era desempenhado pelo próprio auditório. Não são, decerto, esses recursos os mais adequados à estratégia de Petrarca, que organiza todo o seu escrito a partir do retrato que pinta do seu adversário, representado como um anônimo. Interessava-lhe, como *officium* do tipo de discurso que escolhera compor, lançar contra o seu detrator o ódio, o desdém e o desprezo, pois isso poderia conduzi-lo ao êxito discursivo, na medida em que lhe permitiria desqualificar eticamente o seu oponente e, conseqüentemente, o seu discurso.

Aristóteles, na sua *Ética a Nicômaco*, define vícios e virtudes como disposições de caráter, isto é, aquilo em virtude do que agimos bem ou mal em relação às paixões. Neste sentido, podemos ser louvados e vituperados apenas pelas nossas virtudes e pelos nossos vícios, frutos de nossa escolha deliberada, e não por causa de nossas paixões, que não envolvem qualquer escolha. Assim, no que concerne às paixões, diz-se que somos movidos a esta ou aquela afecção, mas no que diz respeito à virtude, diz-se que temos determinada disposição. [29] Visando vituperar seu adversário, Petrarca parte portanto para a desqualificação das suas disposições de caráter, ressaltando para isso os seus inúmeros vícios, revelados pelo seu vicioso discurso.[30]

---

[29] Cf. Aristóteles **-** *Ética a Nicômaco*, II, 5: "Devemos considerar agora o que é a virtude. Visto que na alma se encontram três espécies de coisas - paixões, faculdades e disposições de caráter -, a virtude deve pertencer a uma destas. Por paixões entendo os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, a emulação, a compaixão, e em geral os sentimentos que são acompanhados de prazer ou dor; por faculdades, as coisas em virtude das quais se diz que somos capazes de sentir tudo isso, ou seja, de nos irarmos, de magoar-nos ou compadecer-nos; por disposições de caráter, as coisas em virtude das quais nossa posição com referência às paixões é boa ou má. Por exemplo, com referência à cólera, nossa posição é má se a sentirmos de modo violento ou demasiado fraco, e boa se a sentimos moderadamente; e da mesma forma no que se relaciona com as outras paixões. Ora, nem as virtudes nem os vícios são paixões, porque ninguém nos chama bons ou maus devido às nossas paixões, e sim devido às nossas virtudes ou vícios, e porque não somos louvados nem censurados por causa de nossas paixões (o homem que sente medo ou cólera não é louvado, nem censurado o que simplesmente se encoleriza, mas sim o que se encoleriza de certo modo); mas pelas nossas virtudes e vícios somos efetivamente louvados e censurados. Por outro lado, sentimos cólera e medo sem nenhuma escolha de nossa parte, mas as virtudes são modalidades de escolha, ou envolvem escolha. Além disso, com respeito às paixões se diz que somos movidos, mas com respeito às virtudes e aos vícios não se diz que somos movidos, e sim que temos tal ou tal disposição. Por estas mesmas razões, também não são faculdades, porquanto ninguém nos chama bons ou maus, nem nos louva ou censura pelas simples capacidade de sentir as paixões. Acresce que possuímos as faculdades por natureza, mas não nos tornamos bons ou maus por natureza.(...) Por conseguinte, se as virtudes não são paixões nem faculdades, só resta uma alternativa: a de que sejam *disposições de caráter*. Mostramos, assim, o que é a virtude com respeito ao seu *gênero*." (Aristóteles – Vol. II. Coleção Os Pensadores. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural,1987. pp. 31 e 32.)

[30] Petrarca, em uma das cartas destinadas a Tommaso Caloiro cujo modelo expresso são as epístolas de Sêneca (sobretudo *Ad. Lucilium*, 114 e 115), reelabora a tópica da interdependência entre discurso e caráter. Cf. por exemplo,

Conforme prescrito pelo *De inventione* a propósito da *captatio benevolentiae*, um orador pode expor seu adversário ao ódio se revelá-lo torpe (*spurcus*), arrogante (*superbus*), cruel (*crudelis*) ou pérfido (*malitiosus*). Cícero complementa o preceito afirmando que o orador dispõe ainda de outros recursos para mover a indignação e o desprezo do auditório contra seu oponente. Lança contra ele a indignação ao demonstrar a sua violência, a sua potência, a sua riqueza, a sua descendência e o mau uso que faz destas coisas, de modo a tornar manifesto que ele confia mais nestes métodos do que na sua causa. Por fim, o orador faz com que seu oponente seja digno de desprezo se colocar em evidência a sua inércia, a sua negligência, ou a sua vilidade, as suas ocupações desidiosas e o seu ócio excessivo.[31] A numerosa ocorrência do adjetivo latino *superbus*, seus derivados e sinônimos, assim como de adjetivos como *ignorans, infamis, temerarius, indignus, indoctus* etc, evidencia a trilha

---

Sêneca, *Ad Lucilium*, 114, 1-2: *Hoc quod audire vulgo soles, quod apud Graecos in proverbium cessit: talis hominibus fuit oratio qualis vita.*
(O motivo é aquele que costumas ouvir do vulgo, e que entre os gregos passou a provérbio: para tais homens o discurso foi como a vida.)
E cf. *Ad. Lucil.,* 115, 2: *Oratio cultus animi est: si circumtonsa est et fucata et manu facta, ostendit illum quoque non esse sincerum et habere aliquid fracti.*
(O discurso é a manifestação da alma: se é limado e ornado por uma mão artificiosa, mostra que a alma não é sincera e tem algo de corrupto.)
Cf. Petrarca, *Fam.,* I, 9: *Nec enim parvus aut index animi sermo est aut sermonis moderator est animus. Alter pendet ex altero; ceterum ille latet in pectore, hic exit in publicum; ille comit egressurum et qualem esse vult fingit, hic egrediens qualis ille sit nuntiat; illius paretur arbitrio, huius testimonio creditur; utrique igitur consulendum est, ut et ille in hunc sobrie severus, et hinc in illum veraciter norit esse magnificus; quanquam ubi animo consultum fuerit, neglectus esse sermo non possit, sicut, ex diverso, adesse sermoni dignitas non potest, nisi animo sua maiestas affuerit.*
(E com efeito, o discurso não é um índice insignificante do ânimo, pelo contrário, o ânimo é o moderador do discurso. Um depende do outro; além disso, aquele se esconde no peito, este sai a público; aquele acompanha o que sai e finge ser como quer, este, ao sair, anuncia de que tipo é aquele; obedece-se ao arbítrio daquele, crê-se no testemunho deste; é preciso, portanto, ocupar-se de ambos, de modo que tanto aquele seja prudentemente severo em relação a este, quanto este saiba ser verdadeiramente grandioso em relação àquele; posto que, onde houver consulta ao ânimo, não poderá haver negligência ao discurso, inversamente, não pode existir dignidade de discurso, a menos que exista antes majestade de ânimo.)

[31] Cf. *De invent.*,1, XVI, 22. *Benivolentia quattuor ex locis comparatur: ab nostra, ab adversariorum, ab iudicum persona, a causa. Ab nostra, si de nostris factis et officiis sine arrogantia dicemus; si crimina inlata et aliquas minus honestas suspiciones iniectas diluemus; si, quae incommoda acciderint aut quae instent difficultates, proferemus; si prece et obsecratione humili ac supplici utemur. Ab adversariorum autem, si eos aut in odium aut in invidiam aut in contemptionem aducemus. In odium ducentur,si quod eorum spurce, superbe, crudeliter, malitiose factum proferetur; in invidiam, si vis eorum, potentia, divitiae, cognatio [pecuniae] proferentur atque eorum usus arrogans et intolerabilis, ut his rebus magis videantur quam causae suae confidere; in contemptionem adducentur, si eorum inertia, neglegentia, ignavia, desidiosum studium et luxuriosum otium proferetur. (*A benevolência é obtida a partir de quatro lugares: a partir da nossa pessoa, a partir daquela dos adversários, a partir da pessoa do juiz e a partir da causa. A partir da nossa pessoa, se falarmos, sem arrogância, acerca das nossas ações e das nossas ocupações; se desfizermos as acusações imputadas e algumas suspeitas desonestas lançadas sobre nós; se evidenciarmos as coisas incômodas que nos aconteceram ou aquelas que nos trazem dificuldades; se nos servirmos de um modo humilde e súplice no que diz respeito à nossa prece e obsecração. E falando dos adversários, se lançarmos contra eles o ódio, ou a indignação ou o desprezo. Serão odiados se for evidenciado aquilo que eles tenham feito de torpe, arrogante, cruel ou pérfido; serão causa de indignação se evidenciarmos a violência deles, o poder, a riqueza, a descendência (e o dinheiro), e o uso intolerável e arrogante que fazem destas coisas, de modo que pareçam confiar mais nelas do que na sua própria causa. Serão lançados no desprezo, se evidenciarmos a inércia, a negligência, a vileza, as ocupações desidiosas e o ócio dissoluto daqueles.*) E também *Rhet. Ad Heren.*, I, IV-V, 8-9.

calcada por Petrarca.[32] A inversão destes defeitos, por sua vez, converte a imagem do médico na imagem antagônica do orador que granjeia a estima, a confiança do seu auditório, e para isso, como foi dito, deve pintar-se honesto.[33]

Tudo o que é 'honesto' (*honestum*), diz Cícero, é composto de quatro virtudes fundamentais: a sabedoria (*sapientia*), a justiça (*iustitia*), a fortaleza (*animus magnus elatusque humanasque res despiciens*) e o decoro (*decorum*). De cada uma destas virtudes, interligadas e implicadas entre si, derivam correspondentes deveres (*officia*) que nortearão as nossas ações deliberadas.[34] O 'discernimento e apreensão do verdadeiro', onde Cícero localiza a *sabedoria* e a *prudência* (fundadas na verdade), reclama a 'indagação e a invenção do verdadeiro, função própria dessa virtude'. Do agrupamento e da manutenção da sociedade dos homens, onde está situada a *justiça* (cujo fundamento é a *fides*, entendida como verdade e constância em palavras e acordos), a *beneficência* e a *liberalidade*, advêm ditames como: não prejudicar o outro, a menos que seja coagido a isso por um ato injusto, e auxiliar o próximo, concedendo-lhe benefícios de modo adequado. A 'grandeza e resistência do ânimo elevado e invencível', onde se encontram a *coragem* e a *magnanimidade*, exige o desprezo pelos bens exteriores, a busca e admiração apenas daquilo que é honesto e

---

[32] O termo *superbus* e seus derivados, por exemplo, aparecem 20 vezes ao longo das 4 invectivas: I, 72, 105; II, 61, 69, 73, 77, 79, 97, 103, 110, 152, 168; III, 58, 238, 251, 346; IV, 209, 230, 252 e 263.) Cerca de 14, das 20 ocorrências, referem-se, direta ou indiretamente, ao médico.
Sobre o vocabulário próprio ao louvor e o vitupério, diz Merril (1975), p. 11-12: *Before further discussion of topics suitable for use, an analysis of the vocabulary which described the psychology of the victim of invective is necessary. The passage cited from* Ad Herennium (III, 10-15) *concerning the* res externa, corpus *and* animus *mentioned several qualities which belonged to the subject who was to be praised. There were:* potentia, prudentia, iustitia, fortitudo, modestia, dignitas, *and* valetudo. *Since invective is the opposite of l*aus*, the opposites of these words will be employed in the detraction of a man. The negative qualities are:* audacia, amentia, furor, libido, crudelitas, luxuria, avaritia, *and* impudentia. *These are the undesirable traits of a Roman personality. An orator could demonstrate the obvious instability and unsuitability of his adversary merely by mentioning in his speech that his opponent was possessed of any of these unpleasant attributes. The audience would then be alerted to the dangers by such watchwords.*

[33] Cf. Quintiliano, Inst. Orat., III, 7, 25: *... quia sit quaedam uirtutibus ac uitiis uicinitas utendum proxima derivatione verborum, ut pro temerario fortem, pro prodigo liberalem, pro avaro parcum vocemus: quae eadem etiam contra ualent*.
(porque há uma certa vizinhança entre as virtudes e os vícios, deve-se usar uma derivação próxima das palavras, de modo que, ao invés de temerário, chamemos forte, ao invés de pródigo, liberal e, ao invés de avaro, parco: estas mesmas coisas valem também ao contrário.)

[34] Cf. Cícero, *De officiis,* I, 15: *Sed omne, quod est honestum, id quattuor partium oritur ex aliqua. Aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur aut in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia. Quae quattuor quamquam inter se colligata atque implicata sunt, tamen ex singulis certa officiorum genera nascuntur, velut ex ea parte, quae prima descripta est, in qua sapientiam et prudentiam ponimus, inest indagatio atque inventio veri, eiusque virtutis hoc munus est proprium.*
("Mas tudo o que é honesto nasce de uma de quatro partes. Com efeito, consiste ou no discernimento e na apreensão do verdadeiro, ou na manutenção da sociedade dos homens, e, atribuindo-se a cada um o que é seu, na fé dos contratos, ou na grandeza e resistência do ânimo elevado e invencível, ou na ordem e medida de todas as coisas feitas e ditas, nas quais se encontram a modéstia e a temperança. Embora essas quatro partes estejam ligadas e implicadas entre si, todavia, de cada uma nascem certos tipos de deveres, como daquela que foi descrita primeiramente, onde colocamos a sabedoria e a prudência, surgem a indagação e a invenção do verdadeiro, função própria dessa virtude." - *Dos Deveres*, I, 15. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 11)

decoroso, a realização de ações grandiosas e, sobretudo, úteis. E por fim, 'a ordem e medida de todas as coisas feitas e ditas', onde se distingue a *modéstia,* a *constância* e a *temperança*, requer que se aja de modo conveniente, que se dominem os apetites com a razão, que se conserve a própria natureza, e que se conheça o próprio engenho.[35] A não observância destes deveres implica, necessariamente, numa conduta viciosa, e assim como o que é virtuoso deve ser louvado, o vicioso deve ser vituperado. Cícero, ainda que discuta, prioritariamente, a justiça e os deveres que lhe dizem respeito, considerando soberana a virtude que regula o comportamento social, atribui fundamental importância à sabedoria:

> *"Dos quatro pontos nos quais dividimos a natureza e a força do honesto, aquele que consiste na aprendizagem do verdadeiro é o primeiro a tocar a natureza humana. Sem dúvida, somos todos arrebatados pela ânsia de conhecimento, campo em que julgamos belo mostrar-nos excelentes; ao contrário, dizemos que é mau e torpe afastar-se dele, errar, ignorar, ser ludibriado.*
>
> *Nesse gênero de atividade, ao mesmo tempo natural e honesto, dois vícios devem ser evitados. O primeiro é tomar as coisas desconhecidas por conhecidas e concordar com elas sem reflexão. Quem pretender fugir a semelhante vício (e todos devemos pretendê-lo) reservará tempo e dedicação à consideração dos fatos. O outro vício consiste em aplicar esforço excessivo a coisas obscuras e difíceis, ou mesmo desnecessárias*."[36]

O médico pintado por Petrarca é, portanto, o mais pernicioso dos ignorantes, uma vez que desconhece a própria ignorância, e arroga a si conhecimentos que não possui. Ao decidir manifestar-se e responder a carta que Petrarca enviara ao papa Clemente VI, teria então se revelado tal qual é, pois, ao expressar-se, o médico evidencia toda a sua ignorância, que teria sido facilmente encoberta por um prudente silêncio.[37] A língua é o ferrolho da alma[38], diz Petrarca, por isso aquele que pretende fazer uso da eloqüência deve preocupar-se com o que revelará ao empregá-la. E o poeta torna manifesto que o seu adversário tinha consciência disso, reportando *ipsis litteris* uma passagem da carta que teria sido escrita por ele; contudo, a despeito da consciência de que se daria a conhecer por seus escritos, o médico, arrogante, presumindo conhecer aquilo que não conhece, deu seqüência à sua

---

[35] Cf. *Dos Deveres,* 1999; p. 11

[36] *Dos Deveres,*1999; p. 12. Cf. *De officiis* I, 18-19: *Ex quattuor autem locis, in quos honesti naturam vimque divisimus, primus ille, qui in veri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam. Omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem, in qua excellere pulchrum putamus, labi autem, errare, nescire, decipi et malum et turpe dicimus. In hoc genere et naturali et honesto duo vitia vitanda sunt, unum, ne incognita pro cognitis habeamus hisque temere assentiamur, quod vitium effugere qui volet – omnes autem velle debent adhibebit ad considerandas res et tempus et diligentiam. Alterum est vitium, quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt easdemque non necessarias.*

[37] Cf. *Inv. contr. medicum,* II, 4-13.

[38] Cf. *Inv.contr. medicum,* II, 6.

empreitada.[39] Encontramos aqui a aplicação petrarquista da exigência ética feita ao orador desde Platão.

Sendo um homem dado às artes mecânicas e não liberais, o médico ultrapassara os limites das ocupações que escolhera e, de modo precipitado, respondera a quem não lhe escreveu, e contra-atacara aquele que não o tinha agredido. A insistente repetição de que não ofendera toda a medicina, nem todos os médicos, mas apenas os 'discordes e dissonantes', cria a Petrarca as condições para que ele refute, *a priori*, toda a argumentação do seu adversário. Afirmando que o médico dispara injustamente contra toda a poesia ao sentir-se atacado por um único homem que escrevera uma carta destinada a outra pessoa, Petrarca demonstra que a argumentação do seu adversário é defeituosa, não convém ao que se propõe, pois é elaborada de modo a, '*por culpa de uma única pessoa, colocar sob acusação toda uma atividade, como quem pelos vícios de um único douto, condena toda a doutrina*.[40] Se, adverte Cícero, tivesse feito a escolha de maneira decorosa, teria optado pela atividade mais adequada à sua natureza, aos seus talentos pessoais. Adentrara, entretanto, no campo da retórica e afirmava submetê-la à sua arte, a medicina. Esta escolha do médico serve para que Petrarca nos revele, por um lado, que seu adversário, ao empreender esta tarefa, desconhecia os limites da própria natureza[41]; e por outro, serve para que o poeta especifique a extensão desta ignorância, que se revela não apenas no campo da eloqüência, da poesia e da filosofia, que lhe eram alheias, mas sobretudo no campo da medicina, que lhe é particular, e naquele da lógica, que a personagem arrogava a si. O *topos* da *oratio inepta,* presente na oratória latina anterior a Cícero, tornou-se, contudo, difundido nas suas peças

---

[39] Cf. *Inv.contr.med.*, II, 41-43: *"Quem eu seja", dizes, "concluída a leitura de todo este opúsculo, logo o saberás." Ó notável varão, julgas a ti mesmo de modo demasiadamente humilde: de fato, tão logo coloquei as mãos no opúsculo, tomei conhecimento de ti, e mesmo antes já te conhecia. Agora, no entanto, deixaste completamente à mostra todo teu conhecimento, e – como está escrito no Salmo – "desnudaste seus fundamentos até o pescoço".*

[40] Cf. *De inventione*, I, L, 94: *Si non ad id, quod instituitur, accommodabitur aliqua pars argumentationis, horum aliquo in vitio reperietur: si plura pollicitus pauciora demonstrabit; aut si, cum totum debebit ostendere, de parte aliqua loquatur (...); aut si non id, quod accusabitur, defendet, ut, si qui, cum ambitus accusabitur, manu se fortem esse defendet; aut ut Amphion apud Euripidem, [item apud Pacuvium,] qui vituperata musica sapientiam laudat; aut si res ex hominis vitio vituperabitur, ut, si qui doctrinam ex alicuius docti vitiis reprehendat; (...) (*Se alguma parte da argumentação não se acomoda àquilo para o qual se propõe, notar-se-á nela algum dos seguintes vícios: se, tendo prometido muitas provas, demonstra poucas; ou se, devendo expor tudo, fala apenas de uma parte (...); ou se não defende o que foi alvo da acusação; ou, como Anfíon em Eurípides [o mesmo em Pacúvio], que, tendo sido vituperada a música, louva a sabedoria; ou se, por vício de um homem, vituperar toda uma atividade, como se, pelos vícios de um único douto, condene toda doutrina.*)*

[41] Alerta-nos Cícero, *De Officiis*, I, 73: *Ad rem gerendam autem qui accedit, caveat, ne id modo consideret, quam illa res honesta sit, sed etiam ut habeat efficiendi facultatem; in quo ipso considerandum est, ne aut temere desperet propter ignaviam aut nimis confidat propter cupiditatem. In omnibus autem negotiis priusquam adgrediare, adhibenda est praeparatio diligens.*
*"*O homem disposto a uma tarefa precisa considerar não apenas se ela é honesta, mas também se está capacitado a executá-la. Não se desencoraje por preguiça nem confie demais por cupidez, mas, em todos os empreendimentos, prepare-se diligentemente." (*Dos deveres*, 1999, p. 38)

oratórias.[42] Também São Jerônimo lança mão deste recurso, ao responder às acusações de Rufino.[43]

De acordo com a argumentação de Petrarca, a eloqüência, que em nada pode ajudar um enfermo a curar-se, não é útil ao desempenho da atividade médica, pois pode apenas confortá-lo e exortá-lo a reagir à doença, mas não pode saná-lo. Para cumprir o seu dever, diz o poeta, à medicina servem atos, não palavras.[44] O domínio oratório tem serventia apenas aos maus médicos, que a ele recorrem quando precisam justificar e encobrir os seus erros. O poeta reforça, ao longo das quatro invectivas, a incidência do médico num daqueles vícios sobre os quais Cícero alertara que temos por dever evitar, se buscamos a sabedoria e a honestidade de caráter, a saber, *"tomar as coisas desconhecidas por conhecidas e concordar com elas sem reflexão".* [45] A inserção deste, e dos demais vícios, no caráter da personagem permitirá a Petrarca atribuir ao médico, de modo verossímil, teses muito em voga no seu tempo, sobretudo, em determinados ambientes que lhe interessa confutar mais vivamente do que o seu anônimo e solitário propagador.

Petrarca insiste que visava atacar, através da personagem do seu adversário, não toda a categoria médica, mas apenas um determinado tipo de médico que, como se verá, é a personificação de todos aqueles que eram, comumente, reunidos em um único e indistinto grupo, pois considerados afinados com as modernas teorias desenvolvidas nos centros de Oxford e Paris. Tratava-se, principalmente, dos *magistri artium*, dados às ciências naturais, à

---

[42] Sobre a recorrência da acusação de inabilidade oratória do adversário nas invectivas latinas, afirma Merril (1975), p. 29-30: *Charges that one's opponent was a inept orator and thus hardly suitable to pursue a case were common. There is but scanty documentation of the use of this* topos *before the time of Cicero, but there can be little doubt that others before Cicero had criticized the speech of their adversaries.*

[43] Cf. Hieronimus, *Apologia adversus libros Rufini*, I, 17: *Illud miror quod, Aristarchus nostri temporis, puerilia ista nescieris, quamquam tu, occupatus in sensibus, et ad struendam mihi calumniam cernulus, grammaticorum et oratorum praecepta contempseris, paruipendens ὑπέρβατα post anfractus reddere, asperitatem vitare consonantium, hiulcam fugere dictionem.* IN: Migne, *PL,* XXIII.
(O que me admira é que tu, Aristarco dos nossos dias, tenhas ignorado estas puerilidades, uma vez que, ocupado com as coisas sensíveis e inclinado a tramar uma calúnia contra mim, tenhas desprezado os preceitos dos gramáticos e dos oradores, fazendo pouco caso de explicar os hipérbatos depois das circunlocuções, de evitar a aspereza das consoantes, fugir dos hiatos.)
cf. I, 30: *Denique et ego scripta tua relegens, quamquam interdum non intellegam quid loquaris et Heraclitum me legere putem, tamen non doleo nec me paenitet tarditatis: id enim in legendo patior quod tu pateris in scribendo.*
(E finalmente eu, relendo teus escritos, ainda que, por vezes, eu não entenda o que dizes e pense que estou lendo Heráclito, não me aflijo nem me arrependo da minha lentidão: com efeito, isto que padeço lendo, tu padeces escrevendo).
E também II, 10: *Scio inter christianos verborum vitia non solere reprehendi, sed ex paucis ostendere volui cuius temeritatis sit docere quod nescias, scribere quod ignores, ut similem prudentiam et in sensibus requiramus.*
(Sei que não é costume, entre cristãos, repreender os vícios de palavras, mas eu quis mostrar, a partir de poucos exemplos, quão temerário é ensinar aquilo que não sabes, escrever aquilo que ignoras, para que busquemos uma prudência semelhante também no que concerne aos sentidos.)

[44] Cf. *Inv.contr. medicum,* I, 7-10.

[45] Cf. nota 27.

lógica e às especulações metafísicas. Através da figura de um anônimo médico, Petrarca dispara contra os defensores daquilo que ele chama *logica modernorum*, contra os 'dialéticos' que, de acordo com o poeta, se diziam aristotélicos apenas porque também Aristóteles era dado às disputas, sem perceberem que "o Filósofo" disputava e escrevia sobre matéria muito mais elevada, enquanto estes se detinham nos meios sem jamais alcançar os fins.[46] Petrarca investe contra aqueles que ele próprio denominou *barbari britanni*, aqueles que "ousavam" reduzir até mesmo a teologia a especulações lógicas, questões de termos e discussões formais.

[46] Cf. Petrarca, *Familiares,* I, 7, 3. *A Tommaso Caloria da Messina: Cum his, ut dixi, suo more contendere temerarium est, quippe qui summam voluptatem ex contentione percipiunt, quibus non verum invenire propositum est, sed altercari.*
Com estes, como disse, é temerário contender à sua maneira, porque são, decerto, tomados de uma enorme vontade de contenda, e não é seu propósito investigar a verdade, mas sim altercar. Também I, 7, 7-8: *Unum sane et ego pridem animadverteram et tu nunc admones: eos sectam suam aristotelici nominis splendore protegere; dicunt enim Aristotilem ita solitum disputare. Est, fateor, qualisqualis excusatio, clarorum ducum inhesisse vestigiis; nam et Marcus Tullius non invitum se cum Platone, si oporteat, erraturum dicit. Sed falluntur. Aristotiles enim, vir ardentis ingenii, de rebus altissimis vicissim et disputabat et scribebat;(...).*
Eu, de fato, já havia atentado para uma coisa, e agora tu chamas a minha atenção: aqueles protegem a sua seita com o esplendor do nome de Aristóteles, pois costumam dizer que também ele disputava à sua maneira. Há, confesso, alguma escusa para manter-se conduzido pelos vestígios dos mais ilustres, afinal também Marco Túlio afirma que, se fosse preciso, erraria voluntariamente na companhia de Platão. Mas se enganam. Pois Aristóteles, varão de engenho ardente, acerca das mais altas matérias, alternadamente, disputava e escrevia; (...)
E ainda I, 7, 14: ...*dyaletica pars esse potest, utique terminus non est; e potest pars esse matutina, non serotina.*
...a dialética pode ser parte, posto que não é um fim; e pode ser uma parte matutina, não vespertina.

1.2. *Consuetudo artis* X *logica modernorum*

As teorias propagadas por estes *modernos* representavam, no tempo de Petrarca, a última novidade no campo das ciências, e logravam enorme simpatia não apenas entre os lógicos, os médicos e os demais cultores da filosofia natural, mas também entre os gramáticos, e mesmo entre os teólogos. De acordo com Etienne Gilson, sob a influência dos estudos lógicos, a gramática escolar adquiria, já desde início do século XIII, um caráter especulativo.[47] A correção da linguagem, ofício da gramática, fundava-se no uso e, portanto, na autoridade. A nova gramática especulativa substituía o princípio da autoridade pela demonstração das regras a partir de suas causas, como manifestam algumas das gramáticas elaboradas no período.[48]Os gramáticos do século XIII distinguiram dois tipos de problemas a serem resolvidos pela gramática: aqueles referentes à língua em questão, e que são singulares; e aqueles comuns a todas as línguas, na medida em que elas compartilham uma mesma função, isto é, a expressão por meio de palavras do pensamento humano. São estas regras universais, designadas a regular as expressões verbais (*modi significandi*), que interessam a esta *grammatica speculativa*, vista então como uma gramática universal.[49] Na perspectiva de homens como Petrarca, por exemplo, ainda que as diferenças entre as línguas sejam acidentais, estes acidentes são de fundamental importância, pois o conhecimento das regras universais, se é belo em si, não contribui para a compreensão dos poetas, dos oradores, dos historiadores, nem tampouco das Sagradas Letras, e portanto não cumpre o fim último da educação. Ainda de acordo com Gilson, entre fins do século XIII e

[47] Cf. Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*. Tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2001; p. 499: *Em vez de remeter, para explicar um ponto duvidoso, a exemplos tirados dos melhores autores latinos, os gramáticos preferirão, daí em diante, resolver os problemas pelas regras da lógica. Prisciano não podia satisfazer a essas novas exigências. Eis como uma glosa de um dos novos manuais resume a situação: 'O que reduz em muito o valor do livro de Prisciano é que ele não ensinou a gramática por todos os meios possíveis. Por exemplo, ele apresenta muitas construções sem assinalar suas causas (*unde constructiones multas dicit, quarum tamen causas non assignat*) e apoiando-se apenas na autoridade dos antigos gramáticos. Por conseguinte, ele não ensina (*non docet*), porque os únicos que ensinam são os que assinalam as causas do que dizem'*. (J. L. Paetow) [*sic*]"

[48] Entre estas, conta-se o *Doctrinale,* de Alexandre de Villedieu, e o *Graecismus* , de Everardo de Béthume, inseridas definitivamente no currículo escolar em 1366.

[49] Cf. Etienne Gilson, 2001; p. 500: *Uma gramática assim concebida só podia ser universal. Como diz vigorosamente Roger Bacon: 'A gramática é substancialmente a mesma em todas as línguas, muito embora sofra variações acidentais (*Grammatica una et eadem est secundum substantiam in omnis linguis, licet accidentaliter varietur*). E um anônimo do século XIII escreve no mesmo sentido: 'Quem sabe gramática numa língua também sabe numa outra quanto a todo o essencial da gramática. O fato de não poder falar essa outra língua, nem compreender os que a falam, relaciona-se à diferença das palavras e de suas formações, que é acidental à gramática'* (G. Wallerand). *[sic]* "

início dos século XIV, as obras produzidas sobre a matéria visavam fornecer antes uma introdução aos estudos lógicos, do que uma introdução aos estudos poéticos.[50]

Em 1255, a Faculdade de Artes de Paris impôs, a todos os seus alunos, o estudo integral da obra de Aristóteles, resultado da valorização da obra do Estagirita iniciada já no início do século XIII, graças às paráfrases de Avicena e aos comentários de Averróes. Poucas décadas mais tarde, ser filósofo significava, necessariamente, *'penetrar no pensamento do Filósofo, com o auxílio das luzes dos seus exegetas*'.[51]

> *Não responderei, decerto, a todas estas ninharias, para as quais desejas arrastar Aristóteles à força. Envergonho-me de ti: expões a tua ignorância de modo demasiadamente manifesto. Mas, com grande segurança, dir-te-ei uma única coisa: tu ignoras o que é uma tragédia, ou o que significa passar dos tetrâmetros aos jâmbicos. E ainda que seja vergonhoso a um homem douto revelar aquilo que ignora, consulta teu coração: reconhecerás que eu digo a verdade. Para mim isto é suficiente. Ainda que, em público, afirmes que estou mentindo, tu sabes que não entendes nada disso. Mas eu não te imputaria este crime, contanto que, implicando-te em tais coisas, não arruinasses a ti mesmo nem assassinasses os teus enfermos; pois de ti eles não exigem tragédias, nem tetrâmetros, nem jâmbicos, mas saúde, a qual, se ainda possuíssem, creio que corromperias com teus silogismos.* [52]

A aversão demonstrada por Petrarca, não apenas nestas invectivas mas também em outras das suas peças[53], não se dirige contra a lógica ou contra a filosofia de modo geral, a batalha do poeta é epistemologicamente mais definida. Eugene Garin, combatendo uma difusa interpretação que identifica os adversários de Petrarca, sobretudo nas suas invectivas, direta e unicamente com um averroísmo, sem que se tivesse previamente definido o que, de fato, este termo significava, defende que não se trata de uma disputa contra Averróis e contra indistintos averroístas ou, ainda mais genericamente, contra os aristotélicos:

> *...numa perspectiva mais complexa, menos genérica, mais articulada segundo os vários momentos, e sobretudo menos anacronística, a luta contra Averróis vai dissolvendo-se. À parte qualquer invectiva genérica, que tem o tom do lugar-comum, nem Petrarca nem os seus admiradores combatem Averróis, ou se baseiam sobre posições anti-averroístas que, além de tudo, não eram mais, no fim do século XIV,*

---

[50] *ibid.*; p. 501-502: *A matéria destas obras é a mesma da das antigas gramáticas, mas as partes do discurso aí são estudadas como modos de significação, isto é, em sua aptidão a exprimir os diversos aspectos do ser e do pensamento. Obtêm-se, assim, três ordens de modalidades que devem se corresponder: os modos de ser (substância, acidente, etc), estudados pela metafísica (*modi essendi*); os modos do conhecer, estudados pela lógica (*modi intelligendi*) e os modos de significação, estudados pela gramática (*modi significandi*).*"

[51] Cf. Hissette, Roland – *Enquête sur les 219 articles condamnés a Paris le 7 Mars 1277.* Louvain: Publications Universitaires; Paris: Vander-Oyez S.A, 1977. p. 7

[52] Cf. *Inv. Contr. medicum,* III, 60-67.

[53] Cf. por exemplo: *De ignorantia*; *Senili*, V e XII; *Familiares*, I, 7 e 12; X, 5, XVI, 14.

atuais, ao menos no plano propriamente filosófico. (...) Na realidade, não é transferindo o centro do averroísmo de Pádua a Bolonha que se entende o sabor da luta petrarquista; é preciso antes dissipar o fantasma 'averroístico' deste momento cultural, e questionar-se qual era, verdadeiramente, o núcleo das disputas atuais nas escolas. [54]

Para Garin, a polêmica de Petrarca não fora travada, portanto, contra 'averroístas' paduanos ou bolonheses, ou contra os genéricos aristotélicos, mas sim contra aqueles identificados como '*lógicos terminísticos*', os chamados '*modernos*', e contra os físicos ou filósofos da natureza, que então se serviam dos métodos daqueles. As vigas metodológicas eram estabelecidas através da leitura e da interpretação que faziam de obras como a *Physica,* a *Metaphysica,* o *De caelo* e o *De generatione et corruptione* de Aristóteles, bem como das traduções e dos comentários árabo-latinos a estas obras, sobretudo aqueles elaborados por Averróes e Avicena, que eram, por sua vez, expostos e interpretados pelos mestres das faculdades de artes.[55] Existe um longo debate entre os estudiosos sobre esta nomenclatura e sobre a identidade deste grupo combatido por Petrarca. Sobre a questão da identidade, Eugenio Garin (Garin, 1960) reconhece neste grupo os lógicos e físicos do tardo *nominalismo*, os *escolásticos* de Oxford e Paris. Garin vê neste episódio uma disputa propriamente filosófica, na qual Petrarca se empenha em defender a primazia da filosofia moral, de uma filosofia do homem, sobre as discussões metafísicas. Por conseqüência, o poeta sustentaria também uma outra proposta de educação, fundada sobre as letras clássicas e que se contrapunha ao método da *quaestio* escolástica. Por isso o apelo a Platão, Agostinho, Cícero: Petrarca cria numa filosofia que fosse 'reforma moral, renovação espiritual do homem e da cidade terrena, instauração de uma nova forma de vida'.[56]

O estudioso petrarquista Francesco Bausi, adotando o esquema tripartite de Mandonnet, defende a identificação da personagem do médico nas *Invectivas* com os

---

[54] Cf. Garin, E. – *La cultura fiorentina nella seconda metà del 300 e i 'barbari britanni'.* ***La Rassegna delle letteratura italiana –*** diretta da Walter Binni. Anno 64 – Serie VII. Firenze: Sansoni-Firenze,1960. pp.181-195. *"Resulta assim muito claro que a polêmica de Petrarca, e depois a dos seus herdeiros, não se dirigia de fato contra os 'averroístas, paduanos ou bolonheses que fossem, nem contra os genéricos 'aristotélicos', mas contra os lógicos terminísticos, os 'modernos', e contra os físicos que se serviam do método daqueles. E era, esta sim, uma discussão atual: a última novidade em termos de ciência, que vinha da França e da Inglaterra.(...) Por outro lado, a aversão de Petrarca primeiro, e em seguida a de Salutati e dos seus amigos, contra os oxonienses não é, de fato, dirigida contra a lógica, e menos ainda contra a filosofia em geral, como recentemente demonstrou crer também Gilson. Estes combatem a pretensão de exaurir na 'dialética' a tarefa da filosofia: não se pode reduzir todo problema a uma questão de termos. Neste sentido, não se trata nem mesmo de uma oposição a Aristóteles: trata-se, se possível, de uma defesa das ciências morais diante da pretensão da lógica formal."* (pp. 186 e 187).

[55] Cf. Gilson, 2001; p. 466: "*O que alcançava o Ocidente por esses escritos era principalmente o Aristóteles dos árabes, isto é, um Aristóteles fortemente neoplatonizado e, mesmo no caso do* Liber de Causis*, era o neoplatonismo mais ou menos puro de Proclo e Plotino. Emprestadas, como dissemos, da* Elementatio Theologica *de Proclo, as trinta e duas proposições que formam o* Liber de Causis *agiram profundamente sobre os filósofos e teólogos do século XIII.*"

[56] Cf. Garin, E – *L'umanesimo italiano.* Bari: Laterza, 1952.

chamados '*averroístas*', ou *aristotélicos heterodoxos ou radicais.*[57] Este esquema tripartite de classificação das correntes de pensamento do século XIII foi fixada pelo teólogo e medievalista Pierre Mandonnet (1858-1936), e é adotado ainda hoje, de forma geral, pela historiografia. As 'diversas correntes' são distintas com base no tratamento dado, por cada uma delas, à filosofia de Aristóteles. De acordo com Mandonnet, seria possível identificar: (I) uma corrente ortodoxa, caracterizada pela recusa radical do aristotelismo e representada, sobretudo, pelos agostinianos; (II) uma corrente moderada, caracterizada pela aceitação 'crítica' da filosofia aristotélica e pelo esforço de conciliação entre esta filosofia e a cristã, representada pelo chamado 'aristotelismo cristão' de Alberto Magno e Tomás de Aquino; (III) e por fim, uma corrente radical, caracterizada por uma 'passiva subordinação' à filosofia aristotélica, tendência denominada '*averroísmo latino*'. Etienne Gilson faz uso de uma classificação igualmente esquemática, mas distinta em alguns pontos, daquela proposta por Mandonnet. Gilson se propõe a analisar os diversos grupos a partir do maior ou menor espaço concedido por cada um deles ao aristotelismo, considerando portanto que este incidira, em maior ou menor grau, em todas as correntes, inclusive entre os agostinianos.[58]

Mandonnet considera que as condenações levadas a cabo, primeiramente em 1270, e de modo mais decisivo em 1277, pelo então bispo de Paris, Stéfano Tempier, consistiriam no principal testemunho da existência da corrente radical, e ao mesmo tempo, na maior fonte de informação sobre ela, uma vez que estes *'aristotélicos radicais'*, representados por Sigério de Brabante e Boécio de Dácia, teriam sido o alvo das condenações. Em 1270, o bispo Tempier fez a sua primeira interferência censória, condenando por heresia 13 proposições, entre as

---

[57] Cf. Bausi, *Medicina e Filosofia nelle* Invective contra medicum *(Petrarca, l'averroismo, l'eternità del mondo).* Atti del Convegno *'Petrarca e la Medicina'*, - Capo d'Orlando, 27-28 Giugno 2003, Messina: Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici. (*no prelo).*

[58] Cf. Gilson, 2001; p. 480-481: *Se classificarmos essas diversas doutrinas segundo o espaço mais ou menos vasto que elas reservam às novas idéias, encontraremos primeiramente o agostinismo dos franciscanos, de que são Boaventura é o mais ilustre representante. Essa escola continua a tradição dos teólogos do século XII e aprofunda também o estudo de santo Agostinho; mas o medo do panteísmo é tal nessa época, que até os agostinianos concedem direito de cidadania em sua doutrina às noções aristotélicas que tornam possível a distinção mais nítida entre o homem e Deus. Um passo a mais é dado na direção do aristotelismo pela escola dominicana de que santo Tomás é o maior nome. Aqui, Aristóteles não é mais aceito por necessidade e como que tolerado: sua influência se exerce no próprio cerne da doutrina e não há nenhuma de suas partes em que não se faça mais ou menos sentir. (...) O formidável sucesso do tomismo se deve precisamente ao fato de ter sabido extrair do caos das novas idéias o remédio específico aos perigos que apresentavam. Mas uma terceira escola não sentia nenhum desses escrúpulos e não percebia perigo algum: a escola averroísta, de que Sigério de Brabante é o mais típico representante e que considerava como a própria verdade a doutrina de Aristóteles tal como Averróis a interpretara. Nem é preciso dizer que, aceitando o averroísmo em seu teor literal, esses filósofos se situam resolutamente fora do movimento teológico e renunciam expressamente a conciliar sua filosofia com sua religião. Enfim, vemos aparecer no mesmo momento um quarto movimento filosófico, cuja originalidade e importância foram por vezes desconhecidas e que se orienta, bem antes do Renascimento, na direção das ciências da natureza. Sobre esses filósofos, de que Roger Bacon é o principal representate, os árabes também exerceram sua influência, mas eles agiram muito menos como metafísicos do que como físicos, médicos e astrônomos. Com eles, Oxford se torna um foco ativo de especulações ao mesmo tempo científicas e tradicionalmente agostinianas, cuja influência decisiva sobre a própria metafísica far-se-á sentir desde o século seguinte e que é o verdadeiro ponto de partida da filosofia experimental*."

quais figurava a tese aristotélica da eternidade do mundo e a proposição averroísta da unidade do intelecto.[59] Sete anos mais tarde, o bispo reúne uma comissão formada por 16 teólogos, que resulta na condenação de outras 219 proposições; o decreto, conhecido como Silabo de Tempier, teve grande difusão e seus ecos se fazem sentir por todo o século XIV. É testemunho da sua força, cerca de cinqüenta anos depois da sua publicação, a condenação de Giovanni de Mirecourt, em 1347. O mestre foi condenado a se retratar diante de um colégio de teólogos parisienses, presidido pelo florentino Roberto de' Bardi, chanceler da universidade de Paris e amigo íntimo de Petrarca. Vale lembrar que foi Roberto de' Bardi, grande colecionador de textos agostinianos, que ofereceu a coroa poética a Petrarca, em 1340. O poeta, contudo, como se sabe, preferiu ser laureado em Roma, recusando o convite parisiense.[60]

Desde o início do século XIII, parte dos teólogos se vê impelida a reagir, sempre em defesa do dogma e da prudência doutrinal. Já em 1210, o concílio provincial de Paris, presidido pelo arcebispo de Sens, Pierre Corbeil, havia proibido que se ensinassem naquela cidade, tanto pública quanto privadamente, as obras de filosofia natural de Aristóteles e seus respectivos comentários. Os estatutos de 1215 da Universidade de Paris seguem autorizando o estudo do *Organon*, mas proíbem a *Metafísica* e todos os livros de física e ciência natural, assim como seus resumos.[61] Em 1231, o papa Gregório IX renova a proibição do ensino das obras de Aristóteles, até que elas fossem submetidas à censura e corrigidas. O papa nomeia então uma comissão, da qual fez parte Guilherme de Auxerre, para revisar a filosofia natural de Aristóteles, e torná-la adequada ao ensino. Cada vez mais ganham espaço os escritos aristotélicos sobre a metafísica e sobre a física, "a única física sistemática que se conhecia", capaz de fornecer "uma explicação integral dos fenômenos da

[59] Cf. Gilson, *op.cit.,* p. 693-694: *O primeiro escândalo produziu-se em 10 de dezembro de 1270, quando o bispo de Paris, Étienne Tempier, condenou quinze teses, treze das quais eram de inspiração averroísta. Unidade do intelecto agente (*quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero*), negação do livre-arbítrio (*quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit*), determinismo astrológico, eternidade do mundo (*quod mundus est aeternus, quod nunquam fuit primus homo*), mortalidade da alma, negação de que a providência divina se estenda aos indivíduos e aos atos humanos – eram esses os principais pontos censurados. Notar-se-á que a condenação visava antes um movimento doutrinal do que um indivíduo, não podendo o mesmo mestre sustentar ao mesmo tempo que a alma se corrompe com o corpo e que a alma separada do corpo não pode sofrer o fogo corporal. Foi por ocasião desta condenação que, consultado sobre esses artigos por Gilles de Lessines, Alberto Magno escreveu seu* De quindecim problematibus. *Esse ato doutrinal não impediu que o movimento se propagasse, pela simples razão de que os que ensinavam essas proposições garantiam ensiná-las apenas como filósofos e também declará-las falsas como cristãos*.

[60] Cf. Petrarca, *Fam.,* IV, 4 e 5; e cf. Ugo Dotti, *Vida de Petrarca*. Trad. Luis André Nepomuceno. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

[61] *Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali historia, nec summa de iisdem, aut de doctrina Magistri David de Dinant aut Amaurici haeretici, aut Mauritii Hispani.* (apud Gilson, 2001; p. 478.)

natureza".[62] Apesar de Inocêncio IV estender a proibição à Universidade de Toulouse em 1245, e de Urbano IV renová-la em 1263, os trabalhos de crítica e revisão ordenados por Gregório IX estavam em curso: Guilherme de Moerbeke (1215-1286) trabalhava nas traduções das obras de Aristóteles e os mestres comentavam, resumiam e interpretavam a doutrina aristotélica. Quase um século mais tarde, em 1366, a autoridade pontificial tornaria obrigatório o ensino destas mesmas obras inicialmente proibidas.

O chamado aristotelismo do século XIII, assim como o platonismo antes dele, pressupõe necessariamente a consideração de atitudes individuais diversas em relação a matrizes aristotélicas muitas vezes diversas.[63] Consciente das limitações impostas pelas classificações esquemáticas, que acabam por negligenciar as significativas diferenças existentes entre pensadores reunidos em um mesmo grupo, e identificados como membros de uma mesma corrente de pensamento, interessa-nos aqui os mestres e estudiosos que professaram, de modo mais ou menos intenso, em suas obras e comentários, a autonomia entre as ciências, e a existência de uma verdade teológica distinta das conclusões concernentes ao mundo físico, deduzidas logicamente de princípios racionalmente adotados. As doutrinas defendidas por mestres como Sigério de Brabante e Boécio de Dácia carecem, muitas vezes, da heterodoxia que lhes foi atribuída pela historiografia e pela ortodoxia. E como insiste Luca Bianchi, as posições destes mestres mostravam-se, sob muitos aspectos, próximas daquelas adotadas por Tomás de Aquino e Roger Bacon.[64]

De qualquer modo, independentemente da evidência ou não de teses heréticas na obra destes comentadores, Eugenio Garin considera que a aversão petrarquista aos mestres *oxonienses e parisienses* expressaria não uma recusa da lógica ou da filosofia, mas sim o combate àquilo que Petrarca considerava uma pretensão: encerrar toda a filosofia em formulações lógicas, reduzir todo o conhecimento a uma disputa terminológica. E neste sentido, a disputa de Petrarca mostra ter um alvo bem definido: extrapolando os limites de rixas localizadas contra aristotélicos ou 'averroístas', quem quer que fossem eles, revela-se uma defesa das ciências morais diante do pensamento lógico formal que fundamentava as investigações naturais. E esta defesa, por sua vez, denuncia uma divergência pedagógica

[62] Cf. Gilson, 2001; p. 479.

[63] Cf. *Ibid.;* p. 480: *"De fato, não só centros de estudos como as universidades de Paris, e mais tarde, de Toulouse e de Oxford, que acabavam de se constituir, mas também as grandes ordens religiosas, como os dominicanos e os franciscanos, desempenharam um papel decisivo na interpretação da filosofia de Aristóteles, as coisas não aparecem em Oxford sob o mesmo aspecto que em Paris, e ainda que a regra sofra notáveis exceções, escolhe-se quase sempre entre duas filosofias diferentes no dia em que se escolhe entre o hábito de São Domingos e o de São Francisco.*"

[64] Cf. Bianchi, Luca – *Il Vescovo e i filosofi – la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1990.

entre o poeta e seus adversários. Em outras palavras, para o estudioso, trata-se de um conflito entre dois projetos distintos de educação.

Garin está inserido em um longo debate que se estendeu entre os anos 50 e 70, e que ecoa ainda hoje. Tratava-se de um esforço dos historiadores no sentido de definir as questões presentes nos escritos petrarquistas. No artigo mencionado há pouco, o estudioso se dirige, em grande medida, a historiadores da filosofia como Bruno Nardi, Renucci[65] e Kristeller (embora também este recuse a interpretação segundo a qual Petrarca se dirigiria às correntes averroístas de Pádua e Bolonha[66]) que, ao definir como adversários de Petrarca os aristotélicos 'averroístas', empenhavam-se por inseri-lo no debate filosófico do período, estendiam as censuras petrarquistas a toda filosofia e recusavam ao poeta qualquer cultura filosófica.[67] Sob tal perspectiva, as obras de Petrarca evidenciariam as suas lacunas, incertezas e imprecisões no campo da filosofia, entendida em grande parte como metafísica e lógica. Alinham-se a ela, já nos anos 80 e 90, estudiosos como Sasso[68] e Giuseppe dell'Anna[69]. Sobre o *De ignorantia*, declara Sasso:

> *este pequeno livro reflete, ao mesmo tempo, a crise da filosofia e a incapacidade de superá-la, além da tendência a ocultar esta incapacidade através da exaltação de valores 'humanos' e da censura da soberba especulativa.* [70]

Dell'Anna, por sua vez, afirma encontrar, no mesmo tratado petrarquista, um '*desprezo pela dimensão científica e tecnológica do pensamento medieval',* de modo a mostrar-se norteado por uma *'visão mistificante e desvinculada de qualquer aspecto prático da atividade especulativa.'* O estudioso Francesco Bausi[71], a partir da investigação filológica de duas famílias de manuscritos das *Invective contra medicum*, também argumenta em favor da identificação dos adversários de Petrarca com a *'contentiosa Parisius',* o *'strepidulus Straminum vicus'* e o '*insanum et clamosum scolasticorum vulgus'*, que representariam, por

[65] *Petrarque e l'averroisme de son temps*, 1949.

[66] Cf. *Petrarch's averroists,* 1952.

[67] Cf. Nota 53.

[68] Sasso, *De aeternitate mundi*. 1987

[69] *Petrarca e la medicina*, 1997.

[70] Cf. *De aeternitate mundi,* 1987, *apud* Bausi, *Medicina e Filosofia nelle Invective contra Medicum – Petrarca, l'averroismo, l'eternità del mondo*, 2003 (no prelo).

[71] *Medicina e Filosofia nelle* Invective contra medicum, 2003.

sua vez, os chamados *aristotélicos heterodoxos* ou *radicais*. Também a Bausi parece notória a superficialidade filosófica de Petrarca diante das discussões metafísicas, contudo, colocando-se de acordo com Olivier Boulnois[72], defende que a natureza não filosófica da obra de Petrarca de nada serve para a sua avaliação adequada, uma vez que se mostra infrutífero querer fazer de Petrarca o filósofo que ele jamais teria pretendido ser. E citando Boulnois, corrobora Bausi:

> *Il ne faudrait pas faire de Pétrarque le philosophe qu'il n'a jamais prétendu être (...) mais voir en lui exactement ce qu'il prétendait être: non un savant ni un philosophe, mais un honnête homme et un écrivain.* (Boulnois, p.36).

De acordo com a doutrina poética seguida por Petrarca, autorizada por Lactâncio e Macróbio, é dever do poeta expressar, sob forma alegórica e seguindo as regras do decoro, o conjunto de conhecimentos acessíveis ao homem.[73] A poesia tem, então, como matéria as questões referentes à física, à metafísica, à história, à moral.[74] A poética de Dante já havia partido de princípios semelhantes.[75] Na carta que escrevera, entre 1316 e 1317, para acompanhar o *Paraíso* da *Divina Comédia,* dedicado pelo poeta ao senhor de Verona, Cangrande I della Scala, Dante ensina que toda obra doutrinal (*operis doctrinalis*) é composta de seis partes: a matéria (*subiectum*), o agente *(agens)*, a forma *(forma*), o fim *(finis*), o título do livro (*titulus*) e o gênero de filosofia *(genus philosophie*). Pouco adiante, o poeta explicita então o gênero de filosofia encontrado na sua *Comédia*, trata-se da moral prática, isto é, da ética.[76] Dante aplica à sua poesia os princípios de interpretação das Escrituras, definidos por

---

[72] *Scolastique et humanisme. Pètrarque et la croisée des ignorances*, préface à PÉTRARQUE, *De sui ipsius et multorum ignorantia – Mon ignorance et celle de tant d'autres*, traduction de J. BETRAND revue par CH. CARRAUD, notes de Ch. CARRAUD, Grenoble 2000, 16

[73] Cf. *Collatio Laureationis,* IX, 4-5 e *Invective contra Medicum*, I, 153-160.

[74] Petrarca se expressa a este respeito na oração que fizera, em 1341, por ocasião da sua láurea poética. Cf. *Collatio Laureationis*, IX, 7-8: *Sed, si tempus non deforet, nec vererer auribus vestris inferre fastidium, possem facile demonstrare poetas, sub velamine figmentorum, nunc fisica, nunc moralia, nunc hystorias comprehendisse, ut verum fiat quod sepe dicere soleo: inter poete et ystorici et philosophi, seu moralis seu naturalis, officium hoc interesse, quod inter nubilosum et serenum celum interest, cum utrobique eadem sit claritas in subiecto, sed, pro captu spectantium, diversa.* (Mas, se não me faltasse tempo, nem eu temesse enfadar vossos ouvidos, poderia demonstrar facilmente que os poetas, sob o véu da ficção, encerraram argumentos de ordem ora física, ora moral, ora histórica, de modo que se torna verdadeiro aquilo que, com freqüência, costumo afirmar: entre poetas, historiadores e filósofos, sejam morais ou naturais, cumpre-se a mesma regra que entre um céu nebuloso e um sereno, enquanto em ambos, no que concerne à substância, há a mesma claridade, esta é diversa, contudo, no que diz respeito à apreensão de quem vê.)

[75] Cf. *Inferno,* IX, 61-63: *O voi ch'avete li'ntelletti sani,/mirate la dottrina che s'asconde/sotto 'l velame de li versi strani.*

[76] Cf. Dante, *Epistole,* X (*Magnifico atque victorioso domino domino Cani Grandi de la Scala*). IN: Dante. Tutte le Opere. Roma: I Mammut, 1993; p. 1178: *Genus vero phylosophie sub quo in toto et parte proceditur, est morale negotium, sive ethica; quia non ad speculandum, sed ad opus inventum est totum et pars.* (De fato, o gênero de filosofia sob o qual se procede no todo e na parte, é a prática moral, ou a ética; porque não à especulação, mas à invenção se dirige o todo e parte.)

Orígenes e amplamente conhecidos pelas traduções de Rufino. Segundo o teólogo grego, a Bíblia fora divinamente inspirada, e, como o homem, consistiria de corpo (a letra, o sentido literal), alma (o sentido moral) e espírito (o sentido teológico).[77] Santo Agostinho, no tratado *De doctrina christiana*, fornece uma importante ferramenta para a descoberta dos diferentes níveis de sentido dos textos sagrados ao estabelecer a distinção entre coisas (*res*) e sinais (*signa*) que seria concernente a toda doutrina, visto que uma coisa (*res*) pode ser também um sinal (*signum*) de outra coisa. [78] Também a *Comédia* é polissêmica, diz Dante, e dispõe de um sentido literal, e outro alegórico, moral ou anagógico:

> *E assim, em vista da clareza do discurso, deve-se saber que uma obra desta não tem um sentido único, antes se pode dizer que é polissêmica, isto é, de muitos sentidos. Com efeito, o primeiro sentido é o que se tem pela letra, o outro é o que se tem pelas coisas significadas pela letra. E o primeiro chama-se literal, o segundo, porém, chama-se alegórico, ou moral, ou ainda anagógico. Tais modos de tratar podem ser vistos, conforme melhor parece, nestes versos: "Quando Israel saiu do Egito e a casa de Jacó de um povo bárbaro, Judá se tornou o seu santuário, e Israel, o lugar do seu império".*[79] *De onde, se nos atemos somente à letra, significa para nós o êxodo dos filhos de Israel do Egito, no tempo de Moisés; se nos atemos à alegoria, significa para nós a nossa redenção feita por Cristo; se nos atemos ao sentido moral, significa para nós a conversão da alma, do pranto e da tristeza do pecado para o estado de graça; se nos atemos ao sentido anagógico, significa a saída da alma santa da servidão deste estado corruptível para a liberdade da eterna glória. E ainda que estes sentidos místicos sejam chamados por vários nomes, todos, em geral, podem ser ditos alegóricos porque são diversos do sentido literal ou histórico. Com efeito, alegoria se diz ἀλλοῖος na língua grega, em latim se diz 'alienum' ou 'diversum'.*[80]

---

[77] Cf. Kennedy, 1999; p. 158: *The corporeal level is that of the letter, the literal meaning, and is addressed to those who are still children in soul and do not yet recognize God as their father. This level of meaning, however, imparts edification (knowledge of religious law and history, for example). The interpretation is one of the soul when a passage is interpreted to have a specific but nonliteral application to the audience addressed.This might often be regarded as the moral level. Origen has the least to say about this level, but he cites 1 Corinthians 9:9, where Paul applies to his own ministry an injunction from Deuteronomy against muzzling the mouth of an ox: 'Is it for oxen that God is concerned? Does he not speak entirely for our sake?' Finally, the interpretation is spiritual when we recognize in it essential truths of Christianity. This might be called the theological level.*

[78] Cf. *De doctrina christiana,* I, 2.

[79] *Psalm,* CXIII. (tradução Bíblia de Jerusalém, 2002; p. 985.)

[80] Cf. Dante, *Epistole* X; 1993, p. 1181: *Ad evidentiam itaque dicendorum sciedum est quod istius operis non est simplex sensus, ymo dici potest polisemos, hoc est plurimum sensuum; nam primus sensus est est qui habetur per litteram, alius est qui habetur per significata per litteram. Et primus dicitur litteralis, secundus vero allegoricus sive moralis sive anagogicus. Qui modus tractandi, ut melius pateat, potest considerari in hiis versibus: 'In exitu Israel de Egipto, domus Iacob de populo barbaro, facta est Iudea sanctificatio eius, Israel potestas eius'. Nam si ad litteram solam inspiciamus, significatur nobis exitus filiorum Israel de Egipto, tempore Moysis; si ad allegoriam, nobis significatur nostra redemptio facta per Christum; si ad moralem sensum, significatur nobis conversio anime de luctu et miseria peccati ad statum gratie; si ad anagogicum, significatur exitus anime sancte ab huius corruptionis servitute ad eterne glorie libertatem. Et quanquam isti sensus mistici variis appellentur nominibus, generaliter omnes dici possunt allegorici, cum sint a litterali sive historiali diversi. Nam allegoria dicitur ab 'alleon'* [sic] *grece, quod in latinum dicitur 'alienum', sive 'diversum'.*

Para Dante como para Petrarca, a poesia é obra doutrinal, é inspirada por Deus e, portanto, dispõe, conseqüentemente, de um sentido espiritual. O poeta, a quem a mensagem foi inspirada, é o veículo pela qual ela será proferida. Como todo pregador cristão, detentor da mensagem autorizada, o poeta fundamenta seu discurso, não na prova dedutiva, mas na autoridade, na indução e na graça.[81] Neste sentido, para expressar-se acerca da filosofia, Petrarca não precisaria escrever *quaestiones,* tratados ou comentários[82], pois, sob outra forma, é esta também a matéria do texto poético. Nas invectivas contra o médico do papa, sob o véu de uma disputa frívola com um medíocre do seu tempo, e mais particularmente, sob a alegoria do seu *ethos* virtuoso e daquele vicioso do seu adversário, o poeta trata, por um lado, da sua concepção de filosofia, e por outro, daquela que ele recusa.

Independentemente da profundidade com que trata as questões filosóficas, Petrarca, com efeito, demonstra grande interesse em atribuir à personagem do seu adversário uma relação de identidade com algumas proposições de cunho 'aristotélico-averroísta', particularmente aquelas consideradas heréticas. Contudo, menos do que elemento de identificação com escolas filosóficas determinadas, interessa-me aqui considerar a questão no que concerne à sua funcionalidade na economia do discurso de Petrarca. Por outro lado,

---

[81] Cf. Agostino, *De doctrina christiana*, IV, VII, 21: *Et plura quidem, quae pertinent ad praecepta eloquentiae, in hoc ipso loco, quem pro exemplo posuimus, possunt reperiri. Sed bonum auditorem, non tam si diligenter discutiatur, instruit, quam si ardenter pronuntietur, accendit. Neque enim haec humana industria composita, sed divina mente sunt fusa et sapienter et eloquenter; non intenta in eloquentiam sapientia, sed a sapientia non recedente eloquentia. Si enim, sicut quidam disertissimi atque acutissimi viri videre ac dicere potuerunt, ea quae velut oratoria arte discuntur, non observarentur et notarentur, et in hanc doctrinam non redigerentur, nisi prius in oratorum invenirentur ingeniis; quid mirum si et in istis inveniuntur, quos ille misit qui facit ingenia? Quapropter et eloquentes quidem, non solum sapientes, canonicos nostros auctores doctoresque fateamur, tali eloquentia, qualis personis ejusmodi congruebat.* IN: Migne, *PL,* XXXIV.
(E, decerto, muitas coisas que dizem respeito aos preceitos da eloqüência podem ser encontrados neste mesmo lugar que dispusemos para o exemplo. Mas atinge-se o bom ouvinte, não tanto ao discutir diligentemente, ao instruir, quanto ao se pronunciar ardentemente. E sem dúvida, estas coisas não são compostas pela indústria humana, mas pela mente divina são, sábia e eloqüentemente, fundidas; não há sabedoria dirigida à eloqüência, mas não há eloqüência apartada da sabedoria. Com efeito, assim como certos varões extremamente hábeis e agudos puderam ver e dizer, estas coisas que são, deste modo, discutidas pela arte oratória, não seriam observadas e notadas, e não seriam redigidas nesta doutrina, se antes não tivessem sido encontradas nos engenhos dos oradores, e qual o espanto se são encontradas também nestes, os quais foram enviados por aquele mesmo que faz os engenhos? Por isso, decerto, reconheçamos que os nossos autores e doutores canônicos não são apenas sábios, mas também eloqüentes, e de uma eloqüência tal qual convinha a pessoas assim.)

[82] Cf. E. Gilson, *A filosofia na idade média*, 2001; p. 492: *Os dois métodos principais de ensino em todas as universidades da Idade Média eram a lição e a disputa. A lição, no sentido etmológico da palavra, que aliás conservou em inglês e alemão, consistia numa leitura e numa explicação de determinado texto, uma obra de Aristóteles para os mestres em artes, a Bíblia ou as* Sentenças *de Pedro Lombardo para o ensino da teologia. Foi da* lição *assim entendida que saíram os inúmeros comentários de toda sorte que a Idade Média nos legou e em que um pensamento, com freqüência original, se dissimula sob a aparência de uma simples explicação de textos. Quanto à disputa, era uma espécie de torneio dialético que se desenrolava sob a presidência e a responsabilidade de um ou vários mestres. Tendo sido feita uma pergunta, cada um sustentava a solução a favor ou contra por meio dos argumentos que lhe pareciam mais convincentes; após uma ou várias jornadas desse exercício, um mestre reunia, ordenava os argumentos a favor ou contra e determinava a solução. Algumas disputas ocorriam regularmente no fim de cada semana ou de cada quinzena, e os mestres cujo ensino elas completavam tinham o cuidado de escolher, para essas ocasiões, temas ordenados cujo conjunto pudesse constituir um todo, daí vieram as* Quaestiones disputae*, tão abundantes na Idade Média. Outras disputas, ao contrário, só ocorriam uma ou duas vezes por ano, na época da Páscoa ou do Natal, e tinham por objeto temas quaisquer. São as atas dessas disputas que formam as* Quaestiones quodlibetales*, como as de santo Tomás ou de Guilherme de Ockham.*

a opção petrarquista de não discutir, à maneira dos 'filósofos' do seu tempo, as questões filosóficas, parece reforçar a escolha teológico-política do poeta, e é então consonante ao modelo de filósofo que defende. Como se verá, o poeta recusa os princípios especulativos, e rebaixa, com freqüência, as formas discursivas adotadas nas investigações naturais, e em contrapartida, ressalta a superioridade de uma sabedoria fundada sobre a moral, efetuada no exercício da virtude.[83] O poeta combate a '*moderna pretensão*' de encerrar toda a filosofia na dialética, de aceitar como único método discursivo a dedução, argumentando que não se pode reduzir todo problema a uma discussão de termos. Nas palavras de Garin, Petrarca opõe às *modernas pretensões da lógica formal* uma estruturada *defesa das ciências morais*.[84] A censura de Petrarca não diz respeito ao fato de que estes *'modernos'* se dediquem à lógica, mas sim de que defendam, aos olhos do poeta, a redução de toda investigação humana a uma questão formal, considerando a dialética um fim em si mesmo e aceitando como verdade filosófica apenas a que deriva, por necessidade, de um princípio racionalmente estabelecido. Apoiado sobre a doutrina de Agostinho, Petrarca entende, com o santo de Hipona, que o conhecimento é adquirido através da autoridade ou através da razão. Para a aquisição do conhecimento pela razão, é preciso certo domínio das sete artes liberais, inclusive da dialética. Contudo, para ensinar a verdade ao *vulgus*, acostumado a seguir apenas os seus sentimentos e hábitos, não é necessário o uso da argumentação lógica, mas sim o mover das paixões.[85] No diálogo *De magistro*, Agostinho, numa formulação ainda mais radical, nega qualquer possibilidade de comunicação humana por meio de palavras, e portanto, qualquer possibilidade de persuasão retórica, sem que a verdade tenha sido previamente revelada pela graça divina.[86] Isto, contudo, não quer dizer que a persuasão seja delegada, inteiramente, a Deus. Ao orador cristão é indispensável a guia divina, mas ele deve, ao mesmo tempo, ser *perito* para que o 'espírito do Pai fale nele'.[87]

---

[83] Cf. Agostinho, *Confessiones*, V, 5, 8: *'Dixisti enim homini,* Ecce pietas est sapientia. *(Job* XXVIII, 28, sec. LXX). IN: Migne, *PL*, XXXII.

[84] Cf. Garin, *La cultura fiorentina nella seconda metà del 300 e i barbari britanni,* 1960; p. 187.

[85] Cf. Agostinho, *De ordine,* II, IX, 26.

[86] Cf. Kennedy, 1999; p. 173.

[87] Cf. Agostinho, *De doctrina christiana*, IV, 32: *Ac per hoc, discat quidem omnia quae docenda sunt, qui et nosse vult et docere; facultatemque dicendi, ut decet virum ecclesiasticum, comparet: ad horam vero ipsius dictionis, illud potius bonae menti cogitet convenire quod Dominus ait, Nolite cogitare quomodo aut quid loquamini; dabitur enim vobis in illa hora quid loquamini: non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri qui loquitur in vobis (Matth. X, 19, 20) .*
(E por isso, com efeito, que aquele que quer conhecer e ensinar, aprenda todas as coisas que devem ser ensinadas; e que adquira a faculdade de dizer, como convém ao homem eclesiástico: mas, na hora do seu discurso, que ele pense naquilo que convém à boa mente, que é que diz o Senhor: *Não penseis como ou o que falar, pois nesta hora vos será dado o que falar: pois não sois vós que falais, mas o Espírito do vosso Pai que fala em vós* (Math, X, 19-20).

Petrarca, seguindo os pressupostos doutrinais que assumira, acusa seus contemporâneos dados aos estudos lógicos de se perderem em meio a discussões vãs que, fundadas apenas nas palavras e desprovidas de qualquer preocupação com a graça divina, seriam caracterizadas pela falta de aplicação prática e por ter como objetivo último a contradição do adversário. Na perspectiva petrarquista, as inúteis discussões dialéticas, que agora dominavam os ambientes escolásticos, não contribuíam para a felicidade do homem. Tendo clara a distinção agostiniana entre as coisas que devem ser fruídas, e as coisas que devem ser utilizadas com vistas à fruição de Deus, fim último de toda criatura[88], Petrarca considerava que a fruição daquilo que é apenas instrumento afasta o homem de sua pátria, para usar uma metáfora de Agostinho.[89] Em outras palavras, para Petrarca, a verdadeira sabedoria é o exercício da virtude, é aquela que leva o homem ao reconhecimento dos limites impostos à sua natureza mortal, e o torna consciente da sua existência transcendental

---

[88] Cf. *ibid*., I, 3: *Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est, beatos nos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamur, et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire, atque his inhaerere possimus. Nos vero qui fruimur et utimur, inter utrasque constituti, si eis quibus utendum est frui voluerimus, impeditur cursus noster, et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus quibus fruendum est obtinendis vel retardemur, vel etiam revocemur, inferiorum amore prae pediti.*
(Logo, existem umas coisas que devem ser fruídas, e outras que devem ser utilizadas, e ainda aquelas que são fruídas e utilizadas. Aquelas que devem ser fruídas, nos fazem felizes; pelas que se deve utilizar somos auxiliados quando nos inclinamos à felicidade e somos quase amparados, para que possamos atingir as coisas que nos fazem felizes e atar-nos a elas. Mas nós, que fomos dispostos entre elas, fruímos e utilizamos ambas. Se desejarmos fruir daquelas que se deve utilizar, nosso curso é interrompido e, por vezes, até mesmo desviado, de modo que somos retardados ou mesmo reconduzidos para longe das coisas de que se deve fruir, presos pelo amor das coisas inferiores.)
E cf. I, 5: *Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus sanctus, eademque Trinitas, una quaedam summa res, communisque omnibus fruentibus ea;...* IN: Migne, *PL*, XXXIV.
(Portanto, as coisas de que se deve fruir são o Pai, e Filho e o Espírito Santo, a própria Trindade, uma única, determinada, suma coisa, comum a todos que fruem dela;...)

[89] Cf. *De doct. chr.*, I, 4: *Frui enim est amore alicui rei inhaerere propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus illicitus, abusus potius vel abusio nominandus est. Quomodo ergo, si essemus peregrini, qui beate vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes, in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus; quod si amoenitates itineris, et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret, et conversi ad fruendum his quibus uti debuimus, nollemus cito viam finire, et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cujus suavitas faceret beatos: sic in hujus mortalitatis vita peregrinantes a Domino (II Cor. V, 6) , si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum; ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur (Rom. I, 26) , hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritualia capiamus.* IN: Migne, *PL*, XXXIV.
(Com efeito, fruir é atar-se, com amor, a uma coisa por causa da coisa em si; mas utilizar, é designar tudo o que vier para o uso à obtenção daquilo que amas, se, contudo, deve ser amado. Com efeito, o uso ilícito é antes abuso, e de abuso deve ser chamado. Logo, é como se fôssemos peregrinos, que não pudéssemos viver com felicidade a não ser na pátria, e por causa desta peregrinação, tendo nos tornado absolutamente infelizes e estando desejosos de acabar com a infelicidade, quiséssemos voltar para casa; poderíamos fazê-lo com veículos terrestres ou marinhos, os quais deveriam ser utilizados a fim de conseguirmos chegar à pátria, da qual se deve fruir. Porém, se as amenidades do percurso, e mesmo a condução dos veículos nos deleitar, e nos voltarmos à fruição destas coisas que devemos utilizar, não iremos querer terminar logo o percurso e, impedidos por uma perversa suavidade, nos afastaremos da pátria, cuja suavidade nos faria felizes: assim, nesta vida mortal somos como peregrinos longe do Senhor, se queremos voltar à pátria, onde podemos ser felizes, este mundo deve ser usado, não fruído, a fim de que sejam contempladas *as coisas invisíveis de Deus que são entendidas por meio das coisas feitas (Rom., I, 26),* ou seja, a fim de que compreendamos as coisas espirituais e eternas a partir das temporais e corporais.)

e eterna. Conseqüentemente, o homem verdadeiramente sábio reconhece a necessidade da fé, e a exigência da efetuação dos preceitos estabelecidos pela moral cristã, único modo de ascender à contemplação divina. Trata-se, portanto, de um saber agir de modo a amar a Deus, e buscar a comunhão na qual o homem realiza plenamente a sua existência; e para a aquisição desta sabedoria prática, em nada auxiliam as investigações naturais, as estéreis disputas dialéticas, ou qualquer imperfeita ciência humana.[90]

Tomando a 'dialética' como propedêutica e, portanto, conveniente às crianças que se iniciam no estudo das artes, Petrarca desenvolve a tópica referente à idade do seu adversário, e censura as suas ocupações inadequadas. Sabemos tratar-se de um velho pelo discurso do próprio médico 'reportado' pelo poeta, no qual seu oponente teria pretendido fazer-se respeitar em virtude da idade avançada, e acusara o poeta de desrespeitar a velhice:

> *O que é, contudo, aquilo que disseste em meio a tantas outras coisas: a saber, que eu detesto a velhice? Nada é mais falso que esta falsidade.* ***Não há ninguém mais respeitoso da velhice que eu, ninguém que valorize mais esta etapa da vida, que a acolherá com ânimo mais favorável se ela já tiver chegado, ou que a espere se ela se aproxima.*** *Mas, para mim, a velhice só é venerável se, originada de princípios honestos, dispõe de algo glorioso além de rugas. No livro da* Sabedoria*, se te ocupasses com coisas de tal natureza, encontrarias esta sentença: 'A velhice', diz, 'é venerável'. Tal sentença estaria de acordo contigo se não lhe fosse acrescentado: 'quando não é diuturna e nem calculada pelo número de anos. Veja, já começa a destoar. O que mais? 'As cãs são, contudo, o senso do homem', diz , 'e a velhice é uma vida imaculada'.* [91]

Oportunidade perfeita para que o poeta defendesse a idéia de que nem toda a velhice é veneranda, mas somente aquela alcançada após uma vida inteira passada em meio a nobres ocupações. Ensinamento muito caro a Petrarca, sobretudo porque permitia a aproximação entre o preceito cristão e uma das suas *auctoritates* latinas preferidas: Cícero. A passagem destacada na transcrição acima nos remete ao *De Senectute*, 1,2: *'da velhice que é já iminente ou da velhice que decerto se avizinha'*[92]*,* enquanto a citação da passagem bíblica é, aqui, associada à mesma obra ciceroniana (18,62): *'nem as cãs nem as rugas podem, subitamente, se apossar da autoridade, mas a idade superior conduzida*

---

[90] Cf. Petrarca, *Fam.,* IV, 1 e *Inv. contra med.,* II, 218-230 (cf. também comentários feitos à passagem).

[91] Cf. *Inv. contr. med.,* II, 121-128.

[92] Cf. *De Senect.*, I, 2: *aut iam urgentis aut certe adventantis senectutis*, e Petrarca, II, 123: *Nemo me reverentior senectutis, nemo qui etatis illam partem pluris faciat, qui eam equiori animo complectatur, si iam adest, si appropinquat, expectet.*
(Não há ninguém mais respeitoso da velhice do que eu, ninguém que valorize mais esta etapa da vida, que a acolherá com ânimo mais favorável se ela já tiver chegado, ou que a espere se ela se aproxima.)
(Para as autoridades empregadas por Petrarca no seu discurso sobre a velhice: Cf. Bausi, 2002).

honestamente colhe os derradeiros frutos da autoridade'[93] Além do *Livro da Sabedoria*, portanto, o poeta recorre ao *De Senectute* ciceroniano, cuja presença e relações extrapolam as citações explícitas.[94] Petrarca aplica estas duas autoridades na construção da sua argumentação; depois de apresentá-las expressamente, o poeta expõe então a sua posição, consonante ao que se encontra tanto em Cícero quanto nas Escrituras, e defende que apenas a velhice operosa, fruto de toda uma vida empenhada em boas ocupações, na busca da sabedoria e na retidão dos costumes, deve ser venerada, e não toda e qualquer velhice. Assim, o fato de seu adversário afirmar-se velho, não implica que ele deva ser, necessariamente, respeitado; a autoridade do velho não é fruto dos anos passados, mas do modo como foram passados.

O médico, de idade já avançada, se dedicaria ainda à mesma atividade da sua juventude: a 'dialética', ocupação pueril que, para Petrarca, deve ser vista como instrumento para a obtenção de conhecimentos mais altos, e jamais como um fim em si mesmo. Ao transcorrer toda a vida em meio a esta atividade de menino e, já senil, continuar dedicando-se a ela e defendendo-a como o mais sumo conhecimento, o médico revela ignorar a verdadeira meta a ser alcançada, a importância da progressão moral, obtida com a escolha deliberada pelas ações consideradas ética e religiosamente boas. Delirante, ele crê ter escolhido o caminho correto para aquilo que julga ser o verdadeiro fim, sem considerar que se tratava apenas de uma etapa a ser ultrapassada. O conhecimento humano pode contribuir para a ascese cristã se trouxer consigo a consciência da limitação do homem, que o levará a agir da forma adequada, preceituada pelas Sagradas Escrituras, para a efetuação da sua natureza transcendente. Instrumento para que o homem alcance o fim que lhe fora estabelecido, nenhum conhecimento humano pode ser considerado um fim em si mesmo, capaz de proporcionar ao homem a plena felicidade, a *beatitudo;* esta só pode ser alcançada na existência transcendental.

Para Petrarca, a velhice do médico não é veneranda, pois não é fruto de uma juventude dotada de sabedoria. Desde jovem, quando aprendera a lógica, o médico acreditara poder encerrar todo o conhecimento possível numa formulação silogística e não se

---

[93] Cf. *De Senect.,* 18, 62: *non **cani** nec rugae repente auctoritatem adripere possunt, sed honeste acta superior aetas fructus capit auctoritatis extremos.*
E cf. *Liber Sapientiae*, 4,8-9: *Senectus enim venerabilis, non quae est diuturna,/neque annorum numero computatur;/**cani** autem sunt sensus hominis,/et aetas senectutis vita immaculata.* (De fato, a velhice é venerável, não aquela que é diuturna, nem a que se calcula pelo número de anos; as cãs são, contudo, o senso do homem, e a velhice é uma vida imaculada.)

[94] Cf. *Invect. contr. med.,* II, 129-130: *Catão, aquele velho famosíssimo que foi apresentado na obra de Túlio como patrono e enaltecedor desta idade, depois de ter dito que a velhice é operosa e está sempre fazendo alguma coisa, acrescentou: 'naturalmente, com o mesmo empenho que teve a pessoa na etapa anterior da sua vida'. E reiterou: 'Lembrai que em todo meu discurso', diz, 'enalteço aquela velhice que se constituiu nos fundamentos da juventude.' Se o reprovas, filósofo, reprova também a mim; eu, de fato, estou de acordo com ele, e nada disse contrário a isso.* Cf. *De Senectute,* 8, 26 e 18, 62.

preocupara em exercitar as virtudes e adquirir, durante a sua *peregrinatio*, os conhecimentos úteis 'para conduzí-lo de volta à pátria'; agora, velho, ainda age irrefletidamente como um menino, o que faz com que a sua velhice seja digna de censura, por carecer de prudência, a virtude característica da maturidade. A prudência é definida, já na ética aristotélica, como a principal das virtudes. Segundo Aristóteles, um homem dotado de sabedoria prática, ou seja, dotado de uma capacidade de agir com raciocínio no que diz respeito aos bens humanos, é, necessariamente, capaz de deliberar sobre o que é bom e conveniente para a realização das coisas boas, justas e nobres, cuja prática caracteriza um homem *bom*.[95] Neste sentido, a prática virtuosa depende tanto da boa disposição de caráter, responsável pela escolha de um reto propósito, quanto da sabedoria prática, responsável pela escolha dos meios adequados à obtenção de tal propósito.[96] Como a sabedoria prática diz respeito não apenas aos universais, mas também aos particulares, que são conhecidos pela experiência, diz-se que apenas um homem já vivido é capaz de possuí-la. Sendo a ação prudente o resultado da escolha conveniente do fim e dos meios para atingi-lo e, portanto, o resultado do correto ajuste entre virtude moral e sabedoria prática, a prudência é, necessariamente, uma virtude característica de homens experientes, maduros. Cícero, como já fizera Aristóteles, distingue a sabedoria (denominada *σοφία* pelos gregos) da prudência (*φρόνησις*). Prudência é entendida como "o conhecimento daquilo que se deve procurar ou evitar" e, tal como, a moderação, consiste no conhecimento do momento correto para agir.[97] Cícero atribui, nesta

[95] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, VI, 1140a25 – 1140b20; e 1143b20-25.

[96] Cf. *ibid.*, 1144a5-20.

[97] Cf. *De officiis,* I, 142-143: *Sic fit, ut modestia haec, quam ita interpretamur, ut dixi, scientia sit opportunitatis idoneorum ad agendum temporum. Sed potest eadem esse prudentiae definitio, de qua principio diximus, hoc autem loco de moderatione et temperantia et harum similibus virtutibus quaerimus.* "Sucede então que a moderação, interpretada tal como expliquei, seja o conhecimento da oportunidade dos momentos certos para agir. A mesma definição pode ser aplicada à prudência, à qual nos referimos no início; aqui, porém, inquirimos a respeito da moderação, temperança e virtudes semelhantes." (trad. de Angélica Chiapeta, Martins Fontes, 1999; p. 69)

E também I, 153: *Princepsque omnium virtutum illa sapientia, quam sophian Graeci vocant prudentiam enim, quam Graeci phronesin dicunt, aliam quandam intellegimus, quae est rerum expetendarum fugiendarumque scientia; illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum et humanarum scientia, in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter ipsos; ea si maxima est, ut est, certe necesse est, quod a communitate ducatur officium, id esse maximum. Etenim cognitio contemplatioque [naturae] manca quodam modo atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur. Ea autem actio in hominum commodis tuendis maxime cernitur; pertinet igitur ad societatem generis humani; ergo haec cognitioni anteponenda est.*
"A primeira de todas as virtudes é a sabedoria, que os gregos chamam *sophia* – pois por 'prudência', que em grego se diz *phrónesis*, entendemos outra coisa, ou seja, o conhecimento daquilo que se deve procurar ou evitar. Mas a sabedoria que afirmo ser a primeira é o conhecimento das coisas divinas e humanas, incluindo-se aí a socialidade e a camaradagem dos deuses e dos homens entre si. Ora, se isso for da máxima importância, como de fato é, então se faz necessário que o dever deduzido a partir da comunidade seja também o maior. Com efeito, a concepção e a contemplação da natureza ficariam mutiladas e incompletas se não motivassem nenhuma ação. Vemos essa ação, principalmente, na produção das comunidades dos homens: diz respeito à sociedade do gênero humano, devendo, portanto, ser anteposta ao pensamento." (trad. Angélica Chiapeta, Martins Fontes, 1999; pp. 73-74)

passagem, o primado das virtudes à sabedoria, definida como uma virtude básica e capaz de orientar o homem em suas ações. Ao mesmo tempo, contudo, ele subordina a investigação pura à prática ao afirmar que nenhuma investigação é completa se não conduzir a uma ação correspondente.[98]

Com base nestas categorias éticas, Petrarca transforma a pretensa autoridade do velho médico em manifestação do seu afastamento da sabedoria, entendida como prática, e, conseqüentemente, como indício da sua aproximação da insanidade. Se fosse prudente, o médico saberia distinguir as coisas que devem ser fruídas das que devem ser utilizadas; teria consciência dos limites impostos ao homem e, ao invés de deter-se em práticas que não contribuem para torná-lo bom e apto a desfrutar da presença eterna de Deus, teria se empenhado em aprender com a experiência dos grandes homens de todos os tempos, experiência que os iguala enquanto homens:[99]

> *Há uma enorme profusão de velhos estúpidos. Sabes por quê: por causa da imensa penúria de jovens sábios; por outro lado, aqueles que envelheceram em meio aos vícios, quanto mais se aproximam da meta, mais enlouquecem. Eu, com freqüência, os chamei de delirantes, e não é admirável que a velhice, última parte da vida, retenha mais do que as outras as marcas dos vícios quando se vive até o fim em meio a eles, e quando as imundícies mais pesadas descem, como é de costume, ao nível mais baixo. Por este mesmo motivo, aqueles que durante toda a vida se comprouveram na virtude,* ***colhem na velhice os maravilhosos frutos do tempo pregresso****, e são extremamente felizes até que deixem de existir, para iniciarem uma existência perpétua. Entretanto, sabe-se que estes são raríssimos, e apenas para eles há aquela que chamas 'uma venerável velhice'.*[100]

---

[98] Cf. *De officiis,* I, 19: *Virtutis enim laus omnis in actione consistit* (...)
(Com efeito, todo o louvor da virtude funda-se na ação.)

[99] Cf. Isidoro de Sevilha, *Etymol.,* X, 201: *Prudens, quasi porro videns. Praespicax est enim et incertorum praevidet casus.* IN: *PL,* LXXXII, 388c.
(O prudente é como o que vê adiante; o perspicaz é, com efeito, aquele que prevê o acaso das coisas incertas)
E cf. II, 24, 5-6: *Ethicam Socrates primus ad corrigendos componendosque mores instituit, atque omne studium ejus ad bene vivendi disputationem perduxit, dividens eam in quatuor virtutes animae, id est, prudentiam, justitiam, fortitudinem et temperantiam. Prudentia est in rebus, qua discernuntur a bonis mala. Fortitudo, qua adversa aequanimiter tolerantur. Temperantia, qua libido, concupiscentiaque rerum frenatur. Justitia, qua recte judicando sua cuique distribuuntur.* IN: Migne, *PL,* LXXXII, 141c.
(Sócrates foi o primeiro que aplicou a ética aos hábitos a serem estabelecidos e corrigidos, e orientou todo o seu esforço na disputa do bem viver, dividindo-a nas quatro virtudes da alma, a saber, prudência, justiça, fortaleza e temperança. Em relação a isto, a prudência é aquela pela qual se distingüe as coisas más das boas. A fortaleza é aquela pela qual as coisas adversas são toleradas com equanimidade. A temperança é aquela pela qual são refreadas a libido e a concupiscência das coisas. A justiça é aquela pela qual, com um julgamento correto, é distribuído a cada um o que é seu.)

[100] Cf. *Invect.contr. med.,* II, 139-143: *Stultorum senum ingens copia est. Scis quare: quia sapientum iuvenum immensa penuria; qui autem inter vitia senuerunt, quo ad metam proprius accedunt, eo magis insaniunt. Hos ego sepius delirantes dixi; nec mirum si, ex his in quibus usque in finem vivitur, senectus, ultima vite pars, plus impressionis accipit quam relique, et si densiores in imum sordes suo more descendunt. Propter eandem causam, qui in virtute per omnem vitam delectati sunt, in senectute mirabiles retroacti temporis fructus legunt; et tum maxime felices sunt, dum esse desinunt, ut incipiant esse perenniter.Hos autem constat esse rarissimos, horumque est illa quam dicis 'venerabilem senectutem'.*

É ainda o discurso de Catão no *De Senectute* ciceroniano, reelaborado por Petrarca, que fornece a imagem dos velhos delirantes, aqueles que viveram viciosamente e transcorrem a velhice de modo indolente. Defendendo a velhice operosa, que se já não dispõe do vigor físico da juventude, possui uma maior capacidade de exercitar o espírito, justifica Catão:

> *Pois os que Cecílio chama estultos velhos de comédia são aqueles simplórios, desprovidos de memória, dissolutos; vícios estes que não são próprios da velhice, mas da velhice inerte, indolente e sonolenta. Assim como a petulância, assim como a libido é maior entre os adolescentes que entre os velhos, e contudo não entre todos os adolescentes, mas somente entre os ímprobos, do mesmo modo esta loucura senil, que se costuma chamar 'delírio', é própria do velho mais ordinário, e não de todos os velhos.*[101]

Petrarca aproveita-se desta imagem para afastar o seu adversário do grupo dos sábios, e para representá-lo, cada vez mais intensamente, não apenas como um ignorante, mas como um insano, resultado de toda uma vida apartado da verdadeira sabedoria. E, por fim, também a conclusão do poeta ecoa claramente, como já se viu, outro momento do discurso atribuído a Catão na obra de Cícero. A passagem III, 9 do *De Senectute* serve, portanto, de autoridade para a afirmação de que somente os que vivem virtuosamente, colherão na velhice os frutos dos tempos pregressos, e enquanto aguardam a chegada da vida eterna, desfrutarão da felicidade e da veneração dos outros homens, que os tomam por modelos de excelência. É desta autoridade que Petrarca empresta a imagem da velhice como *fructus* de toda uma vida consagrada à prática das virtudes:

> *As armas, Cipião e Lélio, mais inteiramente adequadas à velhice são os preceitos e o exercício das virtudes que, cultivadas durante toda a vida, posto que tivesses vivido por bastante tempo e muito, geram* ***admiráveis frutos****, não apenas porque jamais nos abandonam, nem mesmo no momento extremo da vida (algo que é decerto o que há de mais valioso), mas sobretudo porque é muito agradável a consciência de uma vida conduzida honestamente, e a recordação dos muitos feitos honestamente realizados.*[102]

---

[101] Cf. *Cato Maior De Senectute,* X,36. *Nam quos ait Caecilius - comicos stultos senes, hos significat credulos, obliviosos, dissolutos, quae vitia sunt non senectutis, sed inertis, ignavae, somniculosae senectutis. Ut petulantia, ut libido magis est adulescentium quam senum, nec tamen omnium adulescentium, sed non proborum, sic ista senilis stultitia, quae deliratio appellari solet, senum levium est, non omnium.*

[102] Cf. *De Senectute*, III, 9: *Aptissima omnino sunt, Scipio et Laeli, arma senectutis artes exercitationesque virtutum, quae in omni aetate cultae, cum diu multumque vixeris, mirificos ecferunt fructus, non solum quia numquam deserunt, ne extremo quidem tempore aetatis (quamquam id quidem maximum est), verum etiam quia conscientia bene actae vitae multorumque bene factorum recordatio iucundissima est.*

O poeta conhecia muito bem os preceitos éticos estabelecidos no *De officiis* e, portanto, sabia que Cícero não atribuía aos velhos os mesmos deveres que aos jovens. Aos jovens caberia reverenciar os anciãos, e escolher os melhores e mais renomados dentre eles a fim de aconselharem-se e apoiarem-se, regulando-se pela prudência que é característica da idade avançada. Os velhos, por sua vez, deveriam agir com prudência, poupar-se do trabalho do corpo mas intensificar aqueles que dizem respeito à alma. Deveriam evitar a languidez e a preguiça, e sobretudo o luxo, que, sendo torpe em qualquer idade, é ignóbil entre os velhos, e ainda pior se a ele se acrescenta a intemperança dos desejos. É revelada, assim, a falta de decoro do médico, que, já velho, detinha-se ainda na investigação dialética, tão própria dos jovens, e tão pouco adequada aos senis, que, caminhando já para o final da vida, devem buscar aplicar-se nas disciplinas que sejam fins em si, e não instrumento para atingir estes fins. Desconhecendo que erra ao afinar-se com a turba dos *modernos*, e acreditando, a exemplo daquela, ser capaz de provar todo o conhecimento pela demonstração aristotélica (*apodeixis*) [103] , o médico mostraria recusar qualquer valor cognoscitivo à produção retórico-poética. Conseqüentemente mostraria desconsiderar que a retórica cristã, cujo fim é instruir e mover - tanto um auditório popular e iletrado quanto um auditório sofisticado e erudito -, deriva suas provas, sobretudo, das autoridades consagradas pelo costume, dos *exempla* e da autoridade moral do orador, de modo que não é atribuído à argumentação dedutiva o papel de maior força persuasiva previsto pela retórica aristotélica.[104] Por fim, o adversário de Petrarca acabaria por arrogar-se um poder que o poeta assegura que ele não possui de fato.

---

[103] Para Aristóteles, a demonstração (*apodeixis*), isto é, o silogismo que parte de premissas verdadeiras, é, por isso, superior à dialética, que parte de premissas geralmente aceitas. Cf. *Topici*, I, I, 100a25 – 100b: *Sillogismo è propriamente un discorso in cui, posti alcuni elementi, risulta per necessità, attraverso gli elementi stabiliti, alcunché di differente da essi. Si ha così da un lato dimostrazione, quando il sillogismo è costituito e deriva da elementi veri e primi, oppure da elementi siffatti che assumano il principio della conoscenza che li riguarda attraverso certi elementi veri e primi. Dialettico è d'altro lato il sillogismo che conclude da elementi fondati sull'opinione. Elementi veri e primi sono inoltre quelli che traggono la loro credibilità non da altri elementi, ma da se stessi: di fronte ai principi delle scienze, non bisogna infatti cercare ulteriormente il perché, ed occorre invece che ogni principio sia per se stesso degno di fede. Fondati sull'opinione per contro sono gli elementi che appaiono accettabili a tutti, oppure alla grande maggioranza, oppure ai sapienti, e tra questi o a tutti, o alla grande maggioranza, o a quelli oltremodo noti e illustri.* (Aristotele, *Organon.* A cura di Giorgio Coli. Milano: Adelphi Edizioni, 2003; p. 407-408)

[104] Cf. Kennedy, 1999; p.181: *...matters of style play a greater role than does invention in Augustine's account of Christian rhetoric. The fourth book of* On Christian Learning *helped to canonize the view that rhetoric is largely a matter of style. Even Christian exegesis is more strongly influenced by the factor of style than by reasoning, since much exegesis involves the interpretation of figurative signs.*
E sobre o peso do entimema na retórica aristotélica, cf. *ibid.,* p. 84: *Aristotle seems to have thought that though argumentation in rhetoric, as in dialectic, rested in large part on the use of sillogisms, it was desirable to call rhetorical arguments by a different name to suggest the less rigorous logical context of oratory. Enthymemes are certainly reducible to sillogistic argument but are not usually presented as a formal argument. In particular, the orator often suppresses one of the premises (Rhetoric* I, 2, 13.)

Petrarca demonstra, de modo exaustivo, a ignorância do seu adversário: ele desconhece inteiramente a poesia e as questões referentes à métrica; não conhece as *auctoritates*, o que o leva a empregá-las mal em seus discursos defeituosos; ignora todo o costume, e não é capaz de perceber a importância do colóquio com os antigos na educação do *vir bonus*, título que Petrarca considerava o melhor e mais nobre, e que afirmava ser o único que aspirava para si.[105] O poeta manifestamente estabelece, portanto, a bondade como principal valor ético em jogo. A defesa do 'colóquio' prescrito no manual ciceroniano[106], e também nas *Cartas a Lucílio*, de Sêneca, cuja presença é sentida já na passagem petrarquista supracitada, torna-se mais forte na seqüência da argumentação desenvolvida pelo poeta. A afirmação de que aprendera com os filósofos o quanto deve ser atribuído a cada uma das artes liberais ecoa a epístola 88, na qual Sêneca defende a escassa utilidade das artes liberais na aquisição da verdadeira sabedoria, aquela que capacita o homem a dominar suas paixões e a corrigir seus vícios. É também indício senequiano a imagem da vida como uma viagem marítima, cujo fim é o porto tranqüilo da vida imortal, alegoria empregada na interpretação que faz Sêneca das errâncias de Ulisses:

> *...as tempestades da alma agitam-nos todos os dias, e a desventura de Ulisses nos impele rumo a todas as coisas más. Não falta forma que perturbe os olhos, não faltam inimigos; aqui monstros ferozes e regozijantes de sangue humano, ali insidiosos afagos aos ouvidos, acolá naufrágios e toda a variedade de males. Ensina-me isto: de que*

---

[105] Cf. *De ignorantia*, 54-55: *O hominem literatum! Simus hoc titulo rusticiore contenti: o virum bonum! Consilio tuo sto, preceptor morum optime; titulo rusticore, ut tu ais, ut ego arbitror, meliore ac sanctiore, atque ob eam rem etiam nobiliore, contentus sum, quando presertim michi hunc mei iudices relinquunt. Illud tamen metuo, ut dicebam, ne hic ipse titulus falsus sit. Nitor tamen ut sit verus, neque hinc desinam nec lassabor usque ad extremos alitus novissimumque singultum; et si – quod idem alibi dixisti – ut sim bonus, opus est velle, sive, opus est velle, sive hoc perficit, bene erit, sive inchoat, et pars est bonitatis velle bonum fieri: pro ea saltem parte titulum verum spero.* (Ed. Enrico Fenzi, Mursia, 1999; p. 212)
(Ó letrado! Contentemo-nos com este título mais rústico: ó homem bom! Sou da tua opinião, exímio preceptor dos costumes; com o título mais rústico, como dizes tu; como creio eu, melhor e mais santo, e por isso mesmo, ainda mais nobre, eu me contento porquanto os meus juízes reservam-no particularmente a mim. Mas, como eu dizia, temo que, na verdade, este título seja falso. Esforço-me, contudo, para que seja verdadeiro, e não cessarei nem me abaterei até os últimos suspiros, até o derradeiro sopro de vida. E se, para ser bom, é preciso querer – posto que disseste exatamente isso em outro lugar – será um bem seja conseguir, seja tentar isso, e querer se tornar bom é parte da bondade: ao menos por esta parte, espero o título verdadeiro.)
Cf. também *Secretum,* I, 45: *Ad hoc ipsum per se virtutis desiderium pars est magna virtutis*. (Ed. Fenzi, Mursia, 1992; p. 118)
(Além disso, o desejo mesmo da virtude é, por si, parte grande da virtude.)
Cf. *De remediis,* I, 119: *prima enim et maxima pars virtutis est bonum velle*.
(com efeito, a primeira e maior parte da virtude é desejar o bem.)
E cf. *Fam.,* XII, 2, 35: *iam bonus est qui bono similis fieri studet.*
(Desde então, bom é aquele se empenha em tornar-se semelhante ao bem).

[106] *De officiis,* I, 156: *Neque solum vivi atque praesentes studiosos discendi erudiunt atque docent, sed hoc idem etiam post mortem monumentis litterarum assequuntur.*
*"*Mas não só os vivos e contemporâneos instruem e educam os que querem aprender: isso se dá também depois da morte, graças às lembranças de seus escritos. (*Dos deveres,* 1999. pp. 75).

modo devo amar a pátria, de que modo devo amar a esposa, de que modo o pai, e de que modo eu, mesmo náufrago, devo navegar em direção a esta meta tão honesta.[107]

Não interessava à argumentação petrarquista ressaltar o ataque de Sêneca a todas as artes liberais, mas sim destacar as suas afirmações a respeito da importância maior daquela sabedoria que contribui para a prática virtuosa, e portanto, para tornar o homem desejoso da bondade. Petrarca redireciona as investidas do filósofo latino, feitas ao conjunto das artes liberais, para a 'dialética', aplicando-a, por extensão, às investigações lógicas e naturais. A imagem atribuída ao médico permite que Petrarca o compare, já velho, a um errante que desconhece a existência de um porto; e desconhece aquilo que afirmara Sêneca pouco antes, nesta mesma epístola, a saber, que '*o único estudo verdadeiramente liberal é o que faz livre o homem, isto é, o estudo da sabedoria, que é sublime, forte e magnânimo: todos os outros são pequenezas e puerilidades'.*[108] Petrarca encontra aqui a ratificação de que apenas a filosofia moral era capaz de prover o homem da sabedoria necessária para conduzi-lo ao porto da vida imortal. Seu oponente, ao cultuar a 'dialética' e negligenciar as ciências morais, perde-se em especulações vãs indignas da sua idade avançada. Também os padres da Igreja ofereciam a Petrarca a glosa cristã do ensinamento senequiano. São Jerônimo, vituperando a ignorância de Rufino, e as questões que insiste em introduzir na polêmica em torno da interpretação da obra *Perì Archôn,* de Orígenes, diz:

E então, abandonando as coisas celestes e descendo às terrenas, filosofas sobre questões menores. Com efeito, me perguntas: 'Dize-nos qual a razão das fontes, qual a dos ventos; por que existe granizo, por que existem as chuvas; por que o mar é salgado, por que os rios são doces; por que existem nuvens ou tempestades, raios e trovões ou relâmpagos', a fim de que, depois que eu tiver respondido que ignoro estas coisas, te seja lícito ignorar, com segurança, as questões acerca das almas, e a fim de que tu compenses o conhecimento de uma única coisa com a ignorância de tantas outras. Tu que, a cada página, ventilas as minhas fumaças, não entendes que nós vemos as tuas trevas e teus turbilhões? Na verdade, para que pareças a ti mesmo ser um semi-sábio e, junto aos discípulos calpurnianos, disponhas da glória da doutrina, me interpões toda a física, de modo que, em vão, Sócrates, passando à ética, dissera: O que está acima de nós, em nada nos diz respeito.[109]

---

[107] Sêneca, *Ad Lucilium Epistularum Moralium,* X, 88, 7: *...tempestates nos animi cotidie iactant et nequitia in omnia Ulixis mala inpellit. Non deest forma quae sollicitet oculos, non hostis; hinc monstra effera et humano cruore gaudentia, hinc insidiosa blandimenta aurium, hinc naufragia et tot varietates malorum. Hoc me doce, quomodo patriam amem, quomodo uxorem, quomodo patrem, quomodo ad haec tam honesta vel naufragus navigem.*

[108] *Ibid.,* 88, 2: *Ceterum unum studium vere liberale est quod liberum facit, hoc est sapientiae, sublime, forte, magnanimum: cetera pusilla et puerilia sunt.*

[109] Cf. Hieronimus, *Apologia adversus libros Rufini,* III, 28: *Dein caelestia deserens et ad terrena descendens, in minoribus philosopharis. Interrogas enim me: 'Dic nobis quae fontium ratio, quae ventorum; quid grando, quid pluviae; quid mare salsum, quid flumina dulcia; quid nubes aut imbres, fulgura et tornitrua aut fulmina', ut, postquam me haec nescire respondero, tuto tibi de animabus liceat ignorare, et unius rei scientiam tantarum rerum ignoratione compenses. Tu qui per singulas paginas fumos meos ventilas, non intellegis videre nos caligines tuas et turbines? Nam ut tibi sciolus esse videaris*

E no décimo capítulo das *Confissões* de Santo Agostinho, o poeta encontrara, "por acaso"[110], o seguinte passo:

> *E os homens vão admirar os cumes dos montes, as vultuosas ondas do mar, as volumosas correntes dos rios, a circunferência do Oceano e as órbitas dos astros, e se esquecem de si mesmos...*[111]

Petrarca também retoma a tópica senequiana sob chave cristã, e reforça a crítica do conhecimento em si mesmo. Nem a lógica da Universidade de Paris, nem a matemática e as investigações físicas e metafísicas que distinguiam a Universidade de Oxford[112], têm algum valor se não forem tratados em vista de Deus. O retrato do médico segue conferindo verossimilhança a outras teses colocadas na sua boca. Trata-se agora do ataque à poesia fundado na censura às ficções e à obscuridade próprias da linguagem poética, e na afirmação da falta de nobreza desta arte, em vista da sua pretensa inutilidade. A censura da poesia baseada em tal argumentação era, comumente, feita pelos cultores das artes 'rivais' e por alguns autores religiosos, que viam com grande desconfiança a poesia e suas relações com o 'paganismo'. Esta velha disputa entre censores e defensores da linguagem poética ganhou novo impulso no *trecento* italiano, sobretudo com as epístolas de Albertino Mussato

---

et apud calpurnianos discipulos doctrinae gloriam teneas, totam mihi physicam opponis, ut frustra Socrates ad ethicam transiens dixerit: Quae supra nos, nihil ad nos. IN: Migne, *PL,* XXIII, 478a 15 – 478b 27.

[110] Numa de suas cartas ao agostiniano Diógenes de Burgo Santo Sepulcro, Petrarca narra a escalada que fizera do Monte Ventoux, no sul da França. Alegoria da ascese espiritual, a subida é árdua e trabalhosa; depois de vencer inúmeras dificuldades, o poeta chega então no cume do monte, tira do bolso um pequeno exemplar das *Confissões*, que havia ganhado do amigo Diógenes, e abrindo aleatoriamente o livro, se depara com a passagem descrita. Cf. Petrarca, *Fam.,* IV, 1: *Que dum mirarer singula et nunc terrenum aliquid saperem, nunc exemplo corporis animum ad altiora subveherem, visum est michi* Confessionum *Augustini librum, caritatis tue munus, inspicere; quem et conditoris et donatoris in memoriam servo habeoque semper in manibus: pugillare opusculum, perexigui voluminis sed infinite dulcedinis. Aperio, lecturus quicquid occurreret; quid enim nisi pium et devotum posset occurrere? Forte autem decimus illius operis liber oblatus est.*
(Enquanto eu admirava estas coisas uma a uma, e ora saboreava algo terreno, ora elevava meu ânimo, a exemplo do meu corpo, às coisas mais altas, me pareceu bem consultar o livro das *Confissões* de Santo Agostinho, dádiva da tua caridade, que, tanto em memória do autor quanto do doador, conservo e tenho sempre nas mãos: um livreto de bolso, de acanhado volume mas de infinita doçura. Abro a fim de ler aquilo que me ocorresse; e com efeito, o que me poderia ocorrer se não algo pio e devoto? E a mim ofereceu-se, por acaso, o décimo livro daquela obra.)

[111] Cf. Agostinho, *Confessiones,* X, 8, 15: *Et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et Oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos...*

[112] Cf. Etienne Gilson, *A filosofia na Idade Média*, 2001; p. 491: *O ensino em Oxford teve, pois, sua originalidade própria; sua fecundidade se revelou abundantíssima numa certa direção, que foi mais ou menos exclusivamente sua, e, enquanto o pensamento parisiense, de formação quase unicamente dialética e aristotélica iria deixar-se absorver por algum tempo pela dialética, o pensamento filosófico inglês iria pôr a serviço da religião a matemática e a física, tais como as obras dos sábios árabes acabavam de lhe revelar.* (...) *Em Oxford, Aristóteles foi tão admirado quanto em Paris, mas seu domínio não se exerceu da mesma maneira e, ao passo que Paris, desenvolvendo a tradição dialética do século XII, utilizava sobretudo o arcabouço lógico e a sistematização conceitual que os princípios metafísicos da doutrina permitiam, Oxford interessou-se sobretudo pelo elemento empírico do aristotelismo e fez a metafísica passar depois do sábio. Ademais, devemos acrescentar que o protótipo da ciência era, aos olhos dos mestres de Oxford, muito menos o próprio Aristóteles do que a perspectiva do árabe Alhazen.*

sobre o tema. Os mesmos argumentos, extraídos dos mesmos lugares-comuns, e apoiados nas mesmas autoridades que Petrarca afirma serem utilizadas pelo médico, são encontrados também na boca dos opositores de Mussato. Figuram entre os adversários mussatianos o jurista Giovanni da Vigonza, o gramático venenziano Giovanni (destinatário da epístola IV de Mussato), e o teólogo dominicano Giovannino da Mantova (cuja carta, datada de 1316, pode ser lida, em tradução acompanhada do texto latino, no livro organizado por Eugenio Garin, *L'educazione umanistica in Italia*, Firenze, 1958.) A disputa em torno da questão, em meados do século XIII, levara os defensores da poesia, apoiados nos exemplos das autoridades, a buscar uma melhor definição da sua função, e a ampliar os limites das concepções então dominantes, uma vez que a poesia ocupava um lugar secundário no quadro das artes, e o poeta, conseqüentemente, não gozava de um *status* social digno de grande reconhecimento.[113]

Tal como na *Collatio Laureationis*, também para a argumentação exposta nestas invectivas o poeta recorre à autoridade de Cícero, e particularmente à peça forense em que o orador defende o poeta Árquias, descoberta pelo próprio Petrarca *'entre os bárbaros'*.[114] Como manifesto pelo poeta, Cícero lhe fornece o argumento, de ascendência platônica[115], segundo o qual, enquanto a todas as artes bastam o estudo e a prática, os poetas distinguem-se pela própria natureza, pois são tomados por *um espírito divino* (*divino quodam spiritu*), sendo os poetas quase como dádivas dos deuses (*quasi deorum aliquod donum*). Por isso, diz Cícero, Ênio com razão os chama *santos (sanctus)*, e em virtude dessa *notória* relação entre os poetas e os deuses, nenhuma barbárie jamais ousara profanar este *santo* nome.[116] A *auctoritas* ciceroniana, reportada *ipsis litteris* por Petrarca (I, 119 -123), fornece ainda outras *tópicas* aplicadas desde o início da invectiva. Já nos primeiros parágrafos da obra, encontra-se a distinção entre o médico, um artífice mercenário e infame, e o poeta, que tem '*como único propósito desprezar tudo exceto a virtude e a boa reputação*'[117], dever do *vir sapiens* proposto por Cícero:

---

[113] Cf. Ronconi,1976. Para um elenco das epístolas de Albertino Mussato, cf. M.T.Dazzi, *Il Mussato Storico.* IN: *Archivio Veneto,* V Serie VI,1929. A epístola VII, destinada a Giovanni da Vigonza, (*In laudem poeticae, ad d. Ioannem de Viguntia simulantem se abhoruisse seria Priapeiae*), pode ser lida no apêndice VI ao livro do mesmo Dazzi, *Il Mussato preumanista,* Venezia,1964.

[114] Cf. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV.* Firenze, 1967. Cf. Ronconi, 1976.

[115] Cf. Platão, *Íon*, 533d-535a.

[116] Cf. *Pro Archia,* VIII, 18-19.

[117] Cf. *Invect. contr. med.*, I, 25.

Com efeito, se desde a adolescência eu não fosse persuadido, pelos preceitos de muitos e pelas muitas letras, de que não há nada na vida que se deva aspirar com maior força que a fama e a virtude, e que para que elas sejam alcançadas, todos os tormentos do corpo, todas os perigos de morte e exílio devem ser considerados de pouca monta, jamais me lançaria, pela vossa salvação, a tantas e tamanhas contendas, e a estas investidas cotidianas de homens inescrupulosos. Mas destes ensinamentos todos os livros estão repletos, repletas as vozes dos sábios, repleta de exemplos a antigüidade: todos estes ensinamentos jazeriam nas trevas, se a luz das letras não os iluminasse. Quantas imagens tomadas dos mais bravos varões nos deixaram os escritores gregos e latinos, não apenas para serem admiradas, mas ainda para serem verdadeiramente imitadas! Eu, mantendo-as sempre diante dos olhos ao administrar as questões referentes à república, conformava a minha mente e o meu ânimo a este mesmo pensamento dos homens excelentes. [118]

A passagem ciceroniana fornece também a Petrarca o argumento de que a poesia imortaliza os grandes feitos, impede o esquecimento e estimula a emulação dos *exempla* que canta. Associada à idéia de que a arte poética não apenas garante a imortalidade e a publicidade dos grandes feitos, como também incita os homens a enfrentarem enormes dificuldades em nome da glória, Petrarca introduz novamente a autoridade de Lactâncio[119] e, mais uma vez, com base na interpretação alegórica, conclui que a poesia consiste, portanto, numa forma de conhecimento racional na medida em que pode esconder, sob o véu das alegorias, verdades de ordem moral, física e histórica.

A atribuição ao médico de um total desconhecimento do conjunto de saberes que nos é legado pelo convívio com as autoridades, se, por um lado, o afasta definitivamente do *sapiens* ciceroniano, por outro, contribui decisivamente para que suas incursões no campo da oratória fossem, como mostra o poeta, desastrosas e vãs. Desastrosas porque, para dedicar-se a isto, descura da sua atividade médica e leva à morte inocentes que confiavam no seu auxílio, cometendo portanto enorme injustiça. E vãs porque, desconhecendo os modelos, as técnicas discursivas e o repertório de lugares-comuns manipulado pelos oradores – desconhecendo, portanto, a *consuetudo artis*[120] -, elabora orações incapazes de cumprir o objetivo que delas se espera, a persuasão.

---

[118] Cf. Cícero, *Pro Archia,* VI, 14: *Nam, nisi multorum praeceptis multisque litteris mihi ab adulescentia suasissem nihil esse in vita magno opere expetendum nisi laudem atque honestatem, in ea autem persequenda omnes cruciatus corporis, omnia pericula mortis atque exsilia parvi esse ducenda, nunquam me pro salute vestra in tot ac tantas dimicationes atque in hos profligatorum hominum cotidianos impetus obiecissem. Sed pleni omnes sunt libri; plenae sapientium voces, plena exemplorum vetustas: quae iacerent in tenebris omnia, nisi litterarum lumen accederet. Quam multas nobis imagines non solum ad intuendum, verum etiam ad imitandum fortissimorum virorum expressas scriptores et Graeci et Latini reliquerunt! Quas ego mihi semper in administranda republica proponens animum et mentem meam ipsa cogitatione hominum excellentium conformabam.*

[119] Cf. *Inv. contra med.,* I, 153-160.

[120] Cf. Lausberg, *Manual de Retórica Literaria*. Versiòn española de José Perez Riesco. Madrid: Editorial Gredos, 1975. Tomo I; p. 62-63: *Hay dos 'grados de compromiso' en la actuación práctica: el juego* (διατριβή, σχολή, ludus, otium, schola) *y la ocupación seria* (ἀσχολία, σπουδή, negotium). *Entre ambos existe movimiento de lógica intercomunicación, pues, por un*

Além de ignorante e injusto, o médico, através dos seus escritos e da insistência na submissão das artes liberais às mecânicas, mostra não possuir a "*ordem e medida de todas as coisas feitas e ditas*", o que implica em não ter decoro, não agir de maneira conveniente e, conseqüentemente, honesta. A noção de decoro é, como se sabe, nuclear na exposição ética ciceroniana, pois é ela que nos coage a escolher o modo de vida adequado "*aos nossos talentos individuais e à nossa posição material e social*" (*Dos Deveres*, 1999, *Introdução*, p.XXVIII). Para Cícero, tal conceito está intimamente associado à *honestidade*, pois tudo o que convém é *honesto* e tudo o que é *honesto*, convém. A definição deste conceito é dupla: Cícero concebe, primeiramente, um "*decoro geral em todas as formas de honestidade, e outro, dele dependente, relativo a um elemento individual do honesto*". Como esclarece em nota a tradutora da obra, Angélica Chiapeta, Cícero opõe aqui o decoro da honestidade como um todo, isto é, o decoro de todas as quatro virtudes que compõem o *honesto* juntas, e aquele que diz respeito à adequação à natureza, que conduz o homem à modéstia e à temperança.[121] A todos nos foram dadas "*parcelas de constância, moderação, temperança, discrição",* portanto devemos manifestar não apenas o decoro pertinente a toda honestidade, mas também aquele relativo a cada um dos tipos de virtude.

A inconveniência retórica do médico revela a inconveniência do seu caráter, marcado pela falta de *"constância e moderação nas palavras e ações*"[122].

> *Mas, a partir de agora, não seguirei mais esse teu ordenamento. Por certo, de nenhum outro modo hei de falar mais ordenadamente do que se estiver me distanciado o mais possível da ordem desse livro que – como asseveras – me enviaste com tanta seriedade para que eu observasse claramente que o teu estilo poderia ser tão brusco e tumultuado quanto era trabalhoso e austero. De fato, a pior espécie de homens que, antes de mais nada, deve ser rechaçada com extremo empenho, é aquela para a qual a astúcia se confunde com a estultícia. Pois decerto, quando percebi que havia tratado com tal tipo de adversário, resguardei-me o bastante, como penso, para que não concedesse a ti matéria adequada para falar-me por meio de mordidas.*[123]

---

lado, el juego prepara para la ocupación seria (Séneca, Epistola 106, 12) y, por otro, la ocupación seria tiende a recuperar la possibilidad de poder actuar libremente sin un fin determinado (Aristóteles, Ethica Nicomachea, 10, 7 p. 1177b, 4 ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν; *- Ar. Pol. 8, 3 p. 1337b; Quintiliano, 2, 18, 3-4). El juego correspondiente a la* ars *es el 'ejercicio'* (μελέτη = exercitatio) *del saber adquirido bajo la vigilancia del maestro (o, más tarde, sin esa vigilancia). Este ejercicio ha de ser continuo: Rhetorica ad Herennium I, 2, 3* exercitatio est assiduus usus consuetudoque; *Alcuino, 42, p. 547, 7* exercitatio ingenium et naturam saepe vincit, et usus omnium magistrorum praecepta superabit; *(...) Como complemento básico de la* ars *tanto en la* exercitatio *como en el caso auténtico aparece la* imitatio = μίμησις *la cual consiste en la imitación de los modelos acabados* (exempla) *de la ars: Rhetorica ad Herennium, 1, 2, 3* imitatio est qua impellimur cum diligenti ratione, ut aliquorum similes....valeamus esse. *También para la* exercitatio *y la* imitatio*, que junto con la* doctrina *de la* ars *constituyen los firmes cimientos de la enseñanza escolar, existen a su vez (como para la* ars *misma) reglas sistemáticas.*

[121] Cf. Cícero, *Dos Deveres,* I, 96 (1999; p. 48).

[122] Cf. *ibid.,* I, 98.p. 50.

[123] Cf. *Inv. contr. med.,* II, 149-151.

Apoiado nas autoridades de Horácio[124], Salomão[125], e Virgílio, também São Jerônimo aplica a tópica que relaciona o mau caráter, a ignorância do orador à sua incapacidade oratória:

> *É outra coisa se, satisfeitos de ser lidos pelo vulgo, desprezam os ouvidos dos doutores, e desdenham aquela regra por meio da qual se denota uma insolente imperícia: '*...Acaso tu, ignorante, não costumavas, nas encruzilhadas, arruinar um mísero poema com uma flauta estridente[126]?'[127]

A patrística tomou de Cícero a noção de que é a linguagem que distingüe os homens dos outros animais, e a conseqüente afirmação de que quanto melhor se fala, melhor se é homem. A *eloquentia* é, sob este ponto de vista, uma arte suprema. Tanto no *De Inventione* quanto no *De oratore,* encontra-se a formulação de que é pela eloqüência que os homens superam outros homens, e o fazem por intermédio daquilo que os faz superiores a todos os outros animais. Assim, o cultivo da eloqüência é o cultivo da própria humanidade, é o cultivo de uma *politior humanitas*, fundada nas *humaniores litterae*, isto é, fundada naquilo que é capaz de tornar o homem mais eloqüente, e por isso, mais humano. Nesta perspectiva ciceroniana, que é também a dos padres latinos, a eloqüência é inseparável da sabedoria: a *eloquentia* deve ter o que dizer*,* e a *sapientia* deve saber como falar. Ao filósofo precisa ser ensinada a arte de falar, e ao orador é indispensável o saber; o *doctus orator* é, ao mesmo tempo, eloqüente e filósofo.[128] Como foi dito a respeito das exigências éticas feitas por

---

[124] Cf. *Ars Poetica*, 87-88: *Descriptas seruare uices operumque colores cur ego, si nequeo ignoroque, poeta salutor? Cur nescire pudens praue quam discere malo?*
(Por que sou saudado como poeta, se não posso e não sei conservar as condições descritas e as cores das obras? Por que prefiro, com um falso pudor, ignorar do que aprender?) Cf. Hieronimus, *Apologia adversus libros Rufini,* I, 17, 411c 46.

[125] Cf. *Sapientiae*, I, 4-5: *Quoniam in malevolam animam non introibit sapientia/nec habitabit in corpore subdito peccatis./Spiritus enim sanctus disciplinae effugiet fictum/et auferet se a cogitationibus insensatis/et corripietur a superveniente iniquitate.*
("A Sabedoria não entra numa alma maligna, ela não habita num corpo devedor ao pecado. Pois o espírito santo, o educador, foge da duplicidade, ele se retira diante dos pensamentos sem sentido, ele se ofusca quando sobrevem a injustiça." – Tradução: Bíblia de Jerusalém, 2002; p. 1105) Cf. Hieronimus, *op. cit.,* I, 17, 411c 47-50.

[126] Cf. Virgílio, *Eclog.,* III, 26-27.

[127] Cf. Hieronimus, *op. cit.*, I, 17: *Aliud est si, vulgi lectione contenti, doctorum aures despiciunt, et contemnunt illud elogium quo procax imperitia denotatur:* ...Non tu in triviis, indocte, solebas stridenti miserum stipula disperdere carmen? IN: Migne, *PL,* XXIII, 411c 51-55

[128] Cf. Cícero, *De oratore*, III, 142, 3: *Nunc sive qui volet, eum philosophum, qui copiam nobis rerum orationisque tradat, per me appellet oratorem licet; sive hunc oratorem, quem ego dico sapientiam unctam habere eloquentiae, philosophum appellare malet, non impediam; dum modo hoc constet, neque infantiam eius, qui rem norit, sed eam explicare dicendo non queat, neque inscientiam illius, cui res non suppetat, verba non desint, esse laudandam; quorum si alterum sit optandum, malim equidem indisertam prudentiam quam stultitiam loquacem; sin quaerimus quid unum excellat ex omnibus, docto oratori palma danda est; quem si patiuntur eundem esse philosophum, sublata controversia est; sin eos diiungent, hoc erunt*

Cícero, assim como por Quintiliano, é necessário que o orador se construa discursivamente como um homem de bem, e são as artes liberais, as *humaniores litteras* que concorrem para a educação deste *doctus orator,* deste *vir bonus dicendi peritus*, reelaborado por Santo Agostinho na fórmula cristã *vir Christianus dicendi peritus*. Assim como o *grammaticus* da *Institutio Oratoria* deveria desvendar Homero e Virgílio para então explicá-los, o pregador cristão deveria compreender as dificuldades das Sagradas Escrituras para poder ensiná-las. Para a compreensão do texto, era fundamental todo o aparato enciclopédico fornecido pelas artes liberais e mecânicas; mas ao orador cristão era ainda preciso ser capaz de falar acerca das Escrituras, e para isso importava a retórica: Agostinho via no *vir Christianus dicendi peritus* a efetivação do *doctus orator* ciceroniano, e sendo assim, lhe era inadmissível que o orador cristão negligenciasse a história, a eloqüência, a poesia, a astronomia, a matemática, a dialética, a geografia, a botânica, a zoologia, a medicina, a agricultura, a navegação, as quais considerava de extrema utilidade para a compreensão da Sabedoria cristã velada no texto sacro.[129]

Pouco antes de Petrarca, João de Salisbury, na obra *Metalogicon*, defende esta *eloquentia christiana,* em favor da qual já havia se posicionado, antes dele, Marciano Capella.[130] Combatendo a tese de que a eloqüência seria um dom natural, Salisbury sustenta a necessidade da doutrina e da sabedoria: sem *sapientia* não há *eloquentia*, pois esta consiste na *dulcis et fructuosa conjugatio rationis et verbi*. Comentando, então, a obra de Capella, na qual Mercúrio, alegoria da eloqüência, e Filologia, alegoria do amor à razão, se casam sob a assistência das sete artes liberais, e confirmando, numa fórmula ciceroniana, que o divórcio de *eloquentia* e *sapientia* levaria à esterilidade de ambas, pois Mercúrio nada teria a dizer e Filologia não saberia mais falar, diz Salisbury:

---

inferiores, quod in oratore perfecto inest illorum omnis scientia, in philosophorum autem cognitione non continuo inest eloquentia; quae quamvis contemnatur ab eis, necesse est tamen aliquem cumulum illorum artibus adferre videatur.'
(Agora, se alguém assim o quiser, considero lícito que chame orador aquele filósofo que nos transmite uma grande quantidade de noções e de discursos; se preferir chamar filósofo este orador que eu afirmo possuir a lauta sabedoria da eloqüência, não o impedirei, contanto que fique claro que não deve ser louvada nem a incapacidade de falar daquele que conhecesse a matéria, mas, falando, não fosse capaz de explicá-la, nem a ignorância daquele para o qual não abunda a matéria, mas não faltam as palavras. Caso se deva escolher um dentre estes, eu decerto prefiro uma prudência imperita que uma estultícia loquaz. Porém, se investigarmos, dentre todas as coisas, uma única que sobressaia, a primazia deve ser dada ao orador douto. Caso consintam que este douto orador seja filósofo, a controvérsia está resolvida; caso os separem, o último será inferior, porque no orador perfeito há todo o conhecimento próprio dos filósofos, mas disso não se tem como conseqüência que há eloqüência no saber dos filósofos. Ainda que menosprezada por eles, é necessário que a eloqüência pareça, contudo, proporcionar às suas artes um certo coroamento.)

[129] Cf. *De doctrina christiana*, II, 28-38.

[130] Cf. Marciano Capella, *De nuptiis Mercurii et Philologiae*.

Com efeito, assim como a eloqüência que a razão não ilustra não é somente temerária, mas sobretudo cega, do mesmo modo, a sabedoria que não se serve do uso das palavras não é somente débil, mas sobretudo manca.[131]

No início do século XIII, com a introdução definitiva das traduções aristotélicas no currículo escolar, e a redução da *grammatica* às necessidades básicas para o uso corrente do latim escolar, e ordenada pelas categorias lógicas e filosóficas do aristotelismo, entre tantos outros reage o *Doctor Mirabilis*, o franciscano Roger Bacon (1214 – 1294). Tendo sido o primeiro a comentar as obras científicas de Aristóteles recém chegadas, o mestre não pretendia recusar-lhes o ensino, mas sim advertir que não se negligenciasse o restante do trívio e do quadrívio. Sobre a crítica tecida por Bacon, diz Gilson:

Bacon insiste sobre a necessidade da gramática e do estudo das línguas, quando mais não fosse para permitir a leitura dos autores sacros e profanos em seu texto original. O hebreu, o grego, o árabe e o latim deveriam ser ensinados; Robert Grosseteste, Geraldo de Cremona, Miguel Escoto, Hermann, o Alemão, são os exemplos que devem ser imitados. Os latinos de sua época deveriam tomar como modelo são Jerônimo, e sua ignorância das línguas lhes veda o acesso ao saber tanto dos Antigos como dos modernos. (...) Querem se contentar com a lógica, mas esta não é mais que um preâmbulo da filosofia, ao passo que a matemática e as ciências fazem parte dela. No entanto, vê-se ser exaltado o saber de pessoas como Alberto Magno, que as ignoram completamente, como está na moda em Paris. É em especial ao meio universitário parisiense que Bacon dirige essas críticas, às quais retorna com insistência no Opus Tertium*, e essa reivindicação dos direitos das sete artes liberais liga-se em seu pensamento à idéia, freqüentemente retomada desde são Justino, de uma revelação universal do Verbo. Se ele quer que se leiam os autores pagãos em seus textos, é porque Deus mesmo os inspirou. Sócrates e Apuleio falam dos anjos da guarda, da imortalidade da alma e do juízo por vir; não apenas Platão, mas até Aristóteles, pelo menos confusamente, conheceram o mistério da Trindade, e já que essas verdades superam a razão humana, eles a conheceram por alguma revelação. (...) Entre estes inspirados, Bacon põe em primeiro lugar Sêneca, de quem recolhe, transcreve e corrige os manuscritos e que copia sem pudor quando expõe sua própria moral.* [132]

Petrarca compartilha da posição de Bacon, e compartilha sobretudo da doutrina platônica, muito discutida no século IV d.C, segundo a qual a alma encarnada não se separa da sua origem, e graças à inteligência e ao raciocínio, que são suas partes mais nobres, conserva um conhecimento inato do divino e a possibilidade de se unir novamente a ele através do exercício das virtudes.[133] Segundo Plotino, a alma recebe o conhecimento das

[131] Cf. João de Salisbury, *apud* Gilson, 2001; p. 494: *Sicut enim eloquentia, non modo temeraria est, sed etiam caeca, quam ratio non illustrat, sic et sapientia, quae usu verbi non proficit, non modo debilis est, sed quodam modo manca*.

[132] Cf. Gilson, 2001; p. 496.

[133] Cf. Macróbio, *In Somnium Scipionis*; e cf. os comentários de Calcídio ao *Timeu* de Platão. Petrarca, embora se gabe, no *De ignorantia,* de possuir 16 ou mais manuscritos de Platão, por diversas vezes confessou não ler em grego e, em uma de suas cartas familiares, relatou as dificuldades que encontrara na tentativa de aprendizado da língua.

virtudes da fonte divina de que proveio, de modo que as possui dividida em dois grupos: as virtudes políticas e as restantes. Porfírio transforma a bipartição plotiniana na separação das virtudes em quatro grupos: as virtudes políticas (prudência, fortaleza, temperança e justiça), que regulam a vida ativa dos homens; as virtudes que apartam a alma do homem da ação e dirigem-na à contemplação; as virtudes de um pensamento já purificado e apto a contemplar; as virtudes exemplares que têm sede na Inteligência divina e são modelos e princípios das virtudes humanas. Petrarca aprendera sobre a quadripartição das virtudes, certamente, a partir da lição de Macróbio, e como este, atribui a Plotino o que pertencia, na realidade, a Porfírio.[134] O princípio plotiniano de que as idéias de todas as virtudes situam-se na Inteligência divina, pois ela é a sede das idéias de todas as coisas, fundamentará a fórmula da 'iluminação das virtudes', retomada por São Boaventura e pelos agostinianos do século XIII, a partir da 'doutrina da iluminação divina', reelaboração agostiniana da doutrina das idéias de Platão. Embora a base filosófica de Santo Agostinho seja o neoplatonismo, a inversão que promovera, colocando a fé acima do conhecimento racional como meio de se alcançar a inteligência das coisas, irá diferenciá-los decisivamente; diferença sintetizada pela formulação agostiniana: *intellige ut credas, crede ut intelligas.*[135]

Na perspectiva agostiniana, conhecer é apreender, pelo pensamento, objetos que são necessários, logo imutáveis, conseqüentemente eternos: são estes os três atributos das coisas verdadeiras. A alma encontra, em si mesma, conhecimentos referentes a estas verdades, e como os conhecimentos sensíveis são mutáveis, contingentes e transitórios, faz-se necessário que aquelas verdades nos sejam inspiradas por uma realidade puramente inteligível, necessária, imutável, eterna, o que, em termos agostinianos, quer dizer Deus.

Cf. *De ignorantia*, ed. Ricci. IN: F. Petrarca, *Prose*, Milano/Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, p. 756-758. E cf. *Fam.,* XVIII, 2 a Nicola Sigero.
Cf. Gilson, 2001; p. 132: *O comentário de Macróbio é uma das inúmeras influências que imporão esses temas platônicos ao pensamento da Idade Média. A influência de Calcídio contribuiu de maneira ainda mais eficaz para tanto. A Idade Média conheceu o* Timeu *de Platão por um fragmento da tradução latina que Cícero fizera, mas sobretudo pela tradução de Calcídio, também fragmentária (de 17a a 53c), e pelo comentário, inspirado no de Posidônio, com que a enriquecera.*

[134] Cf. Petrarca, *De vita solitaria,* I, 4.
Cf. Clemens Zintzen, *Il platonismo del Petrarca*. Quaderni Petrarcheschi, IX-X, 1992-1993; p. 108: *Petrarca non poteva personalmente verificare l'origine di questa teoria, si è fidato dell'indicazione di Macrobio che in* Comm., I, 8, 5 *la attribuisce a Plotino, pur avendola in realtà attinta dal di lui discepolo Porfirio; questi per primo aveva trasformato la bipartizione plotiniana in una quadripartizione, che poi attraverso Macrobio é passata in Petrarca*.

[135] Cf. Gilson, 2001; p.144: *Os maniqueístas haviam lhe prometido levá-lo à fé nas Escrituras pelo conhecimento racional; santo Agostinho propor-se-á, a partir de então, alcançar pela fé nas Escrituras a inteligência do que elas ensinam. Sem dúvida, um certo trabalho da razão deve preceder o assentimento às verdades de fé; muito embora estas não sejam demonstráveis, pode-se demonstrar que convém crer nelas, e é a razão que se encarrega disso. Portanto há uma intervenção da razão que precede a fé, mas há uma segunda, que a segue. Baseando-se na tradução, aliás incorreta, de um texto de Isaías pelos Setenta, Agostinho não se cansa de repetir: Nisi credideritis, non intelligetis. Há que aceitar pela fé as verdades que Deus revela, se se quiser adquirir em seguida alguma inteligência delas, que será a inteligência do conteúdo da fé acessível ao homem neste mundo.*

Apenas aquilo que não muda é verdadeiramente, pois mudar implica deixar de ser uma coisa para tornar-se outra, portanto, toda mudança implica, por necessidade, ser e não ser, e a eliminação do não ser é a eliminação da própria possibilidade de mudança: *ser verdadeiramente é, com efeito, ser sempre do mesmo modo.*[136] Assim sendo, é essa realidade divina, única *essentia* por excelência, que inclina o pensamento humano em direção à verdade, e a necessidade de verdade que sente a razão humana é, para o santo de Hipona, o sinal de que esta verdade transcende a razão. As verdades contidas na alma do homem excedem o próprio homem e, como são partícipes de Deus, a via agostiniana que conduz ao Bem segue do exterior do homem para seu interior, e deste para o que lhe é superior.

> *Encontrado por este método, o Deus de santo Agostinho se oferece como uma realidade ao mesmo tempo íntima ao pensamento e transcendente a ele. Sua presença é atestada por cada juízo verdadeiro, seja em ciência, em estética ou em moral, mas sua natureza mesma nos escapa. Enquanto compreendemos, ainda não é de Deus que se trata, porque ele é inefável, e dizemos mais facilmente o que ele não é do que o que ele é. Entre todos os nomes que podemos lhe dar, há, contudo, um que o designa melhor do que os outros, aquele sob o qual ele mesmo quis se fazer conhecer pelos homens, quando disse a Moisés:* Ego sum qui sum *(Ex., 3,14). Ele é o próprio ser (*ipsum esse*), a realidade plena e total* (essentia), *a tal ponto que, estritamente falando, esse título de* essentia *só convém a ele próprio.*[137]

Esta identificação do que é imutável com Deus e com a *essentia,* assim como a doutrina agostiniana que funda o conhecimento verdadeiro na iluminação do intelecto pelo Verbo, são nucleares para o chamado 'agostinismo medieval' e, particularmente, para o pensamento de São Boaventura. Posto que aquilo que 'não é verdadeiramente' não pode originar a si mesmo, o Deus que cria todas as coisas a partir do nada contém em si as Idéias de todos os seres possíveis.[138] E para criar as coisas a partir destes modelos eternos, a Deus bastou o uso do Verbo, isto é, para criar o mundo, a Deus bastou dizê-lo. A criação se deu, então, de uma só vez, sem sucessão no tempo, e Agostinho entende de modo alegórico os seis dias designados para esta obra nas Escrituras: todos os seres foram produzidos, a um só tempo, com a própria matéria, mas sob uma forma seminal (*rationes seminales*), que

[136] Cf. *vere esse est enim semper eodem modo esse*. Apud Gilson; p. 148.

[137] Cf. *Ibid.,* p. 148.

[138] Cf. Agostinho, *De divinis quaestionibus,* LXXXIII, 46: *Ideae in divina intelligentia continentur*. IN: Migne, *PL,* XL, 29. (As idéias estão contidas na inteligência divina.)

poderia desenvolver-se na ordem do tempo prevista por Deus.[139] Definindo o homem como a unidade resultante da união entre corpo e alma, Agostinho, contudo, afirma que o corpo só se tornou a prisão da alma por causa do pecado original, o que equivale a dizer que a natureza do homem não é, em si, má; é má enquanto natureza decaída, pois marcada pelo pecado, mas é boa enquanto natureza criada por Deus. Diante disso, o fim da vida moral consiste na libertação do homem do efeito deste pecado. Os homens, criaturas racionais que são, por isso, as únicas dotadas de sentido moral, são inteiramente responsáveis por seus erros, frutos do mau uso do livre arbítrio, que é, por sua vez, condição necessária da beatitude. Como ser feliz é o objetivo de todo ser humano, ele precisa voltar-se para o Soberano Bem, querê-lo e apreendê-lo, e para isso, precisa fazer escolhas livres. No entanto, o homem se desviara do caminho da felicidade, e, ao invés de buscar as escolhas capazes de conduzi-lo ao seu objetivo, passou a desfrutar de si e das coisas inferiores, o que caracteriza o pecar. E se a decadência do homem é fruto do seu livre-arbítrio, este não lhe basta para tornar ao caminho da bem aventurança, torna-se necessária a graça divina, pois querer já não é suficiente, é preciso poder. A graça confere o poder de não mais errar, e é o domínio da graça sobre o homem que lhe confere liberdade.[140] A liberdade plena, contudo, é acessível apenas na vida transcendente, mas aproximar-se o mais possível desta liberdade em vida é a condição *sine qua non* para obtê-la após a morte. Agostinho considera, portanto, que o desvio do homem da reta via, e o conseqüente afastamento de Deus e aproximação dos corpos, é um movimento de cupidez, de desejo imoderado pelas coisas que devem ser utilizadas e não fruídas. Ao contrário, o retorno a Deus é um movimento de caridade, de amor pela única coisa que deve ser fruída. E este movimento de caridade consiste no esforço de uma 'razão superior', empenhada em voltar-se do sensível ao inteligível, da ciência à Sabedoria:

---

[139] Cf. Gilson, 2001; p. 152: *O homem não constitui exceção à regra, salvo, porém, no que concerne à alma. Adão e Eva, os corpos de todos os homens por vir existiam desde a origem em potencial na matéria, invisivelmente, causalmente, como aí estão todos os seres futuros que ainda não foram feitos. (...) Puramente espiritual e simples, a alma é unida a seu corpo por uma inclinação natural que a leva a vivificá-lo, a regê-lo e a velar por ele. É por ela que a matéria se torna um corpo vivo e organizado. Presente inteira em todas as suas partes, ela constitui com ele essa unidade que é o homem, mas é dificílimo saber qual é sua origem.*

[140] Cf. *ibid.,* p. 155: *Para fazer o bem, duas condições são necessárias, pois: um dom de Deus, que é a graça, e o livre-arbítrio. Sem o livre-arbítrio, não haveria problema; sem a graça, o livre-arbítrio não quereria o bem, ou, se o quisesse, não poderia consumá-lo. Portanto, a graça não tem por efeito suprimir a vontade, mas, tendo esta se tornado má, fazê-la boa. Esse poder de utilizar direito o livre-arbítrio (*liberum arbitrium) *é precisamente a liberdade (*libertas). *Poder fazer o mal é inseparável do livre-arbítrio, mas poder não fazê-lo é um sinal de liberdade, e encontrar-se confirmado em graça a ponto de não mais poder fazer o mal é o grau supremo da liberdade. O homem que a graça de Cristo domina da maneira mais completa é, pois também o mais livre:* libertas vera est Christo servire.

Chama-se 'razão inferior' uma razão que se dedica ao estudo das coisas sensíveis, reflexos cambiantes das Idéias; chama-se 'razão superior' essa mesma razão em seu esforço para se desprender do individual sensível e se elevar progressivamente à contemplação intelectual das Idéias. Platão e Plotino sabiam que esse é o objetivo a alcançar; parecem inclusive tê-lo por vezes alcançado, numa espécie de êxtase que não dura mais que um piscar de olhos. Com maior razão, o cristão pode se elevar até ele com a ajuda da graça, mas torna a cair logo depois sobre si mesmo, cego pelo brilho insustentável da luz divina. Não se pode olhar fixamente para o Sol dos espíritos. Mas a vontade já pode o que ainda não pode o intelecto. Enquanto a concuspicência leva-a em direção aos corpos, como se fossem eles seu centro de gravidade, a caridade leva-a a gravitar em direção a Deus para aderir a ele, desfrutá-lo e encontrar nele sua beatitude. É nisso que o cristão se mostra verdadeiramente filósofo, pois o que os pagãos disseram que era necessário fazer, sem serem capazes de fazê-lo, ele faz. A única razão de filosofar é ser feliz; só quem é verdadeiramente feliz é verdadeiramente filósofo, e só o cristão é feliz, porque só ele possui o verdadeiro Bem, fonte de toda beatitude, e que ele possuirá para sempre. [141]

Os desvios morais do médico apontados por Petrarca resultam, portanto, do seu desvio da reta via, do seu amor pelas coisas inferiores, da sua cupidez. Ao transgredir a lei divina, o médico inverte a relação, estabelecida por Deus, entre o corpo e a alma, de modo que esta passa a ser regida por ele, o que gera a concuspicência e a ignorância. Na leitura em chave cristã da ética ciceroniana, peca aquele que não age de forma decorosa, sendo o decoro o respeito à ordenação divina. Portanto, peca o que não domina, pela razão, os seus apetites, ao permitir que a alma seja escrava do corpo. Como já havia sido exposto pelo 'iluminado Cícero', o decoro exige que consideremos aquilo que pertence a cada um - engenho, qualidades, fraquezas, aptidões - para que possamos avaliá-lo e moderá-lo. O homem que busca, a partir de suas escolhas e ações, estabelecer-se como virtuoso, deve aplicar-se às atividades em que mostra maior aptidão, e, caso seja impelido a tarefas que não se conformam ao seu engenho, deve fazê-lo do modo mais cuidadoso, ponderado e diligente, para que as realize, se não decorosamente, ao menos, de maneira não indecorosa. Ao comparar o médico a um cão que afronta, estupidamente, um leão, e que se expressa por mordidas, Petrarca segue aplicando os lugares comuns da preceptística ética para reforçar a incapacidade de seu adversário de moderar os seus apetites, de agir ou falar com constância e temperança. O anônimo médico pintado pelo poeta cedera à temeridade e, afastando-se das atividades que coadunam com as suas aptidões, não se empenhara em ser cuidadoso, ponderado ou diligente. E como se lê nos ensinamentos de Sêneca, este comportamento característico dos cães, é também típico do vulgo, apartado que está da sabedoria:

[141] Cf. Gilson, 2001; p. 156.

Todas estas coisas que o vulgo deseja com avidez, vêm e vão: a fortuna não dá nada com garantia. Mas mesmo estes dons fortuitos deleitam quando a razão os moderou e os permeou: é esta que ainda pode dar valor às coisas externas, cujo uso feito pelos ávidos é ingrato. Átalo costumava lançar mão desta imagem: 'viste alguma vez um cão procurando pegar, com a boca aberta, pedaços de pão e carne atirados pelo dono? O que quer que pegue, devora por inteiro no mesmo instante, e tem sempre a boca aberta para esperar o próximo. O mesmo acontece conosco: o que quer que a fortuna lança enquanto esperamos, imediatamente o engolimos sem qualquer prazer, dispostos e paralisados para arrebatar outros'. Isto não acontece com o sábio: ele está saciado; mesmo se recebe algo, pega com tranqüilidade e coloca de parte; ele goza de um contentamento máximo, contínuo, seu. [142]

Desde as primeiras páginas das *Invectivas* de Petrarca, nos deparamos com a descrição de um cão que com seus importunos latidos coagira o adormecido leão a posicionar-se para a batalha, algo que o poeta, atento aos preceitos retóricos, afirma, por mais de uma vez, que não teria feito voluntariamente, mas tão somente tendo sido impelido pela injustiça do seu adversário.[143] É tópica comum dos discursos de acusação e de vitupério o uso pejorativo de analogias com animais. As orações ciceronianas são um rico repertório de exemplos, outros tantos nos são fornecidos pelas letras latinas[144], e também os padres apologistas fizeram largo uso deste bestiário.[145] Rufino chama de cães os seus adversários,

---

[142] Cf. Sêneca, *Ad Lucilium,* VIII, 72, 7-9: *Omia autem quibus vulgus inhiat ultro citroque fluunt: nihil dat fortuna mancipio. Sed haec quoque fortuita tunc delectant cum illa ratio temperavit ac miscuit: haec est quae etiam externa commendet, quorum avidis usus ingratus est. Solebat Attalus hac imagine uti: 'vidisti aliquando canem missa a domino frusta panis aut carnis aperto ore captantem? Quidquid excepit protinus integrum devorat et semper ad spem venturi hiat. Idem evenit nobis: quidquid expectantibus fortuna proiecit, id sine ulla voluptate demittimus statim, ad rapinam alterius erecti et attoniti'. Hoc sapienti non evenit: plenus est; etiam si quid obvenit,secure excipit ac reponit; laetitia fruitur maxima, continua, sua.*

[143] Para esta tópica, cf. por exemplo, Hieronimus, *Apologia adversus libros Rufini*, II, 1: *Propositum quippe mihi est non tam alios accusare quam me defendere.* IN: Migne, *PL,* 425a 4-6.
(O meu propósito, de fato, não é tanto acusar os outros quanto me defender.)

[144] Os tratados latinos de fisiognomonia, muito difiundídos na Grécia, na Roma de Cícero e naquela de Suetônio, não eram, ao que se sabe, conhecidos na época de Petrarca. Cf. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, 1967; p. 128: *La letteratura medica si arricchí di nuovi trovamenti. La* Physiognomonia *latina si trova trascritta in un codice del sec. XV; così l'*Epistula de observatione ciborum *di Antimo.* Ainda sobre a *Physiognomonia*, Sabbadini nos remete à obra de R. Förster, *Scriptores physiognomonici greci e latini*. Lipsiae, 1893; CXLIX.

[145] Cf. Por exemplo: Cícero, *In Pisonem*, XXX, 73: *Quid nunc te, asine, litteras doceam? Non opus est verbis sed fustibus.*
(O que, ó asno, as letras te podem ensinar agora?)
In Verrem, II, 21: *Quare appellentur sane ista Verria, quae non ex nomine, sed ex manibus naturaque tua constituta esse videantur.*
(Por isso, com razão aquelas festas foram chamadas *Verreas*, as quais parecem ter sido designadas não com base no teu nome, mas com base nas tuas maneiras e na tua natureza.) Cícero faz referência ao trocadilho, recorrente nas *Verrinas,* entre o nome do pretor da Sicília, Verres, e o substantivo *verres*, que significa porco.
Cf. Também *In Verrem*, IV, 95, 15: *Numquam tam male est Siculis quin aliquid facete et commode dicant, velut in hac re aiebant in labores Herculis non minus hunc immanissimum verrem quam illum aprum Erymanthium referri oportere.*
(Para os Sículos jamais há mal tão grande que não descrevam de modo alegre e agradável, como neste caso; e diziam que este crudelíssimo porco deveria ser referido entre os trabalhos de Hércules não menos que aquele javali de Erimanto.)

partidários de S. Jerônimo.[146] Em contrapartida, na *Apologia adversus libros Rufini*, é ostensivamente rebaixado por suas características bestiais, e o mesmo animal que antes servira para agredir um oponente, está agora entre os diversos animais aos quais é comparado durante os ataques de Jerônimo.[147] Além destes modelos e do arsenal encontrado nas Sagradas Escrituras, os *bestiaria* forneciam material abundante para as alegorias. Gênero difundidíssimo no tempo de Petrarca, estas coletâneas de curtas descrições de animais, reais ou imaginários, tinham como principal modelo a obra *Physiologus* que, escrita em Alexandria entre os séculos III e IV d.C e traduzida para o latim entre os séculos VIII e IX, se propunha a ensinar o dogma cristão por intermédio das descrições das bestas, acompanhadas de glosas moralizantes. Os bestiários dos séculos XIII e XIV reuniam, a exemplo do *Physiologus*, matéria de origem diversa: a Bíblia, mitos e descrições egípcias e indianas, autoridades gregas e latinas (como Aristóteles, Plínio e Isidoro de Sevilha) etc. A autoridade de Aristóteles e Plínio, contudo, não conferem às obras qualquer caráter científico, ao contrário, os bestiários têm fins doutrinais, pretendendo ensinar o conhecimento de Deus por meio das coisas criadas.[148]

Desde o *Physiologus,* o leão é descrito, na maior parte das obras do gênero, a partir de uma tríplice natureza (*de tribus naturis leonis*).[149] De acordo com a primeira natureza, se o leão, enquanto vaga pela selva, sente a presença de caçadores, com a cauda apaga as

---

[146] Cf. Rufinus, *Apologiae in Sanctum Hieronimum libri duo*, I, 559b-559c: *Hinc emittit incessabiliter canes suos, qui me per urbes, per vicos, per iter quoque transeuntem calimniarum latratibus insectentur, et fanda adversum me omnia, atque infanda tentantur.* IN: Migne, *PL,* XXI
(Daqui ele envia, incessantemente, os seus cães, que me acossam com os latidos das suas calúnias, enquanto caminho pela estrada, pelos vicos, pelas cidades. E contra mim são lançadas coisas dizíveis e indizíveis.)

[147] Hieronimus, *Apologia adversus libros Rufini,* II, 27, 451c: *Haec pace veterum loquor et obtrectatoribus meis tantum respondeo, qui canino dente me rodunt, in publico detrahentes, legentes in angulis, iidem et accusatores et defensores, cum in aliis probent quod in me reprobant, quasi virtus et vitium non in rebus sit, sed cum auctore mutetur.* IN: Migne, *PL,* XXIII.
(Falo estas coisas com a concórdia dos velhos, e somente respondo aos meus difamadores, que me mordem com dente canino, que me detratam em público, que me lêem pelos cantos, ao mesmo tempo acusadores e defensores, visto que aprovam nos outros o que reprovam em mim, como se a virtude e o vício não existissem de modo objetivo, mas mudassem com o autor.)

[148] A guisa de exemplo, o folio 25v do Aberdeen Bestiary, escrito e ilustrado em meados de 1200, apresenta a seguinte afirmação: *Columbam cuius penne sunt deargentate et posteriora dorsi eius in pallore auri pingere et per picturam simplicium mentes edificare decrevi, ut quod simplicium animus intelligibili oculo capere vix poterat, saltem carnali discernat, et quod vix poterat auditus, percipiat visus.*
(Resolvi edificar as mentes dos simples pela pintura e pintar a pomba, cujas penas são de argento e aquelas posteriores do dorso são no tom amarelo do ouro, para que aquilo que o ânimo do simples, dificilmente, poderia compreender com o olho inteligível, ao menos distingua com o carnal, e para que a vista perceba aquilo que, dificilmente, o ouvido poderia perceber.) Cf. The Aberdeen Bestiary. Historic Collections. University of Aberdeen – King's Colledge/Aberdeen AB24 3SW. Disponível em: http://www.abdn.ac.uk/bestiary/index.hti (último acesso em janeiro de 2008)

[149] Cf. *De tribus naturis leonis*. IN: Bestiario Latino, I: *Etenim Iacob, benedicens filium suum Iudam, ait: «Catulus leonis Iudas filius meus, quis suscitabit eum?» Fisiologus dicit tres res naturales habere leonem.*
(Com efeito, Jacó, benzendo seu filho Judá, diz: 'Meu filho Judá é filhote de leão, quem o acordará?' O Fisiólogo diz que o leão tem três naturezas.) Cf. Bestiario latino. Disponível em: http://www.irreer.it/bestiario/copertina/mappagen.html (último acesso em janeiro de 2008)

próprias pegadas, a fim de que o caçador não encontre a sua toca. Do mesmo modo Cristo, *'leão da tribo de Judá, filho de Davi'* (Ap., 5, 5*)*, escondeu as pegadas da sua divindade. A segunda natureza do leão prevê que, enquanto dorme, os seus olhos estão abertos e vigilam, ao que se segue a *etimologia*[150]: enquanto o Senhor dormia sobre a cruz e no sepulcro, a sua divindade vigilava.[151] E por fim, a terceira natureza ensina que o filhote de leão nasce morto, e é protegido pela leoa por três dias, até que, no terceiro dia, chega o leão e, com um sopro, devolve a vida ao filhote. O mesmo fez Deus, que no terceiro dia ressuscitou seu filho, como disse Jó: *'Dormirá como um leão, e como um filhote de leão: quem o despertará?'*[152]

Quanto à alegoria reservada por Petrarca ao seu adversário, o bestiário de Aberdeen, fornece, em meio a uma longa descrição moralizada do cão, a seguinte afirmação:

> *E quando atravessar um rio, tendo na boca uma carne ou algo semelhante, ao ver a sua própria sombra, abre a boca e, enquanto se apressa em abocanhar outra carne, perde aquela que tem.*[153]

Pouco adiante, a descrição é seguida da *etimologia*:

> *O fato de que ele abandona a carne no rio por causa da cobiçada sombra, significa os homens estultos que, com freqüência, abandonam aquilo que, por direito, lhes pertence, por causa da ambição por uma coisa desconhecida. Conseqüentemente, enquanto não conseguem alcançar aquilo que desejam, em vão tomam conhecimento de que perdem aquilo que abandonam.*[154]

---

[150] A palavra etimologia é empregada aqui no sentido de explicação dos elementos alegóricos da fábula.

[151] Cf. *Ibid.*: *Cum dormierit, oculi eius vigilant, aperti enim sunt; sicut in Canticis Canticorum testatur sponsus dicens: «Ego dormio et cor meum vigilat ». Ethimologia: Dominus meus ob dormiens in cruce et sepultus, deitas eius vigilabat: « Ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel».* (Psal, 120, 4).
(Quando dormir, seus olhos vigilam, pois estão abertos; do mesmo modo no Cântico dos Cânticos, o esposo testemunha dizendo: 'Eu durmo mas meu coração vigila.' Etimologia: Meu Senhor, quando dormia na cruz e quando estava sepulto, a sua divindade vigilava: 'Eis que não cochilará nem dormirá aquele que protege Israel.')

[152] Cf. *Ibid.: 'Dormitabit tanquam leo, et sicut catulus leonis: quis suscitabit eum?'.* Cf. *Gn,* 49, 9 e *Num.,* 24, 9.

[153] Cf. The Aberdeen Bestiary, *op. cit.,* folio 19v. *Cumque fluvium transnataverit carnem vel aliquid tale in ore tenens, cum viderit umbram os suum aperit, atque dum properat aliam carnem sumere, ipsam quam tenet amittit.* A passagem do bestiário citada sintetiza uma célebre fábula de Fedro. Cf. *Fabulae*, I, 4 (Canis per fluvium carnem ferens): *Amittit merito proprium qui alienum adpetit. Canis, per fluvium carnem cum ferret, natans lympharum in speculo vidit simulacrum suum, aliamque praedam ab altero ferri putans eripere voluit; verum decepta aviditas et quem tenebat ore dimisit cibum,nec quem petebat potuit adeo adtingere.*
(Aquele que cobiça o alheio, por merecimento, perde o próprio. O cão, quando carrega um pedaço de carne pelo rio, enquanto nada, vê a sua imagem no espelho d'água, e pensando que outra presa é carregada por outro cão, quer apanhá-la; mas a avidez é frustrada: perde o alimento que tinha na boca, e ainda por cima, não pode alcançar o que cobiçava.)

[154] Cf.*ibid.*, folii 19v et 20r: *Quod carnem in flumine propter concupitam umbram relinquid, significat stultos homines propter ambicionem ignote rei, id sepe quod proprii iuris est relinquere. Unde fit, ut dum non valent adipisci id quod cupiunt, perdere frustra norunt id quod reliquerunt.*

Era, decerto, no registro moralizante dos bestiários que Petrarca entendia a passagem senequiana: como um cão ávido pela próxima carne, absolutamente incapaz de dominar os seus apetites, o médico mergulha nos estudos da lógica aristotélica, e ao vislumbrar uma sombra de Verdade, põe a perder aquilo que lhe pertence enquanto criatura, desconsiderando a única verdade, aquela revelada nas Escrituras. Sob outro ponto de vista, ao mergulhar nos domínios retóricos, e tentar abocanhar a sombra de um orador que se lhe apresenta, o médico perde aquilo que, por direito lhe pertence, a medicina. De acordo com o poeta, a atitude canina do seu adversário, associada ao poder que a sociedade do seu tempo passou a atribuir não apenas à sua categoria em particular, mas às especulações naturais de modo geral, levou-o a agir de forma tão temerária, a ponto de abandonar os limites do seu conhecimento, e invadir os domínios alheios que lhe eram desconhecidos.[155] É o fato de o médico tentar escrever e, portanto de vagar pelos campos estrangeiros da retórica, que oferece ao poeta a ocasião adequada para que introduza a primeira viga da sua argumentação em defesa não apenas da poesia, mas de toda uma educação que via, no colóquio com os antigos e com aquelas que fossem almas concordes entre os contemporâneos, o início do processo de aperfeiçoamento do espírito.

Cícero lançou mão do substantivo latino *humanitas* para traduzir o conceito grego de παιδεία, programa pedagógico que previa o estudo das letras, da gramática, da matemática, da música e da astronomia. Em meados do século XIV, com a atribuição à poesia de um estatuto de disciplina especial nas universidades italianas, o conceito ciceroniano foi reelaborado. A instrução baseava-se na composição de versos, discursos e epístolas, com base nos preceitos estabelecidos e na imitação dos modelos; a leitura e explicação dos *auctores* era, portanto, parte fundamental do ensino teórico e prático da poesia e da eloqüência. Os mestres destas disciplinas criaram, então, a locução *studia humanitatis,* ou *studia humaniora,* para designar o seu campo de estudos.[156] Petrarca, escrevendo ao agostiniano Luigi Marsili, preceitua que se deve unir, sobre a trilha de Lactâncio e Agostinho, os *studia humanitatis*, cujo fim é a caridade do próximo, aos *studia divinitatis*.[157] Na

[155] Cf. Passagem da *Apologia adversus libros Rufini*, transcrita na nota 43.

[156] Cf. Kristeller, P.O. (1956), *Il Petrarca, L'Umanesimo e la Scolastica a Venezia*. IN: **Studies in Renaissance Thought and Letters**, Vol. II, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1985. pp. 217-238. De acordo com a hipótese de Kristeller, o termo *humanista* foi cunhado no fim do século XIV, a partir de substantivos como *jurista, canonista, legista,* provenientes do latim medieval. Já o termo *humanismo* foi cunhado pelos historiadores do século XIX. (cf. Kristeller, *Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance.* IN: **Studies in Renaissance Thought and Letters**. Vol.I. 1956. pp. 555-583.)

[157] Cf. Petrarca, *Sen.,* XV, 6-7.
Como recorda Garin, ainda que Coluccio Salutati mencione com freqüência a importância de Albertino Mussato para a adequada retomada das *auctoritates*, Petrarca foi, de modo geral, visto como o primeiro a compreender o valor dos *studia humanitatis* para a *educação do espírito,* para a *cultura da alma*. Cf. Garin, E., (1952), *L'umanesimo italiano*. Editora Laterza, Bari, 2004: "*Ma il padre verace della nuova devozione per la humanitas classica fu, agli occhi di tutti, il Petrarca. Il quale si*

perspectiva petrarquista, o colóquio com os homens, através das letras, prepara o homem para a investigação do próprio homem. Em outras palavras, Petrarca considera que por meio das obras que nos foram deixadas pelos grandes, se conhece o verdadeiro mundo dos homens e se prepara a alma para o vínculo da caridade.[158] É neste sentido que as artes liberais são hierarquicamente superiores às artes mecânicas, e a medicina, como arte mecânica, não pode subordinar a retórica à sua vontade.[159] A falta de decoro do temerário médico o levara a pretender, sacrilegamente, alterar a ordem das coisas estabelecidas.

Em defesa do seu argumento, Petrarca recorre não apenas à subdivisão das artes mecânicas elaborada por Hugo de São Vitor, mas sobretudo a uma conveniente leitura hierárquica do *Didascalicon*.[160] Estruturando-se num elenco especular ordenado à imagem e semelhança das mais nobres artes, também sete são as artes consideradas mecânicas. Todavia, como demonstra Francesco Bausi[161], Hugo de São Vítor não classifica as artes segundo um critério hierárquico geral, mas a exemplo das artes liberais, as organiza num *trivium* (tecelagem, metalurgia e navegação, também entendida como comércio), e num *quadrivium* (composto pela agricultura, pela caça, pela medicina e pelo teatro). As tres

---

avvicinò alle lettere, agli studia humanitatis, con la consapevolezza del loro significato, del valore che per l'umanità intera aveva una educazione dello spirito condotta nel colloquio assiduo con i grandi maestri del mondo antico. Essi soli, infatti, hanno inteso a pieno che cosa significhi la cultura dell'anima raggiunta attraverso lo studio dei prodotti più alti dello spirito umano." (p. 26)
Sobre a meta dos *studia humanitatis*, cf. *Fam.,* I, 9: *Potius illud metuendum est, ne prius homines esse desinant, quam ad intimum veritatis archanum humanorum studiorum cura perruperit. Postremo, si ceterorum hominum caritas nulla nos cogeret, optimum tamen et nobis ipsis fructuosissimum arbitrarer eloquentie studium non in ultimis habere. De se alii viderint; de me autem, quid mereantur in solitudine quedam voces familiares ac note, non modo corde concepte, sed etiam ore prolate, quibus dormitantem animum excitare soleo; (...)*.
(Deve-se antes temer isso: que os homens deixem de existir antes que a diligência dos estudos humanos penetre o íntimo arcano da verdade. Por fim, se a caridade pelos outros homens não nos impelisse a nada, eu julgaria não considerar o estudo da eloqüência entre os últimos, mas algo ótimo e extremamente frutuoso para nós mesmos. Acerca de si, outros terão julgado, mas no que me diz respeito, eu não esperaria expressar facilmente o que me podem causar, na solidão, certas notas e vozes familiares, não apenas concebidas com o coração mas sobretudo proferidas pela boca, com as quais costumo despertar o ânimo dormente;)

[158] Cf. Petrarca, *Sen.,* XV, 6.

[159] Cf. Garin, *L'umanesimo italiano,* p. 32-33: *E se il poeta non rivendica ancora, in questo mondo, un primato della virtù attiva, insiste sulla necessità di riconoscerle tutto il suo valore accanto alla virtù contemplativa. Di più, egli accenna al motivo, che doveva venire largamente svolto, della connessione di tutte le discipline liberali appunto con la vita attiva, con la vita civile, mentre con fiero disdegno viene investendo le scienze della natura. In realtà mentre la pura contemplazione viene relegata nell'altra vita, la vita terrena viene ponendosi come campo fecondo delle attività umane, della moralità umana. La nuova filosofia nasce sul terreno della morale, in un polemica sempre più aspra fra natura e umanità, o anche, se si vuole, fra fato, fortuna e virtù.*

[160] Cf. Hugo de São Vítor, *Didacalicon.* IN: Migne, *PL,* CLXXVI. Há uma tradução para o italiano, incluída em: Ugo di San Vittore, *Didascalicon. I doni della promessa divina. L'essenza dell'amore. Discorso in lode del divino amore,* introduzione, traduzione e note di V. Liccaro, Milano, 1987. E a versão mais recente para o inglês foi feita por James Taylor, *The didascalicon of Hugh of St. Victor: a medieval guide to the arts.* Nova Iorque e Londres, Columbia University Press, 1961.

[161] Cf. Bausi, F. – *Il* meccanichus *che scrive libri. Per un nuovo commento alle Invective contra Medicum di Francesco Petrarca.* **Rinascimento**, seconda serie, volume XLII, 2002. pp. 67-112.

primeiras dizem respeito à parte externa do corpo e, neste sentido, são inferiores às quatro restantes, concernentes à parte interna.[162]

É, como se sabe, de origem platônica o paralelo entre as *technai* e as *kolakeia*. Sócrates, no *Górgias* (462b – 466a), compara a retórica à culinária, a sustento da famosa tese de que a retórica não seria uma arte, mas uma lisonja, um conhecimento empírico, obtido a partir da tentativa e do erro. A lista das *empeiriai* é completada pela sofística e pela cosmética, consideradas prescritivas, além da culinária que, juntamente com a retórica, teria caráter corretivo. A cada uma destas lisonjas correspondem, na exposição platônica, as verdadeiras artes, divididas igualmente em dois grupos: aquelas relativas à alma (*psychê*), e as relativas ao corpo. Ao primeiro grupo pertencem a legislação, prescritiva como a sofística, e a justiça, corretiva como a retórica. Integram o segundo grupo a ginástica, normativa como a cosmética, que é seu simulacro (*eidôla*), e a medicina, corretiva como a culinária. Petrarca, embora conhecedor 'dos diversos platonismos', e sobretudo de Cícero[163] e Agostinho[164], não lia o grego e não conhecia, diretamente, os diálogos de Platão, dependendo das poucas traduções latinas que circulavam na época, além das obras e comentários dos platônicos.[165]

---

[162] Cf. ***Didascalicon***. II, 21: *Mechanica septem scientias continet: lanificium, armaturam, navigationem, agriculturam, venationem, medicinam, theatricam. Ex quibus tres ad extrinsecum vestimentum naturae pertinent, quo seipsa natura ab incommodis protegit, quatuor ad intrinsecum, quo se alendo et fovendo nutrit, ad similitudinem quidem trivii e quadrivii; quia trivium de vocibus quae extrinsecus sunt, et quadrivium de intellectibus qui intrinsecus concepti sunt pertractat.* IN: Migne, *PL,* CLXXVI, 760
(As artes mecânicas contêm sete saberes: o lanifício, a metalurgia, a navegação, a agricultura, a caça, a medicina e o teatro. Destes, três pertencem à vestimenta externa da natureza, com a qual a natureza protege-se a si mesma dos incômodos, e quatro pertencem à vestimenta interna, com a qual ela se conserva, nutrindo-se e aquecendo-se, à semelhança pois do trívio e do quadrívio; de modo que o trívio extraia das palavras aquelas coisas que lhe são externas, e o quadrívio extraia dos entendimentos aqueles pensamentos que são concebidos no seu interior.)

[163] Cícero é o autor mais citado por Petrarca, e a sua obra mais mencionada são as *Tusculanae disputationes*. Também refere, diretamente ou não, o *De officiis*, o *De brevitate vitae,* o *De clementia*, o *De ira* e as cartas a Lucílio de Sêneca; sem falar de Apuleio, Aulo Gélio, Virgílio, Plínio e Macróbio. Todos mencionados por suas referências a Platão. Cf. Clemens Zintzen, *Il platonismo del Petrarca*, Quaderni Petrarcheshi, IX-X, 1992-1993; pp. 98-99.

[164] Das obras de Agostinho, são amplamente conhecidas por Petrarca o *De doctrina christiana*, o *De vera religione*, os *Sermones* e os *Soliloquia*, algumas cartas, os comentários aos Salmos, o *De civitate Dei* e as *Confessiones*. Ainda dentre os cristãos (*ex nostris*), Petrarca menciona as referências platônicas encontradas em Ambrósio, Jerônimo e Lactâncio. Cf. *De ignorantia*: *Et quis, inquient, principatum hunc Platoni tribuit? – Ut pro me respondeam, non ego, sed veritas, ut aiunt, etsi non apprehensa visa tamen illi propiusque adita, quam ceteris. Dehinc magni tribuunt auctores, Cicero primum et Virgilius, non hic quidem nominando illum, sed sequendo, Plinius preterea, et Plotinus, Apuleius, Macrobius, Porphirius, Censorinus, Iosephus et ex nostris Ambrosius, Augustinus et Ieronimus multique alii. Quod facile probaretur, nisi omnibus notum esset'.* Ed. Ricci, IN: F. Petrarca, *Prose,* pp. 750.
(*E quem, dirão, atribui o principado a Platão? – Para que eu responda à minha maneira: não eu, mas a verdade, como dizem, e ainda que esta não tenha sido apreendida, foi, contudo, vista e trazida mais perto por ele do que pelos outros. A partir disso, grandes autores atribuíram-no tal principado, primeiramente Cícero e Virgílio, este último, decerto, não nomeando-o, mas seguindo-o em seguida Plínio, Plotino, Apuleio, Macróbio, Porfírio, Censorino, José e, dentre os nossos, Ambrósio, Agostinho, Jerônimo e tantos outros. De modo que, se não fosse conhecido por todos, poderia ser facilmente comprovado.*)

[165] Cf. Petrarca, *Secretum*, II: *Incubueram, fateor, alacri spe et magno desiderio; sed peregrine lingue novitas et festinata preceptoris absentia preciderunt propositum meum. Ceterum ista michi, quam memoras, disciplina et ex scriptis tuis (scil. Augustini) et ex aliorum platonicorum relatione notissima est.* IN: F. Petrarca, *Prose*, ed. E. Carrara; pp. 98-100.

Dentre os diálogos, o mais conhecido pelo poeta foi, como se sabe, o *Timeu,* traduzido e comentado por Calcídio.[166] O poeta, mesmo sem conhecer muito do filósofo grego, mistura as mais diversas autoridades, buscando em algumas as tópicas e informações que, capazes de tornar seu argumento mais forte e verossímil, faltavam nas outras. Todavia, o uso que faz Petrarca, tanto do exemplo de Platão quanto de tópicas platônicas, parece, no mais das vezes, vinculado à sua concepção de filosofia como *itinerarium mentis in Deum*, e à sua oposição ao *aristotelismo radical* do seu tempo, e lhe serve como antípoda de um Aristóteles que, em determinadas circunstâncias, interessa-lhe atacar. Embora não recuse inteiramente o 'Filósofo', considerando que fora, juntamente com Platão, tão longe quanto era possível a um engenho humano, atribui ao último a vantagem de ter ido além de Aristóteles no que concerne à investigação da transcendência. Por isso, argumenta Petrarca, Aristóteles foi louvado por muitos, mas Platão o foi pelos melhores.[167] São três os motivos a que alude o aretino para justificar a sua predileção: o estilo de Platão é melhor que o de Aristóteles, ao menos do que aquele que lhe foi atribuído pelos seus tradutores; a doutrina platônica é mais próxima ao cristianismo; a filosofia platônica contribui, mais decisivamente, do que a aristotélica para a efetuação da virtude.[168] Dentre estes motivos, Petrarca atribui maior

---

(Debruçara-me, confesso, com álacre esperança e grande desejo, mas a novidade da língua estrangeira e a precipitada partida do meu professor interromperam meu propósito. Todavia, esta disciplina, que recordas, foi notoríssima para mim, tanto a partir dos teus escritos (*isto é, de Agostinho)*, quanto a partir da referência de outros platônicos.) De acordo com Pierre De Nolhac (*Pétrarque et l'humanisme*, 1959; pp. 127-150), o acesso de Petrarca aos diálogos platônicos se deu somente através da mediação latina, e a sua biblioteca contava com o *Fédon* (o exemplar do poeta é o atual cod. Parisiens. Lat. 6567 A) e o *Mênon,* a partir da tradução feita por Enrico Aristippo no século XII, e o *Timeu* na tradução de Calcídio (cod. Parisiens. Lat. 6280). O poeta fez referência ainda à *República* e às *Leis*. Cf. por exemplo, *Vita solitaria*, I, 7.

[166] O códice que pertenceu a Petrarca é datado do século IX, com notas marginais do século XII, e ao fim da *expositio*, o poeta anota o seu juízo sobre o filósofo grego: *'felix miser, qui hec sciens unde ista nescisti* ('feliz miserável, que conhecendo estas coisas, ignoraste de onde elas vêm.') Apud Nolhac, 1959; II, p. 141-146.

[167] Cf. *De ignorantia*: *A maioribus Plato, Aristotiles laudatur a pluribus;* ed. Ricci, IN: F. Petrarca, *Prose*, p. 754. Cf. Zintzen, *op. cit.,* pp. 101-102: *Di qui gli epiteti che assegna loro: Aristotele è* demonius*, Platone invece* divinus. *Questa distinzione fa pensare ai neoplatonici, dai quali la denominazione di* θεῖος φιλόσοφος *era riservata quasi esclusivamente a Platone, mentre i filosofi posteriori erano detti per lo più* δαιμόνιοι. Petrarca se distancia, aqui, do juízo de Dante, para quem Aristóteles é *il maestro della umana ragione*. Cf. *Conv.,* IV, 2, 16; cf. *Par.,* VIII, 120, e *Inf.*, IV, 131.

[168] Cf. *De ignorantia*: *Omnes morales, nisi fallor, Aristotilis libros legi, quosdam etiam audivi et antequam hec tanta detergeretur ignorantia, intellegere aliquid visus eram, doctiorque his forsitan nonnnunquam, sed non – qua decuit – melior factus ad me redii, et sepe mecum quandoque cum aliis questus sum illud rebus non impleri, quod in primo* Ethicorum *philosophus idem prefatus est, eam scilicet philosophie partem disci, non ut sciamus, sed ut boni fiamus. Video nempe virtutem ab illo egregie definiri et distingui tractarique acriter, et que cuique sunt propria, seu vitio, seu virtuti. Que cum didici scio plusculum quam sciebam; idem tamen est animus qui fuerat, voluntasque eadem, idem ego.* (Ed. Ricci, IN: F. Petrarca, *Prose,* p. 744)
(Li, se não me engano, todos os livros morais de Aristóteles, alguns dos quais também ouvi, e antes que esta minha tamanha ignorância fosse posta às claras, me parecia ter compreendido alguma coisa. Por meio destas obras, talvez, tenha me tornado, em alguns momentos, mais douto, mas não me tornei – como convinha - melhor ao voltar-me a mim. E, com freqüência, comigo mesmo e, por vezes, com os outros, me queixei que, na realidade, não se verifique aquilo que afirmou o mesmo filósofo, no primeiro livro das *Éticas*, a saber: ter ensinado esta parte da filosofia, não para que saibamos, mas para que nos tornemos bons. Decerto, percebo que a virtude foi, por ele, admiravelmente definida, subdividida, e agudamente tratada, assim como as coisas que são próprias seja ao vício, seja à virtude. E depois de ter aprendido tais coisas, as

importância aos últimos dois, posto que considera a salvação da alma mais importante do que a eloqüência.[169] É certo que, como todo cristão, Petrarca não considera que seja possível obter a salvação a partir da filosofia platônica, pois somente as verdadeiras fontes da Revelação são capazes de concedê-la; o poeta, contudo, crê que, apoiados em Platão, Cícero, Sêneca, entre outros 'iluminados', o homem pode, pela admiração dos *exempla*, ser movido em direção a Deus.

Para Petrarca, como para Agostinho[170], a proximidade entre a filosofia de Platão e a doutrina cristã era tanta que, se lhes tivesse sido dada, a ele como a Cícero, a oportunidade de nascer depois da Revelação, ambos seriam, por certo, cristãos.[171] Ele considera, portanto, que existe 'evidente' conciliabilidade, conforme aprendera junto ao santo de Hipona, entre o propósito platônico e o cristianismo. E para validar sua predileção, o poeta segue o costume das autoridades que consideravam Sócrates o primeiro investigador da *philosophia moralis*[172], e asseguravam a esta a primazia na filosofia de Platão. Reelaborando estes mesmos lugares, Petrarca confere a Sócrates o título de *primeiro artífice da filosofia moral.*[173] Diferentemente da filosofia aristotélica, habilíssima na definição e na distinção das virtudes, a filosofia platônica mostra-se superior porque é capaz de mover as paixões dos seus leitores, e

---

conheço um pouco mais do que conhecia; mas o meu espírito continua o mesmo, a mesma a minha vontade, eu continuo o mesmo que eu era.)
E cf. *Fam.,* I, 25.

[169] Cf. *Fam.,* II, 9, 12 e XXII, 10, 5.

[170] Cf. Agostinho, *De civitate Dei,* VIII, 4-9.

[171] Cf. *De ignorantia*: *quippe cum certus michi videar, quod Cicero ipse cristianus fuisset, si vel Cristum videre, vel Cristi doctrinam percipere potuisset. De Platone enim nulla dubitatio est apud Augustinum, si aut hoc tempore revivisceret, aut dum vixit, hec futura prenosceret, quin cristianus fieret.* Ed. Ricci, IN: F. Petrarca, *Prose;* p. 760.
(Tanto mais que me parece certo que o próprio Cícero teria sido cristão, se tivesse podido ver Cristo ou perceber a doutrinam cristã. Acerca de Platão, com efeito, não há, segundo Agostinho, nenhuma dúvida de que teria se tornado cristão se revivesse em nosso tempo ou se, enquanto viveu, pudesse prever tais acontecimentos futuros.)

[172] Cf. Cícero, *Tusc.,* V, 10: *Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.*
Mas Sócrates foi o primeiro que deslocou a filosofia do céu e colocou na cidade, e também introduziu nas casas, e incitou que se investigasse a vida, os costumes e as coisas boas e más.
Cf. Sêneca, *Ad Lucilium*, LXXI, 7: *Socrates qui totam philosophiam revocavit ad mores et hanc summam dixit esse sapientiam bona malaque distinguere.*
(Sócrates foi quem direcionou toda a filosofia para os costumes e disse ser a suma sabedoria distinguir as coisas boas e as más.)

[173] Cf. Petrarca, *De Rer. Mem.,* I, 27: *Primus omnium Socrates, humanam doctrinam salutari studio complexus, philosophiam usque ad eum diem circa stellarum cursus et celi dimensiones variis ambagibus hesitantem in terras attraxit et in urbibus atque in intimis mortalium precordiis propagavit incipiens de animorum morbis ac motibus remediisque et virtutibus tractare, moralis philosophie primus artifex et, ut ait Valerius, 'vite magister optimus'.*
Sócrates foi, dentre todos, o primeiro que acolheu a doutrina humana com salutar empenho, que atraiu para a terra a filosofia, até aquele dia presa ao curso das estrelas e às dimensões do céu, com seus vários círculos, e a difundiu na cidade no íntimo dos corações dos mortais, começando a tratar das doenças e dos movimentos das almas, dos remédios e das virtudes, foi o primeiro artífice da filosofia moral e, como diz Valério, um 'excelente mestre de vida'.

despertar neles o amor da virtude, a vontade do bem, pois os leva a admirar os *exempla* de vontade boa e pia.[174] E Agostinho é, para Petrarca, o mais eloqüente exemplo, conduzido à teologia, conforme relatado por ele mesmo nas suas *Confissões,* pela leitura do diálogo *Hortensius* de Cícero. Ao retomar a tópica platônica, através do *Didascalicon* de S. Vítor, Petrarca reforça o seu alinhamento às *auctoritates* que, cristãs ou 'potencialmente cristãs', considera terem contribuído, a exemplo de Platão, para a santificação do homem na terra pela prática virtuosa, e, conseqüentemente, para a salvação da sua alma, contribuindo, assim, para o estabelecimento da sua doutrina teológico-retórica, que vê em si próprio o verdadeiro médico, e na poesia a verdadeira medicina, pois medicina da alma. Por outro lado, reforça, como antitética à sua, a doutrina do seu adversário, que motivado por sua cobiça, assistira a sua alma ser subjugada por seu corpo. A doutrina cristã pressupõe que todos os seres naturais estão naturalmente inclinados a retornar a seus lugares naturais, o que vale também para o homem, mas este o faz por sua vontade. Sendo dotado de razão, o homem é capaz de conhecer e livre para escolher. Quanto melhor ele empregar a sua razão, mais livre será a sua escolha; Deus dispõe de uma liberdade perfeita pois é dotado de um conhecimento perfeito, e suas escolhas são infalíveis. A alma humana adquire maior liberdade quanto mais pauta o seu conhecimento e as suas escolhas no pensamento divino: quanto mais o homem quer o mesmo que Deus, e mais ama o que ele ama, mais livre e mais feliz é. Inversamente, quanto mais ela se desvia para o conhecimento das coisas sensíveis, quanto mais cede às paixões do corpo e se deixa dominar por ele, maior o seu estágio de servidão.[175] Apesar de se encontrar, ele mesmo, na mais absoluta servidão, o médico pretendia, segundo Petrarca, subjugar a retórica, arte da alma, à medicina, lisonja do corpo.[176]

Na classificação de S. Vítor, contudo, a medicina não é inferior à agricultura ou à caça, como faz parecer Petrarca; como pertencente ao quadrívio, é superior às artes mecânicas que compõem o trívio, uma vez que dizem respeito à parte interna do corpo, superior à parte externa. Apesar disso, o poeta corrobora, sempre que possível, esta leitura

---

[174] Cf. Petrarca, *De ignorantia*: *Tutius est voluntati bone ac pie quam capaci et claro intellectui operam dare. Voluntatis siquidem obiectum, ut sapientibus placet, est bonitas; obiectum intellectus est veritas. Satius est autem bonum velle quam verum nosse.* (Ed. Ricci, IN: F. Petrarca, *Prose*; p. 748)
(É mais seguro levar em consideração uma vontade boa e pia do que um intelecto claro e capaz. Assim como o objeto da vontade é, conforme julgam os sábios, a bondade; o objeto do intelecto é a verdade. Todavia, é melhor desejar o bem do que conhecer a verdade.)

[175] Cf. Boécio, *De consolatione philosophiae*, II, 8, 28: *O felix hominum genus,/si vestros animos amor,/quo caelum regitur, regat!*
(Ó feliz gênero humano,/se o amor, pelo qual é regido o céu/ reger também as vossas almas!)

[176] Cf. *Invect. contr. med.,* I, 28-29; II, 161-163.

interessada do *Didascalicon*, sustentando a existência de um elenco de artes mecânicas estruturado em ordem de importância decrescente, o que faria com que a medicina ocupasse apenas a sexta posição, sendo mais importante apenas que o teatro, posição que evidentemente convém ao objetivo de demonstrar a exígua nobreza da arte e, conseqüentemente, a parca nobreza dos seus praticantes. Esta manobra interpretativa cria as condições ideais para que Petrarca, ao longo das quatro invectivas, sustente a comparação entre a medicina e cada uma das artes mecânicas, supostamente, mais bem classificadas, e sustente, por conseguinte, a comparação entre o médico e o agricultor, por exemplo.[177]

> *Esta, segundo creio, pode ser a razão não última da escassez poética. Tu, contudo, quando começares a vangloriar-te da turba dos homens e da necessidade do vosso ofício, deves considerar isto: a muitos decerto, mas sobretudo aos agricultores deves ceder esta glória; eles vos superam em ambas as coisas. Não quero, contudo, que te indignes por eu vos colocar junto aos agricultores; Aristóteles fez o mesmo: "Não entre dois médicos se faz a troca", diz ele, "mas entre um médico e um agricultor". Ouve como, tal qual iguais, ele vos equipara!* [178]

A passagem nos permite, mais uma vez, observar a habilidade de Petrarca no que diz respeito ao manejo das autoridades. Segundo Francesco Bausi, o poeta produz uma consciente e sutil alteração no texto da *Ethica*, de modo a adequar perfeitamente o passo aristotélico à sua argumentação.[179] A troca do substantivo *communicatio,* encontrado originalmente no texto do Aristóteles Latino[180], pelo substantivo *commutatio*[181], altera integralmente a idéia aristotélica original, que dizia respeito à reciprocidade e à função da moeda. Aristóteles defende a existência de uma proporção que torne justa a troca entre objetos diferentes no interior de uma comunidade. Com a manobra petrarquista, o texto aristotélico sofreu uma modificação de sentido tão grande, que conferiu à idéia de uma

---

[177] Cf. *Inv.contr.med.*, III, 19-38.

[178] Cf. *Inv. contra med.*, III, 134-137: *Que, meo iudicio, non ultima raritatis poetice ratio esse potest. Tibi vero, cum primum turba hominum et necessitate artificii gloriari ceperis, illud occurrat: multis quidem, sed ante alios agricolis, in hac gloria cedendum; illi vos utroque superant. Nolo autem indigneris quod vos et agricolas iuxta pono; fecit idem Aristotiles: «Non ex duobus medicis fit commutatio», inquit, «sed ex medico et agricola». Audi ut, tanquam paria, verbis equat!*

[179] Cf.Bausi, *Il* meccanichus *che scrive libri*, 2002.

[180] Cf. *Aristoteles Latinus – Ethica Nicomachea.* (Tradução de Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum'. A. Recensio pura, ed. R. A. Gauthier, Leiden-Bruxelles, 1972, p. 237. Este texto é idêntico ao da chamada *recensio recognita*: ed. R. A. Gauthier, Leiden-Bruxelles, 1973, p. 463): *Non ex duobus medicis fit communicatio, sed ex medico et agricola, et omnino alteris et non equalibus.* (Não a partir de dois médicos se faz uma **comunidade**, mas a partir de um médico e de um agricultor, e em geral de diferentes e não de iguais.)

[181] *Non ex duobus medicis fit commutatio.*

possível troca entre médico e agricultor o significado de uma equivalência entre eles. Assim, aquilo que na lição latina de Aristóteles são os signos da diferença, isto é, o médico e o agricultor que, no interior de uma comunidade justa, devem criar uma forma proporcional de trocar os seus produtos diversos entre si, na lição petrarquista tornou-se signo da igualdade numa mesma escassa dignidade, reforçando ainda mais a analogia entre a medicina e a agricultura.

Com idêntico propósito de rebaixar a medicina, e aqueles que a ela se dedicam, Petrarca promove a aproximação entre a prática médica e as outras artes mecânicas que compõem o trívio, e são portanto destinadas à cura do corpo. O paralelo entre a medicina, a caça (que acaba por compreender a cozinha, a gastronomia), e o tão censurado teatro (última e mais ínfima das artes na leitura hierárquica que Petrarca faz de S. Vítor) tem por função reforçar a inutilidade da medicina, enquanto ciência natural, no que concerne ao escopo mais valorizado por ele: a cura da alma e a busca da verdadeira felicidade. Sendo inferior como arte mecânica relativa ao corpo, a medicina não poderia jamais, segundo o parecer de Petrarca, servir-se de artes liberais como a retórica e a poesia, o que vale também para a filosofia, pois todas estas dizem respeito à alma, superior em tudo ao corpo.

Petrarca reforça, quanto pode, o argumento de que esta ocupação baixa, que se faz em meio às latrinas dos enfermos, nada tem em comum com a poesia, com a ética ou com a filosofia, posto que apenas estas, ao lado da teologia, têm como fim último o bem viver. A insistência na ordenação de Hugo de S. Vítor e a recusa da medicina como *secunda philosophia*, tal como defendido por seu adversário, implica na recusa da autoridade por ele adotada, a de Isidoro de Sevilha que, nas *Etymologie*, confere à atividade médica o estatuto de ciência integral do homem, à qual se sujeitariam todas as artes liberais.[182]

---

[182] Cf. Isidoro de Sevilha, *Etymologie*, IV, 13: *quaeritur a quibusdam quare inter ceteras liberales disciplinas medicinae ars non contineatur. Propterea, quia illae singulares continent causas, ista vero omnium. Nam et grammaticam medicus scire debet, ut intellegere vel exponere possit quae legit. Similiter et rhetoricam, ut veracibus argumentis valeat definire quae tractat. Necnon et dialecticam, propter infirmitatum causas ratione adhibita perscrutandas atque curandas. Sic et arithmeticam, propter numerum horarum in accessionibus et periodis dierum. Non aliter geometriam, propter qualitas regionum et locorum situs, in quibus doceat quid quisque observare oporteat. Porro musica incognita illi non erit: nam multa sunt quae in aegris hominibus per hanc disciplinam facta leguntur, sicut Davide legitur, qui ab spiritu inmundo Saulem arte modulationis eripuit. Asclepiades quoque medicus phreneticum quendam per symphoniam pristinae sanitati restituit. Postremo et astronomiam notam habebit, per quam contempletur rationem astrorum et mutationem temporum: nam, sicut ait quidam medicorum, cum ipsorum qualitatibus et nostra corpora commutantur. Hinc est quid medicina secunda philosophia dicitur: utraque enim disciplina totum hominem sibi vindicat. Nam sicut per illam anima, ita per hanc corpus curatur.*
(Alguns perguntam por que a arte da medicina não é compreendida entre as outras disciplinas liberais. Pela seguinte razão: porque aquelas compreendem causas singulares, enquanto esta compreende todo tipo de causas. Com efeito, o médico deve saber gramática, para que possa entender e expor aquilo que lê. Do mesmo modo, deve saber retórica, para que seja capaz de definir, com argumentos verdadeiros, aquilo que trata. E não deve desconhecer também a dialética, por meio da qual as causas das enfermidades devem ser perscrutadas e curadas com o uso da razão. Assim também, deve saber aritmética, por meio da qual se apreende o número de horas que duram os acessos e os períodos do dia em que ocorrem. Não é diferente com a geometria, pela qual se apreende a qualidade das regiões e a posição dos lugares, em relação aos quais ensina aquilo que é preciso a cada um observar. Além disso, não lhes será desconhecida a música: com efeito, lê-se que muitas são as coisas feitas por esta disciplina no interesse dos homens doentes; assim se lê em Davi, que arrebatou

1.3. *A Condenação Parisiense de 1277 e o* Sumo Bem

Rejeitar a autoridade de Isidoro implica, ainda uma vez, recusar a autoridade dos ambientes dominados pelas especulações lógicas e metafísicas, do círculo dos chamados '*aristotélicos-radicais'*. Petrarca, como ficou dito, combate a primazia destas ciências em detrimento de um conhecimento de base moral, e se opõe às teses que, a seu parecer, desvalorizavam a fé e a teologia cristã. Como se verá adiante, esta posição o leva a recusar parte dos princípios assumidos pelos mestres que dominavam as cátedras das disciplinas especulativas, e sobretudo, a concepção de filosofia e a conseqüente imagem do filósofo que se estabelecia com base na exegese das obras e dos comentários aristotélicos.

Sob esta perspectiva, Bausi[183] interpreta a passagem que se segue, inserida por Petrarca no livro II das suas *Invectivas*, monstrando tratar-se de uma reelaboração da *Epístola LXXXVIII* de Sêneca, como se pode deduzir do vocabulário e das metáforas empregadas:

> *Todavia, ó estulto, eu não careço de dialética: de fato sei o que lhe deve ser atribuído, e o que deve ser atribuído às demais artes liberais; aprendi com os filósofos a não ter nenhuma delas em demasiada consideração. Na realidade, assim como é louvável tê-las aprendido, da mesma maneira é pueril envelhecer em meio a elas. Ou seja, são meios, não fins, exceto aos errantes e aos vagabundos, para os quais não existe nenhum porto na vida. Para ti, que não tens um fim mais nobre, tudo o que te ocorre torna-se um fim. Tu te julgas situado no mais alto grau da felicidade todas as vezes que, por acaso, em meio à vertigem do teu cérebro insone ao longo de toda uma noite, teces um único frágil silogismo, que conclui nada a partir do nada.*
>
> *Então, insensato, dizes em teu coração: "Não há Deus, e a nada mais alto se deve aspirar. Com efeito, o que sabemos? Platão e Aristóteles, grandes homens, contendem acerca do mundo, acerca da alma, acerca das idéias; Demócrito postula haver inumeráveis mundos; Epicuro, que não há nenhum deus e que a alma é mortal; Pitágoras a faz transmigrar; há quem restrinja a alma ao seu corpo, há quem a dissemine nos corpos dos seres animados, há quem a restitua ao céu, há quem a faça errar pela terra, há quem corrobore os infernos, há quem os negue, há quem considere que cada alma foi criada singularmente, há quem considere que todas as almas foram criadas simultaneamente. Houve também quem ousasse dizer algo ainda mais admirável, depois que nosso mestre Averróis afirmou a unidade do intelecto"* [184]

Saulo do espírito imundo com a arte da modulação. Também o médico Esculápio restituiu, através da composição musical, um certo frenético à sua antiga sanidade. E por fim, tomará conhecimento também da astronomia, pela qual é contemplada a razão dos astros e a alteração dos tempos: pois, como diz um dos médicos, também os nossos corpos são alterados junto com as qualidades daqueles. Disso resulta que a medicina seja chamada segunda filosofia: e ambas as diciplinas, com efeito, reivindicam para si a totalidade do homem. Pois, assim como por meio desta se cura a alma, por meio daquela se cura o corpo.)
Petrarca possuía um manuscrito ricamente anotado desta obra, trata-se do *Lat. 7595*, da Biblioteca Nacional de Paris.

[183] Cf. Bausi, F.- *Il* mechanicus *che scrive libri*. op.cit., pp. 101-103.

[184] *Inv. contr. med.*, II, 225-236: *Dicis in primis me logica carere. Non credo michi rethoricam aut grammaticam interdicas, que 'logice' nomine continentur, quamvis et id iure tuo posses, o summum totius specimen barbarismi; sed eam solam, in qua te longe precellere sillogismi tui ostendunt, michi subtrahis dyaleticam, quam 'logicam' vocas. En crimen, o iudices!*

Na sua epístola, Sêneca discorre acerca das diversas opiniões dos filósofos sobre questões de grande importância, como o tempo e a alma, e apresenta as inumeráveis discórdias entre os filósofos, que teriam arrastado os homens a uma condição de absoluta incerteza, o que o faz comprovar a tese segundo a qual a filosofia perde toda a sua utilidade quando se deixa cair em sutilezas especulativas e dialéticas privadas de importância para a investigação do bem:

> *Falo a respeito dos estudos liberais: quanto de inútil têm os filósofos, quanto se mostram desprovidos de utilidade prática! Eles chegam até as divisões das sílabas e as propriedades das conjunções e das preposições, invejaram os gramáticos, invejaram os geômetras; tudo aquilo que havia de vão nas artes daqueles, transferiram à sua. Assim, resulta que sabiam falar de modo mais diligente que viver. Ouve quanto mal pode fazer a demasiada sutileza e quão contrária à verdade pode ser. Protágoras afirma que é possível disputar sobre tudo a partir de ambas as partes, e inclusive acerca disso mesmo: se tudo pode ser disputado a partir de ambas as partes. Nausífanes afirma, a partir das coisas que parecem existir, que o ser não é, em nada, mais do que o não ser. [...] Zenão de Eléia afastou toda dificuldade acerca da dificuldade: afirma que nada existe. Mais ou menos estas mesmas coisas consideravam, em geral, os pirrônicos, os megáricos, os erétricos e os acadêmicos, que introduziram um novo saber: nada saber. Joga todas estas coisas naquela inútil grei dos estudos liberais; uns não me asseguram um saber que me seja proveitoso, outros me tolhem toda esperança no saber. É melhor saber coisas inúteis que nada. Uns não oferecem uma luz para que a vista se fixe na verdade, outros furam-nos os olhos. Se creio em Protágoras, não há nada na natureza das coisas senão a dúvida; se creio em Nausífanes, uma única coisa é certa, não há nada certo; se creio em Parmênides, não há nada além do uno; se creio em Zenão, não há nem mesmo o uno. Com efeito, o que somos nós? O que são estas coisas que nos rodeiam, que nos nutrem, que nos sustentam?* [185]

Quod si fateri libeat, possim illustres philosophos proferre hanc ipsam qua carere arguor dyaleticam irridentes, eademque possim apud Ciceronem ostendere clarissimam philosophorum sectam, veteres perypatheticos, caruisse. Sed, o stulte, non hac careo: verum scio quid ei, quid ceteris liberalibus artibus dandum sit; didici a philosophis nullam earum valde suspicere. Equidem, ut eas didicisse laudabile, sic in eisdem senescere puerile est. Via sunt nempe, non terminus, nisi errantibus ac vagis, quibus nullus est vite portus. Tibi nobiliorem terminum non habenti, terminus est quicquid occurrit. In summo te felicitatis gradu situm reris, quotiens unum forte fragilem sillogismum, et nichil ex nichilo concludentem, multa cerebri vertigine tota insomni nocte texueris. Tunc in corde tuo dicis, insipiens: 'Non est Deus, neque est altius aspirandum. Quid enim scimus? Plato et Aristotiles, magni viri, de mundo, de anima, de ydeis litigant; Democritus innumerabiles mundos facit; Epycurus deum nullum et mortalem animam, hanc Pithagoras in girum ducit; sunt qui eam contrahant ad suum corpus, sunt qui eam spargant in corporibus animantum, sunt qui celo reddant, sunt qui circa terras exulare cogant; sunt qui inferos asserant, sunt qui negent; sunt qui unamquanque per se, sunt qui simul omnes animas creatas putent; fuit et qui mirabilius quiddam dicere auderet, siquidem unitatem intellectus attulit dux noster Averrois.'
São Jerônimo, vituperando a suposta adesão de Rufino às teses de Orígenes, aplica esta mesma tópica senequiana. Cf. *Apologia adversus libros Rufini,* I, 20: *Origeni tuo licet tractare de* μετεμψυχώσει*, innumerabiles mundos introducere et rationabiles creaturas aliis atque aliis vestire corporibus, Christumque dicere saepe passum et saepius esse a passurum, ut quod semel profuit semper prosit adsumptum.*
(Ao teu Orígenes é permitido tratar da metempsicose, introduzir inumeráveis mundos e vestir as criaturas racionais com outros e diversos corpos, e dizer que Cristo, com freqüência, padeceu e, com freqüência ainda maior, há de padecer, para que tenha sido proveitosa, e seja sempre proveitosa a condição assumida uma única vez.)

[185] Sêneca, *Ad Lucilium Epistularum Moralium,* LXXXVIII, 42-46: *De liberalibus studiis loquor: philosophi quantum habent supervacui, quantum ab usu recedentis! Ipsi quoque ad syllabarum distinctiones et coniunctionum ac praepositionum proprietates descenderunt et invidere grammaticis, invidere geometris; quidquid in illorum artibus supervacuum erat transtulere in suam. Sic effectum est ut diligentius loqui scirent quam vivere. Audi quantum mali faciat nimia subtilitas et*

O engenhoso uso que Petrarca faz do texto de Sêneca lhe permite reforçar o caráter ignorante e obtuso que constrói para o médico, e lhe oferece também a ocasião para apoiar-se, indiretamente, num filósofo moral que também alertara contra o perigo de transformar a dialética num fim em si mesmo. Além disso, aproveita a ocasião para identificar, de modo mais manifesto, o seu oponente com os *bárbaros britânicos* ao considerá-lo o *sumo exemplar de todo barbarismo* (*summum totius specimen barbarismi*), e ao retomar a idéia de quão inconveniente é, para um velho, dedicar-se às discussões frívolas, manifestando assim a sua condição errante e o desconhecimento da reta via, capaz de conduzir a um porto seguro. Desconhecendo a verdadeira beatitude, o apoucado médico acredita encontrar a suprema felicidade na realização de um silogismo bambo. E, ao colocar na sua boca, em discurso direto, as mais diversas e conflitantes doutrinas filosóficas, Petrarca atribui ainda ao seu adversário certo agnosticismo que o impediria de discernir entre opiniões cristãs e opiniões heréticas, dispondo-as todas num mesmo plano, o que fica claro com a referência final a Averróes e a sua doutrina da unidade do intelecto possível.

No discurso do médico tal qual reportado por Petrarca, são elencadas cinco teses consideradas pelo poeta manifestamente absurdas, ímpias e inconciliáveis com a fé cristã, a saber: a eternidade do mundo, a existência de inumeráveis mundos, a não existência de Deus, a mortalidade da alma e a transmigração das almas. Este apanhado de doutrinas tornadas simpáticas ao médico revela a maneira como Petrarca pretende produzir como pequena a cultura e confusas as convicções filosóficas do seu adversário que, pouco preparado neste campo, mostra-se incapaz de distinguir tanto as doutrinas entre si, quanto as retas das falsas e contrárias aos dogmas:

> *Essas coisas dizes contigo mesmo, se é que tens conhecimento disso. E acrescentas: "Quem pode fazer distinção entre tais doutrinas? E todavia, de que me ameaça este Cristo que eu desconheço, e a quem o próprio Averróis difamou impunemente, algo que nenhum dos poetas, ou melhor, nenhum dos mortais jamais fez?"*.[186]

---

quam infesta veritati sit. Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit. Nausiphanes ait ex his quae videntur esse nihil magis esse quam non esse. Parmenides ait ex his quae videntur nihil esse [universo]. Zenon Eleates omnia negotia de negotio deiecit: ait nihil esse. Circa eadem fere Pyrrhonei versantur et Megarici et Eretrici et Academici, qui novam induxerant scientiam, nihil scire. Haec omnia in illum supervacuum studiorum liberalium gregem coice; illi mihi non profuturam scientiam tradunt, hi spem omnis scientiae eripiunt. Satius est supervacua scire quam nihil. Illi non praeferunt lumen per quod acies derigatur ad verum, hi oculos mihi effodiunt. Si Protagorae credo, nihil in rerum natura est nisi dubium; si Nausiphani, hoc unum certum est, nihil esse certi; si Parmenidi, nihil est praeter unum; si Zenoni, ne unum quidem. Quid ergo nos sumus? Quid ista quae nos circumstant, alunt, sustinent?

[186] Cf. *Inv. contr.med.*,II, 237-239: *Hec tecum dicis, si tamen nosti hec. Et addis: 'Quis inter ista discernat? Quid michi autem nescio quis Cristus comminatur, quem ipse Averrois diffamavit impune, quod nemo unquam poetarum fecit, imo vero nemo mortalium?'*

Bausi[187], contudo, chama a atenção para o fato de o poeta se mostrar pouco apoiado nos escritos escolásticos, produzidos sobretudo em Paris, a respeito da eternidade do mundo.[188] A postura de Petrarca alinha-se mais proximamente às posições *'fideístas'* que caracterizaram a comissão, formada em 1277 pelo bispo de Paris, Stéfano Tempier. [189] Neste sentido, aquilo que em Sêneca era uma referência à meta filosófica que o estóico cria mais útil, o bem viver, Petrarca transforma num erro interpretativo do seu adversário que, estulto, vê em tal passo a autorização para que desça também ele, desconhecedor do tema, ao campo de batalha filosófico, e corrobore as proposições condenadas como contrárias à fé pelo édito censório de Tempier.[190]

Parece testemunhar a favor da intencional identificação da personagem do médico elaborada por Petrarca com a caricatura do filósofo 'averroísta' traçada pelo decreto de Tempier o emprego repetido da metáfora do *cão inoportuno e temerário*, aplicada agora, não mais ao médico, mas ao próprio Averróis, tal como lemos no trecho imediatamente subseqüente ao elenco das doutrinas defendidas pelo adversário do poeta:

> *E, assim, há os que o consideram um Deus e não um homem, outros o consideram um homem e não um Deus, mas decerto um homem perfeitíssimo, inefável, incomparável, nascido de um parto virginal. Aqueles que atribuem menos a ele, o chamam de profeta. Somente aquele único cão, como diz o vulgo, ladra com sua boca raivosa e espumante não para a lua, mas contra o próprio sol da justiça, seguro de que é extrema liberdade e exímio engenho ousar contra este nome tão sagrado e que deve ser adorado por reis e povos, algo que absolutamente nenhuma impiedade, nenhuma temeridade jamais ousou. E vós o estimais, o amais, o seguis por nenhuma outra causa a não ser porque rejeitais e odiais Cristo, a verdade viva. E como não ousais blasfemar publicamente contra este que é adorado por todo o mundo, adorais um pouco menos o seu sacrílego e blasfemo inimigo. É próprio do livor e da estéril maleficência que aplaudas os que detratam aquele que temeis detratar.* [191]

Das 219 proposições condenadas, o poeta se serve de cerca de 45, elencadas em anexo; todas referentes às controversas teses da eternidade do mundo, da existência de inumeráveis mundos, da não existência de Deus, da mortalidade da alma e da transmigração

---

[187] Cf. Bausi, F., *Medicina e filosofia nelle* Invective contra medicum*. (Petrarca, l'averroismo, l'eternità del mondo*), 2003.

[188] Cf. Zintzen, *Il platonismo del Petrarca*; p. 95: *È noto che a Platone, Cicerone e Agostino era rivolta l'attenzione privilegiata di Petrarca e che nella sua biblioteca, nonostante una generica stima per Aristotele, poco o nulla era possibile trovare di filosofia scolastica.*

[189] Cf. Anexo 1.

[190] Cf. Anexo 1.

[191] Cf. *Inv. contra medicum*, II, 242-245. Sobre a aplicação desta mesma metáfora, Cf. por exemplo, I,1 e também II, 102: *mas para que eu mescle algo proveniente dos poetas, aos quais* ***ladras como um cão à lua****.*

das almas. Das 45 proposições referidas por Petrarca, 21 dizem respeito à questão da eternidade do mundo. O documento de 1277 gozou de vasta circulação em toda a Europa, e os artigos condenados são largamente citados, durante todo o século XIV, por letrados franceses, ingleses e italianos. O Sílabo parece ter mantido a sua força condenatória e a sua circulação mesmo após a anulação da sua validade, em 1325, por Stéfano de Bourret, sucessor de Tempier no bispado de Paris. [192]

Desde o fim da antigüidade, a tese aristotélica da eternidade do mundo encontrou seus defensores, a começar por Boécio, que para sustentá-la promove certa indistinção entre a filosofia de Platão e aquela de Aristóteles.[193] Boécio foi seguido por outros tantos que, apoiando-se numa passagem do *Timeu* e no respectivo comentário de Calcídio[194], atribuíram a Platão a tese da 'coeternidade' entre Deus e o mundo, considerando que o mundo teria sido criado por Deus, mas fora do tempo (*ab eterno*) e, portanto destinado, como Deus, a durar eternamente. Tal posição encontrava defensores nos anos 60 e 70 do século XIII, como testemunha a formulação de um anônimo franciscano, composta entre 1274 e 1276, da *quaestio 'Se Deus teria criado, ou poderia criar, seja o mundo seja uma outra criatura, eternamente'.*[195] Depois de afirmar ser possível responder a esta questão de 3 modos, sendo o primeiro aquele dos filósofos, e os outros dois os correspondentes à resposta dos teólogos, diz o autor:

> *O primeiro modo é aquele dos filósofos, isto é, de Platão e de Aristóteles, e de seus comentadores, que estabeleceram não apenas que o mundo pudesse existir, mas ainda que fosse eterno, de modo tal que, sem um princípio, jamais começasse, mas fosse coeterno ao próprio deus criador.*[196]

---

[192] Cf. Bianchi, L. *Il vescovo e i filosofi.* Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1990. pp. 29: "*L'interesse di queste testemonianze – che peraltro colmano una lacuna delle informazioni trasmesseci dal* Chartularium *dell'università parigina – risiede anche e soprattutto nel loro carattere tardo. Averle riportate alla luce consente infatti di confutare definitivamente l'ipotesi, formulata da Anneliese Maier, secondo la quale il decreto di Tempier sarebbe caduto nell'obblio assai presto, specie dopo l'annullamento del 1325 da parte di Stefano di Bourret. Una simile ipotesi, già ampiamente inverossimile alla luce dell'ampia documentazione a suo tempo prodotta da Pierre Duhem e recentemente ripresa da Edward Grant, è stata contestata con ottimi argomenti da Roland Hissette."* (p.29)

[193] Cf. Gilson, 2001; p. 163: *A lógica de Boécio é um comentário da de Aristóteles em que transparece freqüentemente o desejo de interpretá-la de acordo com a filosofia de Platão. Esse fato se explica por Boécio seguir de perto um comentário de Porfírio e explica, por sua vez, o pulular das opiniões contrárias que se enfrentarão no século XII sobre o objeto da doutrina de Aristóteles, porque todos os professores comentarão o texto de Boécio, mas enquanto uns reterão o que ele conservara de Aristóteles, outros se prenderão, ao contrário, ao que seu autor introduzira de Platão. A esse respeito, o problema crucial é o da natureza das idéias gerais, ou universais.*

[194] Cf. Plato Latinus, *Timaeus.* A Calcidio Translatus Commentarioque Instructus, 28a - 38c. Leiden: J. Brill, 1975 (editio prima 1962).

[195] *Utrum Deus creaverit vel creare potuerit mundum vel aliquid creatum ab eterno*; apud Bianchi, 1990.

[196] *Primus modus est philosophorum, Platonis scilicet et Aristotelis et commentatorum suorum, qui posuerunt mundum, non solum potuisse esse, sed etiam fuisse eternum, isto modo sine principio nunquam incepisse, sed ipsi deo creatori coeternum*

Também a existência de diversos mundos era tese discutida nas faculdades de artes entre os séculos XIII e XIV. Como lembra Bausi[197], a crença de Demócrito em outros mundos é referida por Valério Máximo[198], ao narrar uma anedota reportada, mais tarde, por Petrarca, no *De ignorantia*[199]; o sintagma *innumerabilis mundos* empregado pelo poeta é o mesmo usado por Valério Máximo, e também por Cícero. [200] Do mesmo modo, a tese de Epicuro sobre a inexistência de deus aparece, em diversos lugares comuns latinos, sobretudo Cícero, Sêneca, Lactâncio e Agostinho, estes últimos, acirrados opositores destas doutrinas. Há uma referência também em Dante[201]. A doutrina pitagórica da metempsicose é, por sua vez, referida por Sêneca[202] e também por Ovídio, no livro XV das *Metamorfoses,* citado por Petrarca no *Rerum Memorandarum Libri*, justamente a propósito de Pitágoras.[203]

A condenação das teses elencadas manifestava claramente, como demonstra Roland Hissette[204], a defesa de um dos mais tradicionais atributos do Deus cristão (mas também judaico e islâmico), a saber, a onipotência divina, filosoficamente expressa pelo tema da *potentia Dei absoluta.* Muitos dos artigos da condenação de 1277 buscam combater toda limitação imposta à ação de Deus, toda determinação daquilo que ele poderia ou não realizar. Henrique de Gand, teólogo membro da comissão censória organizada por Tempier[205], demonstra grande preocupação em conservar a *potestas* divina, e recusa a tese aviceniana segundo a qual o entendimento e a ação de Deus seriam regidos pela necessidade. A metafísica de Avicena é definida como uma ciência do ser enquanto ser. Avicena parte do princípio de que o ser é a primeira coisa apreendida pelo entendimento humano, seguida

---

esse. (*quaestio* publicada em *Medieval Latin texts on the Eternity of the world.* Ed. by R.C. Dales and O. Argerami, Brill, 1991, pp.93-113; a passagem citada encontra-se na página 103.)

[197] Cf. Bausi, *Medicina e filosofia nelle* Invective contra medicum.

[198] Cf. Valério Máximo, *Facta et dicta memorabilia*, 8,7, ext.2.

[199] Cf. *De ignorantia,* 248. (ed. Enrico Fenzi, Milão, Mursia Editore, 1999.)

[200] Cf. *Acad. priora,* 2,17, 56: *ais Democritum dicere innumerabiles esse mundos;* e também *De natura deorum,* 1,67 e 73).

[201] Cf. Dante, *Inf.,* X,13-15: *Suo cimitero da questa parte hanno/con Epicuro tutti suoi seguaci,/che l'anima col corpo morta fanno.*

[202] Cf. Sêneca, *Ad Lucilium,* 108, 20.

[203] Cf. *Rerum memorandarum libri,* I, 24.

[204] Hissette, 1977.

[205] Cf. Gilson, 2001; p. 534: *Em vida, a autoridade de Henrique de Gand foi considerável. Ele era mestre em teologia na Universidade de Paris naquele memorável ano de 1277, que viu a condenação do averroísmo e de certas teses tomistas; poderíamos supor, portanto, se não o soubéssemos dele mesmo, que esteve presente nas consultas teológicas que precederam esse ato e que teve sua parte de responsabilidade.*

pela coisa (*res*) e pelo necessário (*necesse*). Quando o entendimento apreende a 'coisa', é ainda do ser que se trata, mas ao apreender o 'necessário', introduz a primeira divisão do ser: o ser necessário e o ser possível. Como o possível só pode ser compreendido a partir do necessário, Avicena se propõe a conceber como, '*por uma série de atos, eles mesmos necessários, os seres possíveis emanam hierarquicamente do necessário, que é o Primeiro.*'[206] Para evitar este 'necessitarismo', Henrique de Gand, ao invés de dividir os seres em necessários e possíveis, os separa em '*algo que é o próprio ser*' (o ser incriado) e '*algo a que o ser convém ou pode naturalmente convir*' (o ser criado), e propõe o seu edifício metafísico a partir destas duas noções.[207] Com o mesmo fim, o teólogo propõe a contraposição entre duas imagens de Deus: de um lado, o Deus dos filósofos, que age *não por uma livre vontade de fazer ou não fazer, mas sim por uma vontade imutável, sempre concomitante à necessidade da natureza*[208]; de outro, o Deus dos cristãos, cuja liberdade soberana é evidenciada na gratuidade do ato criador.[209]

Ao longo do século XIII, recorreu-se com freqüência a uma distinção conceitual entre potência absoluta e potência ordenada, na tentativa de harmonizar os atributos divinos da onipotência e da liberdade com aqueles da simplicidade e da imutabilidade que, necessários do ponto de vista filosófico, excluíam a possibilidade de que Deus fizesse uso de diferentes modos de agir. Esta distinção, por outro lado, permitia argumentar que Deus não age por necessidade, mas com base em escolhas que poderiam ter sido diferentes; a reflexão sobre a possibilidade adquiriu grande espaço, sobretudo no âmbito científico, e as *quaestiones* do período revelam o freqüente debate centrado na especulação de hipóteses da irrealidade. Era comumente aceita a concepção de que a potência divina abarcaria, teoricamente, todo o domínio do possível, tendo como único limite o princípio da não contradição. Em outras palavras, com o argumento *de potentia Dei absoluta*, refutava-se toda tentativa de atribuir

---

[206] Cf. *Ibid.,* p. 530.

[207] Cf. Gilson, 2001; p. 530: *Como, depois dele, Duns Scot, Henrique de Gand precisa que é possível, se se quiser, provar Deus a partir do sensível (ambos se lembram de São Paulo,* Romanos*, I, 20)*, *mas que se logra isso com maior facilidade e melhor partindo-se da idéia do ser, pois basta então constatar que, por um de seus dois aspectos primeiros, o ser se apresenta como aquilo cuja essência é idêntica à existência. O ser que não é mais que o ser, mas que é todo o ser, pode ser chamado indiferentemente de Bem ou de Verdadeiro, mas só é isso tudo porque é aquilo cuja essência é tal que ele é de pleno direito. O ser que é 'alguma coisa a que ser convém ou pode naturalmente convir' compreende tudo o que pertence ou pode pertencer às categorias. Portanto ele se distingue imediatamente do ser divino.*

[208] *Non voluntate libera ad facere et non facere, sed voluntate immutabili immutabiliter concomitante necessitatem naturae.* (Quodl., XV, 15, f. 593 L.; *apud*: Bianchi, 1990)

[209] Cf. Gilson, *op.cit.,* p. 532: *O filósofo árabe estima que a vontade de Deus não pode deixar de aceitar as gerações inteligíveis que emanam de seu intelecto. Para Henrique de Gand, a vontade de Deus aceita livremente presentear com a existência certos possíveis, e esse consentimento é o que se chama criação.*

valor absoluto à realidade, cujas leis metafísicas, físicas, éticas e religiosas seriam incapazes de expressar e exaurir a sabedoria, a bondade e a justiça de Deus criador.

Por outro lado, esta argumentação não pressupunha uma absoluta desvalorização daquelas leis, uma vez que não eram consideradas completamente desprovidas de positividade, pois tendo sido escolhidas *ab eterno* e instituídas por Deus no momento da criação, gozavam de certo valor. Nesta perspectiva, a *ordinatio*, ou o 'programa' divino do único mundo realizado, entre tantos possíveis, tem valor totalizador, o que equivale a dizer que este programa regula não apenas os princípios metafísicos, físicos, éticos e religiosos fundamentais, mas também todo caso particular. O programa providencial seria, portanto, elástico ao abarcar tanto as regras quanto suas exceções, e rígido porque estas, sempre previstas, representariam o espaço de que gozaria o Criador para suas intervenções diretas, independentes ou contrárias ao curso da natureza.[210]

Mestres como Sigério de Brabante, Boécio de Dácia, entre outros tradicionalmente reunidos sob a alcunha de 'averroístas' e 'necessitaristas', não negaram a absoluta potência divina, a criação do mundo, ou a dependência da totalidade do real em relação à Causa Primeira. No entanto, Luca Bianchi ressalta que os conceitos operados por estes comentadores em suas interpretações apresentam certos obstáculos à definição ortodoxa da relação entre Criador e criatura. Recursos como *loquor ut naturalis* ou *loquor in naturalibus*, empregados para relativizar as discordâncias entre a verdade revelada e as deduções da filosofia natural, evidenciam o constante esforço destes mestres em manter-se ao lado dos dogmas de fé. A despeito disso, contudo, determinados elementos e soluções teóricas encontrados nos seus comentários podem ter, de fato, parecido potencialmente perigosos aos olhos de Tempier, o que teria levado à condenação, pela comissão de 1277, de princípios expressos, direta ou indiretamente, nas suas obras. Conforme a interpretação de Bianchi, o fato de os escritos destes mestres ter fornecido tantos artigos condenados por certo 'necessitarismo' ou 'determinismo', é mais bem justificado pela leitura que deles fizera a comissão parisiense, do que pelo efetivo perigo doutrinal que pudessem representar.

A tradicional argumentação *de potentia absoluta*, portanto, num dos seus tantos desenvolvimentos, conduziu à especulação sobre o possível e o impossível, como mostram os artigos 17 e 184 da condenação. Nestes, recusa-se a identificação, que vinha sendo feita pelos mestres e comentadores 'aristotélicos', entre aquilo que é possível ou impossível em

[210] Bianchi, 1990, p.74: '*Come si é cercato di mostrare sopra, la stessa distinzione fra potenza assoluta e potenza ordinata non rappresentava altro che un nuovo tentativo di rispondere a quest'antica esigenza, consentendo di ritagliare il sottoinsieme finito di quanto era destinato all'esistenza dall'insieme infinito del possibile in senso assoluto, inesauribile serbatoio cui il Creatore avrebbe potuto attingere.'*

sentido absoluto (*simpliciter*) e o possível e o impossível *secundum naturam* e *secundum philosophiam*. Esta identificação que, em si, não pressupunha qualquer restrição ao poder de Deus, quando acolhida por estes mestres, protegidos por uma epistemologia que distinguia e tornava autônomo o discurso filosófico e o teológico (sem contudo contrapor um ao outro), permitia que, ao formular juízos de possibilidade ou impossibilidade, ressaltassem o fato de que se expressavam sob o ponto de vista estritamente natural.

A autonomia entre os dois discursos se apresenta como um novo recurso, que se tornou característico de uma nova concepção filósofica. Introduzida por Alberto Magno (1207-1280), mestre de Tomás de Aquino, a reivindicação de autonomia ao pensamento filosófico em relação ao teológico permitiu '*a progressiva restrição das exegeses teológicas impostas à razão e, inversamente, das responsabilidades filosóficas impostas à teologia*.'[211] Para Alberto Magno e tantos outros depois dele, à filosofia cabem as questões que se sabe por demonstração, ou em outras palavras, tudo o que é demonstrável a partir de princípios lógicos racionalmente estabelecidos. É, por sua vez, domínio da teologia tudo o que é preciso crer para compreender. Antes de Alberto Magno, em Abelardo por exemplo, o raciocínio dialético ocupa amplo e significativo espaço mas, em conformidade com o preceito *crer para compreender*, não se observa grande preocupação em distinguir aquilo que se sabe do que se crê.[212] De acordo com a doutrina de Alberto Magno, a alma humana pode conhecer apenas aquilo cujos princípios ela encontra em si. O conhecimento humano funda-se na experiência sensível e neste domínio do demonstrável, a autoridade suprema é Aristóteles.[213] Todo o restante não demonstrável é mistério, conhecido apenas com a revelação. Esta distinção permitiu ao mestre de S. Tomás fazer uso de fórmulas como *'é, com efeito, próprio do filósofo dizer, com razão, aquilo que diz*.[214] A posição de Alberto Magno não o torna, decerto, menos cristão; como tal, ele não hesita e crê nos dogmas de fé, não demonstráveis mas revelados, e isso é para ele teologia. Como filósofo, contudo, ele sabe que a fé cristã apresenta razões prováveis mas que não se podem demonstrar.[215]

---

[211] Cf. Gilson, *op. cit.,* p. 630

[212] Cf. *ibid.*.

[213] Cf. Alberto Magno: *Quando estão em desacordo, é preferível crer em Agostinho do que nos filósofos, no que diz respeito à fé e aos costumes. Mas, se se tratasse de medicina, eu acreditaria antes em Hipócrates ou Galeno; e se se trata de física, é em Aristóteles que creio, porque era ele quem melhor conhecia a natureza.* Apud Gilson, *op.cit.,* p. 631-632.

[214] *Philosophi enim est, id quod dicit, dicere cum ratione.* Apud Gilson, *op. cit.,* p. 632.

[215] Cf. Gilson, 2001; p. 634: *O mesmo se dá com a eternidade do mundo. Os argumentos invocados em favor da criação do mundo no tempo (entendamos com isso da não-eternidade do mundo) parecem-lhe valer mais do que os argumentos em sentido contrário, mas não se pode realmente demonstrar nem um, nem outro:* nec putamus demonstrabile esse unum vel alterum. *De resto, é, no fundo, o mesmo problema. A física começa uma vez que o mundo existe; mas o problema da criação se coloca antes da existência do mundo; não há prova física do que não existe:* inceptio mundi per creationem nec

Também São Tomás parte da distinção entre razão e fé, e da necessidade de concordá-las. Admite, como seu mestre, que o domínio da filosofia cabe à razão e, portanto, a filosofia deve admitir apenas aquilo que é demonstrável por seus próprios recursos. Os artigos de fé, baseados na autoridade de Deus e cujo sentido não podemos penetrar, pertencem à teologia. Mas, quando existe contradição entre o dogma e uma conclusão filosófica, isto é indício da falsidade desta conclusão.[216] Elucidativo parece, a este respeito, a reelaboração deste argumento por Boécio de Dácia:

> *Evidencia-se que o filósofo afirmar que algo é possível equivale a afirmar que aquilo é possível ou impossível pelas razões investigáveis pelo homem. [...] Mas a nossa fé afirma que algo é possível por uma causa superior, que é princípio e fim da nossa fé: Deus glorioso e bendito.*[217]

A adesão à distinção *de potentia absoluta* e *de potentia ordinata* e a confiança depositada na livre vontade de Deus, que permitiam o debate sobre as hipotéticas possibilidades de realização da ação criadora, se, por um lado, rompiam com os nexos essencialísticos, por outro não implicavam a instauração do caos, precário e imprevisível. A despeito de ter sido historicamente classificado como o grande defensor do arbitrarismo divino, Ockham, por exemplo, entendia que Deus, ainda que pudesse fazer tudo o que não fosse contraditório, mantinha-se respeitoso à ordem eternamente preestabelecida:

> *Como em Tomás de Aquino, o conceito de absoluta potência era, então, apenas o dispositivo teórico para exprimir a consciência da contingência daquela ordem, não o instrumento prático para desordená-la ou esvaziá-la de importância. Ockham, de fato, não se cansava nunca de repetir que a distinção entre potência absoluta e potência ordenada não devia ser entendida como se em Deus houvesse realmente duas potências, das quais ele se utilizava a contento. As análises* de potentia absoluta *evidenciavam apenas quanto ele teria podido fazer* – de potentia ordinata – *se tivesse optado por outras configurações do mundo, diferentes daquela única à qual deu, efetivamente, existência.* [218]

---

physica est, nec probari potest physica. *Só a revelação, não a filosofia, pode nos informar sobre o que não depende da natureza, mas apenas da vontade de Deus.*

[216] São Tomás considera, contudo, que a teologia admite que se parta dos dados de fé por uma operação racional, a fim de que a razão possa pressentir o sentido destes dados. Assim, considerando que há nas Escrituras, além do mistério, também o que é inteligível e demonstrável, e que é melhor compreender do que crer quando isso é possível, Tomás de Aquino distingue, então, duas teologias, concordes e complementares, a teologia revelada, que parte do dogma, e a teologia natural, organizada a partir de princípios racionais e que é a suma parte da filosofia. Cf. *Ibid.,* p. 657-658.

[217] Boécio de Dácia, *Boethii Daci Opera*, G.E.C., Gad, Hauniae, 1969...; pp. 364-365: *apparet quod philosophum dicere aliquid esse possibile, hoc est illud dicere possibile vel impossibile per rationes investigabiles ab homine [...] Fides autem nostra dicit hoc esse possibile per causam superiorem quae est principium et finem nostrae fidei, deus gloriosus et benedictus.*

[218] Bianchi, 1990; p. 81: *"Come nell'Aquinate, il concetto di assoluta potenza era quindi solo il dispositivo teorico per esprimere la consapevolezza della contingenza di quell'ordine, non lo strumento pratico per sconvolgerlo o vanificarlo.*

Boaventura (1221-1274), entretanto, expressa a sua desconfiança em relação a esta distinção entre as potências de Deus. E, temendo que a potência absoluta viesse a ser tomada como potência desordenada, recorre ao atributo da imutabilidade divina e argumenta que Deus não corrompe, mas conserva inviolável a ordem escolhida *ab eterno* pela sua sabedoria. Mais do que demonstrar a compatibilidade entre o atributo, tipicamente filosófico, da imutabilidade divina, e aquele cristão da capacidade de Deus de agir imediatamente (*immediate*) e inesperadamente (*de novo)* [219], Boaventura pretendia afirmar esta capacidade – afinal, *qualis igitur Deus esset, qui nunc nihil per se posset* -, e assegurar uma precisa imagem de Deus: onipotente e interventor.[220] Este mesmo princípio da imutabilidade divina de que se servira o franciscano, fora visto com desconfiança pela comissão de 1277, que, por diversas vezes, manifesta considerá-lo o ponto de partida das argumentações contrárias ao dogma de fé da criação temporal do mundo. De qualquer forma, grande parte dos teólogos mostra-se uníssona na interpretação que fizera dos comentários de Ockham, entendendo que o seu Deus, movido apenas por uma imperscrutável liberdade do seu querer, acaba deixando o homem em uma situação de absoluta incerteza em relação ao que pode acontecer *de potentia ordinata*.[221] A humanidade encontra-se, portanto, na mesma condição de absoluta falta de parâmetros diretores descrita por Sêneca a Lucílio, e recordada por Petrarca.

A doutrina de Boaventura, como a agostiniana, estabelece como meta o amor a Deus, e entende portanto que todas as vias capazes de conduzir o homem a Ele pertencem à teologia; as ciências do homem, entre as quais a 'filosofia pagã', podem apenas auxiliá-lo.[222] Neste sentido, a doutrina do mestre franciscano também consiste num itinerário da alma até Deus; ela busca ensinar *por qual modo o homem tende, por coisas diversas, em direção a*

Ockham, infatti, non si stancava mai di ripetere che la distinzione fra potenza assoluta e potenza ordinata non andava intesa nel senso che in Dio vi fossero realmente due potenze, di cui egli si servisse a piacere. Le analisi de potentia absoluta *evidenziavano solo quanto egli avrebbe potuto fare* – de potentia ordinata – *se avesse optato per altre configurazioni del mondo, diverse da quell'unica che ha effettivamente portato all'esistenza.*"

[219] Cf. Bonaventura da Bagnoregio, *Doctoris Seraphici Sancti Bonaventure...Opera Omnia,* Col. S. Bonaventura*,* Ad Claras Aquas 1882-1902, 10 vol. (BO): *Sent.,* II, 7, 1, 1, 1, ad 1, II, p. 177.

[220] Cf. *Sent.,* II, 1, 1, 1, 2, ad 6, BO, II, p. 24.

[221] Cf. Bianchi, 1990; p. 103, nota.158.

[222] Cf. Gilson, *op. cit.,* p. 544-545: *A filosofia deve ajudar-nos a realizar nosso desígnio, de tal sorte que, seguindo os passos de seus predecessores, aderindo voluntariamente às doutrinas dos mestres, em especial de seu pai e mestre, irmão Alexandre de Hales, de bem-aventurada memória, Boaventura não hesitará, porém, em acolher, das novas doutrinas, tudo o que lhe permitirá completar as antigas:* non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. *É esse o espírito que anima sua obra capital, o* Comentário sobre as Sentenças*, assim como seus numerosos tratados e opúsculos, como o* Itinerarium mentis in Deum, *nos quais sua doutrina se acha desenvolvida.*

Deus, e precisamente nisto consiste toda a filosofia: em mostrar este universo cujos objetos ensinam sobre Deus e inclinam a ele. A vida do homem é uma peregrinação rumo ao Bem Supremo, e o mundo sensível é a via que o conduz; os signos enigmáticos encontrados ao longo do percurso devem ser examinados com atenção, e decifrados pela fé com o auxílio da razão. A alma humana deve perceber Deus e, tendendo a ele, deve fruí-lo. Deste Bem Infinito ao qual tende, a alma possui, é certo, apenas um conhecimento imperfeito, mas seguro, fornecido pela fé. Para Boaventura, o conhecimento demonstrável não é seguro, e este *filósofo* proposto pelos aristotélicos pode confiar menos no que sabe do que o fiel naquilo que crê; Boaventura considera que é a fé na Revelação a fonte de toda especulação filosófica. Ele aceita que não há necessidade de fé onde a razão é suficiente para determinar o assentimento, mas ressalta que a fé diz respeito a questões mais elevadas, cujo acesso pela nossa imperfeita razão nos é vetado. A estes objetos elevados aderimos, então, por amor e não pela razão, e o assentimos pelo ato de fé e não pela persuasão racional; a filosofia serve para nos fornecer as razões para a nossa crença, permitindo-nos fruir mais intensamente de um objeto que amamos. A diferença da concepção marcadamente agostiniana de Boaventura[223] em relação àquela que é iniciada por Alberto Magno e que caracterizará os mestres censurados pelo edito de Tempier torna-se mais clara com o auxílio das palavras de Gilson:

> *Isso significa que filosofia e teologia, distintas por seus métodos, se prolongam e se completam mutuamente, a ponto de aparecerem como dois guias que nos conduzem a Deus. Toda a nossa vida não é mais que uma peregrinação até Deus; o caminho que seguimos, se estivermos no bom rumo, é o iluminativo; a meta nos é fixada pela fé. Já a abraçamos, já aderimos a ela pelo amor, mas com um abraço incerto e uma adesão muita vez vacilante, porque nos falta o conhecimento claro em que se fundaria um amor imutável. O amor perfeito e a alegria total que o acompanha nos esperam ao termo da peregrinação que estamos empreendendo. A estrada pode parecer longa, mas, olhando bem, quantas alegrias anunciadoras da beatitude celeste nos aguardavam no caminho! Quem segue o caminho iluminativo, crendo e esforçando-se por compreender no que crê, encontra a cada uma de suas percepções e a cada um de seus atos de conhecimento o próprio Deus, escondido no interior das coisas.*[224]

[223] Cf. *Ibid.,* p. 558: *...a unidade da doutrina de São Boaventura era muito mais a de um espírito que atraía para si teses de origem, por vezes diferente, mas ligadas por afinidades profundas, do que as de um sistema dialeticamente construído a partir de princípios previamente colocados. No entanto, não é inexato qualificar de agostiniana essa doutrina e as que se inspiram nela. Sem dúvida, não se trata mais, então, da pura doutrina de santo Agostinho, mas deve-se observar primeiro que elas geralmente reivindicaram-no, por vezes com violência, contra as novidades do tomismo, e deve-se reconhecer ademais, em todas elas, a persistência de um núcleo agostiniano que resistirá longamente à desagregação progressiva do conjunto: a tese verdadeiramente central nessas doutrinas da iluminação divina.*

[224] Cf. Gilson, *op. cit.,* p. 546.

O século XIV assiste a certo redirecionamento filosófico-teológico que foi, convencionalmente, chamado de 'metamorfose do discurso escolástico'.[225] Segundo Bianchi (1990), tratou-se de uma mudança de questionamentos: o real, não mais considerado como dado, deixava de representar todo o horizonte problemático, e, de meta, na sua contingência, transformava-se em ponto de partida teórico para as infinitas questões hipotéticas a respeito do possível. Partindo da recorrente afirmação de que Deus sabe produzir muito mais do que pode entender um intelecto finito, defendia-se o dever de investigar toda a possibilidade de ação imaginada que não fosse evidentemente absurda.

Mestres ingleses, seguidos mais tarde por Pier d'Ailly e Gabriel Biel, foram além e sustentaram que Deus, interferindo *de potentia absoluta* não apenas nos mecanismos da percepção divina, mas também nos processos intelectivos, pode nos levar ao engano. Se Deus pode nos enganar, pode revelar o falso, conseqüentemente também as Sagradas Escrituras poderiam conter mentiras e falsidades. Assim, o motivo da *potência absoluta,* nascido como uma exigência religiosa em favor da onipotência e da liberdade de interferência de Deus sobre todas as coisas, passava a ser instrumentalizado no ataque às mais diversas *auctoritates*: aquelas dos nossos sentidos e da nossa razão, aquelas dos filósofos, e até mesmo aquela de Deus e das Escrituras.

A reação da ortodoxia a teses deste tipo culminou na proibição de ensinar *'que Deus pode enganar'*[226], promulgada em Paris em meados do século XIV. Mas já o Silabo de Tempier condenava a situação de dúvida generalizada causada por especulações filosóficas que induziam a aceitar como verdadeiro apenas o que se mostrasse evidente à razão. As proposições 3 e 4 condenam claramente este agnosticismo, a saber, respectivamente: *Que quanto a isso, para que o homem tenha alguma certeza de alguma conclusão, é preciso que esteja fundado sobre princípios evidentes por si*[227]; e '*Que nada deve ser crido, a não ser o que é por si conhecido, ou o que pode, a partir das coisas conhecidas por si, ser manifesto.'* [228] De acordo com Hissette, ambas as proposições desconsideram a distinção teológica entre a *certeza de apreensão*, isto é, a evidência, e a *certeza de adesão*, ou dogma de fé. Eram, por isso, consideradas heterodoxas, uma vez que rejeitariam as conclusões teológicas, das quais ao menos uma das premissas é artigo de fé. Este mesmo agnosticismo atribuído

[225] Cf. Leff, G. – *William of Ockham. The Metamorphosis of the Scholastic Discourse.* Manchester: Manchester Univ. Press, 1977.

[226] *'Quod Deus possit decipere*'. (Cf. Bianchi, 1990; p.88.)

[227] '*Quod ad hoc quod homo habeat aliquam certitudinem alicuius conclusionis, oportet quod sit fundatus super principia per se nota.'* (Cf. Hissette, 1977; p. 20)

[228] *Quod nihil est credendum, nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarari.* (Cf. Hissette,1977; p. 21).

pelo texto da comissão Tempier aos mestres de artes que, entregues às vãs discussões, são conduzidos à heterodoxia e ao erro, é utilizado por Petrarca na caracterização da personagem do médico. A pergunta '*Quid enim scimus?',* colocada pelo poeta na boca do seu adversário, ecoa claramente a formulação *Quid ergo nos sumus?* com que Sêneca conclui a sua denúncia das filosofias que se ocuparam de questões inúteis, e evidencia o abismo de incertezas para o qual fora arrastado o médico.

A primeira intervenção censória promovida por Tempier ocorreu, como foi mencionado acima, em 1270. Dois anos mais tarde, a maioria 'moderada' da Faculdade de Artes promulgou um estatuto que, compartilhando dos argumentos desta primeira condenação e das exigências de teólogos como Boaventura, impunha restrições à investigação e ao ensino. Na perspectiva boaventuriana, depois do pecado original, o homem foi acometido pela ignorância do espírito e pela concuspicência da carne, e para retornar à fruição de Deus, é necessária a vontade constante e a graça divina, sendo esta última o fundamento da reta vontade. Assim, ao homem é preciso, primeiramente, rezar, depois viver de maneira santa e só então atentar às verdades que se lhe apresentam e contemplá-las até a elevação progressiva a Deus. Partindo do pressuposto de que nossa razão foi embotada pelo pecado, Boaventura sustenta que o esforço da razão natural é incapaz de tornar o universo e as coisas inteligíveis ao nosso entendimento, sendo preciso primeiro que nos livremos do pecado, para só então termos acesso à via iluminativa que conduz à verdade: '*Deus não é verdadeiro em relação à outra coisa, pois é o ser total e supremo; ao contrário, as outras coisas é que serão verdadeiras em relação a ele*.'[229] Sob esta perspectiva, é inadmissível que um cristão dedique-se a investigações que assumam princípios contrários à verdade de Deus, pois as verdades das coisas imitam a verdade primeira e soberana. [230] A representação não é, sem dúvida, fidelíssima pois o finito não pode imitar o infinito com perfeição, e por certo as criaturas diferem mais do que se assemelham a Deus, mas, para o franciscano, Deus criou o mundo para exprimi-lo, sendo a diferença entre o Criador e a criatura como aquela que há entre os signos e a sua significação. O mundo criado é, então, como um livro escrito para ser lido pelo homem e para incitá-lo ao amor do seu autor, e não pode, portanto, ser tomado em si mesmo e separadamente do seu desígnio. Isso porque a idéia de Deus está presente em todas as operações intelectuais e o intelecto só pode alcançar seus objetos a partir da idéia do ser supremo. Ou, em outras palavras, o homem é

[229] Cf. Gilson, *op.cit.,* p. 547.

[230] Cf. Boaventura, *in comparatione ad principium dicitur veritas: summae veritatis et primae repraesentatio.* (*a verdade é definida em comparação a este princípio: é representação da primeira e suma verdade.*) *Apud* Gilson, *op. cit.,* p. 547.

capaz de conhecer o particular, como imperfeito e relativo que é, apenas a partir da idéia do perfeito e do absoluto. Boaventura admite que o conhecimento do verdadeiro supõe o conhecimento das razões eternas, mas como o homem tem apenas uma noção enevoada delas, o conhecimento que obtém não é completo. Embora sejam confiáveis, pois depositados no homem por Deus, falta-lhe seu fundamento último, uma vez que ele não tem acesso às Idéias eternas que regem seu intelecto. Este duplo aspecto do conhecimento humano - certo mas incompleto - deve-se ao lugar do homem na ordenação divina: mais próximo das coisas do que de Deus, mas situado entre as coisas e Deus. Quando se volta para Deus, a alma recebe uma certeza absoluta, mas quando se volta para as coisas que lhe são inferiores, recebe uma certeza apenas relativa:

> *Considerando o mundo sensível, podemos de fato nele encontrar como que a sombra de Deus, pois todas as propriedades das coisas requerem uma causa; ainda podemos descobrir nele seus vestígios procurando na unidade, na verdade e na bondade que elas possuem a marca de sua causa eficiente, formal e final; mas em ambos os casos voltamos as costas, por assim dizer, à luz divina de que buscamos apenas reflexos nas coisas. Procurando Deus em nossa alma, é, ao contrário, para o próprio Deus que nos voltamos; o que faz que encontremos nela não mais uma sombra, nem um vestígio, mas a própria imagem de Deus é que ele não é apenas a causa dela, mas também o objeto.*[231]

Com o decreto de Tempier, esperava-se evitar discussões que eram consideradas imprudentes no campo teológico, na medida em que pudessem supor a aquisição de uma certeza absoluta a partir das coisas sensíveis. E buscava-se ainda refutar qualquer afirmação contrária à doutrina que, presente nos textos filosóficos, deixasse entrever qualquer possibilidade de contradição entre as verdades do mundo sensível e a imagem a que, imperfeitamente, corresponderiam:

> *Se algum mestre ou bacharel da nossa Faculdade ler ou disputar alguns passos difíceis ou algumas questões que pareçam dissipar a fé, de qualquer modo que pareça, ele deve, contudo, dissipar as razões ou o texto, se forem contra a fé, ou ainda conceder que são absolutamente falsas e completamente errôneas, ou, de maneira tal que não presuma disputar ou ler as dificuldades no texto ou nas autoridades, mas as negligencie completamente como errôneas.*[232]

---

[231] Cf. Gilson, *op. cit.,* p. 549.

[232] Cf. *Chartularium Universitatis Parisiensis* (organizado por H. Denifle, A. Chatelain), reprodução anastática da edição de Paris, 1891-1897, Culture et Civilisation, Bruxelas, 1964, 4 volumes. (CUP): *si magister vel bachellarius aliquis nostre facultatis passus aliquos difficiles vel aliquas questiones legat vel disputet, que fidem videantur dissolvere, aliquatenus videatur; rationes autem seu textum, si que contra fidem, dissolvat vel etiam falsas simpliciter et erronea totaliter esse concedat, aut aliter hujusmodi difficultates vel in textu vel in auctoritatibus disputare vel legere non praesumat, sed hec totaliter tamquam erronea pretermittat.*

As exigências feitas aos mestres neste decreto atacavam diretamente o papel atribuído ao *magister artium* por mestres como Sigério de Brabante[233] e Boécio de Dácia[234] que, baseando-se na dupla autoridade de Aristóteles e dos comentários de Averróis, não deixaram de refutar as exigências dos teólogos alinhados a Tempier. Sigério de Brabante manifesta-se claramente: *a sentença do Filósofo, contrariamente aos que duvidam se os seus livros devam ser expostos, não deve ser escondida, ainda que seja contrária à verdade.*[235] Boécio de Dácia reage no seu *De aeternitate mundi*, obra na qual eram explicitados e sistematizados, pela primeira vez, os pressupostos epistemológicos do chamado 'aristotelismo radical'. Nesta obra, Boécio argumenta que revelação religiosa e investigação racional não se contradizem, pois pertencem a planos diversos que não interferem entre si. Neste sentido, a intervenção e o controle exercido por uma parcela significativa dos teólogos lhe pareciam não apenas injustificados, mas também prejudiciais. Na perspectiva de Boécio, as disciplinas científicas eram, cada qual no seu campo, absolutamente soberanas. Boécio, Sigério e os outros 'averroístas' não contestavam, certamente, a unidade da verdade, e, em acordo com os dogmas e com a tradicional interpretação da Igreja, consideravam a verdade absoluta (*simpliciter*) aquela expressa pela Revelação. Sigério de Brabante, por exemplo, afirma manifestamente a superioridade da verdade revelada sobre as conclusões que se pode alcançar através da filosofia. Na doutrina deste mestre há uma única verdade absoluta, aquela revelada, que, por sua vez, não é objeto da filosofia. Logo, a filosofia não é entendida, como a busca da Verdade, mas sim como a busca do pensamento dos filósofos e, sobretudo do 'Filósofo', ainda que estes, em alguns pontos, não se conformem à Verdade.[236] Independentemente da prudência de reservar a exclusividade da verdade à Revelação, uma doutrina como esta era inaceitável

[233] As obras de Sigério de Brabante que mais caracterizaram a sua doutrina, e que foram mais referidas por seus adversários foram: o *De aeternitate mundi,* o *De intellectu*, o *De anima intellectiva* e o seu *Liber de felicitate*, sendo que de algumas destas nos restaram apenas citações ou resumos.

[234] Boécio de Dácia, apontado como *principalis assertor* de algumas das proposições condenadas em 1277, foi autor de um comentário sobre os *Tópicos* e os *Metereológicos*, de *quaestiones* sobre os dois *Analíticos* de Aristóteles, e de uma importante gramática especulativa (*Tractatus de modis significandi*), escreveu também dois opúsculos: o *De somniis* e o *De summo bono sive de vita philosophi*, onde identifica o soberano bem com a vida filosófica, mas faz a ressalve de que não se trata do sumo bem em si, que é Deus, mas do sumo bem acessível ao homem: *Quid autem sit hoc summum bonum, quod est homini possibile, per rationem investigamus.* (O que seja este sumo bem, que é possível ao homem, investigamos pela razão). *Apud* Gilson, *op. cit.,* p. 703.

[235] Cf. *Questiones in Metaphysicam - reportationes* de Paris III, 5 (organizado por A. Mauret). Inst. Sup. de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1983, p. 412: *sententia Philosophi ab his qui eius libros suscipiunt expondendos, non est celanda, licet sit contraria veritatis*.

[236] Cf. Sigério de Brabante: *quaerendo intentionem philophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus.* (buscando, em relação a isso, mais a intenção dos filósofos do que a verdade, quando procedemos filosoficamente). *Apud* Gilson, *op. cit.,* p. 698.

aos olhos de parte majoritária da Igreja, e mesmo aos olhos de teólogos de postura mais conciliadora como São Tomás de Aquino.[237]

Embora salvaguardando a unidade da verdade, aqueles mestres contestavam, sem dúvida, a unidade do saber, que era tomada como conseqüente da verdade única:

> *Assim – para seguir o tema de que Boécio mais se ocupava, assumindo-o, como os seus contemporâneos, como exemplar – apenas o* fidelis, *à luz do primeiro versículo do Gênesis, estava certo do início do mundo, que nem o metafísico, nem o matemático e nem o físico conheciam ou podiam demonstrar. O físico, assumindo a existência do movimento como um princípio, devia antes refutar, com Aristóteles, a 'novidade' do movimento e do mundo, uma vez que '*sicut consequens ex principiis est concedendum, sic repugnans est negandum'. *Portanto a mesma proposição – o movimento e o mundo tinham tido um início – era ao mesmo tempo afirmada pelo cristão e negada pelo* philosophus naturalis *enquanto tal.*[238]

Tanto Boécio quanto Sigério recorreram inúmeras vezes ao sintagma *loquens ut naturalis*[239], com o qual procuravam expressar, por um lado, a relativização do discurso que consideravam filosófico e, particularmente, daquele físico; e por outro, a delimitação de um espaço mais preciso onde poderia atuar a figura do *sapiens* concebida por eles, um espaço isento da intervenção dos teólogos. Este 'novo' modelo era, decerto, fundado sobre uma imagem do saber como construção humana, desprovida de pretensão apologética, representada por uma rede de teoremas sintaticamente válidos, mas nem sempre verdadeiros quando submetidos ao critério absoluto da fé. O modelo majoritariamente aceito era aquele de Agostinho, e depois de Boaventura, emulado na imagem do sábio ciceroniano, mas moralizado até fundar-se numa *sapientia cristocêntrica* que dissolve toda a dialética entre *crer* e *compreender.*[240]

---

[237] Cf. Gilson, *op.cit.,* pp. 700-701: *É por isso que santo Tomás de Aquino condena energicamente essa atitude, não só no escrito que consagrou à refutação direta do averroísmo, mas também num sermão pronunciado diante da Universidade de Paris: 'Há gente que trabalha em filosofia e diz coisas que não são verdadeiras segundo a fé; e, quando se lhes diz que isso contradiz a fé, respondem que é o Filósofo quem diz isso, mas que eles mesmos não o afirmam e apenas repetem as palavras do Filósofo'. De fato, continua santo Tomás, o averroísta pensa que a fé comporta asserções tais, que a razão pode demonstrar necessariamente o contrário. Ora, como o que se demonstra necessariamente não pode deixar de ser necessariamente verdadeiro e como o contrário é falso e impossível, daí resulta que, na sua opinião, a fé tem por objeto o falso e o impossível, o que Deus mesmo não pode fazer e o que ouvidos fiéis não podem suportar.*

[238] Bianchi, 1990; p. 113: *Così – per stare al tema di cui Boezio maggiormente si occupava, assumendolo come tutti i suoi contemporanei come esemplare – solo il* fidelis*, alla luce del primo versetto del* Genesi*, era certo dell'inizio del mondo, che né il metafisico né il matematico né il fisico sapevano o potevano dimostrare. Il fisico, assumendo l'esistenza del moto come un principio, doveva anzi rifiutare con Aristoteles la 'novità' del moto e del mondo, poiché* 'sicut consequens ex principiis est concedendum, sic repugnans est negandum'. *Quindi la medesima proposizione – il moto e il mondo hanno avuto inizio – veniva contemporaneamente affermata dal cristiano e negata dal* philosphus naturalis*, in quanto tale*.

[239] Cf. Sigério de Brabante, *Questiones in Physicam,* II, 16: *Deus non ordinat bona, quin ordinet multa mala. Loquor in naturalibus.* E Boécio de Dácia, *De aeternitate mundi* IN: Boethii Daci Opera, G.E.C. Gad, Hauniae 1969; p. 349: *Ideo Aristoteles [...] utens his principiis [...] et loquens ut naturalis ponit motum primum aeternum.*

[240] Cf. Bianchi, 1990; p. 114.

Epistemologicamente, os chamados 'averroístas' pressupunham que assumidos determinados princípios, o filósofo deve extrair daí todas as conseqüências, não sendo permitido refutar nenhuma destas conseqüências sem com isso invalidá-las. Estes princípios, considerados como uma expressão genérica da experiência, eram prováveis mas não necessários, e por isso eram passíveis de refutação no campo mesmo da filosofia natural. Relativiza-se, assim, o valor da demonstração científica, que depende do valor dos princípios assumidos.[241] O filósofo deve reconhecer, portanto, a possibilidade de intervenção de causas superiores, capazes de alterar os princípios e gerar eventos imprevistos ou anômalos. Isto não significa, contudo, que se possa recorrer à consideração destas interferências sobrenaturais na engenharia do discurso científico:

> *Com efeito, tão logo abandona as razões, aquele deixa de ser filósofo; e a filosofia não se funda em revelações e milagres.*[242]

Parece, de fato, que o embate entre as posições neste momento pode ser representado pelo conflito entre duas imagens incompatíveis do saber e do sábio. O sábio proposto por mestres como Sigério, Boécio e Egídio Romano não tratava de eventos não físicos num discurso de filosofia natural, pois considerava que, ainda que não devesse negar o sobrenatural, devia abster-se, como *naturalis,* de ocupar-se dele em suas investigações.

> *Por isso o filósofo não pecou ao não afirmar que algo seja feito a partir do nada, e ao não afirmar que algo novo possa proceder de um primeiro agente e sem a ação de causas segundas; ou melhor, considera-se que não afirma essas coisas porque isto ia contra os princípios da filosofia natural. Nesta afirmou-se o primeiro motor e a transmutação, logo, todas as coisas que são produzidas no ser sem transmutação e movimento, não deve tratá-las o filósofo natural. Mas ainda que o filósofo não tenha pecado ao não afirmar as coisas ditas acima, pecou contudo ao negá-las. Com efeito,*

---

[241] Cf. Cf. Gilson, *op. cit.,* p. 655: *Todo o domínio da filosofia pertence exclusivamente à razão; isso significa que a filosofia deve admitir apenas o que é acessível à luz natural e demonstrável apenas por seus recursos. A teologia baseia-se, ao contrário, na revelação, isto é, afinal de contas, na autoridade de Deus. Os artigos de fé são conhecimentos de origem sobrenatural, contidos em fórmulas cujo sentido não nos é inteiramente penetrável, mas que devemos aceitar como tais, muito embora não possamos compreendê-las. Portanto, um filósofo sempre argumenta procurando na razão os princípios de sua argumentação; um teólogo sempre argumenta buscando seus princípios primeiros na revelação. Assim delimitados os dois domínios, deve-se constatar, porém, que ocupam em comum certo número de posições. Nem a razão, quando fazemos um uso correto dela, nem a revelação, pois ela tem Deus na origem, seriam capazes de nos enganar. Ora o acordo da verdade com a verdade é necessário. É certo, pois, que a verdade da filosofia se uniria à verdade da revelação por uma cadeia ininterrupta de relações verdadeiras e inteligíveis, se nosso espírito pudesse compreender plenamente os dados da fé. Daí resulta que, todas as vezes que uma conclusão filosófica contradiz o dogma, é um indício certeiro de que essa conclusão é falsa. Cabe à razão devidamente advertida criticar em seguida a si mesma e encontrar o ponto em que se produziu o erro.*

[242] Cf. Boécio, *De aeternitate mundi*, p. 364: *Statim enim quando aliquis dimittit rationes, cessat esse philosophus, nec innititur philosophia revelationibus et miraculis.* Cf. Bianchi, 1990; p. 136, nota 33.

ainda que não caiba a nenhuma ciência afirmar nenhuma verdade, no entanto, cabe a toda ciência não afirmar nenhuma falsidade, por isso, se o filósofo não tinha o dever de afirmar que Deus inesperadamente pode produzir algo a partir do nada ou ao nada reconduzi-lo, não deve contudo negar isso.[243]

Egídio Romano, contemporâneo à condenação de 1277, tomou partido nas polêmicas ao atacar a tese das pluralidades das formas de Boaventura, segundo a qual o ser apresenta tantas formas quantas são as propriedades diferentes de que dispõe, de modo que, cada coisa possui múltiplas formas que se hierarquizam para constituir uma unidade. Como foi mencionado, Boaventura retoma, a partir de S. Agostinho, a concepção estóica das razões seminais: ao ser criada, a matéria, por si mesma passiva, recebe a determinação de formas substanciais que, em estado latente, poderão desenvolver-se e lhe dar forma.[244] Intimado a retratar-se pelo bispo Tempier, Romano se recusa e é obrigado a deixar Paris, retornando apenas em 1285 para assumir a cátedra de teologia da Ordem dos Agostinhos.[245] Do ponto de vista epistemológico, Boécio mostra-se mais radical que Egídio Romano ao afirmar que o investigador de qualquer campo do saber deveria recusar todo enunciado incompatível com os princípios assumidos no início da investigação, independentemente de serem falsos ou verdadeiros. Egídio, ainda que disposto a aceitar que toda ciência tem o seu objeto determinado, não coincidente com a totalidade do real, não admitia contudo a seqüência da proposição boeciana. Para Egídio, as ciências representavam degraus capazes de conduzir o homem à verdade absoluta própria à teologia; nesse sentido, as ciências particulares possuíam apenas a aparência da autonomia, mantendo, contudo, a condição de submissão à teologia. Nesta perspectiva, seguia legítima toda e qualquer intervenção dos teólogos, mesmo fora do âmbito que lhes era próprio.

Esta divergência caracteriza uma das polêmicas mais marcadas nas décadas finais do século XIII: trata-se do debate acerca do valor absoluto ou não atribuído aos resultados das ciências, cuja submissão em relação à teologia era reforçada por grande parte dos

---

[243] Cf. Egídio Romano – *Quaestiones in De Generatione,* I, 13: *Ideo phylosophus non ponendo aliquid produci ex nihilo et non ponendo posse procedere novum a primo agente absque actione secondarum causarum non peccavit, immo tenebatur non ponere, quia hoc erat praeter principia naturalis philosophiae. In qua sic ponitur tamquam primum motus et transmutatio ergo quae absque transmutatione et motu producuntur in esse, talia non debet ponere philosophus naturalis. Sed licet non peccaverit philosophus in non ponendo praedicta peccavit tamen in negando ea. Nam etsi non spectat ad quamlibet scientiam ponere quamlibet veritatem, spectat tamen omem scientiam non ponere aliquam falsitatem; propter quod si naturalis philosophus non debuit ponere deum posse de novo aliquid ex nihilo producere vel in nihilum redigere, quia hoc erat praeter naturalis philosophiae principia, tamen non debuit hoc negare.*

[244] Cf. Gilson, *op. cit.,* p. 557: *Todos os fenômenos e todos os seres do universo se explicam, assim, pelo desenvolvimento em formas de razões seminais primitivas cuja origem primeira é Deus.*

[245] Além do *Liber contra gradus et pluralitatem formarum*, Egídio Romano escreveu comentários sobre a *Física,* a *Metafísica,* a *Lógica,* a *Retórica,* a *Ética*, o *De generatione et corruptione* e o *De anima* de Aristóteles; dedicou-se a questões disputadas e quodlibéticas, a comentários sobre as Sentenças, sobre o *Liber de Causis*, sobre o *In Hexaemeron*, e importantes tratados de política, dentre os quais o *De ecclesiastica potestate.*

teólogos. Os defensores da indiscutível supremacia da teologia sobre as demais ciências recorrem, com grande freqüência, às metáforas 'servis', lançando mão de adjetivos como *ancillantes* e *subservientes*, para caracterizá-las, enquanto à teologia eram reservadas as funções de domínio, expressa por verbos como *gubernare, regere* ou *subalternare*. A teologia, portanto, não se propunha apenas como o 'lugar natural' da verdade absoluta, o que era aceito pelos chamados 'averroístas', mas propunha-se, sobretudo, como critério valorativo capaz de expelir tudo o que lhe parecesse irremediavelmente contraditório, rotulando o elemento recusado simplesmente como erro. Na perspectiva teologicamente mais aceita, as ciências eram compreendidas como partes constituintes de uma visão unitária das coisas, que, portanto, não poderiam admitir conclusões contrastantes sobre um mesmo objeto. Para Boécio, a filosofia e a ciência eram sistemas teóricos exclusivamente humanos, fundadas sobre princípios estabelecidos por indução através de generalizações da experiência empírica, e, por isso, 'prováveis' mas desprovidas de qualquer 'necessidade universal'.[246]

A despeito de ter, por diversas vezes, negado a atribuição de um valor de verdade absoluta (*simpliciter*) às teorias físicas, Boécio fora interpretado desta maneira e refutado com o artigo 191 do edito de Tempier: *que o filósofo natural deve negar absolutamente a novidade do mundo, pois apóia-se sobre causas naturais e sobre razões naturais. O fiel, contudo, pode negar a eternidade do mundo, pois se apóia sobre causas sobrenaturais*.[247] A condenação deste artigo, motivada por uma distorcida leitura do *De aeternitate mundi* de Boécio de Dácia, expressa a recusa daquela comissão em admitir que as conclusões da filosofia possam se opor às verdades de fé e, conseqüentemente, a recusa de qualquer atribuição de valor de verdade autônoma às conclusões do *philosophus naturalis* . Era inaceitável para o Bispo de Paris que conclusões acertadas da ciência pudessem contradizer a fé. Como demonstrado por Hissette (1977), Boécio, no *De aeternitate mundi,* opõe a *legitimidade* de algumas conclusões do *philosophus naturalis* à *verdade* das afirmações da fé católica que se contrapõe àquela. No que concerne à eternidade do mundo, por exemplo, o *philosophus naturalis* não pode admitir, a partir dos princípios assumidos e no âmbito da sua ciência, a possibilidade de um mundo novo. Como crente, contudo, reconhece que o mundo é novo, mas não sob o ponto de vista de uma razão natural, e sim a partir da invocação de uma causa superior, da qual depende toda a natureza:

[246] Cf. Bianchi, 1990; p. 117.

[247] Cf. Hissette, 1977; p. 284-285; artigo 191: *quod naturalis philosophus debet negare simpliciter mundi novitatem, quia innititur causis naturalibus et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia innititur causis supernaturalibus.*

> *... o filósofo natural não admite nada exceto o que lhe parece ser possível por causas naturais. O Cristão, contudo, admite que estas coisas são possíveis por uma causa superior que é causa de toda a natureza. Assim, eles não se contradizem em relação a isso, assim como não se contradizem em relação às outras coisas... Com base nisso, a conclusão na qual o filósofo natural afirma que o mundo e o primeiro motor não são novos, aceita de modo absoluto, é falsa; mas se é consonante às razões e princípios a partir dos quais ele a conclui, a partir deles deve prosseguir* [248]*.*

Na perspectiva boeciana, diferentemente da leitura feita pela comissão Tempier, não se pretende, portanto, que o filósofo natural seja autorizado a negar absolutamente (*simpliciter*) o começo do mundo. Ele está autorizado a fazê-lo apenas do ponto de vista dos princípios limitados da sua ciência; pois também para Boécio, a fé é o critério infalível da verdade. A condenação de 1277, contudo, combatia qualquer exercício autônomo e qualquer falta de compromisso religioso da razão natural, e atribuía-lhe funções apologéticas e afirmativas dos preceitos fornecidos pelas autoridades e dos dogmas de fé, demonstráveis ou não, compreensíveis ou não. Isto é manifesto no artigo 216, através da célebre tópica paulina: *o filósofo deve cativar o intelecto em obséquio de Cristo.*[249] Muito diversa era a perspectiva do exercício da investigação natural e as funções atribuídas ao sábio por Sigério de Brabante, que considerava que o número de seguidores de uma opinião não pode ser tomado como critério da verdade desta opinião, nem tampouco o juízo do sábio pode ser aplicado como critério, uma vez que *'quem é o sábio não é algo evidente por si.*[250] A sabedoria, segundo Sigério, não é a medida das coisas, pois deve ser por elas medida: ao considerar sábio aquele que tem um juízo verdadeiro acerca das coisas, parece-lhe indistintamente obscuro quem é o sábio e o que é o juízo verdadeiro acerca das coisas.[251] Assim, o único modo possível ao homem que quer atestar a veracidade de uma opinião seria

---

[248] Cf. Boécio de Dácia, *De aeternitate mundi,* I, 452-473. IN: Green-Pedersen, N.G. – *Boetii Daci Opera. Opuscula. De aeternitate mundi. De summo bono. De somniis.* (Corpus PDMA, VI, 2). Copenhague, 1976; p. 352: *...naturalis nihil concedit, nisi quod videt esse possibile per causas naturales. Christianus autem concedit haec esse possibilia per causam superiorem quae est causa totius naturae. Ideo sibi non contradicunt in his, sicut nec in aliis...Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum non esse novum, accepta absolute, falsa est; sed si referatur in rationes et principia ex quibus ipse eam concludit, ex illis sequitur.*

[249] Cf. Hissette, 1977; p. 309: *Quod ressurectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigari per rationem. – Error, quia etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium Christi.*
E cf. *2 Cor. 10, 4-5*: *...consilia destruentes et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei, et in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi.* ('Destruímos os raciocínios presunçosos e todo poder altivo que se levanta contra o conhecimento de Deus. Tornamos cativo todo pensamento para levá-lo a obedecer a Cristo.' – Trad. Bíblia de Jerusalém, 2003).

[250] Cf. Sigério de Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam* (*reportationes* de Cambridge; organizado por A. Mauret), Inst. Sup. de Philosophie, Louvain-la-Neuve, 1981); IV, 34-35: *quia non est de per se notis quis sit sapiens.*

[251] *Ibid.*: *ex hoc [...] diiudicamus sapientem, quod de rebus habet iudicium verum. Ex quo apparet quod aeque ignotum est quis sit sapiens, et quod sit iudicium verum de rebus.*

o exame paciente das diversas doutrinas contraditórias, a análise objetiva e desprovida de preferências preestabelecidas:

> *Autoridade apenas não é via suficiente para a investigação da verdade [...] Com efeito, estes mesmos que afirmam isso, foram movidos por alguma outra razão. Nós, todavia, somos homens assim como eles. Portanto, por que não devemos empenhar-nos na investigação dela pela razão, assim como eles?* [252]

E pouco adiante:

> *Com efeito, quem crê na opinião de alguém por amor dele ou por amor daquele que a professa, e não porque considera com a razão, deve ser vituperado*.[253]

Aos ataques de Sigério à *auctoritas*, Tempier respondeu com a condenação do artigo 5: *que o homem não deve contentar-se com a autoridade para ter a certeza de qualquer questão*.[254] Para ele, era inaceitável a relativização do valor da autoridade, por isso a condenação da proposição como 'racionalista', e a conseqüente defesa da autoridade de Deus na revelação, e daquela da igreja como 'intérprete qualificada da revelação'. Para Sigério, contudo, o argumento de autoridade não é o caminho mais adequado para alcançar um conhecimento natural. O mestre não questiona, a despeito da leitura que fizeram da sua obra, a fé religiosa, baseada na autoridade de Deus, mas sim o argumento de autoridade como princípio fundador da ciência. Em matéria de fé, por diversas vezes, Sigério afirma a necessidade de aceitar o testemunho dos profetas.[255]

Ressalta Bianchi (1990) que, apesar da ofensiva de 1277, não se deve superestimar nem as intenções de Tempier, nem tampouco os resultados efetivos da condenação promovida por ele. Buscando salvaguardar dogmas fundamentais como a origem temporal do mundo, a criação *ex nihilo* e mesmo uma 'agostiniana teologia da história como processo linear de salvação'[256]; a posição por ele defendida não pretendia, de fato, arruinar e substituir

---

[252] *Ibid*., *rep.* De Cambridge, III, 5: *auctoritas sola non est via sufficiens ad inquisitionem veritatis [...] Ipsi enim hoc dicentes aliqua ratione moti fuerunt. Sumus autem nos homines sicut et illi. Quare igitur non debemus nos niti ad huius inquisitionem per rationem sicut et illi?*

[253] *Ibid*.: *qui enim credit opinioni alicuius propter amorem eius sive dicentis eam, non quia rationem habet, vituperandus est.*

[254] Cf. Hissette, 1977; p. 22-23: *quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius quaestionis*.

[255] Cf. Graiff, C.A., *Sigério de Brabant. Questions sur la Métaphysique* (Phil. Méd., I), Louvain, 1948; p. 29, 1. 93-94: *in his quae fidei [sunt], via est ex testimonio prophetae, non argumento.*

[256] Cf. Bianchi, 1990; p. 120.

inteiramente o paradigma aristotélico, mas sim adequá-lo às exigências teológicas. Assim, o século XIV foi marcado por um grande desenvolvimento das investigações físico-cosmológicas, que se mantiveram fundadas sobre os princípios da *scientia naturalis* aristotélica. Os recorrentes sintagmas *loquens ut naturalis*, *naturaliter loquendo* ou *lumine rationis naturalis* cristalizaram-se, então, como o mais conveniente instrumento para relativizar mas ao mesmo tempo proteger as ciências aristotélicas, estabelecendo manifestamente a distinção entre a dinâmica racional intrínseca ao paradigma científico aristotélico, e as exigências da fé religiosa. Nas suas *Quaestiones in De caelo*, declara Buridano:

> *Mas agora, com Aristóteles, falemos do ponto de vista natural, deixando de parte os milagres.* [257]

Mas a obra de Buridano denuncia também uma situação paradoxal a que se tinha chegado nas primeiras décadas do século XIV, uma vez que os teólogos, já há algum tempo, dedicavam-se aos *libri naturales* aristotélicos, e promoviam uma 'teologização' do discurso físico e filosófico:

> *'...as tradicionais questões sobre Deus e sobre a criação, sobre os anjos e sobre a eucaristia, sobre a caridade e sobre a eterna beatitude tinham se transformado em motivo, por vezes, em simples pretexto para refletir sobre o tempo, sobre o espaço, o movimento, a matéria e sobre o infinito; para levantar hipóteses dinâmicas, astronômicas ou cosmológicas; para colocar no mais alto nível as metodologias e as técnicas lógico-matemáticas. Em conseqüência, a física fora teologizada, no sentido de que largamente teológicos eram então os instrumentos, os procedimentos, os 'estilos' de análise e de argumentação. O apelo às* auctoritates *extra-científicas - do patrimônio dogmático, da tradição escritural e patrística às várias declarações doutrinais de papas e bispos – parecia perfeitamente legítimo; e legítima, ou melhor desejável, parecia a utilização de termos, de princípios, de motivos de inspiração declaradamente religiosos, sobretudo a noção de onipotência divina.'* [258]

Observa-se, então, mais uma vez, o recurso ao princípio *de potentia Dei absoluta* como um 'instrumento heurístico e analítico' capaz de relativizar toda descrição e explicação

---

[257] Cf. Buridano, *Quaestiones in De Caelo*, I, 25: *sed nunc, cum Aristoteli, loquamur modo naturali, circumscrebendo miracula.*

[258] Cf. Bianchi, 1990; p. 124. "*...le tradizionali questioni su Dio e sulla creazione, sugli angeli e sull'eucaristia, sulla carità e sull'eterna beatitude si erano trasformate in occasione, talvolta in semplice pretesto per ragionare di tempo, spazio, moto, materia e infinito; per avanzare ipotesi dinamiche, astronomiche o cosmologiche; per mettere a punto metodologie e tecniche logico-matematiche. Conseguentemente la fisica si era teologizzata nel senso che largamente teologici erano ormai gli strumenti, i procedimenti, gli 'stili' di analisi e di argomentazione. Il richiamo ad* auctoritates *extrascientifiche – dal patrimonio dogmatico alla tradizione scritturale e patristica alle varie dichiarazioni dottrinali di papi e vescovi – appariva così perfettamente legittimo; e legittima, anzi auspicabile appariva l'utilizzazione di termini, di principi, di motivi di ispirazione schiettamente religiosa, prima fra tutte la nozione di onnipotenza divina."*

da realidade natural considerada verdadeira. Assim, todas as questões cosmológicas freqüentemente discutidas, da unidade do mundo à imobilidade e centralidade da terra, tinham uma importância apenas relativa diante de uma argumentação *de potentia Dei absoluta*, que estabelecia que o contrário também era possível e realizável por vias sobrenaturais. Conseqüentemente, as provas aduzidas por Aristóteles não eram, sob esta perspectiva, imperiosas, mas passíveis de serem alteradas por uma possível e conjectural interferência divina.

Também do ponto de vista ético, a posição tomada pelos chamados 'averroístas' divergia daquela que caracterizava a ortodoxia católica. Ao genérico conceito de filosofia como *'amor da sabedoria'*, utilizado por Petrarca nas suas *Invectivas*[259]*,* que permitia que todo cristão, enquanto possuidor da verdade revelada, fosse chamado filósofo, contrapõe-se uma concepção mais restrita, mais técnica. O filósofo continuava sendo um sábio, mas um sábio específico, particularmente, aquele descrito por Aristóteles no livro VI da *Ética a Nicômaco*, identificado então com o *magister artium*. Esta nova imagem do filósofo correspondia à de um cultor profissional da verdade, provido de uma linguagem especializada, e não mística, isto é, provido de técnicas demonstrativas, argumentativas e de um arsenal de conceitos. É como uma defesa de outra linguagem, fundada nos preceitos da retórica, no uso das autoridades e dos exemplos, e também como uma valorização defensiva da teologia e do teólogo que parece verossímil compreender a discussão promovida por Petrarca acerca do nome de 'homilia', supostamente dado ao seu gênero de escritos por seu adversário:

> *Chamas assim os meus opúsculos de "homilias", como se tivesse pensado em um nome infame, mas que no entanto, como é notório, agradou a homens extremamente doutos e santos. Mas será muito pouco surpreendente se, daqueles cujos atos menosprezas, desprezares também a palavra. Além do mais, "homilias" é um nome de origem grega, que em latim pode significar "discurso dirigido ao povo". Nestes escritos, seguramente nada falo ao povo, mas à tua ignorância, como se de algum modo eu pudesse, não digo extirpá-la de ti, mas extirpar dela a presunção. Mas agora quem, eu pergunto, poderia exigir de ti o conhecimento de uma língua estrangeira, visto que ignores a tua própria? Ouves como defendo a tua causa, a saber, a fim de que a ignorância justifique teu insolente desprezo por um nome honroso!* [260]

A homilia, sermão de tom mais informal e espontâneo feito nos cerimoniais do sabá, tem nas suas origens a leitura de passagens das Escrituras, seguida de interpretação e de

[259] Cf. Petrarca, *Inv. contra medicum*, II, 288: *Filósofo, como o próprio nome demonstra, é o 'amante da sabedoria'* : *tu és escravo do dinheiro.*

[260] *op. cit.*, III, 248-253.

exortação da comunidade para seguir a lei e almejar a excelência moral. Também as diatribes[261], ou exortações morais, freqüentemente empregadas pelos filósofos cínicos e estóicos, e mais tarde pelo neoplatonismo, serviram de modelo às homilias, assim como às epístolas de São Paulo.[262] A homilia foi uma das mais significativas formas de pregação cristã, e visando interpretar oralmente uma passagem do texto sagrado, tinha a sua estrutura determinada pela ordem das palavras no fragmento a ser explicado, ao qual se relacionavam outras passagens afins. Sob esta forma, o pregador não pretendia fazer uma exposição sistemática de teologia, mas apenas comunicar aos ouvintes o que é preciso conhecer para compreender os ensinamentos das Escrituras e aplicá-los às suas vidas. O orador, neste caso, visa persuadir seu auditório, não apenas a compreender e crer no texto sagrado, mas sobretudo, a viver em conformidade com ele. Por isso, os comentários, em geral, concentram-se na exposição dos níveis de sentidos, sobretudo o sentido moral. Com base na observância do emprego deste termo ao longo da obra de Petrarca, Bausi traduz *homilias*, por 'retórica edificante fundada sobre um hábil recurso aos *auctores* e aos *exempla*'[263]. Mas, se este era o sentido dado ao termo pelo poeta, Petrarca faz com que o médico, interessado apenas na persuasão dedutiva[264], prefira o punho cerrado do silogismo dialético à palma aberta dos *exempla* retóricos[265], e confira ao termo *homilia* uma significação oposta:

---

[261] De acordo com Gian Biaggio Conte (1996; p. 142), a *diatriba* se desenvolveu na Grécia helenística, e seu representante mais ilustre fora Bíon de Borístene (cerca de 325-255 a.C), um filósofo viajante que expunha ao povo, nas ruas, questões de caráter filosófico-moral. Predominantemente alinhado à escola cínica, Bíon contribuiu para o desenvolvimento de um esquema de exposição filosófica semi-dramática, fundada sobre freqüentes incisões satíricas muito vívidas, anedotas, e *exempla* orientados com vistas ao combate dos vícios.O *Oxford Classical Dictionary* registra a importância deste tipo de discurso na literatura latina, mencionando um grande número de escritores romanos que, mesmo sem professarem-se filósofos, imitaram a diatribe grega. Catão, nos seus discursos, emprega com freqüência os métodos dos populares moralistas gregos; Lucílio emula os escritores diatribistas e as sátiras de Varrão se aproximariam bastante das obras de Menipo, reconstituída, em seus traços mais gerais, a partir das comparações com os diálogos de Luciano, sucessor do discípulo de Bíon. Também Cícero, nas *Tusculanae* e no *Cato Maior*, apresenta longas passagens modeladas nos oponentes da filosofia sistemática, sobretudo em Ariston de Quíos, e muitos outros oradores romanos passaram a fazer uso do arsenal de tópicas pertencentes à diatribe, para dirigir-se à multidão e exortá-la moralmente. Mas foram os trabalhos de Sêneca que reintroduziram a diatribe no terreno da filosofia, e Juvenal, em suas sátiras, mostra-se influenciado pelos retores, cujas tópicas diatríbicas desenvolveu. Tertuliano reelabora estas mesmas ferramentas na argumentação em defesa da religião e da moralidade cristã, com a qual visa ensinar e persuadir a massa.

[262] Cf. Kennedy, 1999; p. 143-149.

[263] Cf. Bausi, 2003. (p.25). Bausi recorda mais uma vez a sua concordância com a interpretação de Olivier Boulnois, cuja definição da 'filosofia' e da 'literatura' petrarquista cita: *uma 'literatura sacra voltada a incitar à conversão e persuadir os homens da verdade do cristianismo.'*

[264] Cf. Kennedy, 1999; p. 83: *Argumentation, Aristotle says, can be inductive, based on the use of* paradeigmata, *or 'examples', or deductive, in the form of an enthymeme.*

[265] A imagem, de larga fortuna, é de Zenão, o estóico, e é referida por Cícero (*Orator,* 113; *De finibus* II, 6, 17; e *Acad. quaest.* 2), Quintiliano (*Inst.,* II, 20, 7), Sexto Empírico (*Adv. Mathematicos* 2, 7), Isidoro de Sevilha (*Etym.,* II, 23, 1-3) e Boécio (*De diff. top.* IV).
Sobre as diferenças apresentadas por Arisóteles entre o discurso retórico e a exposição dialética, cf. Kennedy, 1999; p. 80-81: *one is formal: rhetoric is found in continuous discourse, whereas dialectic takes the form of question-and-answer debate. Rhetoric usually addresses a large audience, and the orator needs to pay attention to the reactions of hearers; dialectic*

atribuindo-lhe um sentido negativo, o adversário do poeta teria transformado a palavra em algo *infame,* desonroso.

Do ponto de vista epistemológico, o médico pautava-se, portanto, justamente pelas premissas atribuídas aos 'aristotélicos radicais', ao supor que os resultados das especulações científicas identificavam-se com a meta final do homem. As crenças atribuídas ao médico por Petrarca pretendiam evidenciar que seu adversário preterira o pedregoso caminho da glória e seguira a via dos vícios, tanto mais fácil quanto mais apartada da verdade. A referência concomitante a todos os quatro vícios, pares dialéticos das virtudes cardeais, não deixa dúvidas sobre o empenho do poeta em caracterizar o médico como desonesto. Contudo, dado também como apartado da retórica cristã, o médico não se mostra preocupado com isso; como dialético, apenas o argumento lhe importa, e diferentemente do orador cristão de Agostinho, não atribui papel persuasivo nuclear ao caráter do orador, nem tampouco aos *exempla*.

O desconhecimento da verdadeira fé e dos seus preceitos, aliado à ignorância dos limites, sobretudo intelectivos, impostos às almas mortais que o impede de corrigir-se, asseguram-lhe um caráter oposto ao do poeta que, tendo atingido a maturidade, se mostra humilde a ponto de afirmar-se ainda empenhado em tornar-se melhor, em corrigir seus erros pregressos, em dedicar-se à verdadeira fé e ao amor de uma vida mais feliz.[266] O caminho da *vida beata* é longo, como declara o poeta ao afirmar estar ainda muito longe da meta que aspira alcançar, sendo que a verdadeira felicidade só pode ser atingida numa existência ulterior, e com a graça de Deus. Seu adversário, porém, um velho com gosto de menino, crê ter chegado ao mais alto ponto ao formular um silogismo, e ter alcançado a suma sabedoria lendo Averróis; crença tão distante da verdade que faz do velho médico um *insano,* um *estulto*, um *doente*.

São estas "falácias" atribuídas ao médico, que pretendem lhe fornecer uma aparência indigna, molesta. Da mesma forma, a aparência física, a começar pela boa coloração da pele, é desde a ética greco-romana um forte indício da qualidade do caráter.[267] Como nota

---

usually involves one-to-one argument and explicit agreement or refutation. There is also some difference in subject matter. Dialectic usually deals with philosophical or at least general questions, rhetoric with concrete or practical ones. Dialectic is rigorous and constructs chains of argument; rhetoric is popular and expansive. (...) Finally, and perhaps most importantly, in oratory and poetry rhetoric arouses emotion, rightly or wrongly, which dialectic does not do, and the good character of the speaker has a vital role in rhetoric, whereas in dialectic only the argument matters.

[266] Cf. *Inv.contra med.,* III, 235-242.

[267] Cf. Cícero, *Dos deveres,* I, 128:...*Quanto a nós, sigamos a natureza e fujamos de tudo que repugne à aprovação dos olhos e ouvidos; e sejamos decorosos na atitude, no andar, no sentar, no comer, no rosto, nos olhos, nos gestos.* E mais adiante, I, 130: *A dignidade da aparência deve ser preservada graças à boa coloração da pele.* (*Dos deveres,* 1999, pp. 62-63).

Rawski[268], para qualquer estudante do período, familiarizado com Hipócrates e com o valor sintomático atribuído ao *vultus* na prática médica, a descrição da aparência pálida do adversário conduz, necessariamente, a um diagnóstico de patologia, não apenas física, mas moral [269] . O poeta encontrava a corroboração desta perspectiva nos provérbios escriturísticos, que ensinam que *o homem ímpio insolentemente fortalece o seu rosto.*[270] Diz Petrarca:

> *Decerto, igualmente nisso não concordamos: afirmas que os feitos dos médicos são admiráveis. Quais feitos? – pergunto a ti. A menos que, entre as coisas prodigiosas, enumeres talvez o fato de que vós, mais freqüentemente do que os outros homens, ou melhor, quase sempre, adoeceis. Assim, em meio à multidão, a vossa face sobressai pela singular palidez, e proverbialmente já se costuma dizer "cor de médico", toda vez que aparece um homem amarelado ou abatido. Aqui poderias argumentar: "Acaso é pequeno prodígio, a saúde que tu próprio não tens aos outros prometer?" Seria certamente um prodígio, se a assiduidade da mentira não o enfraquecesse. E se, porventura, não fosse mais admirável esse outro feito: ou seja, quem tiver se entregado inteiramente aos vossos cuidados, sadio jamais poderá ser. Esses feitos dos médicos não são apenas espantosos, mas ainda estupendos; decerto não me refiro aos feitos de todos os médicos, mas aos de muitos; e sobretudo, aos teus.*[271]

Doentes, o médico e todos aqueles que seguem a via por ele trilhada, são, segundo Petrarca, incapazes de cumprir aquilo que prometem: a cura não apenas da alma, mas também a do corpo. A sanidade da alma, por sua vez, pode ser assegurada apenas por aqueles que se dedicam aos altos ensinamentos morais: é o próprio poeta quem representa a figura de médico das almas. Como causa da indignidade da aparência do médico, Petrarca aponta as escolhas que ele deliberadamente fizera e que determinaram, entre outras coisas, o seu modo de vida; ou melhor, mais do que as escolhas, o impulso que as motivaram: a desmedida cobiça por bens materiais, o indecoroso mercenarismo, a usura. Assim como a exposição às diversas varas alteraram a coloração do rebanho de Jacó, o modo de vida do médico, a sua constante exposição aos infectos urinóis, motivada não pela aptidão que lhe fora concedida pelo criador, não pelo amor ao próximo e pela inclinação a Deus, mas pela

---

[268] Rawski, Conrad H. *Notes on the Rhetoric in Petrarch's Invective contra medicum*. Reprinted from *Francis Petrarch six centuries later – A Symposium* – edited by Aldo Scaglione, North Caroline Studies in the Romance Languages and Literatures, Symposia 3, Chapel Hill, N.C., 1975; p. 264.

[269] Cf. Hipócrates, *The Physician* I: *'The dignity of the physician requires that he should look healthy, and as plump as nature intended him to be'*. Tradução de W. H. S. Jones, *Hippocrates*, LCL, II (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1929), p. 311. E também, Hippocrates, *Decorum* II, *ibid.*, p. 281. Para o diagnóstico a partir do *vultus*, Cf. Hippocrates, *Prognostic* II, W.S.H Jones, op.cit. 9, 11, 17, e também os textos posteriores sobre diagnose e fisiognomia.

[270] Cf. *Prov.,* 21, 29: *vir impius procaciter obfirmat vultum suum*.

[271] *Inv. contra medicum*, I, 96-103.

ganância material, o leva a tomar a cor amarela, não do ouro, mas da urina, bem como o seu odor e sabor.[272]

O apelo à cobiça do médico por dinheiro é instrumentalizado na polêmica 'antiaverroísta' em que toma parte Petrarca. Sigério de Brabante e seus colegas, com base no modelo de filósofo que estabeleceram, foram além e, em oposição a uma *praxis* tradicional que atribuía este nome apenas aos grandes pensadores da antigüidade, passaram a se definir *philosophi*. O uso do termo *philosophi* como equivalente a *magistri* ou a *professores scientiarum*, é recorrente em Boécio de Dácia, Giovanni di Dácia, Giácomo de Douai e tantos outros. A este respeito parece elucidativo o testemunho tardio de Conrado de Megenberg:

> *Com efeito, os artistas falam acerca de todas as matérias [...] Portanto, o verdadeiro artista, por antonomásia e por excelência, é chamado filósofo.*[273]

Sob esta perspectiva, o filósofo abarcava a totalidade do saber, era possuidor de toda virtude intelectual e moral, e representava a maior excelência a que se pode chegar nesta vida terrena. Este filósofo, tendo se elevado às mais altas visões metafísicas, exercia plenamente aquilo que é mais específico do homem: a racionalidade. Tendo experimentado os mais sublimes deleites especulativos, ele abstinha-se de todos os outros prazeres para entregar-se inteiramente à *delectatio* ou *à voluptas intellectualis*, que lhe parecia a única verdadeira felicidade alcançável. Alberico de Reims declarava que aquele que não fosse filósofo *'não é homem a não ser equivocamente'*[274]; Boécio de Dácia afirmava o exercício da virtude e o conhecimento do verdadeiro como o sumo bem a que deve aspirar o homem, e aquele que não o alcança *'não tem a reta via, é indivíduo imperfeito na sua espécie, e não*

---

[272] op. cit.,II, 324-330: *Eu, que não sou médico e careço de lógica, mostrarei a ti a causa da tua palidez, a qual, mesmo contra a tua vontade, perceberás que está correta. Caminhas por lugares escurecidos, denegridos, fétidos, pálidos; remexes inundados urinóis; observas as urinas dos enfermos; pensas só em ouro. O que há então de estranho se, tantas vezes cercado de coisas pálidas, escuras e amareladas, tu mesmo sejas do mesmo modo pálido, escurecido e amarelado? E se aquele rebanho do prudentíssimo patriarca outrora mudou de cor ao ser exposto às varas variegadas, o que há de extraordinário, se tu estás do mesmo modo exposto? Esperas que eu diga que tomas a cor do ouro. Nada disso!, tomas decerto a cor daquilo a que estás exposto. Por muito tempo adiei, e de bom grado me calaria; mas a matéria exige a palavra adequada que, se com freqüência é encontrada nas Sagradas Escrituras, ao menos uma vez será tolerada neste escrito. Tu terás tomado, sim, a cor, o odor e o sabor daquilo a que estás exposto: o excremento!*

[273] Cf. Bianchi, 1990; p. 194 (nota 170): *sed quoniam artiste de omnibus loquuntur materiis [...] igitur artista verus anthonomastice et per excellentiam philosophus nominatur.* (extraído de Conrado de Megenberg, *Ycon.,* III, 1, 4, III; IN: *Konrad von Megenberg Werke. Ökomik* (organizado por S. Krüger), Hiersemann, Stuttgart 1973-1984, 3 vol.; p.26)

[274] '*non est homo nisi equivoce'*. Apud Gauthier, R.A. – *Aubry de Reims et la scission des Normandes.* IN: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 68, pp. 33.

efetua ações humanas'.[275] Mas é Giácomo de Douai que lança mão, sem meios termos, das metáforas animais que terão grande fortuna nas invectivas e debates do período. No encerramento dos seus comentários ao *De anima*, ele afirma que os homens que não atuam intelectualmente, não se distinguem das bestas, devendo ser considerados homens apenas em potência, mas não efetivamente:

> *A partir disso, como em poucos homens há intelecto, uma vez que as operações do intelecto são encontradas em poucos, em todos contudo há sentido. E portanto, não está fora da natureza se tais homens seguem o apetite sexual, uma vez que tais homens são bestas, e não diferem das bestas a não ser um pouco, e diferem somente por isto: pelo fato de que possuem um intelecto em potência. E isso é muito pouco, estes homens não merecem ser chamados de homens, assim como um escabelo em potência não deve ser chamado escabelo, mas tais homens são as piores bestas, posto que não perseguem aquilo para o qual nasceram.*[276]

Petrarca, cuja obra tem como tema central a salvação da alma e o afastamento das *cupiditates*, reelaborando a doutrina platônica das virtudes que encontrara no comentário macrobiano do *Somnium Scipionis* de Cícero, não faz distinção efetiva entre a virtude individual *(virtus propria*) e aquelas políticas *(virtutes politicae*), e diferentemente de Macróbio, não circunscreve as *virtutes politicae* apenas ao espaço da atividade pública, pois considera que para dispor destas virtudes, é imprescindível que se tenha *virtus propria*. [277] Portanto, a excelência política é, para Petrarca, uma extensão da excelência do homem, do cristão.[278] Além disso, o poeta considera que a *virtus* do *vir bonus*, ou melhor, do *vir Christianus*, incluindo a sua extensão política, não é teorética mas fundada na *consuetudo* e na prática.

---

[275] Cf. Boécio de Dácia, *De summo bono.* IN: Boethii Daci Opera, G.E.C. Gad, Hauniae, 1969-...; p. 377: '*non habet rectam viam*, *est imperfectum individuum in specie sua, nec habet actiones humanas'.*

[276] Cf. Giacomo de Douai, *Quaestiones in De Anima, quaestiones in Metereologicorum libri, quaestiones super Ethicam.* Ms. de Paris, *Nat. Lat.* 14698, f. 62ra.: *Unde cum in paucis hominibus sit intellectus, quia operationes intellectus in paucis inueniuntur, in omnibus tamen est sensus. Et ideo non est extra naturam si tales sequuntur appetitum sensualem, quia tales homines sunt bruta, et non differunt a brutis nisi parum, et in eo solum quod habent intellectum in potentia. Et illud est ualde modicum, nec merentur isti homines dici homines, sicut neque scamnum in potentia meretur dici scamnum, sed tales homines sunt bruta deteriores cum non sequantur illud ad quod nati sunt.*

[277] Cf. Zintzen, *Il platonismo del Petrarca*, pp. 108-109.

[278] Cf. Petrarca, *De vita solitaria,* I, 4: *Non sum oblitus distinctionem illam quadruplicem virtutum, a Plotino ingenti platonico inductam a Macrobio comprobatam; sed in ea ipsa politice virtutes infimum gradum tenent, que occupatorum esse possunt, eorumque non omnium, sed illorum quibus occupationum finis virtus propria et multo maxime reipublice salus est.* Ed. Martellotti, IN: F. Petrarca, *Prose;* pp. 340-342.
(Não me esqueci daquela quadruplice distinção das virtudes, introduzida pelo grande platônico Plotino e comprovada por Macróbio; e justamente segundo esta divisão, as virtudes políticas desfrutam de um grau ínfimo, as quais podem ser encontradas nos homens ocupados, e dentre estes, não em todos, mas naqueles aos quais o fim destas ocupações é a própria virtude e, sobretudo, a máxima salvação da república.)

Traços da exaltação da vida teorética podem ser encontrados no *De summo bono* de Boécio de Dácia, no qual ele se propõe a analisar racionalmente qual seria o sumo bem que pode ser atingido pelo homem. Na concepção do mestre dinamarquês, o homem pode alcançar o sumo bem apenas por meio das suas faculdades mais elevadas, isto é, pela sua *anima intellectiva,* e não através da sua alma vegetativa e sensitiva. A busca deste sumo bem é ação preceituada pela natureza, e equivale, em Boécio, à busca da felicidade humana.[279]

Bianchi (1990) demonstra que sintagmas como *secundum morales philosophos* e *secundum theologos*, *loquendo philosophice,* ou *physice* ou *naturaliter*, eram recorrentes já desde 1230-1240 na obra de Alberto Magno. O uso que fazia destas expressões era semelhante àquele que consentira, tempos antes, a aceitação da *Metafísica* de Aristóteles, mas agora preparava a assimilação da *Ética a Nicômaco* que, de fato, neste primeiro momento, foi acolhida sem grande desconfiança. Pouco tempo mais tarde, contudo, a situação havia mudado, e o aprofundamento exegético da ética aristotélica conduziu, já em meados de 1250, a divergências entre a perspectiva moral de Aristóteles e aquela edificante do Evangelho, tradicionalmente fixada por fórmulas agostinianas. Os 'artistas', de modo geral, mostravam-se dispostos a reconhecer e registrar estas discordâncias, mas em nome do estatuto epistemológico da ética como ciência racional isenta de fundamentos e finalidades teológicas, eles se negavam a submeter as proposições divergentes às adequações exigidas. Os teólogos dogmáticos, por sua vez, negavam-se a admitir tal postura, alegando que dessa forma se autorizaria a propaganda e a restauração de um sistema de valores incompatível com a moral cristã.

Não eram poucas, de fato, as diferenças de perspectiva. Uma das mais significativas diz respeito ao tema da pobreza, nuclear para as ordens mendicantes. Encontrava-se expressa na *Ética a Nicômaco,* e mais comumente nos comentários e fórmulas que se propunham a resumir o ensinamento ético aristotélico, a formulação *'é impossível ao indigente realizar coisas boas.'*[280] Ou seja, na perspectiva aristotélica expressa pela sentença, a posse de riquezas consistia, de certa forma, numa condição da moralidade. Apenas um homem não indigente, um homem de posses pode realizar boas obras. Comentadores como

[279] Cf. Bianchi, 1990; p. 160: "*Ricercare questo sommo bene equivale ad agire secondo natura, quindi a promuovere la propria felicità. Ma farlo significa essere filosofi, poiché è proprio del filosofo ricercare la perfezione morale e intellettuale, innalzandosi dalla considerazione metafisica della Prima Causa. E se il piacere, nella contemplazione, è commisurato alla qualità ontologica di quanto si contempla, il filosofo che si spinge alla contemplazione di Dio 'ducit vitam valde volptuosam', raggiunge la massima gioia attingibile sulla terra: una gioia che è l'unica giusta, poiché scaturisce dall'amore verso quel solo ente che ne è veramente degno, essendo la fonte di ogni essere e di ogni bene."*

[280] Cf. Hamesse, J. *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique.* Publ. Universitaires – Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1974; p. 234, nº 18: *Impossibile est indigentem operari bona.*

Egídio d'Orleans[281] e Buridano[282], interpretaram esta fórmula como um indício de bom senso, considerando que a miséria pode lançar o homem na imoralidade, enquanto a mais perfeita forma de vida dada ao homem, isto é, aquela dada ao estudo e à investigação científica, exige algum suporte financeiro. Antes dele, o Anônimo de M. Giele havia se manifestado neste mesmo sentido, e é apontado por Hissette (1977) como a fonte do artigo 212 da condenação de 1277: *que o pobre de bens da fortuna não pode agir bem no âmbito moral*.[283] Este debate ético sobre a pobreza colocava em questão a adequada compreensão do imperativo da *medietas* aristotélica, pois as renúncias radicais, entre as quais a renúncia à riqueza e a abstinência sexual, não raro colocadas em paralelo, eram vistas como a escolha por um extremo, e portanto como uma atitude viciosa do ponto de vista da ética de Aristóteles. Boaventura, por sua vez, manifestara-se a este respeito com aguda ironia:

> *Mas isso que dizem, que os demasiado pobres não têm medida, é semelhante àquilo que dizia um certo médico de Frederico, que dizia que aquele que se abstinha de toda mulher não era virtuoso, nem tinha medida. E a isso se segue que, se conhecer toda mulher e não conhecer nenhuma mulher são extremos, logo, conhecer a metade de todas as mulheres é a medida.*[284]

Tempier, afinado com Boaventura, considera descabidas as proposições opostas ao modelo evangélico de pobreza. Já o Anônimo de Giele afirma que Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*[285] ensina que o homem virtuoso deve realizar atos de virtude, entre os quais contam-se as grandes obras, as doações, e mesmo o simples pagamento das suas despesas, e sendo completamente desprovido de bens materiais, o filósofo não poderia realizá-los. O mesmo ponto de vista é defendido no comentário ao *De anima*: o saber e a apreensão são o sumo bem, mas as riquezas são indispensáveis à prática de ações virtuosas, das quais o sábio não pode isentar-se:

---

[281] Cf. Egídio d'Orleans, *Quaestiones supra decem libros Ethicorum,* X, 22 (ms. de Paris, *Nat. Lat.* 16089, ff. 232 vb – 233 ra. : *unde diuicie aliquo modo ad felicitatem sunt necessarie, secundum scilicet quod sunt ad vitam necessarie, ad cibum et potum et sanitatem et huiusmodi, et sic cum ad utramque felicitatem diuicie sint necessarie, tamen ad felicitatem practicam magis sunt necessarie.* Citado por Bianchi (1990), p. 186, nota 82.

[282] Cf. Giovanni Buridano, *Super decem libros Ethicorum*, IV, 3, f. 72r-v (reimpressão anastática da edição de Paris de 1513), Minerva, Frankfurt, 1968: *non est dubium multum difficilius est bene se habere in paupertate quam in divitiis moderatis*.

[283] Cf. Hissette, 1977; p. 303: *quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in moralibus*.

[284] Cf. *Sancti Bonaventurae ...Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, V, OO, V; p. 355 (organizado por F. Delorme), Coll. S. Bonaventura, Ad Claras Aquas, 1934: *Quod autem dicunt, quod nimis pauperes non tenent medium; simile est illi quod dicebat quidam medicus Frederici, qui dicebat, quod ille qui abstinebat ab omni muliere, non erat virtuosus nec tenebat medium. Et ad hoc sequitur, quod si omnem mulierem cognoscere et nullam mulierem cognoscere extrema sunt: ergo medietatem omnium mulierum cognoscere medium est*.

[285] Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco,* X, 9, 1178b 33; mas também I, 11, 1101a 6-21 e I, 9, 1099a 31-32.

> *...quando declaramos que saber e apreender é, em si mesmo, aquele bem extremamente suficiente, não entendo, a partir disso, que sabendo e apreendendo, conforme esta medida, seja suficiente por si de modo a não carecer de alimento, de sanidade, de favores e semelhantes necessidades extrínsecas; mas, ao contrário, entendo que carece de tais coisas: com base nisso, fala Aristóteles no décimo livro da Ética: ''beatos são os que estão providos de bens extrínsecos', posto que eles próprios geram ações boas e nobres; com efeito, o sábio carece das coisas necessárias tanto quanto os demais. E tu dirás: 'beatos os pobres de espirito, pois deles é o reino dos céus etc.*'[286]

Também o *Roman de la Rose* e o *De amore* de André Capelão, este último expressamente citado no prefácio de Tempier[287], já portavam alguma invectiva contra a pobreza.[288] Tomás de Aquino também não deixara de afirmar a necessidade de bens materiais *ad actum virtutis*; alguns anos depois da condenação de Tempier, o procurador da Faculdade de Artes de Paris, Giovanni de Malignes, reivindicara ao papa o direito dos mestres de cobrarem por suas lições, fundando a sua argumentação no princípio segundo o qual *é impossível ao que é indigente realizar coisas boas.*[289]

Considerando a filosofia o sumo bem que o homem pode alcançar e, conseqüentemente, o fim último da existência humana, Boécio de Dácia acabava então por atribuir pouco valor à 'vida ativa', e a subordinar as virtudes éticas àquelas intelectivas.[290]

---

[286] Cf. Giele, M; Van Steenberghen, F; Bazán, B., *Trois Commentaires Anonymes sur le Traité de l'âme d'Aristote* (Phil. Méd., XI). Louvain, 1971; pp. 32-33, 1. 52-60 e p. 22, 1. 13-21 (apud Bianchi, 1999; p. 186, nota 85): *...cum hoc diximus quod scire et intelligere est quid bonum in se sufficientissimum, non ex hoc intelligo quod sciens e intelligens secundum hunc modum sit sibi sufficiens, ut nutrimento, sanitate, obsequiis et consimilibus necessariis extrinsecis non indigeat; imo indiget talibus: unde Aristoteles dicit decimo Ethicorum: 'beati sunt quibus provisum est in bonis extrinsecis', cum ipsi egerint actiones bonas et nobiles; sapiens enim indiget rebus necessariis sicut et ceteri. Et tu dices: 'beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum' etc.*

[287] Cf. Anexo 1 (*Prefácio de Tempier ao Silabo*)

[288] Cf. Hissette, 1977; p.304.

[289] Cf. '*impossibile est bona operari indigentem entem'.* (apud Bianchi, 1990; p. 162)

[290] Cf. Boethius Dacius, *De summo bono sive de vita philosophi: ...sic operationes omnium virtutum inferiorum quae sunt in homine sunt propter operationes virtutis supremae, quae est intellectus. Et inter operationes virtutis intelectivae, si aliqua est optima et perfectissima, omnes naturaliter sunt || propter illam. Et cum homo est in illa operatione, est in optimo statu qui est homini possibilis. Et isti sunt philosophi, qui ponunt vitam suam in studio sapientiae. Unde omnes virtutes quae sunt in philosopho operantur secundum ordinem naturalem: prior propter posteriorem et inferior propter superiorem et perfectiorem. Omnes autem alii homines qui vivunt secundum virtutes inferiores eligentes operationes earum et delectationes, quae sunt in illi operibus, innaturaliter ordinati sunt et peccant contra ordinem naturalem. Declinatio enim hominis ab ordine naturali peccatum est in homine, et quia philosophus ab hoc ordine non declinat, propter hoc contra ordinem naturalem non peccat.*
(assim as operações de todas as virtudes inferiores que existem no homem, existem por causa da virtude suprema, que é o intelecto. E entre as operações da virtude intelectiva, se há alguma melhor e mais perfeita, todas, naturalmente, existem por causa dela. E quando o homem está nesta operação, está no melhor estado que é possível ao homem. E são estes os filósofos, os que dedicam a sua vida ao estudo da sabedoria. Conseqüentemente, todas as virtudes que existem no filósofo são operadas segundo a ordem natural: a primeira por causa da posterior, e a inferior por causa da superior e mais perfeita. Mas todos aqueles homens que vivem segundo as virtudes inferiores, que escolhem as suas operações e os deleites que estão nestas obras, são ordenados de modo não natural e cometem pecado contra a ordem da natureza. Com efeito, o

Como conseqüência, não havia espaço para que os *simplices* ou *rustici* adquirissem alguma excelência, visto que a aquisição das virtudes consideradas superiores se dava apenas através da especulação e da investigação científica, e estas, para serem levadas a cabo, dependiam de suporte econômico. Neste sentido, os *simples* estavam, portanto, fadados à inferioridade moral. O filósofo, por outro lado, tendo alcançado a maior realização possível ao homem, isto é, tendo se dedicado à vida contemplativa e promovido a *copulatio* do seu intelecto com as inteligências superiores e com a Causa Primeira, ocupava então o lugar mais alto da hierarquia.

É certo que, para ambas as posições, não havia uma diferença substancial entre filosofia e teologia, mas uma diferença de procedimento e de valoração deste procedimento. Desde os padres da Igreja, contudo, o termo *filosofia* é empregado para designar um determinado conjunto de saberes reunidos por homens privados da fé cristã, por *philosophi* e não por *sancti*. Dentre todo este conjunto de saberes dos homens, Agostinho distingue aqueles *não instituídos pelos homens*, mas *legados pelo tempo ou instituídos por Deus, os quais são apreendidos pelos sentidos ou pela razão*, e que auxiliam na compreensão das Sagradas Escrituras.[291] A história e a astronomia, por exemplo, são incluídas entre os conhecimentos que são apreendidos pelos sentidos do corpo: nestes, o homem crê ao lhe serem narrados, ou os percebe quando mostrados, ou ainda os interpreta quando experienciados. A dialética, por sua vez, é apreendida pela razão, e, enquanto técnica de raciocínio e conhecimento das regras da lógica, é de grande serventia para a resolução das dificuldades apresentadas nos textos sacros, mas é necessário evitar o gosto pelas discussões (*libido rixandi*), e a ostentação de enganar o adversário por meio das falsas conclusões, ou *sophismata*. Os silogismos, diz Agostinho, podem conduzir ou não à verdade, e esta não foi instituída pelos homens, mas apenas constatada e transcrita em fórmulas por eles. Nem sempre, de um raciocínio justo, se deduz uma conclusão verdadeira, pois *a verdade da sentença vale por si mesma, a verdade da conexão dentre as partes com que se é conduzido, consiste na opinião ou na concessão.*[292] Assim, Agostinho manifesta o valor relativo do raciocínio dedutivo, e em contrapartida, o valor absoluto do dogma de fé, enquanto verdade estabelecida por Deus. A doutrina agostiniana, por um lado, nega qualquer possibilidade de conclusão verdadeira quando se parte de uma sentença contrária à verdade,

---

desvio do homem da ordem natural é o pecado no homem, e posto que o filósofo não se afasta desta ordem, por isso não comete pecado contra a ordem natural.)

[291] Cf. *De doctrina christiana*, II, XXVII e ss.

[292] Cf. *Ibid.,* II, XXXIII, 51: *Veritas itaque sententiae per seipsam valet; veritas autem connexionis ex ejus cum quo agitur, opinione vel concessione consistit.*

isto é, a verdade de Cristo, e por outro, recusa qualquer conclusão contrária a esta verdade, ainda que alcançada por um raciocínio lógico dedutivo. Assim, o *sapiens* de Agostinho, tendo tomado conhecimento destas coisas, as dirige todas para o louvor de Deus.

> *Mas quem quer que tenha amado todas estas coisas de modo a querer antes se vangloriar entre imperitos do que investigar porque são verdadeiras as coisas que apenas percebe serem verdadeiras, e porque algumas, não são só verdadeiras mas ainda imutáveis, as quais compreende serem imutáveis, e assim, indo da espécie dos corpos até a mente humana - posto que descubra que é ela mesma mutável, pois é ora douta ora indouta, mas disposta entre a verdade imutável acima de si, e as demais coisas mutáveis abaixo, converte todas estas coisas ao louvor e ao amor do único Deus pelo qual conhece a existência de tudo - este pode parecer douto, mas de modo nenhum pode ser sábio.*[293]

Regulado pela doutrina de Agostinho, Boaventura reconhece que o homem possui um desejo natural de conhecimento, que é um aspecto da sabedoria de Deus, e este desejo não pode ser satisfeito pelo conhecimento limitado dos filósofos. Para elevar-se à sabedoria, a investigação humana deve ir além do que pode ser explicado pela sua razão finita. Fazendo uso da imagem do furto promovido pelos judeus quando da partida do Egito (*Ex.,* III, 22), usada por Agostinho para autorizar o uso do conhecimento legado pelos *philosophi*[294], Boaventura acrescenta que, depois de afastar-se do Egito, o povo judeu sente falta do alimento da época de escravidão. Com o pensamento cristão ocorre algo análogo, tendo tomado o conhecimento dos filósofos 'pagãos' para elevar-se à verdade primeira, sente-se tentado a *voltar para o Egito, para o imundo alimento*, ao invés de fruir do alimento celeste.[295] De acordo com o franciscano, há uma sabedoria imutável e uniforme nas regras das leis divinas, e o instável e mutável conhecimento humano têm sua raiz na luz eterna, ainda que não a veja. A sabedoria das Escrituras é multiforme e todos os seus significados estão coligados às virtudes fundamentais. A verdade sob os véus alegóricos alimenta a fé; pelos ensinamentos o homem encontra as indicações de como proceder, das coisas visíveis às invisíveis. A sabedoria divina assume, com efeito, tantas formas quanto a pluralidade de

---

[293] Cf. *Ibid.*, II, XXXIX, 57: *Quae tamen omnia quisquis ita dilexerit, ut jactare se inter imperitos velit, et non potius quaerere unde sint vera quae tantummodo vera esse persenserit; et unde quaedam non solum vera sed etiam incommutabilia, quae incommutabilia esse comprehenderit; ac sic ab specie corporum usque ad humanam mentem perveniens, cum et ipsam mutabilem invenerit, quod nunc docta, nunc indocta sit, constituta tamen inter incommutabilem supre se veritatem et mutabilia infra se cetera, ad unius dei laudem atque dilectionem cuncta convertere a quo cuncta esse cognoscit, doctus videri potest, esse autem sapiens nullo modo.*

[294] Cf. *Ibid.*, II, XLI, 60.

[295] *'ci viene offerta in sposa la bellissima figlia del re, e noi preferiamo unirci piuttosto a una vilissima serva, e prostituirci; preferiamo tornare in Egitto all'immondo alimento, e non vogliamo sfamarci col cibo celeste' (Boaventura,* Collationes in Hexaëmeron, 2, 7). *Apud* Fumagalli Beonio Brocchieri e Parodi, *Storia della filosofia medievale*. Bari: Editora Laterza, 2005: p. 291.

aspectos da realidade do criado, e a natureza é um livro no qual toda palavra foi escrita pelo criador para expressar a sua sabedoria. Por fim, diz Boaventura, entre os muitos aspectos que assume a sabedoria há um sem forma (*nulliforme*): trata-se do êxtase, operação transcendente ao intelecto, apreendida somente pela experiência.

Assim como Agostinho, Boaventura considera que qualquer conhecimento limitado às coisas apreensíveis pelo intelecto é apenas signo de verdades que o transcendem; se tomados em si mesmos não passam de *vanas curiositas*, pois seu sentido está em auxiliar na compreensão do discurso divino. Sendo o desejo natural do homem pelo conhecimento um aspecto da sabedoria de Deus que ele persegue, à razão humana, autônoma, como testemunha a existência das filosofias 'pagãs', foi reservada uma tarefa que lhe é própria. E à filosofia, definida como 'luz interior', cabe preparar o caminho para a 'luz superior' que é a da graça e a do texto sagrado. Boaventura, ao afirmar que sob o véu de todo saber profano reside um saber mais profundo que é o objeto da investigação humana, subordina todas as artes ao amor e ao louvor de Deus, e portanto à teologia.

A doutrina expressa por Boécio no *De summo bono* considera a existência de um bem natural, objeto do filósofo moral, que independe da vida beata e esta, por sua vez, não pertence ao âmbito investigativo do filósofo. Este *bem*, identificado com uma *felicidade intelectual*, é possível ao homem e consiste no conhecimento e na realização do verdadeiro. Boécio assume a distinção aristotélica entre *arte* e *ciência*, indistintas na doutrina agostiniana. A ciência pressupõe a consideração das causas da sua verdade, que é uma verdade finita, tal como existe formalmente no pensamento do homem e materialmente nas coisas, enquanto a arte consiste numa reta razão das coisas que se fazem (*recta ratio factibilium*) a partir de uma verdade pré-estabelecida. Aos investigadores das causas caberia o título de filósofo, enquanto os que se dedicam a uma arte, e portanto agem a partir de verdades estabelecidas, são designados mestres. Todos aqueles que buscam o conhecimento fundado na *ratio* são *filósofos*, e esta busca é orientada pela *ordem natural;* sendo o homem uma criatura racional, ao dirigir todos as suas funções para a função superior que é o intelecto, ele respeita e não comete pecado contra a ordem da natureza.[296]

A posição contrária considerava certamente perigoso tanto a redução do saber do *teólogo* àquele de um mestre, quanto este novo *status* atribuído ao filósofo. A condenação do artigo '*que não há estado mais excelente que se dedicar à filosofia'* visa, assim, a reprovação desta concepção que considera a atividade contemplativa do filósofo o cume do agir humano.

[296] Cf. *ibid.*, pp. 362: *La terminologia di Boezio rivela chiaramente questo duplice livello di analisi: dalla parte del filosofo naturale sta la* opinio Philosophi*, la* ratio*, la* sententia*,* la *demonstratio*, *i* naturalia; *dalla parte del credente si tratta invece di* fides *e di* veritas *e di* res divinae.

Conseqüentemente, visa a reprovação do filósofo como o mais alto posto da hierarquia humana, independentemente de qualquer graça divina. Na perspectiva da ortodoxia, o homem tem um único fim, sobrenatural, centrado na participação da vida de Deus. As ciências do homem, entre as quais a filosofia, vista como uma disciplina excelente, jamais podem constituir o fim supremo e nem mesmo o meio essencial para o alcance daquele destino preestabelecido. Do mesmo modo, o raciocínio dedutivo não pode assegurar, como diz Agostinho, o estabelecimento de conclusões verdadeiras, pois um princípio verdadeiro é verdadeiro por si e não pelo encadeamento lógico que o propõe.

Hissette (1977) aponta, em particular, o *De summo bono* de Boécio de Dácia como a obra que teria desencadeado a reação da comissão Tempier. Buscando definir filosoficamente a beatitude humana, Boécio afirma que a felicidade pode ser encontrada apenas no desenvolvimento máximo da potência ontologicamente mais elevada, ou seja, a potência intelectiva, que ordena toda a dinâmica das potências inferiores, como a vegetativa (própria das plantas) e a sensitiva (própria dos animais). Por isso o filósofo ocupa a posição mais elevada dentre todas, pois é o único capaz de contemplar a verdade da Causa Primeira. Esta sua capacidade, por sua vez, faz com que ele seja o mais bem habilitado a praticar o bem, uma vez que contemplou a bondade suprema. O filósofo, portanto, goza de uma condição de fato invejável, visto que, ao dedicar-se à *vita philosophi*, se coloca *in optimo statu qui est homini possibilis*.[297] Como alerta, contudo, Van Steenberghen[298], a despeito desta sua posição enquanto mestre de filosofia, Boécio de Dácia, enquanto crente, admitia a existência de uma via sobrenatural capaz de conduzir o homem à beatitude. No entanto, na condição de filósofo, ele não se dispõe a tratar as questões que extrapolam o ponto de vista estritamente racional, e que portanto não pertencem à sua jurisdição.

A reação à sua tese demonstra a preocupação da Igreja com a afirmação do conhecimento do Ente Supremo como uma conquista exclusivamente humana, alinhada com o princípio aristotélico segundo o qual '*nós somos senhores das nossas operações do princípio até o fim*'.[299] Esta concepção, fundada exclusivamente na razão intelectiva, parecia, aos olhos de Tempier, desprezar qualquer elemento afetivo (*affectus*), qualquer disposição de espírito (*devotio*) que caracterizavam a persuasão e a contemplação religiosa, e que as

[297] Cf. *De summo bono,* I, 137-138.

[298] Cf. Van Steenberghen, F – *La philosophie au XIII^e siècle.* Phil. Méd. IX, Louvain-Paris, 1966; p. 404.

[299] Cf. Hamesse,1974; p. 236, nº 54: *nos sumus domini nostrarum operationum a principio usque ad finem.*

fazia comum a todos os homens, rudes ou polidos, instruídos ou não.[300] Nem mesmo a estratégia, já aplicada em âmbito físico e metafísico, do apelo a locuções relativizantes como *loquor ut philosophus,* ou *physicus,* ou mesmo expressões mais desenvolvidas como *non de theologicis, sed de physicis disputamus*, parece ter servido para impedir a reação do Bispo de Paris a esta perspectiva, que lhe parecia querer excluir qualquer interferência divina no universo ético e que, portanto, parecia negar a Deus o direito de intervir livremente nas suas criaturas:

> *Tempier acreditou encontrar ali – e prontamente denunciou – uma exaltação incondicionada e exclusiva da filosofia; uma tal reivindicação da sua universalidade capaz de comportar a recusa de qualquer outra forma de saber; a tese de que os filósofos são os únicos sábios; uma perigosa identificação de certeza e evidência; uma aberta exortação a crer apenas no que fosse óbvio ou racionalmente demonstrável: ou até mesmo – mas nunca se encontrou nos textos nada de semelhante – as escandalosas afirmações que a teologia é fundada sobre fábulas e não tem nenhum valor cognoscitivo, enquanto a* lex christiana *contém fantasias e falsidades*, *impedindo o progresso científico.*[301]

A caracterização filosófica da personagem do médico é alegoria desta imagem do filósofo, censurada no decreto condenatório de 1277, enquanto a do poeta alegoriza o *sapiens* agostiniano, que sabe dirigir todo o conhecimento das coisas mutáveis para o amor e louvor de Deus imutável. Em outras palavras, para caracterizar o seu oponente, Petrarca lança mão não apenas de parte das teses condenadas, mas sobretudo da imagem do filósofo e da filosofia pintadas no texto do decreto. Assim como o médico, também os *aristotélicos radicais* são caracterizados, no texto da Comissão Tempier, por certo agnosticismo. O mesmo vale para o posicionamento do médico diante do saber filosófico, em detrimento da fé e da teologia cristã. À luz das proposições 180: *'Que a lei Cristã impede adquirir maior conhecimento'* [302]; 181: '*Que existem fábulas e falsidades na lei Cristã, assim como nas outras*'[303]; 182: *'Que nada mais é conhecido por aquele que conhece teologia*'[304], 183: *'Que*

---

[300] Cf. Gonsalvo de Espanha, *Quaestiones disputatae et de quodlibet*, V. (organizado por S.Amorós), Coll. S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1935; p. 79-80: *'communis omnibus, rudibus et subtilibus, instructis et non instructis*'.

[301] Cf. Bianchi, 1990; p. 168: *Tempier credette di trovarsi – e prontamente denunciò – un'esaltazione incondizionata ed esclusiva della filosofia; una rivendicazione della sua universalità tale da comportare il rifiuto di qualsiasi altra forma di sapere; la tesi che i filosofi sono i soli sapienti; una pericolosa identificazione di certezza ed evidenza; una aperta diffida a credere solo quanto fosse ovvio o razionalmente dimostrabile: o addiritura – ma mai si è trovato nei testi nulla di simile – le scandalose affermazioni che la teologia è fondata sulle favole e non ha alcun valore conoscitivo, mentre la* lex christiana *contiene fantasie e falsità, impedendo il progresso scientifico.*

[302] *'quod lex Christiana impedit addiscere.'*

[303] *'quod fabulae et falsa sunt in lege christiana,sicut in aliis'*

[304] *'quod nihil plus scitur propter scire theologiam.'*

os sermões dos teólogos são fundados em fábulas' [305] e 201: *'Que pela fé não deve ser tratado, caso se declare que algo é herético, uma vez que é contra a fé.*[306]*,* Bausi propõe que se leia o seguinte passo petrarquista:

> *Enquanto isso, confia e apóia-te nele (Averróis) e, como é costume de todos vós, dize: 'quem resistirá àquele engenho? Quem protegerá a nua verdade em meio a tantas mentiras bem aparelhadas? E o que responderão a tão grande varão os singelos católicos, que serão soterrados por pilhas de silogismos se ele vier à contenda?* [307]

Contra proposições deste tipo, que reivindicavam o estatuto de meta insuperável e definitiva daquela filosofia de base aristotélica, Boaventura define ortodoxamente a filosofia como um instrumento na aquisição de outras ciências, advertindo que aquele que se demora por muito tempo nestes intermeios, precipita-se nas mais escuras trevas.[308] Na perspectiva do teólogo, que é também aquela de Agostinho e será a de Petrarca, a filosofia, entendida de modo genérico como sabedoria humana, é propedêutica à adequada compreensão das Sagradas Escrituras, e deve ser vista como tal, sendo reprovável, portanto, dedicar-se a isso *propter se* ou *ad delectationem*, pois isso evidenciaria o censurável desejo de uma glória vã. Boaventura admite a existência da *'felicidade mental'* de que fala Aristóteles, e a sua superioridade sobre as deleitações corporais, mas recusa, obviamente, a sua identificação com o sumo bem.[309]

Ainda contra esta concepção de filosofia que, pretensamente, se apresentava como única perspectiva, como fim último da existência, e que poderia vir a se propor como uma salvação inteiramente terrena, ou mesmo como uma condição essencial da salvação ultraterrena, posicionou-se a comissão censória de 1277, através da condenação do artigo 166.: *'que se a razão é reta, também a vontade é reta'.*[310] De acordo com o texto do decreto,

---

[305] *'quod sermones theologi fundati sunt in fabulis'.*

[306] *'quod de fide non est curandum, si dicatur aliquid esse haereticum, quia est contra fidem'*

[307] *Inv. contr.med.,* II, 249-251: *Interim ille fide at innitere,ac quod omnes soletis dicito: 'quis resistet illi ingenio? Quis nudam veritatem teget inter tot armata mendacia? Quid autem tanto viro catholici simplices respondebunt, qui, si ad contentionem ventum fuerit, sillogismorum cumulis obruentur?*

[308] Cf. *De donis*, IV, BO, V. IN: Bonaventura da Bagnoregio, *Doctoris Seraphici Sancti Bonaventurae...Opera Ominia*, Coll. S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, 1882-1902,10 vol. (BO); p. 476: '*philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare, cadit in tenebras'.*

[309] Cf. Bianchi, 1990; p. 168.

[310] Cf. Hissette, 1977; p. 257-260: *quod si ratio recta, et voluntas recta. – Error, quia contra glossam Augustini super illud Psalmi: 'concupivit anima mea desiderare' etc., et quia secundum hoc, ad rectitudinem voluntatis non esset necessaria gratia, sed scientia solum, quod est error Pelagii.*

a comissão julgou a proposição errônea '*porque é contrária à glosa de Agostinho a respeito do Salmo: 'minha alma cobiçou desejar' e porque, segundo este artigo, para a retidão da vontade não é necessária graça, mas somente sabedoria*.' Para Tempier, isto era equivalente a afirmar que basta uma reta razão, isto é, uma correta apreciação dos bens particulares, possíveis objetos de desejo para a nossa vontade, para que também esta reaja de acordo com a apreciação feita pela reta razão. Portanto, era equivalente a admitir a exclusão da necessidade da graça divina para a salvação dos homens. Petrarca, afinado com a posição estabelecida no decreto censório, engrossa o coro contra este erro, e reforça a opinião de que a única filosofia possível é aquela voltada para Cristo, cujos eminentes filósofos dependeram da graça divina, e não apenas do engenho, para a contemplação da verdade; portanto, é esta a única filosofia capaz de conduzir, de fato, o homem à verdade:

> *Assim também certas espécies de filosofia e certos filósofos são comumente considerados infames, como Epicuro e toda aquela grei epicuréia: falo de Aristipo, de Hermaco, de Metrodoro e daquele Jerônimo, o velho, não o que tem o quarto lugar entre os doutores da Igreja. Ademais, mesmo alguns dentre os mais ilustres filósofos são, com toda razão, repreendidos por muitos motivos. Por isso o apóstolo Paulo, verdadeiro filósofo de Cristo, e depois dele o seu claríssimo intérprete Agostinho, e muitos ainda que não é preciso enumerar, execram a filosofia por outros estimada. E isto, contudo, sem que jamais tenha havido uma filosofia mais alta, nem possa haver, do que aquela que conduz à verdade; nesta os nossos filósofos, antes pela graça celeste do que pelo empenho humano, floresceram do modo mais eminente perante as vigílias e os labores de todos os filósofos.*[311]

Jean de Jandum, um dos mais eminentes 'averroístas' contemporâneos de Petrarca, fazia a defesa da perspectiva oposta: louvava a excelência do sábio, a investigação metafísica, considerava as virtudes intelectivas superiores às virtudes éticas, e declarava que a *maxima delectatio* possível sobre a terra consistia no conhecimento dos princípios abstratos, das substâncias separadas e da Causa Primeira. Tal como já haviam feito os 'averroístas' do século anterior, também Jandum reservava aos *viri speculativi* o vértice máximo da hierarquia social, mas, de modo menos prudente, afirmava a radical desvalorização do sacerdócio, considerado inútil para a comunhão com Deus.[312] A obra de Jandum é, de fato, marcada pela polêmica acirrada com os teólogos, muito bem expressa no seu *Tractatus de laudibus Parisius*. Neste tratado, Jandum descreve a Faculdade de Artes como um paraíso da ciência, habitado por sábios excelsos, doutores insignes e mestres

[311] *Inv.contra medicum,* III, 103-105.

[312] Cf. Jean de Jandum, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicae*, I, 18, f.15r (reprodução anastática da edição de Veneza, 1553) Minerva, Frankfurt, 1966: *sacerdotes non addunt supra speculativos viros ad speciem speculationum dei nisi actus exteriores*. (citado por Bianchi, 1990; p. 194; nota 163)

idôneos[313], em contraposição à Faculdade de Teologia, representada como um teatro de discussões inconcludentes.[314] Este tipo de crítica epistemológica feita à Faculdade de Teologia por Jandum, contudo, não era uma arma exclusiva dos mestres de artes, mas como demonstra Bianchi (1990), era um verdadeiro *topos* do discurso religioso de postura antifilosófica, freqüentemente empregado por Boaventura. A censura dos *malabarismos intelectuais*, *das disputas gratuitas* completava a reprovação dos saberes desprovidos de poder salvífico, e destinados apenas a satisfazer a *vana curiositas* humana. Petrarca recupera este *topos,* por diversas vezes, na sua polêmica contra o médico, evidenciando mais uma vez o seu alinhamento às posições dogmáticas.[315]

Conrado de Megenberg, personalidade atuante nestas polêmicas 'antiaverroístas', demonstrava simpatia tanto pela figura do *clericus*, quanto por aquela 'nova' imagem do filósofo, identificado com o *artista*. Ao louvar a Faculdade de Artes como 'venerável nutriz', descrevia o *artista-filósofo* como um cisne branco de virtude, cujos pés negros denunciavam a antipatia pelo vulgo, as fortes asas o conduziam às mais altas verdades, e o longo pescoço representava a capacidade da sua mente de erguer-se até o mais alto cume da especulação. O elogio introdutório, contudo, prepara o terreno para um violento ataque contra toda intenção de autonomia do discurso racional, ortodoxamente considerado propedêutico, e válido apenas como formulação moral e teológica. Na perspectiva de Megenberg, afinada neste ponto com a ortodoxia, o estudo das ciências 'profanas' servia apenas enquanto instrumento para a edificação moral. Petrarca, defendendo o mesmo modelo agostiniano, carrega na ironia para censurar a nova imagem do filósofo proposta pelos 'averroístas' , e o elegante cisne de Megenberg é substituído pela indigna poupa que, representando metaforicamente seu adversário, ecoa a imagem de Boaventura referida acima e se alimenta de imundíces.

> *Toma definitivamente conhecimento disto: nem tu és um filósofo, nem pareces ser. Por conseguinte, implora o auxílio de todos os sofismas e da lógica inteira: para mim, tu te mostrarás antes uma poupa que um filósofo. Espantas-te, inepto, e questionas: "Mas o que em mim é semelhante a uma poupa?" Seguramente, não há nada mais semelhante. Trata-se de uma ave que tem penacho, de cabeça cristada, e que, às*

[313] Cf. Jean de Jandum, *Tractatus de laudibus Parisius.* IN: Le Roux de Lincy – Tisserand, L.M. – *Paris et ses historiens au XIV^e^ et XV^e^ siècles. Documents et écrits originaux*. Imprimerie Imperiale, Paris,1867: *'sapientes excelsi, doctores insigni et magistri ydonei.* (citado por Bianchi, 1990; p. 174.)

[314] *ibid.*: *'quid autem utilitatis et qualiter religioni catholice conferat tale gimnasium, Deus novit; et ab ipsorum sedulitatibus poterit hoc addiscere qui ab eis hujuscemodi processuram, non protervie sed discipline gratia, locis et temporibus congruis, expetet rationem.*' (Cf. Bianchi, 1990; p. 174)

[315] Cf. *ad es.: Inv. contra med.,* III, 247 e 334.

crianças, pode parecer algo de valor. Mas, na realidade, é uma ave impuríssima, e de hábito alimentar imundíssimo. Não quero dizer algo obsceno, decerto não por tua causa, que não te horrorizas com a menção dessas coisas, cujos odores te deleitam, mas por causa daqueles que lerão ou ouvirão isto. Consulta qualquer um que conheça a natureza das coisas: ele te descreverá os alimentos daquela ave. Depois, observa a ti e aos teus costumes, e não queiras enganar a ti mesmo – pois nenhuma fraude é mais perniciosa, mais fatal do que aquela que engana o seu próprio autor – verás que te alimentas com as mesmas coisas que ela.

Suplico-te então, poupa: não queiras filosofar; um asnilho filosofará mais prontamente.[316]

Petrarca, se empenhando constantemente em hiperbolizar a ignorância do seu oponente, de modo a poder, mais verossimilmente, inseri-lo na *turba dos vulgares,* emprega comparações com as demais artes mecânicas e a atribuição de doutrinas consideradas ímpias. Por mais de uma vez, não apenas nestas invectivas mas em outros dos seus escritos, o poeta lança mão de expressões como *turba modernorum* para referir-se aos defensores da linguagem lógica; dos escritos de Cicero e Horácio, ele toma de empréstimo sintagmas como *Epicuri de grege porcum*, aludindo aos seguidores do epicurismo. Não por acaso, Petrarca refere-se ao grupo dos médicos discordes como *turba dissidens medicorum*[317]*,* e *grex tuus*[318]. Vale lembrar que, numa perspectiva petrarquista, a multidão*,* o *vulgus*, é por natureza ignorante, as coisas foram dispostas de modo a que sejam raros os excelentes.

Neste sentido, a inserção do médico em uma turba representa a sua retirada da casta dos teólogos, a sua exclusão do reduzidíssimo grupo dos *sábios*, e sua conseqüente inclusão na enorme massa amorfa e anônima dos *estultos* que devem ser conduzidos como um rebanho, pois embora sendo homens, o são, como aprendera com Cícero, apenas no nome, visto que fazem pouco ou nenhum uso da razão que os diferencia das bestas. Estes, como retratou Sêneca, abandonam-se aos prazeres imediatos sem qualquer previsão, são incapazes de deliberar sobre as próprias ações, e devem ser amestrados para que tomem a via da salvação.[319] Conseqüentemente, um integrante deste 'bando', incapaz de dominar racionalmente seus apetites, não pode arrogar-se, na perspectiva petrarquista, o título de *philosophus*, compreendido, como se sabe, como o amante da sabedoria divina; fazê-lo indica uma completa inversão de valores, que o poeta expressa com o recurso à tradicional

[316] *Inv.contra med.,* II, 276-284.

[317] *Inv.contra med.,* I, 53.

[318] *op.supra cit*, I, 30.

[319] Cf. Cícero, *Dos deveres,* I,105: Além disso, o indivíduo um tanto propenso aos prazeres, não sendo do tipo dos animais – com, efeito, alguns há que são homens não de fato, mas só de nome – e mostrando-se um pouco mais ereto que eles, pode esconder e dissimular esses apetites por pudor, ainda que sejam intensos. (p. 53)

tópica do mundo às avessas. Esta tópica exprime todo um lamento contra o tempo presente,e é hiperbolizada, em geral, pelo recurso aos *adynata* ou *impossibilia,* isto é, à enumeração de coisas impossíveis que passaram a acontecer como indício da ruína do mundo.

> *Do que posso queixar-me? O que posso falar? O que posso dizer? Cessai – eu imploro – vós que confeccionais com arte os papiros, vós que em tênues pergaminhos converteis as peles dos animais abatidos: surgiu o infausto e infame monstro que deve ser expiado pelos ritos sagrados dos etruscos. Por que, então, olhamos espantados para um menino de duas cabeças ou quatro pés? Por que ficamos estupefactos com o parto de uma mula, com o templo de Jove atingido por um raio, ou com os fachos de luz vistos sob as nuvens? Ou com águas ardendo de vapores do Etna, com os rios de sangue, com uma chuva de pedras, ou quando algo deste tipo é referido nos anais dos antigos? Nossos séculos têm o seu próprio prodígio: um artífice agora "lavra" livros.*[320]

Na perspectiva de Petrarca, a verdadeira sabedoria implica consciência do próprio limite, e neste sentido, é uma forma particular de não saber: trata-se da leitura, em chave cristã, da sabedoria socrática *só sei que nada sei*.[321] À presunção dos doutos do seu tempo, que criam ser possível alcançar a felicidade suprema a partir, somente, das suas operações intelectivas, Petrarca contrapõe a feliz humildade do verdadeiro sábio, daquele que reconhece como única certeza a sua própria natureza moral. Sob este ponto de vista, tudo o que foi criado é a primeira e natural revelação da providência divina, o que a faz parte constitutiva do destino material e moral do homem. Como afirma Enrico Fenzi[322], a posição do poeta extrapola a contraposição entre ciência e moral; sua pretensa aversão pelas especulações físicas e metafísicas norteadas pelo aristotelismo está necessariamente associada à defesa de um modelo de sabedoria enraizado na *consuetudo* moral, e cristalizado pelos autores cristãos. Portanto, é decerto empobrecedor ver em Petrarca um superficial reprodutor das questões que alimentaram o debate teológico do século anterior ao seu; sua posição é complexa, pois aos argumentos tradicionais alia uma outra proposta de educação.

A primazia do preceito apolíneo *conhece a ti mesmo (nosce te ipsum)* sobre os métodos das ciências naturais do seu tempo, indicam a recusa de Petrarca, sobre a trilha de Agostinho, de todo conhecimento científico originado fora da experiência religiosa do amor de Deus. Tudo foi criado do nada por Deus, e ao nada está fadado a retornar; portanto, a única

[320] Cf. *Inv. contra med.,* II, 19-24.

[321] Cf. Platão, *Apologia de Sócrates,* 21d-e.

[322] Fenzi, Enrico, *Introduzione*. IN: Petrarca, *De ignorantia.* Milano: Mursia, 1999; p. 13.

coisa que deve importar ao homem é a salvação da alma imortal, pois a história da humanidade é entendida como um programa de salvação. Para Petrarca, a ética aristotélica proposta por seus adversários funda-se sobre dois erros: o primeiro consiste em afirmar a suficiência e a completude do conhecimento humano que é, contudo, falível; o segundo consiste em ignorar o elemento divino e a eternidade. O homem deve ter consciência da sua imperfeição, e da insuficiência de todo saber humano, pois a consciência da própria limitação constitui a dimensão moral do homem, e o leva a pensar além dos seus limites. A sua imperfeição o leva a desejar a perfeição última que lhe falta: o homem verdadeiramente sábio não desconhece a incompletude da sua natureza, e sabe que esta consiste em amar e tender em direção a Deus: isto é tudo o que é necessário ao homem saber; o restante não passa de conhecimento imperfeito.

Petrarca, portanto, atualizando argumentos agostinianos, coloca em xeque a universalidade das proposições da ética aristotélica, e afirma a importância daquela que, não se constituindo como teoria mas se efetuando na prática, tem por objeto a vida do espírito e não pode ser considerada uma ciência como as outras ciências. A investigação da alma, crê o poeta, se define por outros parâmetros, diversos daqueles aceitos pela definição aristotélica de ciência. A alma deve ser investigada como algo que não atingirá, jamais, a perfeição enquanto existir como 'potência' da comunhão com Deus, esta é a natureza do espírito ordenado a Deus. Ao longo de toda a sua vida e de toda a sua obra, Petrarca esforçou-se para oferecer a si mesmo como modelo de conduta virtuosa, fruto da sua escolha moral. Como recorda Fenzi, o comportamento e a escolha petrarquista não escapara aos seus contemporâneos. Bonaventura Badoer, amigo de Petrarca, na oração fúnebre que pronunciara por ocasião da morte do poeta, atribui peso maior à sua vida que à sua obra, exaltando suas qualidades morais e a eficácia edificante das conversas mantidas com o amigo.[323] Também Boccaccio centra seus louvores nos dotes humanos de Petrarca e, ao afirmar que a sua nobreza de costumes supera até mesmo a sua fama, o compara a Sócrates:

> *E eu não duvido que a partir disso aconteça, como costuma acontecer a numerosos varões famosos, como diz Claudiano (De bello Gildonico* 485*), que a sua presença diminua a sua fama; ou melhor, falando de modo mais ousado, não duvido que sua presença supere a sua fama! Pois ele se distingue por tamanha majestade de costumes, pela tamanha facúndia da sua suave eloqüência, por tamanha elegância e moderação na velhice, que é possível dizer a respeito dele aquilo que se lê em Sêneca, filósofo*

[323] *Ibid..,* p. 18.

moral, acerca de Sócrates (Ad Lucil. VI 6), a saber, que os seus ouvintes extraíram mais doutrina dos seus costumes do que das suas palavras.[324]

A passagem de Boccaccio, ao introduzir a anedota senequiana sobre Sócrates, afirma a concepção, que era certamente a de Petrarca, de que os escritos só têm valor se correspondem a uma vida que efetue os valores louvados pelas palavras. Petrarca reelabora, assim, a noção de filosofia entendida como um modo de vida particular, distinto dos demais e caracterizado pela necessária consideração da prática moral do filósofo. Enquanto os aristotélicos contemporâneos ao poeta afirmavam a separação entre o modelo de vida estabelecido pelo cristianismo e o discurso propriamente filosófico, e alimentavam uma autonomia, ao menos formal, entre a *doutrina cristã* e a *filosofia*, que culminou, por sua vez, na definição de *philosophus* como comentador de Aristóteles, o poeta emula a noção de filosofia como *amor da sabedoria*, e com Agostinho e os outros Padres da Igreja, a compreende como *amor de Deus*, que é a verdadeira sabedoria. Ao inserir esta noção no centro da sua reflexão e dos debates que promoveu, ressaltando a sua própria realização pessoal como o paradigma de uma vida consagrada, não apenas ao ensino, mas à prática das virtudes, Petrarca inaugura um posicionamento diante da filosofia que será adotado por autores posteriores, e que vê na realização moral a mais alta expressão possível da racionalidade humana. Mais do que afirmar a exigência de incorporar na filosofia a vida moral efetiva dos filósofos, o poeta buscou fazer da sua própria imagem, retratada nas suas obras, um modelo exemplar para os homens.

A polêmica travada por Petrarca o leva a renovar categorias diversas daquelas em voga no seu tempo, e a idéia norteadora de toda a polêmica é, como diz Fenzi, exatamente esta prática de vida que deve, por força, corresponder aos resultados da elaboração intelectual e discursiva. É justamente a retomada e a atualização desta concepção que se costuma apontar como a grande inovação petrarquista no confronto da filosofia: Petrarca centra a sua atenção na condição existencial do homem e estende os critérios do juízo moral a toda atividade intelectual, pois considera que a mensagem ética tem primazia sobre a lição cognoscitiva. O juízo moral tem, para o poeta, valor universal e edificante, enquanto todo o saber humano, incluindo a filosofia aristotélica, é apenas parte de uma sabedoria maior e indefinida. É nesse sentido que ele recusa a postura dos seus adversários, classificada como *soberba filosófica*. Petrarca, tendo sempre em mente os limites impostos ao homem por sua natureza mortal, propõe uma noção de conhecimento intelectual que coincide, necessariamente, com a consciência ética do sábio. Como se trata, obviamente, de uma

[324] Cf. Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium,* XIV, 19. (Ed. V. Romano, Bari: Laterza, 1951; vol. II, p. 742.)

ética cristã, o poeta retoma a máxima platônica, reposta por Cícero e por Sêneca, e define que a vida do filósofo nada mais é do que preparação para a morte.[325] Assim, a única felicidade possível, para Petrarca, é fruto não das operações puramente intelectuais que seus adversários consideram levar ao sumo bem, mas sim da certeza da correta orientação em direção à felicidade, certeza esta fundada, como já mencionado, na máxima apolínia *nosce te ipsum*. Apenas o conhecimento de si mesmo leva o homem a tomar consciência da sua imperfeição e do amor que sente pela perfeição. E é o amor da perfeição que o leva a tornar-se perfeito, visto que o amante transforma-se, ele mesmo, na coisa amada. O argumento é platônico-agostiniano, mas é de Petrarca a elaboração que permitiu que tal argumentação sustentasse a primazia da ética sobre as demais investigações conduzidas pelo homem e que o levou a renovar o costume moral e a impor-se como modelo. Enquanto a condenação da comissão Tempier buscava salvaguardar a superioridade da teologia sobre as demais ciências, Petrarca faz uso dessas condenações e dos lugares comuns ali encontrados para exaltar a supremacia da ética. Aos valores e conceitos consagrados pelo costume, o poeta acrescenta outros significados; a novidade petrarquista não está em criar novos aparatos conceituais, mas sim na sua postura diante da vida e do conhecimento, pautada por fórmulas cristalizadas por um longo e antigo costume.

[325] Cf. Platão, *Fédon*, 67d. E cf. Cicero, *Tusc.,* I, 74: *Tota enim philosophorum vita, ut ait idem (*scil. Socrates) *commentatio mortis est.* (Com efeito, toda a vida dos filósofos, como ele mesmo (*Sócrates*) diz, é uma meditação sobre a morte.
Cf. Sêneca, *Ad Lucilium*, 114, 27: *Nihil tamen aeque tibi profuerit ad temperantiam omnium rerum quam frequens cogitatio brevis aevi et huius incerti: quidquid facies, respice ad mortem.*
(Nada, contudo, te ajudará tanto a alcançar a temperança em todas as coisas quanto o pensamento constante na brevidade e incerteza do tempo: o que quer que faças, considera a morte.)

invective contra medicum
liber primus

FRANCISCI PETRARCE

INVECTIVE CONTRA MEDICUM

LIBER PRIMUS

Quisquis es qui iacentem calamum et sopitum - ut ita dixerim - leonem importunis latratibus excitasti, iam senties aliud esse alienam famam prurienti lingua carpere, aliud propriam ratione defendere. 2. Iniquum, fateor, inter nos certamen instituitur: ubi me percutias habeo, ubi te repercutiam non habes. 3. Quod enim nomen habere potest mercennarius et infamis artifex? 4. Profecto autem michi tecum non de opibus aut de imperio, sed de solo nomine pugna est, cuius te egenum atque inopem esse, etsi non admonearis, intelligis. 5. Quia tamen cogis ad illud, ad quod nunquam sponte descenderem, et loqui aliquid necesse est, ne, si - quod interdum in animum venit - propter contemptum rerum tuarum tacuero, tu tibi forsan ex mea taciturnitate complaceas, petita non a te sed a lectore venia siquid contra morem meum dixero, respondebo aliqua. 6. Multa enim tam inepte dicis, ut quisquis ea responso digna duxerit, ipse merito videri possit ineptior.

7. Primum itaque, literis tuis lectis, risum me cohibere nequivisse noveris. 8. Quonam enim alio modo clarius probare poteras verum esse quod negas: te, scilicet, egressum tuis alienis in finibus oberrare, magno cum eorum discrimine qui nimium creduli te sequuntur, quibus, sanitatis fructum pollicitus, nil nisi

FRANCESCO PETRARCA

INVECTIVAS CONTRA UM MÉDICO

LIVRO PRIMEIRO

Quem quer que sejas tu que a ociosa pena e, por assim dizer, o leão adormecido despertaste com importunos latidos[1], perceberás agora que uma coisa é atacar com pruriente língua a fama alheia, outra é defender a própria com a razão. **2.** Iníquo certame - reconheço - instaurou-se entre nós: tenho onde me possas bater, já tu não tens onde eu possa rebater-te. **3.** Com efeito, que renome pode ter um artífice mercenário e infame? **4.** Pois, de fato, a minha disputa contigo não diz respeito à riqueza ou ao poder, mas tão somente ao renome do qual, ainda que não estejas lembrado, bem sabes estares desprovido e precisado. **5.** Mas, uma vez que me coages a algo a que eu jamais desceria espontaneamente, a mim é também necessário dizer algumas palavras para evitar que – se eu me calar por desprezo às tuas questões (uma vez que isso, por vezes, me ocorre ao espírito) - tu te comprazas do meu silêncio.[2] Responderei, então, algumas das acusações depois de ter pedido perdão não a ti, mas ao leitor, caso eu tenha dito algo contrário ao meu costume. **6.** Dizes, de fato, tantas coisas de modo tão inapto que, quem quer que as tenha considerado dignas de resposta, poderá ele mesmo, merecidamente, parecer ainda mais inapto.

7. Primeiramente, então, fica sabendo que, tendo lido a tua carta, não fui capaz de conter o riso. **8.** Com efeito, por qual outro modo podias provar mais claramente ser verdade aquilo que negas: que tu, de fato, apartado dos teus territórios, erras pelos alheios com grande risco para aqueles que, demasiadamente crédulos, te seguem? A

intempestivos flosculos inutilium verborum ingeris, cum facto non verbis opus sit? 9. Quanto enim sudore, quanto cum studio inanem sed ampullosam et tumidam plenamque convitiis epystolam effudisti! 10. Sed hic vester est mos: adversus verum iurgio certatis. 11. Et nimirum hoc ipso quantum tibi fideres apertissime declarasti. 12. Si enim non extremus perditissimusque omnium fuisses, non desperasses fieri posse ille unus ex multis, qui, iuxta sententiam meam, esses in Romani Pontificis consilium evocandus. 13. Imo vero generose mentis inditium est, etsi uni tantum spes glorie proposita sit, in id niti, ut unus ille tu sis. 14. Quod si assecutus fueris, voti compos egregii; alioquin, laudabili saltem sis commendandus affectu.

15. Ego quidem - nam memini - non artificium sed artifices improbavi, eosque non omnes, sed procaces atque discordes. 16. Mirum dictu ut, sibi conscius, tuus multorumque animus indoluit et exarsit. 17. Nescio quid hic rei est: argue tardos philosophos, punge inertes poetas, carpe incompositos oratores: nunquam Plato et Aristotiles, nunquam Homerus et Virgilius, nunquam Cicero aut Demosthenes irascentur; increpa medicos inutiles et ignaros: omnes prope frement et insanient. 18. Quod ante non noveram, brevi literula sum expertus: singulare quiddam hoc in genere dixerim, an forte ideo quia universali macule nemo subtrahitur? 19. Nolo id quidem opinari: necdum despero fore aliquem medicum cui valde probetur quicquid dixi dicturus ve sum, quique suam singularem laudem in comuni ceterorum infamia recognoscat et - quod cuntis excellentibus ingeniis insitum reor - gaudeat se paucorum similem dissimilemque multorum. 20. Quod nisi ita esse crederem, frustra suasissem unum de multis eligendum, ut verba mea repetam, «non eloquentia, sed scientia et fide conspicuum». 21. Quo consilio cur in me tam vehementer exarseris mirarer, nisi ignorantiam ac diffidentiam tuam nossem, cum - ut postea didici - vestrorum quoque doctissimi egrum uni fideli medico et rari erroris committendum dicant, ne,

estes, tendo prometido o fruto da saúde, não ministras nada mais do que inoportunas flores de frívolas palavras quando são necessárias obras e não palavras? **9.** Na realidade, com quanto suor e com quanto empenho trouxeste à luz uma epístola vã, empolada, altiva e repleta de insultos! **10.** Mas é este o vosso costume: combateis contra a verdade com impropérios. **11.** E, não é de admirar, com isto mesmo declaraste da forma mais manifesta possível o quanto confias em ti mesmo. **12.** De fato, se não tivesses sido o pior e o mais corrompido de todos, não terias perdido a esperança de poder tornar-te, consoante o meu parecer, o único dentre muitos a ser convocado para aconselhar o pontífice romano. **13.** Mas ao contrário, seria indício de um espírito nobre te empenhares, mesmo que tanta esperança de glória seja prometida a um só, para que este único fosses tu. **14.** Pois, se conseguisses, os nobres anseios terias concretizado; se assim não fosse, ao menos pela louvável disposição deverias ser reconhecido.

15. Eu, de qualquer modo, - pois me recordo bem - condenei não a atividade mas sim os artífices, e não todos, mas somente os insolentes e discordes. **16.** É espantoso declarar como, consciente de si, o teu ânimo e o de muitos se afligiram e inflamaram. **17.** Não sei o que acontece aqui: refuta os filósofos limitados, aguilhoa os poetas sem arte, exprobra os oradores deselegantes: jamais um Platão e um Aristóteles, jamais um Homero e um Virgílio, jamais um Cícero ou um Demóstenes irritar-se-ão. Mas repreende os médicos inábeis e ignaros: quase todos irão vociferar e se enfurecer. **18.** Aquilo que, até então, eu ainda pudesse ignorar, vim a conhecer através da tua breve carta: teria eu dito algo um tanto quanto singular em relação a esta categoria, ou por acaso nenhum de vós se subtrai a uma mácula universal? **19.** Não quero, por certo, pensar isto; e ainda não perdi a esperança de que haja algum médico para o qual seja acertado tudo o que eu disse ou venha a dizer; alguém que reconheça, na usual infâmia dos demais, a sua honra singular. E - algo que julgo ser inato a todos os eminentes engenhos - que se alegre com ser semelhante a poucos e diferente de muitos. **20.** Pois se eu não acreditasse ser assim, teria em vão aconselhado que um dentre muitos fosse eleito, para repetir as minhas palavras, “alguém notável não pela eloqüência, mas pelo conhecimento e pela confiabilidade”.[3] **21.** Eu me perguntaria admirado por que te inflamaste contra mim de forma tão veemente, se eu não conhecesse a tua ignorância e a tua falta de confiabilidade, visto que - como eu soube depois - mesmo os mais doutos dentre vós

plurimos consulens, plurimorum incidat in errores. 22. Tu tamen ille unus proculdubio non es, quod, si esses, nunquam discordes ac nescios medicos increpanti tam ventosa respondisses epystola. 23. Profundissime tangebaris, tam graviter exclamasti.

24. Nec puduit illud etiam inter confusum murmur inserere, me pontifici adulatum. 25. Ego, ne cuiquam adularer, cui propositum sit, vulgo etiam non ignotum, preter virtutem ac bonam famam universa contemnere? 26. Quid autem me moveret, ut nunc fierem quod ab annis tenerioribus nunquam fui? 27. Percuntare illum ipsum de quo loquimur, et dicet tibi sepe ultro se michi obtulisse quantum tu optare, licet sis importunissimus, non auderes, meque propter amorem libertatis, quod tibi inexpertum et incognitum bonum est, omnia recusasse. 28. Desine itaque lepram tuam et ambitionis avaritieque malum bene valentibus imponere. 29. Tu palpator, tu non solum blandus, sed (si es ille quem puto) tediosissimus etiam adulator, non modo pontificum sed et pauperum latrinas, vilissimi spe lucelli, ego florentes silvas et solitarios colles ambire soleo, nonnisi vel scientie cupiditate vel glorie.

30. Id non scripto sed cachinno refellendum arbitror quod inter anxie conquisitas evadendi vias, quibus inenodabilem veri laqueum tentas abrumpere, palpitando dixisti: me, forsan tui nominis invidia tactum, illud scripsisse, quo tibi gregique tuo famam eriperem. 31. Ego ne tibi miser invideam? 32. Absit! Avertat Deus! Qui enim misero invidet, necesse est ut sit ipse miserrimus. 33. Ego tibi nomen eripere nitar, inglorie? 34. Procul ab hoc periculo es, ire potes toto securus orbe terrarum: quod ad fame iacturam attinet,

cantabis vacuus coram latrone viator.

35. Erit qui forte nares amputet, oculos effodiat; famam tibi nullus eripiet quam non habes.

recomendam ao paciente que se entregue a um único médico, confiável e que tenha incorrido em poucos erros, para que, consultando muitos, não incida nos erros de tantos. **22.** Mas tu, sem dúvida, não és um destes, pois se fosses, jamais responderias com uma carta tão presunçosa a quem acusa médicos discordes e néscios. **23.** De modo muito profundo te sentiste tocado, tão pesadamente gritaste.[4]

24. Nem mesmo envergonha-te de, em meio a teu confuso murmúrio, insinuar que eu teria adulado o pontífice. **25.** Eu, que tenho como único propósito desprezar tudo exceto a virtude e a boa reputação (fato não ignorado nem mesmo pelo vulgo), acaso adularia alguém? **26.** O que, então, me levaria a tornar-me algo que jamais fui, nem desde a mais tenra idade? **27.** Pergunta àquele mesmo de quem estamos falando, e ele te dirá que, repetidas vezes, me ofereceu voluntariamente tudo quanto tu mesmo não ousarias desejar, ainda que sejas tão impertinente. E que eu, por amor à liberdade, bem que nunca experimentaste e que ignoras, tudo recusei. **28.** Deixa pois de impor a tua lepra e o mal da cobiça e da adulação aos que gozam de boa saúde. **29.** Tu sim és um apalpador, e não simplesmente um lisonjeador, mas - se és aquele mesmo que penso ser - és sobretudo um adulador extremamente tedioso. Não somente as latrinas dos pontífices, mas também as dos pobres rondas na esperança de um lucro vil; quanto a mim, costumo rondar floridos bosques e ermos outeiros, tão somente pelo desejo de saber ou de glória.

30. Julgo que, não com um escrito, mas com uma gargalhada, deve ser refutado aquilo que tu, de modo atribulado, disseste em meio aos caminhos inquietamente buscados para escapares, caminhos com os quais tentas desatar o indelével nó da verdade: isto é, que eu, talvez movido pela inveja do teu nome, escrevi aquilo para que arrebatasse de ti e do teu bando a reputação. **31.** Acaso eu, tão miserável, invejaria a ti? **32.** Longe de mim! Que Deus não permita! Com efeito, aquele que a um miserável inveja é, por necessidade, ele próprio, extremamente miserável [5]. **33.** Eu me empenharia em arrebatar de ti a reputação, homem inglório? **34.** Estás fora de perigo! Podes atravessar, com segurança, todo o orbe terrestre: no que diz respeito à perda da fama:

Cantarás, inane viajante, perante o ladrão. [6]

35. Haverá alguém que talvez possa cortar o teu nariz, furar os teus olhos: ninguém pode arrebatar de ti a fama que não tens.

36. Quid autem intollerabilius homine insolenti, qui, ubi pudorem semel abiecerit, quicquid dixeris ipse negabit? **37**. Magna meretricie frontis impudentia est! **38**. Negas, ecce, medicos discordare, que publica totius humanis generis est querela. **39**. Utinam tamen ita sit! **40**. Malim me esse mentitum, quanquam hac in re mentitus esse non possim; ceterum, salvis omnibus, errasse maluerim, quam, me veridico, periclitari tot hominum milia, qui discordi et vario et prorsus incerto medicorum imperio gubernantur. **41**. Nempe quod in summi pontificis nuper cura dicis fuisse concordes, vide non dico ne mentiaris (id enim vobis iam quotidianum ac vulgare est), sed ne maximis testibus veritas vos ipsa confundat. **42**. Concordastis, forsitan, postquam ille convaluit, qui - quod nemo, ne ipse quidem, dubitat - multo ante convaluisset, si tu saltem per totum sue egritudinis tempus in extremis Indie partibus habitasses. **43**. O si - quod ominari horreo; sed, licet immortalis Dei vicarius est, tamen ipse mortalis - si ergo tunc nature debitum persolvisset, quanta fuisset inter vos et quam indecisa discordia de pulsu, de humoribus, de die cretico, de farmacis!

44. Celum ac terram dissonis clamoribus implessetis, causam ipsam egritudinis ignorantes. **45**. Miseri qui sub vestri auxilii fiducia egrotant! **46**. Cristus autem, in cuius manu salus hominum sita est, salvum illum, ignorantibus omnibus vobis, fecit (et faciet quantum sibi libuerit, quantum Ecclesie, cui presidet, est necesse); vos, Dei beneficium et complexionis ac nature sue laudem usurpantes, videri vultis illum a mortuis suscitasse, et nunc tandem, transacto periculo, concordatis - non ineleganti vafritie -, ne, si pater ille doctissimus, quique vel ingenio vel experientia, non dicam omnia (ut tu adulator), sed multa cognoscit ac providet, discordare vos senserit, precipites ancipitis vie duces abiciat, spernat atque oderit. **47**. Sed michi crede: nequicquam rete iacitur ante oculos pennatorum. **48**. Novit ille mores vestros; et - si me interroges - propter cuiusdam speciem honestatis et ne consuetudinem publicam damnasse videatur vestra potius vult ferre fastidia, quam quia ignoret aliquanto gravius esse periculum vitam suam

36. Mas o que é mais intolerável do que um homem insolente que, tendo perdido de uma vez por todas o pudor, negará tudo o que disseres? **37.** Trata-se de uma falta de vergonha na cara digna de uma meretriz! **38.** Negas, então, que os médicos têm divergência entre si, o que é uma queixa comum de toda a humanidade. **39.** Mas quem dera fosse assim! **40.** Preferia ter mentido, ainda que não possa mentir em relação a isso. Mais, preferiria, com todos a salvo, ter-me equivocado a, estando com a verdade, correr perigo tantos milhares de homens, que pelo poder divergente, vário e inteiramente incerto dos médicos são governados. **41.** Com efeito, quando afirmas que há pouco vos mantivestes de acordo quanto ao tratamento do sumo pontífice, presta atenção, não peço para não mentires (pois isso é já corriqueiro e banal para vós) mas para que a própria verdade não vos conteste com tão numerosas provas. **42.** Entrastes em acordo, talvez, depois que ele convalesceu, ele que – e disso ninguém, nem ele mesmo, duvida - teria convalescido muito antes, se tu habitasses, por quase todo o período da sua enfermidade, nas mais remotas regiões da Índia. **43.** Oh! se... - e isto tenho horror em pressagiar (mas, apesar de vigário de Deus imortal, ele mesmo, contudo, é mortal) -, se então, ele tivesse pagado seu tributo à natureza, quão grande e quão irresoluta discórdia teria havido entre vós acerca do pulso, acerca dos humores, acerca do dia crítico, acerca dos medicamentos!

44. O céu e a terra teríeis saturado com dissonantes clamores, ignorando a própria causa da enfermidade. **45.** Miseráveis os que adoecem sob a crença do vosso auxílio! **46.** Mas Cristo, em cujas mãos está depositada a conservação dos homens, salvou o pontífice a despeito da ignorância de todos vós. E Ele fará tudo quanto lhe aprouver, tudo quanto é necessário à Igreja a qual preside! Vós, usurpando o benefício de Deus e o mérito da compleição e da natureza do pontífice, pretendeis insinuar que o resgatastes da morte.[7] E agora, finalmente, passado o perigo, com refinada agudeza entrastes em acordo a fim de que aquele doutíssimo padre que, seja por seu engenho seja por sua experiência, conhece e antevê, não digo tudo (como fazes tu que és um adulador), mas muitas coisas, não percebesse que divergistes entre vós, e não vos expulsasse, não vos desprezasse e nem vos abominasse como a precipitados guias de vias incertas. **47.** Mas acredita em mim: em vão estende-se a rede diante dos olhos dos pássaros. **48.** Aquele homem conhece os vossos costumes; e - se queres a minha opinião – ele prefere suportar a vossa impertinência por uma espécie de decoro e a fim de que não pareça ter condenado um costume usual; e não porque desconheça ser um risco um pouco mais

nugis vestris, quam fragilem sine gubernaculo carinam pelago ventisque committere.

49. Quod ad me attinet, iracundiam tuam minime quidem miror. **50**. Sciebam verum esse satyricum illud:

accusator erit qui verum dixerit,

nec minus illud comicum:

obsequium amicos, veritas odium parit.

51. Quod cum comuniter verum sit, tamen precipue inter illos qui mendacio vivunt. **52**. Illud miror, quod ira se in rabiem furoremque convertit. **53**. Nichil enim tibi scripseram, quippe qui nunc etiam invitus non intellecturum alloquor; at Romano Pontifici, gravi tunc egritudine laboranti, metu ac devotione dictantibus epystolam scripsi brevem (sed, nisi fallor, utilem sibi, tibi forte non ita), admonuique ut turbam dissidentium medicorum, necnon et medicum non scientie sed inanis eloquentie curiosum, que ingens nostris temporibus multitudo est, omni studio caveret. **54**. Quod licet gravissime stomaceris, me tamen neque consilii mei penitet, neque me lapidandum credidi, si sibi, licet non egenti, fidele consilium dedissem, cui omnes qui cristiano nomine gloriamur, non modo consilium sed obsequium insuper et obedientiam deberemus.

55. Debuisti, si sanus esses, non michi rescribere, qui tibi nil scripseram, sed eidem illi scribere, si sibi forsan aromatico illo tuo ac medicinali suadere posses eloquio, ut tibi se ipsum et res suas crederet, vitam ac salutem suam nisi tuis e manibus non speraret, contra autem me studiisque meis deditos, nocivum atque inutile genus hominum, declinaret, seu me poetam seu quodlibet aliud dicere libuisset. **56**. Omnia enim tibi licere arbitror, ydiota, qui propter mei, quin potius veri odium, in poetas immeritos es invectus. **57**. Ego tamen hac in re poetice nichil

grave confiar a sua vida às vossas futilidades do que um barco frágil e desgovernado ao mar e aos ventos.

49. Pelo que me diz respeito, a tua ira, de fato, pouco me admira. **50.** Eu já sabia ser verdadeiro aquele verso satírico:

Delator será aquele que tiver dito a verdade,[8]

e não menos verdadeiro aquele cômico:

A condescendência gera amigos, a verdade o ódio. [9]

51. Ainda que seja uma verdade aplicável de forma geral, o é sobretudo entre aqueles que vivem na mentira. **52.** Isto sim me admira: que a ira se converta em raiva e furor. **53.** Com efeito, eu não havia escrito nada a ti, e contudo, sou agora coagido a dirigir a palavra a quem não me compreenderá. Eu escrevi sim uma breve epístola, ditada pelo receio e pela devoção, mas ao pontífice romano, que gravemente padecia com a enfermidade. A menos que eu me engane, tal epístola serve a ele, e provavelmente não a ti. Nela adverti para que se precavesse com todo o empenho contra a turba dos médicos discordes; e também contra o médico interessado, não na ciência, mas na eloqüência vazia, tipo majoritário em nossos tempos. **54.** E ainda que duramente te indignes, eu, contudo, não me arrependo dos meus conselhos. Nem tampouco pensei que deveria ser apedrejado se, mesmo sem necessidade, um conselho fiel desse a ele, a quem todos nós, que nos orgulhamos do nome cristão, deveríamos não apenas conselho mas, sobretudo, obsequiosidade e obediência.

55. Tu deverias, se fosses são, responder não a mim, que não te havia escrito nada, mas sim diretamente a ele. Isso, contudo, se fosses capaz de persuadi-lo, com aquele teu linguajar aromático e medicinal, a confiar a si mesmo e as suas coisas a ti, a não esperar vida e saúde a não ser de tuas mãos e a afastar-se de mim e daqueles dados aos meus estudos, classe de homens nociva e inútil, quer prefira chamar-me de poeta ou de qualquer outra coisa. **56.** Com efeito, creio que tudo te é permitido, idiota que, por ódio a mim, ou melhor, à verdade, te precipitaste contra poetas que não merecem. **57.** Eu, porém, naquela ocasião, nada escrevi, de modo poético; que foi assim,

scripsi; quod ita esse, nisi plane desiperes, ipse stilus indicio est. 58. Cogeret me forte procacitas tua poetice aliquid de te loqui teque omnibus seculis lacerandum tradere, nisi quia indignus visus es, qui per me posteris notus esses aut locum in meis opusculis invenires.

59. Sed quid colores ceco, quid surdo sonos ingero? 60. Mechanice, res tuas age, oro te: cura, si potes; si minus, interfice, et precium posce, cum occideris. 61. Id nulli imperatori aut regi, sed tibi uni, vite necisque domino (ut iactas), humani generis cecitate permittitur. 62. Utere funesto privilegio. 63. Optime rei tutissimeque arti cerebrum addixisti: quisquis evaserit, tibi vitam debet, quisquis non evaserit, tu illi preter experientiam nichil debes; mors nature aut egroti vitium, vita tuum munus est. 64. Iure igitur Socrates, cum factum de pictore medicum audisset, «Caute», inquit: «artem enim deseruit que defectus suos habet in aperto, eamque complexus est cuius error terra tegitur».

65. Quid te autem non ausurum rear, qui rethoricam medicine subicis sacrilegio inaudito, ancille dominam, mechanice liberalem? 66. Nisi forsan illa te cogitatio has in insanias traxit (que si unquam caput tuum potuisset irrumpere, nunquam usqueadeo asininum atque obtusum dicerem), ut scilicet, quoniam etate nostra iniquissimos homines imperitare viris optimis fato rerum pessimo videmus, ad artes quoque speciem hanc tyrannidis trahendam ac propagandam putes. 67. Sed prius omnia, quam huiusmodi rei arbitrium fortune traditum videbis. 68. Faciet illa Nerones atque Caligulas regnare, Dyonisios atque Phalaridas in patria florescere, Catonem inter pestes lybicas errare, mori Regulum in carcere, in paupertate Fabritium, Marcellum in insidiis, in exilio Scipionem. 69. Hec et his similia faciet, quotiens volet more solito iocari, medicine suppeditare rethoricam non poterit: extra suos fines imperium non habet.

70. Sed quid loquor? 71. Nescio an, priusquam ad finem suscepti sermonis

o meu próprio estilo poderia a ti demonstrar, se tu não estivesses completamente insano. **58.** A tua insolência, talvez, me impelisse a dizer algo em minha poesia a teu respeito, e entregar-te ao dilaceramento por todos os séculos, se não tivesses me parecido indigno de te tornares conhecido no futuro por meu intermédio e de ocupares um lugar em meus opúsculos.

59. Mas por que mostro as cores ao cego, os sons ao surdo? **60.** Executa o teu ofício, ó artífice, eu te suplico: cura, se fores capaz; se não, assassina, e exige o pagamento quando matares. **61.** A nenhum imperador ou rei, mas somente a ti, senhor da vida e da morte (conforme te gabas), isto é permitido pela cegueira da humanidade. **62.** Faze uso deste funesto privilégio. **63.** Consagraste o cérebro a uma atividade excelente e a uma prática absolutamente segura: quem quer que tenha se salvado, deve a vida a ti; quem quer que tenha sucumbido, a este, tu não deves nada além da tentativa. A morte é vício da natureza ou do enfermo, a vida é dádiva tua. **64.** Com justiça, então, disse Sócrates, depois de ouvir a respeito de um pintor que havia se tornado médico: “Agiu com cautela, pois abandonou a arte que expõe abertamente os seus defeitos, e aderiu àquela cujo erro se cobre com a terra.”[10]

65. De que, entretanto, eu não poderia considerar-te capaz ? Tu que - sacrilégio inaudito! - subordinas a retórica à medicina, a senhora à serva, a arte liberal à mecânica? **66.** A menos que tenha te conduzido a tais loucuras o seguinte pensamento (o qual, se jamais tivesse conseguido penetrar a tua cabeça, eu jamais te teria considerado tão estúpido e obtuso): assim como vemos, em nossa época, homens extremamente iníquos subjugarem varões excelentes devido a uma perversa fatalidade, de modo análogo julgas que esta mesma espécie de tirania deve ser estendida e propagada às artes. **67.** Mas verás de tudo antes que o arbítrio deste tipo de coisa tenha sido entregue à fortuna. **68.** Esta fará Neros e Calígulas reinar, Dionísios e Faláridas florescer na pátria; fará um Catão vagar entre as feras líbias, fará um Régulo morrer no cárcere, um Fabrício na pobreza, fará um Marcelo morrer numa emboscada, no exílio um Cipião. **69.** Fará isso e coisas semelhantes a estas todas as vezes que quiser zombar conforme seu costume usual. Não poderá, contudo, sujeitar a retórica à medicina: ela não tem poder fora dos seus domínios.

70. Mas o que digo? **71.** Não sei se, antes de chegar ao fim do discurso iniciado, seria melhor mudar o parecer e reconhecer que esta fortuna dispõe de autoridade

venio, libeat mutare sententiam ac fateri ius illam etiam in artibus habere. 72. Quod nisi ita esset, nunquam tu de tanta ignorantia tam superbus incederes, cum multi interim viri literatissimi mendicent. 73. Verum ea non artium fortuna, sed artificum dici debet. 74. Ad id michi respondeas velim: si, rebus omnibus fortune imperio confusis, artes quoque confundere et liberales mechanicarum servas facere - quod utrarunque prohibebaris nomine - voluisti, cur non potius navigationi quam medicine rethoricam servam faciebas? 75. Navigationem certe sui generis, hoc est mechanicarum, quidam dixere rethoricam, eo quod in primis illi, cui mercatura omnis subiacet, in peragrando orbe lustrandisque litoribus atque innumerabilium nationum conciliandis oratione animis multa sit opus eloquentia. 76. Unde et Mercurium, quem sermonis deum vocant, inde dictum volunt: quod mercatorum “kirius”, hoc est dominus, esse videatur. 77. Quod cum ita sit, cur non potius, ut dixi, navigationi rethoricam ancillari precipis (quod equanimius propter similitudinem latura sit), nisi quia ruditatem illam tuam et caligantis ingenii cecitatem occultare nullo modo potes? 78. Proximis tuis literis expecto, ridiculosissime rerum censor, ut lanificio iubeas subesse grammaticam, dyaleticam armature. 79. Quid enim te rursus non ausurum putem, qui me in celum os posuisse dicas, quoniam medicos divinum ac celeste genus attigerim, cum tu impurissimum os aperire non sis veritus in Plinium Secundum, virum ex omnibus sue etatis doctrina ingenioque prestantissimum? 80. Ita enim de illo scriptum video; nec excipitur Galienus, coetaneus (nisi fallor) suus, vir et ipse non indoctus, sed indoctorum atque loquacium abundantissimus successorum.

81. Que autem ista dementia? Que ve ista voluptas est? 82. A pedite vulnus acceptum equiti refundis innoxio; et soluta oratione cum sis lesus, iram ulcisceris in poetas, quasi poeticum sit omne quod nescias. 83. Id si tibi permisero, quid usquam - queso - non poeticum relinquetur? 84. Quid enim non te penitus ignorare crediderim, qui ad exprimendos ineptissimos sensus tuos tam pueriliter desudasti?

também nas artes. **72.** Pois, se não fosse assim, tu jamais te enfatuarias, tão presunçoso, de tua tamanha ignorância, enquanto muitos varões extremamente doutos, nesse meio tempo, mendigam. **73.** Na verdade, essa não deve ser chamada fortuna das artes, mas dos artífices. **74.** Quanto a isto, gostaria que me respondesses: se, tendo o poder da fortuna confundido todas as coisas, tu desejaste ainda que as artes se confundissem e que as artes liberais se tornassem servas das artes mecânicas (o que, pelo nome de ambas, te era vetado); por que, então, não tornaste a retórica antes serva da navegação que da medicina? **75.** De fato, alguns chamaram a navegação de retórica do seu gênero de artes, isto, é de retórica das artes mecânicas, sobretudo porque a essa, da qual depende todo o comércio, faz-se necessária grande eloqüência na peregrinação pelo orbe, assim como na exploração dos litorais e na conciliação pela razão com os habitantes de inumeráveis nações. **76.** A partir disso, sustentam que Mercúrio, a quem chamam deus do discurso, tenha sido assim denominado porque seu nome parece derivar de *mercatorum kirius*, isto é, senhor dos mercadores. **77.** Sendo assim, por que não estabeleces preferencialmente, como eu disse, que a retórica seja feita serva da navegação (algo que, dada a semelhança, ela poderia suportar de modo mais benevolente), a não ser porque não podes, de modo algum, ocultar essa tua rudeza e a cegueira desse teu engenho obscuro? **78.** Nas tuas próximas cartas receio que tu, ó mais ridículo censor das coisas, decretes que a gramática se submeta ao lanifício, a dialética à manufatura de armas. **79.** De que mais, então, eu não poderia imaginar-te capaz, tu que dizes que eu levantei a voz contra o céu[11] ao atacar os médicos, casta divina e celestial, quando tu não hesitaste em levantar tão sórdida voz contra Plínio Segundo, o varão mais notável em doutrina e engenho dentre todos os da sua época? **80.** Pois assim vejo que se escreveu a respeito dele; sem que seu contemporâneo, Galeno, constitua exceção - se não me engano – também ele varão nada inculto, porém, tão farto de sucessores incultos e verborrágicos.

81. Mas que desatino é esse? Ou que volúpia é essa? **82.** Atribuis ao inocente cavaleiro o golpe recebido do soldado de infantaria; e, mesmo tendo sido ferido pelo discurso solto[12], descontas a tua raiva nos poetas, como se fosse próprio da poesia tudo aquilo que ignoras. **83.** Se eu conceder isto a ti – pergunto - o que restará, em toda parte, que não seja próprio da poesia? **84.** Pois o que eu não teria julgado ignorares inteiramente? Tu que, de modo tão pueril, te esforças para expressar tuas inaptas opiniões.

85. Deus bone, que deliramenta! Que somnia! 86. Insultas poetice, cuius nunquam faciem vidisti; laudas medicinam, quam ego non improbo. 87. Quis enim sane mentis hoc audeat? 88. Scio artem esse non inutilem, et, sero licet a nostris hominibus receptam, postea tamen in honore habitam; quinetiam «inventioni deorum - ut perhibent - immortalium consecratam», tam magna res visa est, ut humana non putaretur inventio.

89. Quam opinionem certioris fidei auctor in Ecclesiastico confirmans, «Altissimus de terra», inquit, «creavit medicinam». 90. Quamvis id omnium comune: quicquid novimus, quicquid scimus, quicquid sapimus, quid nisi divina inventio donumque Dei est, cum in eiusdem libri principio scriptum sit: «Omnis sapientia a Domino Deo est»? 91. At ne tibi de mechanice tue singulari ceu laude complaceas, audi quid de agricultura, mechanicarum altera, eodem scribitur libro: «Non oderis», inquit, «laboriosa opera et rusticationem ab Altissimo creatam». 92. Quid habes quod te super quemcunque ruricolam attollas? 93. Ambe artes uno de fonte prodeunt. 94. Ambas creavit Altissimus. 95. Imo vero, quid habes quo illi te conferas, cum humanam ille vitam adiuvet, quam tu, licet contrarium professus, oppugnas; ille humano generi laborando prosit, tu noceas quiescendo; ille nudus in campis fame sua publicam pariat saturitatem, tu faleratus in thalamis voce tua publicam destruas sanitatem?

96. In eo quidem non similiter concordamus: quod effectus medicorum dicis esse mirabiles. 97. Quos effectus, queso te? 98. Nisi forsan illud inter miraculosa connumeras, quod vos sepius quam ceteri hominum, imo vero quasi continue, egrotatis. 99. Itaque magnis in populis facies vestra solo pallore discernitur, iamque in proverbium abiit «colorem medici» dicere, quotiens croceum hominem aut tabescentem videris. 100. «Parum ne» hic «miraculi est, salutem aliis quam ipse non habeas polliceri»? 101. Esset profecto miraculum, nisi illud extenuaret assiduitas mentiendi. 102. Nisi ille forte mirabilior est effectus, quod qui se totum vestro consilio tradiderit, sanus esse nunquam poterit. 103. Hi sunt medicorum non tantum miri sed stupendi etiam effectus, medicorum vero non omnium sed multorum, atque in primis tui.

85. Bom Deus, que desvarios! Que sonhos! **86.** Insultas a poesia de quem jamais viste a face; louvas a medicina, que eu não condeno. **87.** Pois quem, em são juízo, seria capaz disso? **88.** Sei que essa arte não é inútil; ainda que tenha sido tardiamente recebida por nossos antepassados, foi, contudo, logo tida em consideração. Além disso, como "uma invenção dos deuses imortais" – segundo dizem – "foi consagrada", sendo vista como algo tão elevado, a ponto de não ser reputada uma invenção humana. [13]

89. Um autor digno do maior crédito, confirmando tal opinião no Eclesiástico, diz: "O Altíssimo, da terra, criou a medicina."[14] **90.** Mesmo que isto seja comum a todas as artes: tudo o que conhecemos, tudo o que sabemos, tudo o que experimentamos, o que é senão invenção divina e dom de Deus, visto que está escrito no início daquele mesmo livro: "Toda sabedoria provém do senhor Deus")?[15] **91.** Mas, para que tu não te contentes com a tua arte mecânica, assim como com seu singular louvor, ouve o que está escrito no mesmo livro, a respeito da agricultura, mais uma das artes mecânicas: "Não odeies", diz, "a obra laboriosa e a vida campesina criada pelo Altíssimo." [16] **92.** O que tens para que te coloques acima de qualquer camponês? **93.** Ambas as artes brotam de uma única fonte. **94.** Ambas criou o Altíssimo. **95.** Ou melhor, o que tens para que te compares a um camponês, quando aquele provê a vida que tu, ainda que tenhas professado o contrário, atacas? Quando aquele, trabalhando, é útil ao gênero humano; enquanto tu, repousando, és funesto? Quando aquele, a torso nu no campo, com a sua fome gera a fartura do povo; enquanto tu, todo paramentado na alcova, com teu falatório assolas a saúde pública?

96. Decerto, igualmente nisso não concordamos: afirmas que os feitos dos médicos são admiráveis. **97.** Quais feitos? – pergunto a ti. **98.** A menos que, entre as coisas prodigiosas, enumeres talvez o fato de que vós, mais freqüentemente do que os outros homens, ou melhor, quase sempre, adoeceis. **99.** Assim, em meio à multidão, a vossa face sobressai pela singular palidez, e proverbialmente já se costuma dizer "cor de médico", toda vez que aparece um homem amarelado ou abatido. **100.** Aqui poderias argumentar: "Acaso é pequeno prodígio, a saúde que tu próprio não tens aos outros prometer?" **101.** Seria certamente um prodígio, se a assiduidade da mentira não o enfraquecesse. **102.** E se, porventura, não fosse mais admirável este outro feito: ou seja, quem se tiver entregado inteiramente aos vossos cuidados, sadio jamais poderá ser. **103.** Esses feitos dos médicos não são apenas espantosos, mas ainda estupendos; decerto não me refiro aos feitos de todos os médicos, mas aos de muitos; e sobretudo, aos teus.

104. Credo ego Ypocratem virum doctissimum fuisse; puto Galienum, illo duce, multa primis inventionibus addidisse. **105**. Non detraho claris viris, ne fiam tui similis, qui obtrectandi studio me cum Plinio miscuisti, quem si intelligere posses, esses hortandus ut legeres, ut te ipsum in eo speculo intuens vel deformitatem tuam corrigeres, vel desineres superbire. **106**. Sed, crede michi, grecum hominem putares, cum tamen is inter raros latine eloquentie principes in *Saturnalibus* numeretur. **107**. Si te in literis tuis video, arrogans et ignarus es: alterum facit ut nil discas, alterum ut nil scias. **108**. Quid enim de hoc tanto viro somnias? **109**. Dicis eum quod veri habet ab antiquis medicis accepisse; vos a quibus tot mendacia didiceritis non dicis. **110**. Sed quid iterum tempore gloriaris? **111**. Ignavissimorum quorundam hominum consuetudo est, ut, cum inter vitia senuerint nullique pares sint, sola se preferant senectute. **112**. Atqui ne hanc ipsam unam gloriandi tibi materiam concesserim. **113**. In singulis enim te verbis detegis nichil esse, nichil sapere, nichil noscere. **114**. Computa annos et reperies virum illum omnes fere, quibus uteris, medicos precessisse. **115**. Quanquam quid attinet medicorum antiquitate nominibusque confidere, qui si ad lucem redeant, una voce fatebuntur nullos se hostes alios habere quam vos, quorum vel turpi segnitie vel ingeniorum hebetudine sui labores ac vigilie perierunt, quique quotidie mentiendo illos arguitis fuisse mendaces?

116. Lege, si libet, et nisi ego quoque tibi grecus videor, epystolam illam totam, que cum ad hoc unum scripta foret, ut universali domino cautionem pareret, tibi nescio cui - imo quidem scio, sed dissimulo - dolorem peperit ac furorem. **117**. Illam lege, si libet: invenies me nil omnino contra medicinam nilque contra veros medicos locutum, sed contra discerptores atque adversarios Ypocratis; quod eodem plaudente fieri credidi. **118**. Tu autem non contentus in me multa dixisse, multa itidem contra poeticam ac poetas, quadam libidine vobis insita loquendi de rebus peregrinis et incognitis, evomuisti.

119. Non legeras apud Varronem, Romanorum doctissimum, neque apud Tullium, quem fidenter - licet forte obstrepas - dixerim principem Latinorum, quid

104. Eu creio que Hipócrates foi um varão extremamente douto; penso que Galeno, que o teve como guia, acrescentou muitas coisas às primeiras invenções. **105.** Não detrato varões ilustres, para não me tornar semelhante a ti que, com a intenção de difamar, me confundiste com Plínio, o qual, se pudesses compreender, serias exortado a ler; e, contemplando-te a ti mesmo neste espelho, corrigirias a tua deformidade, ou deixarias de ser presunçoso. **106.** Mas – acredita em mim – poderias pensar que este homem fosse grego, ainda que, nas *Saturnais*, ele seja enumerado entre os poucos príncipes da eloqüência latina.[17] **107.** Se te vejo em tuas cartas, tu és arrogante e ignaro: o primeiro atributo faz com que nada aprendas, o outro com que nada saibas. **108.** O que, então, tanto devaneias acerca deste homem? **109.** Dizes que ele tomou dos médicos antigos aquilo que encerra de verdadeiro: não dizes com quem vós aprendestes tantas mentiras.

110. Por que, reiteradamente, te gabas da vossa idade? **111.** É costume dentre certos homens os mais ignaros, ao envelhecer em meio aos vícios e já não ser páreo a ninguém, colocar-se em evidência somente por causa da velhice. **112.** Mas eu não concederia a ti nem mesmo este único motivo para gabar-te. **113.** Pois, em cada uma das tuas palavras, revelas nada ser, nada saber, nada conhecer. **114.** Conta os anos e descobrirás que aquele homem precedeu quase todos os médicos que mencionaste. **115.** Se bem que, o que importa confiar na antiguidade e na reputação de médicos que, se retornassem à luz, manifestariam em coro uníssono não possuir outros inimigos além de vós? Vós, que com vossa torpe indolência ou com o embotamento de vossos engenhos pusestes a perder os esforços e as vigílias daqueles; vós que, mentindo a cada dia, rebateis que eles é que eram os mentirosos.

116. Lê, se for da tua vontade e se também eu não te parecer um grego, toda aquela epístola[18] que foi escrita com uma única finalidade: precaver o senhor do universo; e a ti - que desconheço, ou melhor, na verdade conheço, mas desconsidero - causou dor e fúria. **117.** Lê, se for da tua vontade: descobrirás que eu não digo absolutamente nada contra a medicina e nem contra os verdadeiros médicos, mas sim contra os detratores e adversários de Hipócrates, o que creio ter feito com a sua aprovação. **118.** Tu, contudo, não ficaste satisfeito em dizer muitas coisas contra mim, mas vomitaste igualmente contra a poesia e contra os poetas, com um certo prazer natural entre vós de falar sobre coisas que vos são estranhas e desconhecidas.[19] **119.** Não leste o que está escrito sobre os poetas em Varrão, o mais douto dentre os romanos; nem em Túlio, o qual, (é ainda

de poetis scriptum est? 120. Verba enim ipsa, nequid me mutasse vel addidisse suspiceris, apposui: «A summis» inquit «hominibus eruditissimisque sic accepimus: ceterarum rerum studia et doctrina et preceptis et arte constare; poetam natura ipsa valere, et mentis viribus excitari, et quasi divino quodam spiritu inflari. 121. Quare suo iure noster ille Ennius “sanctos” appellat poetas, quod quasi deorum aliquo dono atque munere commendati nobis esse videantur. 122. Sit igitur, iudices, sanctum apud vos, humanissimos homines, hoc poete nomen, quod nulla unquam barbaria violavit». 123. Hec Cicero; multa sequuntur in eandem sententiam gravissima, et innumerabilia etiam apud alios, que sponte pretereo. 124. Neque enim michi propositum est in auribus tuis nobilitare velle poetarum nomen; quod tibi ignobile videri, ea demum summa michi nobilitas videtur. 125. Cui autem hec narrem? 126. Nescio an te ridiculosior sim, si asino lyram tangam. 127. Respondebis: «Audio, sed nichil intelligo»; et poete nomen, nulla unquam - ut modo dicebam - barbarie violatum atque omni ex parte tibi incognitum, violabis plus quam barbarica feritate.

128. Itaque peroportune audies quod cuidam nuper tue professionis homunculo, cum assensu et approbatione multorum, dixi. 129. Cum enim, vestro more, multa contra poetas hisceret potiusquam diceret, nunc poetam Ciceronem, nunc Plinium affirmans, quesivi ab eo quid poete nomen crederet importare. 130. Quod cum se nescire non negasset, pro tempore historiam dixi non inamenam cognitu, magnis ab auctoribus relatam, quam tibi quoque dictam puta, siquid aliud omnino quam de febribus audire potes.

131. Hanibal, vir bellicosissimus, bello victus a Romanis, Ephesum ad Antiochum, regem Syrie, profugerat; a quo letissime susceptus, eo quod Romanorum odiis estuanti nullus usquam consultor tam ydoneus videbatur, in summo honore apud illum erat. 132. Contigit autem Phormionem quendam nomine, secta perypatheticum, qui ea tempestate literarum scientia clarus habebatur, simul illic forte apud regem esse; ad quem, si vellet, audiendum invitatus Hanibal, dum fama viri tactus annuisset, seniculus non indoctus et, ut homo grecus, audax et

possível que te oponhas), sem medo eu poderia chamar o príncipe dos latinos? **120.** Com efeito, para que não suspeites que eu mudei ou acrescentei algo, as suas próprias palavras transcrevi: “Dos mais elevados e mais eruditos homens” – diz - “apreendemos o seguinte: o estudo de todas as outras coisas é feito tanto de doutrina como de preceitos e arte; o poeta distingue-se pela própria natureza, é excitado pela força do engenho e imbuído de um certo espírito quase divino. **121.** Por isso, nosso célebre Ênio, por direito, chamou “santos” aos poetas, pois pareciam nos ser concedidos quase como uma dádiva e uma graça dos deuses. **122.** Seja pois, entre vós juízes - homens tão instruídos - santo o nome de poeta, nome este que nenhuma barbárie jamais profanou.” [20] **123.** Isto disse Cícero; a esta mesma sentença seguiram-se muitas considerações de extrema importância; e entre outros autores[21] também se encontram outras incontáveis considerações, das quais prescindo voluntariamente. **124.** Não é, de fato, meu propósito querer enaltecer em teus ouvidos o nome dos poetas, aquilo que a ti parece ignóbil, a mim, certamente, parece a mais excelsa nobreza. **125.** Mas a quem digo isso? **126.** Não sei se me tornaria mais ridículo que tu se a um asno a lira tangesse.[22] **127.** Responderás: “Ouço, mas nada compreendo”; e o nome de poeta - como a pouco eu dizia - por nenhuma das barbáries jamais profanado e por ti completamente desconhecido, tu profanarás com uma ferocidade mais que bárbara.

128. Assim, muito oportunamente, ouvirás aquilo que, há pouco, eu disse, com o assentimento e a aprovação de muitos, a um homúnculo da tua profissão. **129.** Com efeito, como é vosso costume, ele, mais do que dizia, balbuciava muitas coisas contra os poetas, considerando poeta ora Cícero ora Plínio. Perguntei-lhe o que pensava comportar o nome de poeta. **130.** Visto que ele não negasse ignorar, contei-lhe uma anedota adequada à circunstância, não desagradável de conhecer, relatada por grandes autores[23], e que deves considerar ter sido contada também a ti, se algo completamente diverso do que diz respeito às febres fores capaz de ouvir.

131. Aníbal, varão extremamente belicoso, vencido na guerra pelos Romanos, encontrara refúgio em Éfeso, junto a Antíoco, rei da Síria. Foi calorosamente acolhido por este rei, que o tinha em grande consideração, pois, estando tomado de ódio pelos Romanos, nenhum outro conselheiro parecia-lhe mais adequado. **132.** Acontece que, na mesma ocasião, encontrava-se ali junto ao rei um certo Fórmio, da escola peripatética, que, naquela época, era considerado um homem ilustre por seu conhecimento das letras.[24] Aníbal foi convidado a ouvi-lo, se desejasse; incitado então pela fama do

verbosus Phormio, credo, extimans nichil se melius in presentia tanti ducis nichilque convenientius loqui posse, materiam rei militaris ingressus, in plures horas sermonem continuum protraxit. **133**. Denique dum qualiter sit ductandus exercitus, qualiter instruenda acies, qualiter capiendus castris locus, quando signum pugne dari, quando cani receptui conveniat, postremo que ante prelium, que in prelio, que ve post prelium sint servanda copiose disseruisset secutusque esset plausus omnium quesitumque ab Hanibale quid sibi etiam videretur de illo sapientie professore, «Multos», inquit ille, «stultos delirosque senes vidi, nullum tamen quo magis delectarer quam sene hoc, quippe qui tam multa de rebus incognitis loqueretur». **134**. Quo dicto facete admodum et illius et vestram impudentem notavit audaciam.

135. De omni enim materia loqui vultis, vestre professionis obliti, que est, si nescis, urinas et que nominare pudor prohibet contemplari; nec pudet insultare his quibus virtutum atque animi cura est. **136**. Eleganter de hoc Phormione loquens Cicero, «Quid», inquit, «aut arrogantius aut loquacius fieri potuit, quam Hanibali, qui tot annis de imperio cum populo Romano, omnium gentium victore, certasset, grecum hominem, qui nunquam castra vidisset, nunquam denique minimam partem ullius publici muneris attigisset, precepta de re militari dare?». **137**. Quanquam non omnino par tua et Phormionis causa, multoque iustius ego te rideo, quam illum risit Hanibal. **138**. Ille enim de rebus, licet experientia ignotis, at saltem lectione cognitis loquebatur, tu de his rebus loqueris quarum non tantum usu atque arte es indoctus, sed ingenio etiam prorsus indocilis. **139**. Hanc historiam cum illi contentioso homini narrassem, quod erat ipse senex, sibi dictam credidit, quasi et senium ei et stultitiam exprobrassem; itaque vehementer excanduit. **140**. Tu qua etate sis non satis scio; nisi quod delirare sepius solent senes, non quidem omnes, sed quorum iuvenilis etas vilibus curis et obsceno artificio acta est.

homem, ele concordou. O velhinho não inculto e, como grego, audaz e verborrágico que era Fórmio, estimando – como eu creio - não haver nada melhor nem mais conveniente que pudesse falar na presença de um tão grande general, introduziu a questão das atividades militares, e estendeu seu ininterrupto discurso por muitas horas. **133.** Por fim, depois de ter profusamente dissertado sobre como deveria ser conduzido um exército, como deveriam ser dispostas as fileiras, como deveria ser escolhido o local para o acampamento, quando convinha ser dado o sinal para a batalha e quando convinha ser dado o sinal para que se batesse em retirada, e finalmente, sobre quais coisas deveriam ser observadas antes, durante e depois da batalha, seguiu-se o aplauso de todos. Perguntado a Aníbal o que tinha achado daquele mestre de sabedoria, ele disse: "Muitos velhos estultos e delirantes eu vi, mas nenhum que me agradasse mais que este, já que discorreu tão extensamente sobre coisas que lhe são desconhecidas." **134.** Pelo que foi dito, Aníbal censurou, de forma bem espirituosa, tanto a impudente audácia daquele quanto a vossa.

135. Quereis, por certo, discorrer sobre todo tipo de matéria, esquecidos da vossa profissão que é, caso tu ignores, contemplar urinas e outras coisas que o pudor me impede de mencionar. E não vos envergonhais de insultar aqueles que se ocupam da virtude e da alma. **136.** Cícero, falando de modo muito elegante sobre este Fórmio, diz: "O que poderia ser mais arrogante e verborrágico do que um homem grego, que jamais tinha visto um acampamento e que jamais tinha desempenhado a menor parcela de qualquer função pública, fornecer preceitos sobre a atividade militar a Aníbal que, por tantos anos, combatera pelo poder com o povo romano, povo este vencedor de todas as nações?"[25] **137.** Ainda que o teu caso e o de Fórmio não sejam iguais em tudo, eu zombo de ti com muito mais justiça do que Aníbal zombou daquele. **138.** Pois aquele falava sobre coisas que, embora não lhe fossem conhecidas pela experiência, lhe eram conhecidas, ao menos, por meio da leitura; tu falas sobre coisas que ignoras não somente na prática e no que diz respeito à arte, mas que também pelo entendimento és inteiramente incapaz de compreender. **139.** Quando contei essa história para aquele homem litigioso, posto que ele próprio era um velho, considerou que o dito se referia a ele (como se eu o tivesse repreendido pela velhice e pela estupidez) e então irritou-se duramente. **140.** Não sei bem com que idade estás; contudo os velhos, com mais freqüência, costumam delirar. Decerto não todos, mas aqueles cuja juventude foi desperdiçada com vis ocupações e com um ofício indigno.

141. Quo autem ingenio sis, michi incognitum esse noluisti. **142**. Audiens, ergo, te video mordendi avidum, sed, ignorantia torpentem algentis more aspidis, coactum virus non posse diffundere, nisi quod in fine, multo irarum attritu terrifice concalescens, neque tamen tam morsu quam sibilo metuendus, in me calcaneo tenus erigeris; ubi, scilicet, Boetium Severinum adversus sacras Pyerides testem citas atque, ut testimonio fidem queras, cautissimus disputator, “patritium” illum vocas, quasi de pretura vel de consolatu questio sit, et quasi non multi testes, licet minime patritii sint, hac in re multum Boetio preferendi. **143**. Verum absit ut huius vel alterius fide digni hominis testimonium recusem: ad inquisitionem veri omne genus studiosorum hominum admitto, mechanicis duntaxat exclusis. **144**. Ille igitur quid inquit? **145**. Ab egrotantis cura scenicas meretriculas philosophico procul arcet edicto. **146**. Vive, bellator egregie: universam poesim letali iaculo transfixisti.

147. Certe siquid eorum de quibus tam temerarie disputas didicisses, scires scenicam illam quam Boetius notat ipsos inter poetas in precio non haberi. **148**. Non autem vidisti, cece, quod iuxta erat, licet id ipsum literis tuis ignoranter insereres. **149**.Quid enim ait? **150**. «Veris eum Musis curandum sanandumque relinquite». **151**. Hee sunt Muse quibus, si qui usquam hodie supersunt, poete gloriantur ac fidunt, quarum ope non egra corpora mactare, sed egris animis succurrere didicerunt. **152**. De quibus si loqui velim donec cerebro humido ac fluenti tanta res insideat, amens ero. **153**. Neque enim vel Amphionis vel Orphei citara tam duram silicem movere posset, neque tam hirsutam tigridem lenire; quas tu atque omnes id genus fictiones, veluti vero adversas, mira plebei artificis temeritate condemnas. **154**. In quibus, tibi tuique similibus studiose abditus, allegoricus sapidissimus atque iucundissimus sensus inest, quo fere omnis Sacrarum etiam Scripturarum textus abundat; quas te animo irridere non dubito, sed supplicium times.

141. Porém, no que diz respeito ao caráter de que dispões, não quiseste que fosse para mim uma incógnita. **142.** Ouvindo-te, portanto, te vejo ávido para morder, mas entorpecido pela ignorância, como uma fria serpente, a peçonha coagulada não podes disseminar, a menos que, enfim, aquecendo-te com o atrito tão terrível das tuas cóleras (ainda que sejas temível não tanto pela mordida quanto pelo sibilo), tu dês o bote em meus calcanhares. Refiro-me aqui ao ponto onde citas Severino Boécio como testemunha contra as sacras Piérides[26], e para tornares confiável o testemunho, como um cautíssimo contendor, o chamas "patrício", como se a questão fosse referente à pretoria ou ao consulado, e como se não houvesse muitas testemunhas preferíveis a Boécio no que diz respeito a tal questão, ainda que não sejam patrícias. **143.** Mas longe de mim recusar o testemunho deste ou de qualquer outro homem digno de fé: na busca da verdade, admito todo o gênero de homens dados ao estudo, com exceção apenas daqueles dados às artes mecânicas. **144.** Então, o que diz Boécio? **145.** Com um edito filosófico, afasta do tratamento do enfermo as meretrizes do teatro. **146.** Viva!, ilustre combatente: trespassaste com dardo letal toda a poesia!

147. Decerto, se tivesses aprendido alguma coisa a respeito destes assuntos sobre os quais disputas de modo tão temerário, saberias que esta Musa do teatro que Boécio condena não é estimada nem mesmo entre os poetas. **148.** Mas tu, cego, não viste o que vinha em seguida, embora tenhas introduzido, por ignorância, aquilo mesmo em tuas cartas. **149.** Com efeito, o que se diz a seguir? **150.** "Deixai-o para que seja tratado e curado pelas verdadeiras musas". **151.** Se, em alguma parte, restam ainda hoje poetas, estas são as musas das quais eles se gabam e nas quais têm confiança; com o auxílio delas aprenderam, não a matar os corpos enfermos, mas a socorrer as almas enfermas. **152.** Se eu quiser falar a respeito delas até que tão importante assunto penetre um cérebro humoroso e fluido, serei um mentecapto. **153.** Decerto, nem a cítara de um Anfíon ou de um Orfeu poderia mover uma rocha tão dura, nem tampouco poderia amansar um tigre tão hirsuto; pois tu, com a espantosa temeridade de um artífice vulgar, todas estas ficções e outras deste gênero condenas como contrárias à verdade.[27] **154.** A estas subjaz, cuidadosamente oculto de ti e dos teus semelhantes, um sentido alegórico dotado de grande sabedoria e deleite, o qual é também abundante em quase todo o texto das Sagradas Escrituras. Não duvido que, em tua mente, zombes destas, mas temes, contudo, o castigo.

155. Quam ob rem feram equo animo te poetis, quos ignoras, vanitate notissima insultantem, idque michi alicuius bone spei argumentum fuerit, si tibi valde displiceam. 156. Cur autem indigner audere te aliquid adversus me, cum adversus Cristum, si impune liceat, sis ausurus, cui Averroim, tacito licet iudicio, pretulisti? 157. Scis quod non mentior, quamvis aliud verbo clames. 158. Cesset pene metus: profecto, ut sciolus videaris, esse voles hereticus. 159. Sed ad fictiones, quas carpebas, redeo. 160. Audi ergo quid Lactantius, vir et poetarum et philosophorum notitia et ciceroniana facundia et - quod cunta transcendit - catholica religione clarissimus, primo suarum *Institutionum* libro ait: «Nesciunt qui sit poetice licentie modus, quousque progredi fingendo liceat, cum officium poete in eo sit, ut que vera sunt in alia specie obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa traducat; totum autem quod referas fingere, id est ineptum esse et mendacem potiusquam poetam». 161. Stupes, belua; nunquam, puto, istud audieras.

162. Mentiri vobis liquimus; quodque gravissimum mendacii genus est, mentiri summo cum discrimine damnoque credentium. 163. Id si michi non credis, vulgus interroga, cui et illud in proverbium versum est, ut apertissime mentienti dicat: «Mentiris ut medicus». 164. Poete - neque enim me hoc nomine dignari ausim, quod tu michi, demens, ad infamiam obiecisti - poete, inquam, studium est veritatem rerum pulcris velaminibus adornare, ut vulgus insulsum, cuius tu pars ultima es, lateat, ingeniosis autem studiosisque lectoribus et quesitu difficilior et dulcior sit inventu. 165. Alioquin, si tibi falso persuades (quod quidam indocti solent, qui quod consequi nequeunt execrantur), ut scilicet poete officium sit mentiri, illud tibi consequenter persuadeas velim, esse te poetarum maximum, cuius prope plura mendacia sunt quam verba. 166. Ultro tibi meonius senex cedet, victus cedet Euripides, cedet Maro, vacuus tibi Elicon linquetur, indecerpta laurea illibatusque castalius fons.

155. Por isso, com ânimo sereno, suportarei a ti, insultando com manifesta vaidade os poetas que desconheces. E, se eu de fato tiver te desagradado, isto será para mim motivo de uma boa esperança. **156.** Mas por que eu me indignaria de ousares algo contra mim, quando, se impunemente te fosse permitido, ousarias contra Cristo, ao qual preferiste Averróis, ainda que em tácito juízo? **157.** Sabes que não estou mentindo, ainda que outra coisa proclames com tuas palavras. **158.** Cesse o medo da punição: decerto, a fim de fazer-te passar por um semi-sábio, consentirias em ser herético. **159.** Mas voltarei às ficções que solapavas. **160.** Ouve então aquilo que, no livro primeiro das suas Instituições, diz Lactâncio, homem muito célebre pelo seu conhecimento dos poetas e filósofos, pela sua eloqüência ciceroniana e - o que transcende todas as outras coisas - pela sua religião católica: “Ignoram qual seja a medida da licença poética, até que ponto é lícito avançar fingindo, já que o ofício do poeta consiste nisto, em traduzir as coisas que são verdadeiras para uma outra forma de representação por meio de figuras oblíquas, convertendo-as com decoro em outra coisa. Mas fingir tudo o que se narra é antes ser inapto e mentiroso que poeta.”[28] **161.** Estás estupefacto, besta! Jamais – penso eu – ouviras isso.

162. A vós deixamos o mentir; e deixamos inclusive aquilo que consiste na pior espécie de mentira: mentir para risco e dano de quem vos crê. **163.** Se, quanto a isso, não crês em mim, pergunta ao vulgo, a quem isso foi legado num provérbio destinado àqueles que manifestamente mentem: “Mentes como um médico.” **164.** O empenho dos poetas – e eu, certamente, não ousaria reputar-me digno deste nome, com o qual tu, demente, lançaste-me à infâmia – o empenho dos poetas, como eu digo, está em adornar a verdade das coisas com belos véus, para que a oculte do parvo vulgo, do qual tu és a pior parte, e a faça mais difícil de buscar e mais doce de encontrar aos leitores engenhosos e diligentes. **165.** Do contrário, se falsamente te convences – o que é costume de alguns ignorantes, que execram aquilo que não podem compreender – de que o ofício dos poetas seja, contudo, mentir, gostaria que, conseqüentemente, te convenças disto: o maior dos poetas és tu, cujas mentiras são quase mais numerosas que as palavras. **166.** Espontaneamente, o velho meônio a ti cederá, vencido cederá Eurípides, cederá Maro, o Helicon será deixado vazio para ti, não terão sido colhidos os louros e estarão intocadas as castálias fontes.

167. Sed expergiscere, si potes, lippientesque oculos aperi: videbis poetas raros quidem, natura rerum disponente ut rara quelibet cara simul et clara sint. 168. Videbis eos gloria et nominis immortalitate fulgentes, quam non sibi tantum, sed et aliis peperere, ut quibus ante alios perituris consulere nominibus datum est, et quorum adminiculo ipsa etiam virtus eget, non equidem in se ipsa, sed in eo quod habet cum tempore et cum oblivione certamen. 169. Te vero cum tuis nudum videbis omni vera laude, vanitatibus obsitum, obrutum mendaciis.

170. Hec non adversus medicinam - quod sepe testatus sum - neque adversus excellentes medicos, qui irasci non debent si, semper rari, nostra sint etate rarissimi, sed adversus te delirantesque similiter dicta sint. 171. In quibus illud forsitan mirabitur quispiam, quod libellum pro epystola remisi. 172. Sed meminisse conveniet facilius infligi vulnus quam curari, et citius dici convitia quam repelli. 173. Ideoque et maior defensio Demosthenis quam Eschinis accusatio est, et longior Ciceronis quam Salustii invectiva. 174. Hactenus hec; cetera in tempus aliud reservo. 175. Nolo enim putes me lacessiti stili et iustissime indignationis aculeos, more apium, in vulnere reliquisse. 176. Experiere iterum, cum voles, quid inter ingenium et ingenium, quid inter calamum et calamum intersit. 177. Illud verendum: ne, dum per abruta distractus, multumque huic tue ridiculose eloquentie intentus, in insuetis conflictationibus tempus teris, his, quos pecunia pariter ac sanitate spolias, magni periculi causa sim. 178. De hoc tamen ipse videris; ego michi quicquid attentaveris ad cumulum glorie ascribam. 179. Alta petentibus non semper quies: sed eorum sepe, qui sine gravi periculo vinci possunt, optanda rebellio est.

180. Si bene dixisses, audisses bene. 181. Audisti autem non quod ego loqui solitus, sed quod tu meritus audire. 182. Sile parumper et rumina, et tibi ipsi da veniam, qui cepisti. 183. Verum ego satisne sanus sim, si diutius tecum loquar, qui -

167. Mas desperta, se és capaz, e abre os remelentos olhos: verás que, de fato, os poetas são raros; pois a natureza das coisas foi disposta de modo a que seja raro aquilo que é, ao mesmo tempo, precioso e ilustre.[29] **168.** Verás os poetas fúlgidos de glória e de fama imortal, que eles buscaram não somente a si mesmos, mas também aos outros, uma vez que foi dado a eles, antes que aos outros, ocupar-se dos nomes fadados a perecer. E até mesmo a virtude carece do auxílio deles, não decerto em si mesma, mas no combate que trava com o tempo e com o esquecimento. **169.** Certamente, verás a ti, com os teus, despido de toda verdadeira glória, coberto de vaidades e sepultado em mentiras.

170. Que estas acusações não sejam feitas contra a medicina – o que tenho, freqüentemente, atestado – e nem contra os médicos exímios (que não devem se irritar com o fato de que, sendo sempre raros, sejam raríssimos em nossa época), mas contra ti e os que, de modo semelhante, deliram. **171.** Quanto a isso, alguém, talvez, tomar-se-á de espanto com o fato de que, com um opúsculo, eu respondi à sua carta. **172.** Mas será conveniente recordar que é mais fácil infligir uma ferida que curá-la, e mais rápido proferir insultos que refutá-los. **173.** E, por isso, também é mais extensa a defesa de Demóstenes que a acusação de Ésquino, e mais longa a invectiva de Cícero que a de Salústio. **174.** É o bastante; o restante reservo para um outro momento. **175.** Com efeito, não quero que penses que eu tenha deixado na ferida, como uma abelha, os aguilhões de um estilo agredido e de uma justíssima indignação. **176.** Poderás sentir uma outra vez, quando quiseres, que diferença há entre um engenho e outro engenho, entre uma pena e outra pena. **177.** Isto é de temer: que, enquanto estejas disperso por caminhos íngremes, muito empenhado nesta tua ridícula eloqüência, e gastes teu tempo em desusados conflitos, eu venha a me tornar um grande perigo àqueles aos quais roubas não só dinheiro como saúde. **178.** Nisso, contudo, pensas tu; no que me diz respeito, tudo o que tiveres lançado contra mim aditarei para incremento da minha glória. **179.** Nem sempre há paz para os que almejam coisas elevadas; mas, com freqüência, deve-se desejar a insurreição daqueles que podem ser vencidos sem grave perigo.

180. Se de modo conveniente tivesses falado, terias ouvido de modo conveniente. **181.** Mas ouviste não o que eu estou acostumado a falar, mas aquilo que tu és, todavia, merecedor de ouvir. **182.** Cala-te um pouco e rumina, e a ti mesmo, que começaste, concede o perdão. **183.** Na verdade, acaso eu estaria suficientemente são se, por mais

quod ridiculum omne supergreditur - medicine nomine mortem michi literarum tuarum in fine denuncies? **184**. Ad quam differendam medicina forte aliquid, tu profecto nichil; ad accelerandam vero quamplurimum conferre potes. **185**. Preclarum sortitus artificium: longevis corpusculum scis expedire langoribus. **186**. Certe ipsa michi vivas - modo voces habeat - medicina grates actura sit, si eorum presentem infamiam fando nudavero, qui antiquam illius gloriam novis erroribus extinxerunt.

tempo, falasse contigo que - algo que ultrapassa todo o ridículo – em nome da medicina, a morte me profetizas no fim das tuas cartas? **184.** Para retardá-la, a medicina talvez possa fazer algo, tu certamente nada podes; porém, para apressá-la tu podes contribuir muitíssimo.[30] **185.** Por sorte te coube um preclaro artifício: sabes libertar um extenuado corpo das velhas fadigas. **186.** Certamente, a própria medicina – se tivesse voz – render-me-ia um vivo agradecimento, se, com minhas palavras, eu tiver desnudado a presente infâmia daqueles que, com recentes erros, extinguiram a sua antiga glória.

[1] Cf. *Fam.* V, 19 (a Clemente VI), IN: *Le familiari*, edizione critica per cura di V.Rossi, Firenze, 1933-42 (volume IV a cura di Ugo Bosco).

[2] Cf. Hieronimus, *Apologia adversus libros Rufini,* I, 3: *Teneo epistulas vestras, quibus accusatum esse me scribitis; et hortamini ut respondeam criminanti, ne, si tacuerim, videar crimen agnoscere.* IN: Migne, *PL,* XXIII, 399c.
(Guardo as vossas cartas, nas quais escrevestes que sou acusado, e me exortais a responder aos que me incriminam, a fim de que, se eu me calar, não pareça que confesso o crime.)

[3] Petrarca, *Fam.,* V,19,5.

[4] Cf. Hieronimus, *Apologia adversus libros Rufini*, I, 12: *Alioquin si quid contra Origenem et sectatores eius dicitur, in te dictum putas.* IN: Migne, *PL,* XXIII, 406d.
(Além do mais, se algo contra Orígenes e seus seguidores é dito, tu pensas que é contra ti.)

[5] Cf. *Secretum*, II. a cura di Enrico Fenzi, Milão, Mursia, 1992.

[6] Juv., *Sat.,* X, 22.

[7] Cf. *Psalm.,* 87, 11: *Numquid mortuis facies mirabilia, aut surgent umbrae et confitebuntur tibi?*
"Realizas maravilhas pelos mortos?/As sombras se levantam para te louvar?*"* (Bíblia de Jerusalém, 2002)

[8] Juv., *Sat*., I, 161: *accusator erit qui uerbum dixerit "hic est."*
Petrarca lê *verum* (a verdade), por *verbum* (a palavra).

[9] Terêncio, *Andria,* I, 68

[10] Fonte desconhecida. Cf. *Líber philosophorum moralium antiquorum*, a cura di E. Franceschini, Venezia, 1932. (com atribuição da anedota a Diógenes, o Cínico).

[11] Cf. *Psalm.,* 72, 9: *Posuerunt in caelo os suum,/et lingua eorum transivit in terra.*
"contra o céu colocam sua boca/e sua língua percorre a terra". (Bíblia de Jerusalém, Ed. Paulus, 2002).

[12] isto é, a prosa. Cf. Cícero, *De oratore,* III, 48,184; e Quintiliano, *Institutione Oratoria*, IX, 4, 10.

[13] Cf. Cícero, *Tusc.* III,1, 1: *Quidnam esse, Brute, causae putem, cur, cum constemus ex animo et corpore, corporis curandi tuendique causa quaesita sit ars atque eius utilitas deorum inmortalium inventioni consecrata, animi autem medicina nec tam desiderata sit, ante quam inventa, nec tam culta, posteaquam cognita est, nec tam multis grata et probata, pluribus etiam suspecta et invisa? An quod corporis gravitatem et dolorem animo iudicamus, animi morbum corpore non sentimus? Ita fit ut animus de se ipse tum iudicet, cum id ipsum, quo iudicatur, aegrotet.*
(Qual eu julgaria ser, ó Bruto, a razão pela qual, ainda que sejamos constituídos de alma e de corpo, para o cuidado e a conservação do corpo, tenha sido buscada uma arte tal que sua utilidade foi consagrada à invenção dos deuses imortais, enquanto a medicina da alma não tenha sido tão desejada antes de ser inventada, nem tão cultivada depois de ser conhecida, e não tenha sido tão cara a muitos e nem por muitos tão aprovada, mas por tantos tenha sido considerada suspeita e detestável? Acaso é por que julgamos com a alma o peso e a dor do corpo, e não sentimos com o corpo a doença da alma? Assim, segue-se que a alma julga a si mesma, enquanto ela mesma, instrumento com o qual se julga, esta doente.)

[14] *Ecclesiasticus* 38.4. Petrarca emprega o termo *medicinam*, no lugar de *medicamenta*, encontrado na *Vulgata*. No Eclesiástico lê-se: "Da terra o Senhor criou os remédios/o homem sensato não os despreza." (Cf. Bíblia de Jerusalém – edição em língua portuguesa, Ed. Paulus, 2ª reimpressão, 2003.)

[15] *Ibid*. I, 1.
Sobre a origem divina da medicina, cf., por exemplo, Isidoro de Sevilha – *Etym.* IV, 13, 1 ss. e V, 39, 10.

[16] *Ecclesiasticus,* VII, 16.

[17] Macr., *Saturn.,* V, I, 7.

[18] Cf. Petrarca, *Fam.* V, 19.

[19] Cf. *Sen.* XII, 1.

[20] Cícero, *Pro Archia*, VIII, 18.

[21] Cf. Isidoro, *supra cit.*

[22] Cf. Boécio, *Consolatio Philosophiae*, I, 4, 1.

[23] Cf. Cícero, *De Orat.* II, XVIII, 75.

[24] Alusão ao *Phormio* de Terêncio.

[25] Cícero, *De oratore*, II, XVIII,76: *quid enim aut adrogantius aut loquacius fieri potuit quam Hannibali, qui tot annis de imperio cum populo Romano omnium gentium victore certasset, Graecum hominem, qui nunquam hostem, nunquam castra vidisset, nunquam denique minimam partem ullius publici muneris attingisset, praecepta de re militare dare?*

[26] Cf. Boécio, *Consolatio Philosophiae,* I, prosa, 1-11.

[27] Cf. Ovídio, *Metamorphoses*, XI, 1-5: *Carmine dum tali silvas animosque ferarum/ Threicius vates et saxa sequentia ducit,/ecce nurus Ciconum tectae lymphata ferinis/pectora velleribus tumuli de vertice cernunt/Orphea percussis sociantem carmina nervis.*
Enquanto o vate Trácio, com o canto, estas selvas, os ânimos das feras e as pedras que o seguem conduz, eis que as mulheres dos cíconos, cobertas nos desnorteados peitos com peles ferinas, do alto da colina observam o que junta os cantos orféicos às tangidas cordas.
Cf. Virgílio, *Georgicae,* IV, 510: *mulcentem tigres et agentem carmine quercus;*
(ele que afaga os tigres e, com o canto, incita os carvalhos).
E *Bucolicae*, III, 46: *Orpheaque in medio posuit, siluasque sequentis;*
("Em meio Orfeu com seguidoras selvas" – Tradução de Manuel Odorico Mendes)
Cf. Horácio, *Ars Poetica*, 391-396: *Siluestris homines sacer interpresque deorum/caedibus et uictu foedo deterruit Orpheus,/dictus ob hoc lenire tigris rabidosque leones;/dictus et Amphion, Thebanae conditor urbis,/saxa mouere sono testudinis et prece blanda/ducere quo uellet.*
(os selvagens homens, da mortandade e do viver repugnante/afastou Orfeu, sacerdote e intérprete dos deuses/pelo que se diz que abrandava os tigres e os raivosos leões;/se diz também que Anfíon, fundador da cidade tebana/movia as pedras com o som da lira e com uma branda prece/e as levava onde quisesse.)
Cf. também Isidoro de Sevilha, *Etymol.,* III, 22, 9: *Vnde existimatur eadem arte non feras tantum, sed et saxa atque silvas cantus modulatione adplicuisse. Hanc musici propter studii amorem, et carminis laudem etiam inter sidera suarum fabularum commentis conlocatam esse finxerunt.*
(A partir disso, estima-se que se aproximava não só das feras, mas das pedras e das selvas, com a sua arte e com a modulação do seu canto. Os músicos, pelo amor do estudo e pelo louvor do canto, fingiram, nos comentários das suas fábulas, que [a lira] se encontrava colocada entre as estrelas.)
Para o emprego desta mesma tópica em Petrarca, cf. *ad es. Fam.,* I, 9,7.

[28] Cf. Lactâncio, *Div. Instit.,* I, 9, 24-25: *Nesciunt enim qui sit poeticae licentiae modus, quousque progredi fingendo liceat, cum officium poetae in eo sit ut ea quae vere gesta sunt in alias species obliquis figurationibus cum decore aliquo conversa traducat. Totum autem quod referas fingere, id est ineptum esse et mendacem potius quam poetam.*

[29] Cf. Cícero, *De oratore*, I, 3, 11: *Vere mihi hoc videor esse dicturus, ex omnibus eis, qui in harum artium liberalissimis studiis sint doctrinisque versati, minimam copiam poetarum et oratorum egregiorum exstitisse: atque in hoc ipso numero, in quo perraro exoritur aliquis excellens, si diligenter et ex nostrorum et ex Graecorum copia comparare voles, multo tamen pauciores oratores quam poetae boni reperientur.*
(De fato, me parece que posso afirmar isso, dentre todos aqueles que são versados nos estudos e na doutrina destas artes as mais liberais, o menor número é de poetas e oradores egrégios: e mesmo nesta quantidade, na qual, muito raramente, surge alguém excelente, se desejares comparar diligentemente o nosso número e o dos gregos, muito menos bons oradores do que bons poetas serão encontrados.)

[30] Cf. *Sen.,* XII, 1 e XVI, 3.

notas ao texto

NOTAS AO TEXTO

LIVRO PRIMEIRO

(1) - A personagem à qual se destinam estas quatro invectivas não é identificada. Contudo, com base nas epistolas em que Petrarca aborda esta obra, considera-se que se trate de um médico da corte pontifícia de Clemente VI, que foi Papa em Avignon de 1342 a 1352. Petrarca, em suas invectivas, costuma manter seus adversários no anonimato; nesta não é diferente: na figura do médico, reúne as acusações feitas à poesia por seus detratores, antigos e novos, e combate as suas convicções, defendendo valores que considerava mais altos. Portanto, conhecemos este médico apenas através da construção da personagem elaborada por Petrarca, que ao escrever as invectivas, acreditava estar renovando um gênero literário do qual conhecera ilustres modelos, tanto clássicos quanto cristãos, referindo-se, sobretudo, a Cícero e a São Jerônimo. (Cf. *Sen.,* XV, 14)

A comparação do médico a um cão que, com seus latidos, importuna o leão adormecido é, por um lado, uma metáfora para a situação de defesa de causa em que se coloca o poeta, uma vez que ele vem a público, não atacar, mas responder a um ataque prévio que lhe fora desferido (Cf. Rawski, 1975); por outro, é uma metáfora para a diferença entre o acusador e o acusado. Para a representação do acusador, Petrarca recorre à tradicional imagem do cão, temerário, imprudente, enraivecido: a representação senequista do homem incapaz de refrear seus apetites. Cf. *por exemplo* Sêneca, *Ad Lucilium*, VIII, 72, 7-9:

Solebat Attalus hac imagine uti: 'vidisti aliquando canem missa a domino frusta panis aut carnis aperto ore captantem? Quidquid excepit protinus integrum devorat et semper ad spem venturi hiat. Idem evenit nobis: quidquid expectantibus fortuna proiecit, id sine ulla voluptate demittimus statim, ad rapinam alterius erecti et attoniti'. Hoc sapienti non evenit: plenus est; etiam si quid obvenit,secure excipit ac reponit; laetitia fruitur maxima, continua, sua.

(Átalo costumava lançar mão desta imagem: 'viste alguma vez um cão aguardando, com a boca aberta, pedaços de pães e carnes atirados pelo dono? O que quer que pegue, devora por inteiro no mesmo instante, e tem sempre a boca aberta para esperar o próximo. O mesmo acontece conosco: o que quer que a fortuna lança enquanto esperamos, imediatamente o engolimos sem qualquer prazer, dispostos e paralisados para arrebatar outros'. Isto não acontece com o sábio: ele está saciado; mesmo se recebe algo, pega com tranqüilidade e coloca de parte; ele goza de um contentamento máximo, contínuo, seu.)

E *De ira*, III, 25, 3: *Sic immanis fera ad latratum canum lenta respexit, sic inritus ingenti scopulo fluctus adsultat. Qui non irascitur, inconcussus iniuria perstitit, qui irascitur, motus est.* (Assim, ao latido do cão a besta feroz voltou-se lentamente, desta maneira, uma onda vã assalta um enorme rochedo. Aquele que não se irrita, persiste inabalável às injúrias; aquele que se irrita, é arrebatado.)

(2-5) - De acordo com Petrarca, a desavença com o médico teria começado por uma questão de renome. O médico, desprovido de qualquer reputação e, portanto, desprovido de um ponto no qual possa concentrar seus ataques, lança-se contra seu adversário, um renomado letrado, que deve contra-atacar para manter a salvo a sua reputação. Petrarca emprega então dois recursos retóricos freqüentemente encontrados nas invectivas: (1) a entrada no campo de batalha discursivo não se faz por opção do autor, ou seja voluntariamente, mas sim porque algo o coage a isso, portanto, por necessidade: *Quia tamen **cogis** ad illud, ad quod nunquam **sponte descenderem**, et loqui aliquid **necesse est**...*; (2) o autor pede então desculpas ao leitor, pois, coagido pela necessidade, deverá seguir as regras do gênero, deverá fazer um discurso vituperioso, combativo e, por exigência das circunstâncias, recorrerá a um vocabulário agressivo, estranho ao seu costume de poeta lírico.

Petrarca faz uso aqui de um tipo especial de *exordium*, permitido pelo fato de o leitor conhecer tanto as circunstâncias que envolveram o conflito, quanto a argumentação do adversário, somente através da representação petrarquista. Trata-se da *insinuatio*, um tipo de exórdio adequado ao gênero torpe. Cf. Cícero, *De invent*., I, 15, 20: *Igitur exordium in duas partes dividitur, in principium et insinuationem. Principium est oratio perspicue et protinus perficiens auditorem benivolum aut docilem aut attentum. Insinuatio est oratio quadam dissimulatione et circumitione obscure subiens auditoris animum.* (Portanto, o exórdio se divide em duas partes: o exórdio de princípio e o exórdio de insinuação. O exórdio de princípio é um discurso que, clara e rapidamente, torna o ouvinte benévolo, dócil ou atento. O de insinuação é um discurso que, com certa dissimulação e obscura circunlocução, penetra o ânimo do ouvinte.)

Todo exórdio serve, como se sabe, a tornar *benevolum attentum et docilem* o auditório. Propõe-se, portanto, a adequar entre si, de modo harmônico, a *utilitas causae*, as partes interessadas (orador e o auditório), a matéria e as palavras (*res et verba*). Cf. Cícero, *De invent.,* I, 15, 20: *Exordium est oratio animum auditoris idonee comparans ad reliquam dictionem: quod eveniet, si eum benivolum, attentum, docilem confecerit.* (O exórdio é um

discurso que prepara, habilmente, o ânimo do ouvinte para o restante da exposição: isto acontecerá se torná-lo benévolo, atento, dócil.)
Cf. também Quintiliano, Inst. Or., IV, 1, 5.

O proêmio perifrástico denominado *insinuatio,* visando tornar benevolente à causa aquele que se busca persuadir, é adequado a três situações:

a- quando a causa a ser defendida pertence ao *genus admirabile* (*turpe*), isto é, o gênero de causa cuja defensibilidade confronta-se ou com a consciência dos valores e das opiniões comumente aceitos, ou com sentimento jurídico. Cf. Isidoro de Sevilha, *Etym.*, II, 8: *Species causarum sunt quinque: [id est] honestum, admirabile, humile, anceps, obscurum. Honestum causae genus est, cui statim sine oratione nostra favet animus auditoris. Admirabile, a quo est alienatus animus eorum, qui audituri sunt. Humile est, quod neclegitur ab auditore. Anceps est, in quo aut iudicatio dubia est, aut causa honestatis et turpitudinis particeps, ut benivolentiam pariat et offensam. Obscurum, in quo aut tardi auditores sunt, aut difficilioribus ad cognoscendum negotiis causa cernitur implicata.* (São cinco os tipos de causas: a saber, o honesto, o admirável, o humilde, o ambíguo e o obscuro. O honesto é o gênero de causa ao qual o ânimo do ouvinte se mostra imediatamente favorável, sem a necessidade do nosso discurso. O admirável é aquele pelo qual se altera o ânimo daqueles que irão escutar. O humilde é aquele que é negligenciado pelo ouvinte. O ambíguo é aquele no qual ou a questão em litígio é duvidosa, ou a causa participa da honestidade e da iniqüidade, de modo a suscitar benevolência e ofensa. O obscuro é aquele no qual ou os ouvintes demoram a compreender, ou a causa é envolvida por questões demasiado difíceis para compreender.)

A defesa de uma causa torpe exige grande habilidade do orador, pois sua *causa* é *a priori* inferior à do seu adversário, considerada honesta. Por este motivo, comenta Lausberg (1975; p. 114), era um recurso muito importante na educação do orador, segundo testemunham os exercícios escolares de retórica.

b – quando o orador adversário já discursara e persuadira o público a seu favor, o que mais uma vez caracteriza a causa a ser defendida pela parte contrária como torpe.

c- quando o auditório mostra-se já cansado, e inclinado ao orador adversário.

Conveniente nestas três circunstâncias, a *insinuatio* funda-se no emprego engenhoso das paixões como a suposição, a imputação e a surpresa, capazes de influenciar o público a

nosso favor. Denominados *remedia*, estes recursos podem inverter o jogo de forças do combate discursivo, e a causa, inicialmente considerada torpe, passa a contar com o apoio do auditório. Petrarca, recorrendo a *insinuatio* como exórdio ao seu discurso, representa-se como um orador que é o segundo a discursar, seu adversário já discursara, já 'atacara com pruriente língua' a fama do poeta, constrangendo-o ao combate retórico. E todo o discurso será estruturado, do começo ao fim, como uma defesa do poeta diante das injustas acusações que o próprio Petrarca atribui ao médico, reportando-as, por vezes, *ipsis litteris*, o que as torna ainda mais manifestamente injustas aos olhos do público.

- Sobre a disputa acerca do renome diz Cícero: *"Mesmo que se combata pelo domínio e, na guerra, se procure a glória, cumpre absolutamente preservar as causas que, há pouco, eu disse serem as mais justas nessas circunstâncias. (...) Por exemplo, quando entramos em atrito na vida civil, fazemo-lo de um modo se se trata de um inimigo, mas de outro se se trata de um concorrente – contra o segundo lutamos pela honra e a dignidade, contra o primeiro, pela vida e a reputação."* (Cf. *Dos deveres,* 1999. p.22)

(6) - *Multa enim tam inepte dicis, ut quisquis ea responso digna* ***duxerit****, ipse merito videri possit ineptior.* O manuscrito usado por Silvestri já trazia o verbo *dixerit* no lugar de *duxerit.*
Petrarca inicia aqui a construção da imagem depreciativa do seu adversário. Depois de compará-lo a um inoportuno cão, o poeta o chama de inapto, desprovido de arte. Pouco adiante, passará a comparar o médico a um outro animal de parca nobreza, o asno, o que lhe possibilitará fazer uso da autoridade de Apuleio, e de lançar mão de todo um jogo intertextual com sua obra mais conhecida, *As metamorfoses ou o Asno de Ouro*. É recurso comum ao gênero a comparação com animais; no caso da invectiva, discurso de vitupério, esta comparação visa, em geral, o rebaixamento do adversário, por isso Petrarca lança mão apenas das etimologias negativas encontradas tanto nos modelos quanto nos bestiários para a construção das analogias com seu adversário, negligenciando, na maior parte das vezes, os sentidos positivos. Como se sabe, os bestiários destacavam e analisavam ambos os sentidos em relação a todos os animais, que, portanto, dispunham de ambos os caracteres, de modo que, regido pela circunstância, o orador poderia recorrer ao cão, por exemplo, tanto para ressaltar a sua faceta fiel e companheira, quanto para referir a sua intemperança e falta de domínio sobre seus apetites. Nesta obra, o poeta promove um rebaixamento, sobretudo, intelectual do seu adversário.

(7-9) – Petrarca inicia a demarcação dos terrenos da retórica, de um lado, e da medicina, de outro. Diz o poeta que o médico afasta-se dos seus territórios quando pretende fazer uso das palavras (instrumento próprio da retórica): ao médico são necessárias obras, as palavras são da competência dos retores, poetas e filósofos. Afirma ainda que o desejo do médico de dominar a retórica denuncia a sua incompetência, apenas os médicos incapazes precisariam recorrer aos recursos retóricos, pois deveriam persuadir suas vítimas de que não teriam cometido erro algum.

(10) - Nota-se, ao longo de toda a obra, uma oscilação entre o pronome de segunda pessoa singular, *tu*, e aquele de segunda plural, *vós*. Alguns estudiosos sustentam que este seria um indício de que Petrarca tem como alvo, não apenas a figura individual do médico, mas todo o corpo médico do período. Sêneca, nas suas epístolas, emprega 'uos' e o possessivo 'uester' para designar, além do seu interlocutor, também o grupo dos seus seguidores ou dos partidários de uma mesma filosofia. Petrarca parece-me imitar Sêneca, fazendo uso do pronome de primeira pessoa do plural para estender os seus ataques a todos aqueles que defendem o mesmo posicionamento filosófico do médico. Nas invectivas ciceronianas também se encontra certa oscilação pronominal, mas nesse caso, como os discursos de Cícero eram, como se sabe, pronunciados no tribunal, tal variação, indica dramaticamente a mudança de interlocutor, que deixa de ser o conjunto dos juízes e passa a ser o adversário ou o público presente. A invectiva de Petrarca está desprovida desta representação cênica da situação de tribunal; pode-se observar que o poeta, ao contrário de Cícero, faz pouco, ou nenhum, uso de recursos de *presentificação* da cena, como os dêiticos, por exemplo.

O uso do pronome ora no singular ora no plural para dirigir-se a um mesmo interlocutor, tal como se encontra em Petrarca, não é registrada no latim dito clássico. De acordo com o *Oxford Latin Dictionary*, no latim 'clássico', quando o 'uos' é empregado para dirigir-se a uma só pessoa, ele significa 'tu' e 'os teus', como se pode notar a partir do verso 525 da *Eneida* (IX), no qual Virgílio invoca as Musas citando nomeadamente apenas Calíope:

Vos, o Calliope, precor, aspirate canenti...

(Vós, ó Calíope, inspirai o que canta...)

Apenas a partir do século III são registrados exemplos de 'uos' aplicado a um único interlocutor. Cf. por exemplo, os vv 192-195 da comédia latina *Pamphilus*, escrita aproximadamente entre os séculos XII e XIII: Galatea: *Sic multi multas multo temptamine temptant,/sic multas fallit ingeniosus amor./Infatuare tuo sermone vel arte putasti/Quam falli vestro non decet ingenio./Quere tuis alias incestis moribus aptas/Quas* ***tua*** *falsa fides et dolus infatuet!/*Pamphilus*: Sepius impediunt iustos peccata malorum;/Hic nocet alterius, non mea*

culpa michi./Sed tamen auscultet me gratia ***vestra*** *benigne,/Et liceat domine pauca referre mee.* (Ed. S. Pittaluga, IN: *Commedie latine del XII e XIII secolo*, Genova, Ist. Di Filologia Classica e Medievale, 1980, pp. 60-137.)

(*Galatéia*: Assim, muitos a muitas tentam com muita tentação,/assim, a muitas engana o engenhoso amor./Creste, com a tua conversação e tua arte, encantar/aquela à qual não convém ser iludida pelo vosso engenho./Procura outras mais adequadas aos teus costumes impuros,/Estas a tua falsa fé e o teu dolo encantarão!/*Pânfilo*: Com muita freqüência, os pecados dos maus atrapalham os justos;/Aqui me prejudica a culpa de outro, não a minha./Mas que me escute com benevolência a vossa graça,/E me seja permitido dizer poucas palavras à minha senhora)

Petrarca declara por diversas vezes que não atacara, desde a sua primeira carta, um médico em particular, mas todos aqueles que são maus médicos, aqueles que são *discordes* e *dissonantes*, e que, em vez de curar, gastam tempo em debates e contendas vãs. Assim, ainda que tenha se sentido coagido a responder a um adversário em particular, as críticas de Petrarca se dirigem a todo um grupo de pessoas que transcende não apenas a figura do médico de corte, mas até mesmo a categoria médica.

Embora alguns tradutores deste texto entendam essa alternância como um modo de estender a crítica a todos os médicos e portanto à medicina como atividade mecânica, ainda que Petrarca afirme freqüentemente não fazê-lo (cf. David Marsh, *Invective,* 2003), me parece mais verossímil, contudo, que o ataque de Petrarca extrapole de fato os limites da corporação, e se estenda a todo um grupo de mestres responsáveis pela exegese considerada mais radical das obras de Aristóteles e de seus comentadores árabes (cf. *O homem e o cão*). A representação do seu adversário demonstra a afinidade do poeta com as posições mais comumente aceitas na sua época, manifestas no Silabo da comissão Tempier de 1277 e ,em grande medida, responsáveis pela caricatura filosófica dos chamadas 'aristotélicos radicais' (cf. Hissette, 1977; Bianchi, 1990).

(12) – Como se sabe, na epístola enviada ao papa Clemente VI, Petrarca o teria aconselhado a confiar a sua saúde a um único médico, ao invés de a uma junta médica que, segundo a opinião do poeta, serviria apenas para multiplicar os erros cometidos pelos médicos. A isso se refere Petrarca nesta passagem, acrescentando que, se o médico tivesse algum caráter, alguma nobreza de espírito, teria se empenhado para ser este único médico ao lado do Pontífice; contudo, seu adversário, mostrando-se o "mais corrompido" e o "pior de todos os médicos", ao invés de empenhar-se em ser excelente, escolhe a via contrária, e toma para si as acusações que o poeta afirma ter feito apenas aos maus médicos. (Cf. *Familiares*, V, 19)

(13) – Petrarca, portanto, questiona, com ironia, o médico sobre a sua irritação diante do conselho dado ao Pontífice. Argumentando que aconselhara Clemente VI a evitar uma junta médica e confiar-se a um único médico (e não a recusar todo e qualquer médico, ou toda a medicina), o poeta afirma não entender a indignação do seu adversário, que poderia ser justificada apenas pela falta de nobreza de ânimo, pois, se fosse um homem de mente nobre, ao invés de ofender-se, se empenharia para que aquele único médico escolhido pelo pontífice fosse ele próprio. Petrarca dá início, então, à construção do *ethos* da personagem: após compará-lo a um cão que, temerariamente, lança-se contra um leão que estava adormecido e, portanto, nada lhe fizera, o poeta corrobora a sua falta de magnanimidade, posto que não demonstra a coragem de buscar ser o mais excelente dentre os médicos. Faltando-lhe a virtude da coragem e da constância, ele deixa-se abalar por uma carta que não lhe fora destinada, e incapaz de identificar e punir os culpados, ataca indistintamente toda uma arte. Conforme prescrito por Cícero na sua obra *Dos deveres*, é próprio de um ânimo elevado agir de modo prudente; lançar-se temerariamente a uma batalha não é comportamento daquele que se vale da razão, é sim atitude desumana e semelhante à das feras. O homem de ânimo elevado, numa situação adversa, deve saber "punir os culpados, proteger a multidão, manter sempre a retidão e a atitude honesta." (Cf. *Dos deveres,* I, 81-82; p.41). O médico é acusado por Petrarca de não saber identificar o culpado da pretensa ofensa que sofrera e, conseqüentemente, de não saber puni-lo. Além disso, ao abandonar o seu campo de atuação para dedicar-se a outro, negligencia a sua prática médica e seus enfermos, não agindo portanto de forma reta e honesta com seus deveres profissionais.

(17-20) – Petrarca lança mão de um catálogo de autoridades de cada disciplina por ele citada; como sumas autoridades filosóficas encontramos Platão e Aristóteles; Homero e Virgílio representam a autoridade poética, enquanto Cícero e o grego Demóstenes são tomados como máximas autoridades do campo retórico. Em perfeita contraposição aos excelentes de cada arte, o poeta dispõe o imenso grupo dos médicos ignaros, e introduz assim uma oposição que será recorrente nos próximos três livros, para não citar o restante da obra petrarquista, isto é, a oposição entre os *poucos excelentes* e o *vulgo ignorante*, demarcando assim o enorme valor que atribui à singularidade.

(21) – '*quoque doctissimi egrum uni fideli medico et rari erroris committendum dicant...'* Cf. Damascène, J. *Aphorismes,* Bologna, 1489: *eger diu fideli medicorum committendus est:*

cuius error a recti distantia rarus est. Quia si plurimis consulit in singulorum errore plerumque cadit;
(O enfermo, há muito tempo, deve entregar-se aos cuidados de um único dentre os médicos que sejam de confiança: cujo errar longe do correto é raro. Pois, se consulta numerosos médicos, cai no erro de cada um e de muitos;)
Cf. também o célebre médico árabo-persa AR-Razi (864–930 d.C), conhecido no ocidente por Razis, *Aphorismes*, VI: *Egro erit conveniens: ut unum tantum medicum elligat: error enim unius magnam infamiam non inducit. Et unius utilitas quam in egro efficit collaudatur [...] qui quam plures medicorum interrogaverit in errorem incidit plurimorum*.
Ao doente será conveniente que escolha apenas um único médico: com efeito, o erro de um único não leva a tão grande infâmia. E louva-se a utilidade de um único que age no enfermo [...] pois quanto mais dentre os médicos consulta, no erro de mais médicos incide.)

(23) – Vale observar como Petrarca inverte a situação de ataque discursivo ao afirmar que não se dirigira àquele médico especificamente, mas à turba dos médicos discordes e ignaros; contudo, o próprio médico, ao inflamar-se contra a carta enviada ao papa, demonstrou toda a sua ignorância e insegurança, incluindo-se, por conta própria, no grupo dos profissionais atacados pelo poeta.

(25) - Em seguida, respondendo à acusação de adulação que lhe teria sido feita, Petrarca intensifica, por meio de uma comparação hiperbólica, a ignorância do seu adversário, que desconhece coisas que até mesmo o vulgo, ignorante, conhece. O médico é colocado, então, numa situação de completa inferioridade, uma vez que, do ponto de vista intelectual, está hierarquicamente disposto abaixo do vulgo. Cícero, no *De officiis,* define adulador como o que "*prejudica aqueles que finge querer beneficiar*" (*Dos deveres,* 1999, p. 25). É muito interessante a Petrarca colocar essa acusação na boca do médico, pois este é precisamente um dos defeitos que pretende imputar, não apenas ao seu adversário, mas a todos aqueles aos quais se dirige: *fingindo fazer o bem, na realidade, prejudicam os que crêem estarem sendo por eles beneficiados.*

(28) – É introduzida, então, a construção físico-moral do seu oponente, retratado como um enfermo, um leproso. O poeta esclarece, em seguida, tratar-se de uma enfermidade moral: além de ignorância, de insegurança, de impertinência, o médico sofre de adulação e cobiça. Não possui, portanto, as características que distinguem uma pessoa nobre. Afirma Cícero, ainda no livro 1 do *De officiis*: '*Uma alma corajosa e grande distingue-se principalmente por*

duas características. Uma delas é o desprezo dos bens exteriores, quando tenha sido persuadida de que nada, a não ser o honesto e decoroso, convém ao homem admirar ou perseguir. Não deve ceder a ninguém, a nenhuma tribulação, nem sequer à Fortuna. A outra consiste em praticar, mesmo com o ânimo afetado do modo que mencionei acima, ações grandiosas e sobretudo úteis, como também, veementemente, tarefas árduas, trabalhosas e arriscadas que interessem à vida. Dessas duas características, todo esplendor, toda grandeza, acrescento mesmo toda utilidade residem na segunda; mas o princípio e a causa geradora dos grandes homens residem na primeira. Nisso se acha aquilo que torna os ânimos excelentes e desdenhosos das coisas humanas. Para tanto, duas atitudes se exigem: que julgues bom somente o que é honesto e estejas livre de tribulações. É que julgar insignificantes e desprezíveis as coisas que à maioria parecem notáveis e portentosas – e isso com segurança e firmeza de propósito – deve ser considerado apanágio do ânimo corajoso e forte. (...) Não convém àquele que o medo não abate ser abatido pela cobiça, nem àquele que se mostrou invicto no trabalho ser develado pela volúpia. Fujamos pois igualmente destas paixões, como da sede de dinheiro. Nada, com efeito, condiz mais com uma alma acanhada do que amar as riquezas; nada é mais honesto e grandioso do que desprezar o dinheiro quando não o temos ou, se o temos, destiná-lo à beneficência e à liberalidade. Evite-se a ânsia de glória, como declarei acima, pois ela compromete a liberdade pela qual todos os homens magnânimos devem esforçar-se. Quanto ao poder, melhor é não ambicioná-lo, às vezes recusá-lo e outras, mesmo, renunciar a ele. Estejamos livres, por um lado, das perturbações de ânimo, da cobiça e do medo; por outro, das inquietações, da volúpia espiritual e da cólera, para que em nós se instaurem a serenidade e a firmeza de alma que trazem tanto a constância quanto a dignidade.' (*Dos deveres,* I, 66-69; 1999. p. 35-36)

O médico representado por Petrarca segue o caminho inverso àquele preceituado pela ética ciceroniana: a sua alma mostra-se covarde e acanhada, uma vez que ele não parece persuadido de que nada além do honesto e do decoroso deve ser perseguido pelo homem que busca a dignidade e a honestidade. O adversário do poeta é descrito como alguém que coloca o dinheiro e os bens materiais acima de quaisquer outros valores, ambiciona a glória e o poder e, por isso, torna-se escravo das coisas, abdicando da liberdade que deve ser a meta de todo homem magnânimo. Em outras palavras, o médico não foi capaz de domar os seus apetites, e tornou-se escravo das suas afecções.

(29) - Segundo Marsh (2003), Petrarca emprega o termo latino *palpator* para referir-se tanto à bajulação quanto ao procedimento médico de apalpar os pacientes.

À acusação de adulação, segue a descrição cenográfica dos diferentes ambientes freqüentados pelos adversários. Enquanto o poeta, em busca somente de conhecimento e glória, circula por floridos bosques e ermos outeiros, *locus* próprio à poesia bucólica, à qual também se dedicou Petrarca (cf. *Éclogas*), o médico vive em meio às latrinas, em troca de um lucro vil. A distinção entre o médico e o poeta é reforçada, então, pela descrição entre os ambientes freqüentados por cada um. A rotina do médico era, como se sabe, marcada pela observação da urina e do sangue: o símbolo da medicina na época não era a serpente de Esculápio, mas o frasco utilizado para a uroscopia.

Petrarca corrobora aqui a acusação feita no primeiro parágrafo do livro: de que o seu adversário não passa de um infame mercenário, em evidente oposição à própria figura do poeta que, em nome da liberdade, é capaz de recusar todo e qualquer favorecimento. Estabelece-se, então, a figura vituperada (o médico) e aquela elogiada (o próprio poeta), e define-se, claramente, a oposição entre o artista e o artífice, entre o que se dedica a uma atividade mecânica, e o que se dedica a uma atividade liberal, entre aquele que visa o lucro e aquele que busca, de modo comedido, a glória e o renome. Oposição esta que nos conduzirá, no decorrer da obra, a uma outra tópica, a contraposição entre o *otium* e o *negotium*, reposta aqui na oposição entre as atividades campesinas e aquelas típicas da cidade.

(30) – Petrarca empenha-se em incluir seu adversário num grande grupo, na massa anônima e indistinta de homens. Isto porque o vulgo é, por definição, ignorante (cf. *O homem e o cão*), sendo raros os excelentes, são numerosíssimos os ignaros. Aqui, o poeta recorre à expressão *grex tuus*, literalmente, rebanho, bando. O uso do termo é evidentemente pejorativo, posto que o substantivo latino *grex* é empregado, mais comumente, para se referir a um conjunto de animais e não de pessoas. Horácio faz uso desta palavra para referir-se, depreciativamente, aos epicuristas (cf. *Epist.,* I, 4, 16: *Epicuri de grege porcum*). Petrarca faz alusão a esta passagem horaciana no terceiro livro destas invectivas. (Cf. *Inv. contra medicum,* III, 102).

(34) - Para reforçar a crítica à sociedade do seu tempo, que atribui demasiado poder e *status* a um artífice, e reiterar a crítica ao seu adversário, que crê possuir um renome que, na realidade, lhe falta, Petrarca lança mão de uma sátira de Juvenal (X, 22). O gênero satírico, como se sabe, abarcava, na literatura latina, as composições jocosas que, através da imitação dos piores, e da produção cômica, atacava as instituições e ridicularizava os costumes.

(36-37) – Ao definir seu adversário como uma pessoa insolente, desprovida de qualquer pudor, Petrarca o compara a uma meretriz, introduzindo aqui um elemento que prepara o terreno para a posterior resposta a uma das acusações que teriam sido proferidas pelo médico contra a poesia, a de contar com *scenicae meretriculae*, em lugar de musas. Como se verá pouco adiante (cf. I, 142 ss.), o médico, segundo Petrarca, lança mão das linhas iniciais da *Consolatio Philosophiae* (I,1), de Boécio, para fundamentar tal afirmação. O poeta inverte o uso desta autoridade, empregando-a na defesa da poesia e das suas musas, não sem antes promover outra inversão, conferindo ao seu adversário os atributos próprios das meretrizes, e reforçando a adulação como característica do médico, que, como as prostitutas referidas por Boécio, circundam a cama dos enfermos, mas, incapazes de oferecer algum alento às suas dores, limitam-se a envenená-los, massageá-los e adulá-los.

(38) – Segundo Petrarca, o saber médico é, em geral, vário, mutável, incerto, acusações que o médico teria feito à poesia, ao alegar que as palavras são inconstantes e passíveis de sofrer freqüentes alterações de significado. A Petrarca interessa esta característica, pois, como se verá, o poeta pretende identificar o médico com os simpatizantes da *logica modernorum*, tão afeitos às discussões que, segundo o poeta, consideram-nas fins em si.

(41) - Às ofensas de ignorância, insegurança, impertinência, tolice, insolência, falta de pudor etc, Petrarca acrescenta aquela de mentiroso, afirmando que a mentira é um atributo corriqueiro e banal dos maus médicos. Assim, o poeta dá seqüência à desqualificação moral do seu adversário, alegando que se trata de um homem apartado do caminho único da verdade.

(42) - O pontífice se encontrava na primeira fase da enfermidade que o havia assolado nos primeiros meses de 1352; uma recaída sucessiva determinou a sua morte no fim do mesmo ano.

Vale ressaltar o uso do *topos* que Curtius denominou *topoi do inexprimível:* a Índia era a representação do ponto mais distante da terra. Já na *Eneida* (VI, 794), a Índia aparecia, na profecia de Anquisses, como o ponto mais distante a que chegaria o domínio de Augusto. Boécio o emprega na sua *Consolatio Philosophiae* (III, 5), e a tópica desfruta de grande fortuna nos escritores posteriores. Contudo, o uso que faz Petrarca é, de certa forma, peculiar, pois este *topos*, tal como desenvolvido pela poesia latina, deriva de uma outra tópica mais genérica, denominada por Curtius *'aplauso da parte de todos'*. Assim, a distante

Índia servia para ressaltar o sucesso daqueles cuja glória tinha alcançado até mesmo a região mais apartada do orbe. Aqui, ao contrário, Petrarca não pretende destacar o renome do seu adversário, mas menosprezar a sua capacidade profissional, afirmando que o papa teria convalescido mais rapidamente se o médico, ao invés de assisti-lo, habitasse a mais remota região do mundo.

(43) - *Dies creticus* – termo médico. *Creticus (*e não *criticos)* está mais de acordo com o uso gráfico do período. Cf. Vicente de Beauvais, *Speculum Doctrinale,* I, 48: *Cretici. Dies iudiciales vel determinativi. Ut quo hominem vel liberatur vel moritur.* (Créticos são os dias judiciais ou determinativos. Visto que é o dia em que o homem se salva ou morre.)

Cf. Isidoro de Sevilha, *Etymologies*, IV, 9, 13: *Creticus dies medici vocant, quibus, credo, ex iudicio infirmitatis hoc nomen inpositum est, quod quasi iudicent hominem, et sententia sua aut puniant aut liberent.* (Os médicos, pelos quais - segundo creio - este nome foi imposto a partir do julgamento da enfermidade, chamam-no de dia crético, porque é como se julgassem o homem e, com a sua sentença, o punissem ou libertassem.)

A medicina tradicional ainda no tempo de Petrarca, conhecida como medicina dos humores, não partia da experimentação, mas sim de análises teóricas tal qual prescrito pela escolástica. Assim, não se procurava uma regra geral, extraída de um conjunto de observações isoladas (processo indutivo), mas deduzia-se ou interpretava-se uma situação a partir de conceitos preexistentes. A Natureza era considerada o símbolo da sabedoria de Deus; a observação da Natureza, portanto, conduzia à instrução espiritual. Esta concepção, baseada na *significação* (*signatura*), permitia que o aspecto, a forma e a cor de um objeto fossem vistos como signos da sua eficácia medicinal. O repolho-roxo, por exemplo, gozava de grande popularidade como cataplasma no tratamento de cortes, pois as suas folhas arroxeadas e nervuradas remetiam à aparência dos arranhões e do sangue sobre a pele. Nesta perspectiva, desempenhavam papel de enorme importância as autoridades a partir dos quais se faziam as deduções. Mostrava-se pouco interesse pelas novas descobertas ou pelas afirmações inusitadas, que eram, em geral, consideradas heréticas e mentirosas. Havia também pouco interesse pelos estudos anatômicos, visto que se olhava com desconfiança para a inferência, a partir da observação de um cadáver isolado, de regras que fossem consideradas válidas para todos os homens. Cria-se que Galeno (129-216 d.C) era a fonte inquestionável de todo o conhecimento da anatomia do corpo humano. Uma das obras médicas mais difusas na Europa foi a *Capsula eburnea*, datada do século V: tratava-se de um conjunto de prognósticos médicos que se acreditava terem sido encontrados numa caixa no túmulo de Hipócrates (460-377 a.C). A lenda conferia ao texto uma aura de saber secreto,

e os prognósticos médicos obedecem um mesmo padrão formal: a sentença sempre começava com a descrição dos sintomas, caracterizados pela inesperada aparição de uma excrescência, cuja cor e o lugar do corpo que a originava variavam. À descrição dos sintomas, seguia a previsão da data da morte: o prognóstico era sempre fatal. E, por fim, descrevia-se um terceiro sintoma colateral. Acreditava-se ainda que a constelação em evidência no dia que marcava o início da doença, decidia o seu desenlace. Mais importante que qualquer diagnóstico, eram as indicações sobre o desenlace possível para as doenças, pois os doentes precisavam preparar-se para a morte, confessando seus pecados e recebendo a absolvição. Um médico nada podia fazer por um doente terminal, a este era necessário o padre; o médico, portanto, deveria conhecer seus limites, e aquele que "tentasse curar um doente condenado seria considerado **ignorante** ou **cobiçoso,** talvez os dois." (Cf. Ortrun Riha, *Medicina dos humores e símbolos*. IN: Scientific American Brasil – História – *A ciência na Idade Média,* n˚ 01. Ediouro – Segmento Duetto Editorial. pp.52-57). A medicina deste período partia do princípio segundo o qual tudo no mundo participava de um complexo sistema de ligações entre tempo e espaço, de modo que todas as coisas aconteciam de maneira calculada e ordenada. Sob esta perspectiva, os números desempenhavam importante papel na descrição destas relações entre o *macrocosmo* e o *microcosmo.* O galenismo, como se sabe, fundava-se na teoria dos quatro humores hipocráticos (sangue, fleuma, bile amarela e bile negra), e suas relações com o surgimento das doenças. De acordo com este modelo, vigente até o século XIX, as doenças eram provenientes do desequilíbrio de cada um dos humores entre si; assim, da mistura de diferentes proporções destes humores resultavam os quatro 'temperamentos', a saber, *sangüíneo, fleumático (ou linfático), colérico e melancólico.* A estes quatro humores corresponderiam, por sua vez, os quatro elementos, os quatro pontos cardeais, as quatro idades da vida e as quatro estações, e assim por diante. Ao médico cabia reestabelecer o equilíbrio entre os quatro humores a partir de uma lógica compensatória, isto é, o excesso de bile negra, considerada fria e seca, era combatido por alimentos e remédios considerados 'quentes' e 'úmidos' pela teoria dos humores. Além da dieta alimentar, pautada nas regras dos 12 meses do ano, e que visava compensar as influências do macrocosmo (como o frio, o calor etc), a medicina humoral também fazia uso de certa magia, que se misturava (por analogia dos efeitos, das circunstâncias etc) com as histórias da Bíblia. A partir século XII, quando foi traduzido para o latim, o *Cânone da Medicina* de Avicena impôs-se como o manual padrão das universidades. Conhecido antes mesmo dos textos aristotélicos originais, o *Canône* reunia, sistematicamente, os conhecimentos médicos disponíveis no mundo árabe.

Tomava-se a obra destes autores, de modo geral, como o conjunto de todo o saber médico possível.

(46) – O cuidado do corpo é, na perspectiva cristã, considerado importante na medida em que o corpo são era menos vulnerável à influência do Maligno. Era comum a representação de *Christus medicus,* a mais difundida delas mostrava as curas narradas do Novo Testamento, e servia para legitimar a intervenção médica quando a doença não era tida como um ato divino irreversível. Sob tal perspectiva, apenas Deus poderia resgatar da morte um enfermo.

Petrarca insinua, nesta passagem, a oposição que será nuclear em toda a sua obra, a oposição entre o médico, guia de vias incertas, e o curador das almas que o poeta se propõe a ser, capaz de conduzir, por meio da filosofia moral, à via certa da beatificação. Na perspectiva petrarquista, o poeta, um ser diverso dos demais, inspirado por um certo sopro quase divino, é levado pelo seu amor à poesia a ser guia e aguilhão dos outros homens para a via correta.

(49-51) – Citando os versos de Juvenal e Terêncio, Petrarca coloca-se numa situação de exceção em meio à sociedade da sua época, corrompida como aquelas satirizadas pelos poetas latinos. Ao lançar mão destes versos, Petrarca transfere as críticas feitas à sociedade romana à sua, declarando assim que, apenas numa sociedade corrompida, alguém pode ser tratado como um delator e ser odiado por ter dito a verdade, apenas entre os piores, deve-se ser necessariamente condescendente, pois, do contrário, cultivará inimigos. São, portanto, eticamente corrompidos os que preferem a lisonja à verdade. Trata-se de uma tópica de viés claramente platônico, muito recorrente nos autores posteriores, tanto latinos quanto cristãos, e que teve longa fortuna, sendo freqüente, por exemplo, nas obras destinadas à educação dos soberanos, os *Espelhos de príncipes*.

(53) – Ao declarar que escreveu a epístola ao Papa e não ao médico, e que, portanto, esta epístola serve apenas ao Pontífice, Petrarca busca afirmar a sua capacidade oratória, a sua capacidade de compor conforme as exigências das circunstâncias, conforme o auditório a quem se dirige, e de, portanto, argumentar de modo adequado. (Cf. comentário a I, 15)

Sobre a turba dos médicos discordes, Cf. Plínio, *Nat. Hist.* XXIX, 11: *Hinc illa infelicis monumenti inscriptio: turba se medicorum perisse*. Este mesmo lugar de Plínio aparece também na *Fam.* V, 19, ao papa Clemente VI, que deu início à polêmica: *instruat te illius infausti epygrammatis memoria inscribi iubentis in sepulcro hoc solum: 'Turba medicorum*

perii'.; e novamente na *Sen.* XVI, 3, ao médico Francesco Casini da Siena, onde Petrarca explica o motivo da composição destas *Invectivas*: *exemplo illius qui sepulchro suo moriens iussit inscribi: 'Turba medicorum perii'.* (Cf. comentário a I, 30). Vale lembrar que também o vocábulo *meccanico* assume, do século XIV em diante na Itália, o sentido pejorativo de inculto, rude. A expressão *turba meccanica* equivale semanticamente à *multidão popular, vulgo* (Cf. Curtius, 1992, capítulo III, p.46).

(55-58) – Logo depois de reforçar a extremada ignorância do seu adversário, que, incapaz de compreendê-lo, o coage ainda assim a escrever, Petrarca introduz um novo ataque, e acusa o médico de insanidade. De acordo com o poeta, o médico, tomado pelo furor e pela raiva, mostra-se incapaz de raciocinar de modo adequado e, ao invés de procurar persuadir o próprio pontífice de suas qualidades, acaba por assumir a sua incapacidade discursiva e precipita-se contra todos os poetas, e contra a poesia, como se estes fossem os responsáveis pelas acusações que teriam sido feitas de modo genérico pelo poeta, e que ele tomara para si. Esta afirmação é repetida muitas vezes ao longo das quatro invectivas. Petrarca busca ressaltar a incapacidade de seu adversário de elaborar um discurso harmonioso, dirigido contra a pessoa correta, e adequado à circunstância. É defeito argumentativo exemplificado nas retóricas latinas colocar sob acusação toda uma atividade, por culpa de um único artífice. Cf. Cícero, *De Inventione,* I, L, 94: *Si non ad id, quod instituitur, accomodabitur aliqua pars argumantationis, horum aliquo in vitio reperietur: si plura pollicitus pauciora demonstrabit; aut si, cum totum debebit ostendere, de parte aliqua loquatur (...); aut si non id, quod accusabitur, defendet, ut, si qui, cum ambitus accusabitur, manu se fortem esse defendet; aut ut Amphion apud Euripidem, [item apud Pacuvium,] qui vitupera musica sapientiam laudat; aut si res ex hominis vitio vituperabitur, ut, si qui doctrinam ex alicuius docti vitiis reprehendat (...).*
(Se alguma parte da argumentação não se acomoda àquilo para o qual se propõe, notar-se-á nela algum dos seguintes vícios: se, tendo prometido muitas provas, demonstrar poucas; ou se, devendo expor tudo, fala apenas de uma parte (...); ou se não defende aquilo que foi alvo da acusação, como se alguém, depois de ser acusado de intriga, se defendesse dizendo ter força na mão; ou como Anfíon em Eurípides [o mesmo em Pacúvio], que, tendo sido vituperada a música, louva a sabedoria; ou se, por vício de um homem, vituperar toda uma atividade, como se, pelos vícios de algum douto, condenar toda doutrina.)
Desta maneira, Petrarca promove uma inversão entre a sua estratégia discursiva e aquela que ele atribui ao médico. Enquanto o poeta afirma que, na sua epístola ao papa, tecera críticas somente àqueles que ele considerava maus médicos, e não a toda medicina (cf.

I,15), seu adversário ataca toda a poesia, ao tentar rebater as acusações feitas por um único poeta. Incapaz de persuadir o pontífice com seu "linguajar aromático e medicinal", incapaz de identificar seu verdadeiro adversário, o médico representado por Petrarca, acreditando dominar o campo retórico, acumula tolices discursivas.O parágrafo é encerrado com a retomada da questão do renome, e o poeta declara o médico indigno de se tornar conhecido, no futuro, por intermédio dos seus opúsculos. Com esta afirmação, Petrarca dá início à defesa da sua concepção poética, à defesa da função doutrinal que atribuía à poesia, à defesa da importância da poesia como imortalizadora dos grandes feitos e dos grandes homens. Incapaz de valorizar a poesia, indigno de ocupar um lugar qualquer nos opúsculos de um renomado poeta, o médico estava condenado a perecer sem qualquer reputação, sem glória, pois somente o poeta é capaz de imortalizar os grandes feitos dos excelentes.

(59) – Como observara Rebecca Lenoir, em nota à sua tradução das *Invective contra medicum* (*Invectives,* Éditions Jérôme Millon, 2003; p.430), este tipo de construção em quiasmo é freqüente em toda a obra de Petrarca. Cf. *Inv. contra med.,* II, 148: *et stultitia puerilis superest et senilis accessisse videtur autoritas;* II, 169: *calcanda est enim ignorantia superborum, humilium sublevanda;* II, 183: *exercendo violas et opprimis defendendo*; III, 107: *laudatur verax, fallax carpitur*; III, 156: *minus invidie vel innocentie magis;* III, 244: *non poetas lego, sed scribo quod legant qui post me nascentur;* III, 305: *Rhetores esse vultis, ridente Tullio, indignante Demosthene, flente Ypocrate, populo pereunte;* III, 307: *non modo nil prodesse, sed obesse quam plurimum;* III, 334: *cogita et recogita sillogismos tuos: inanes et vacuos invenies*; III, 347: *tum demum curare cogitares: nunc cogitas predicare;* III, 347: *in tuam infamiam et in perniciem alienam;* III, 361: *tam decet ornatus medicum quam asellum falere.*

(64) - Cf. Plínio, *Hist. Nat.,* XXIX, 8, 18. Cf. J. Salisbury, *Metalogicon*, I, 4, 21-46; Cf. Giovanni d'Arezzo, *De medicine et legum praestantia*, 28-31, p. 48, IN: Garin, *La disputta dell'arti nel quattrocento* (Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato,1982).
Sobre a citação atribuída a Sócrates, a fonte é desconhecida, e no *Liber philosophorum moralium antiquorum* (organizado por E. Franceschini, Venezia, 1932) a anedota é atribuída a Diógenes, o Cínico. Pièrre de Nolhac (*Pétrarque et l'humanisme*) observa a presença de uma anedota semelhante nas margens do manuscrito de Plínio (XXVI, 12-13) que pertencia a Petrarca: *Haud insulsior Asclepiades quam pictor ille Socraticus: non minus enim rhetorica quam pictura vitia in aperto habet; et aliquanto facilius est hominem credulum occidere, quam bene vel pingere vel orare*.

(Asclépio não é mais tolo que aquele pintor socrático: com efeito, a retórica, não menos que a pintura, expõe abertamente os seus vícios, e é um pouco mais fácil matar um homem crédulo do que falar ou pintar bem.)

(65) - Petrarca recupera em Hugo de S. Vítor (*Didasc.* II, 20) a classificação das artes consideradas mecânicas. Estas foram separadas por este autor em sete tipos (a atividade têxtil, a metalurgia, o comércio, a agricultura, a caça, a medicina e o espetáculo), em analogia às sete artes liberais (gramática, retórica, dialética, aritmética, música, geometria, astronomia). Com grande sutileza, Petrarca reafirma a insana presunção do seu adversário, que pretende estender seu domínio a territórios que lhe são estranhos, algo que não foi permitido nem mesmo à Fortuna, que não tem poder fora dos seus domínios. E assim Petrarca introduz a sua crítica dos costumes da sociedade em que vive, uma sociedade corrompida que passou a permitir este tipo de inversão hierárquica, onde homens iníquos subjugam excelentes varões, onde as artes liberais são subjugadas pelas artes mecânicas.

(67) Tanto Nero quanto Calígula, imperadores romanos, representam aqui a máxima crueldade de um governante.
Dionísio, tirano de Siracusa, e Falárida, tirano de Agrigento, são a imagem do governo vicioso, da crueldade da tirania.
Catão é o modelo de habilidade legal e moralidade tradicional cristalizado por Valério Flacco; foi imortalizado por seus discursos de exortação da guerra contra Cartago, e pela sua aberta oposição a L. Cipião, à predominância e à influência helenística de Cipião Africano.
Régulo, consul, tendo sido derrotado e capturado pelos cartagineses, aceitara negociar uma troca de prisioneiros ou termos de paz em Roma. Mesmo colocando em risco a própria vida, ele teria se recusado a permanecer na cidade e, honrando a palavra dada, retornara a Cartago, onde fora morto pelos inimigos africanos. A história da sua morte por suplício, após um retorno voluntário a Cartago, teria se tornado, segundo testemunho de Horácio (*Carm.,* III, 5), matéria de um canto épico romano. Cf. também Valério Máximo, *Facta et Dicta Memorabilia*, I, 1, 14: *Sed in his, quae ad custodiam religionis attinent, nescio an omnes M. Atilius Regulus praecesserit; qui ex victore speciosissimo insidiis Hasdrubalis et Xantippi Lacedaemonii ducis ad miserabilem captivi fortunam deductus ac missus ad senatum populumque romanum legatus, ut se et uno et sene conplures Poenorum juvenes pensarentur, in contrarium dato consilio, Carthaginem repetiit, non ignarus ad quam crudeles quamque merito sibi infestos hostes reverteretur, verum quia his juraverat, si captivi eorum redditi non forent, ad eos se rediturum. Potuerunt profecto dii inmortales efferatam mitigare*

saevitiam: ceterum, quo clarior esset Atilii gloria, Carthaginienses moribus suis uti passi sunt, tertio Punico bello religiosissimi spiritus tam crudeliter vexati urbis eorum interitu justa exacturi piacula.

(Mas no que diz respeito à conservação da religião, eu não sei se M. Atílio Régulo excedera a todos; ele que, de brilhantíssimo vencedor, fora reduzido, pelas insídias de Aníbal e do general lacedemônio Xantipo, à mísera condição de cativo, e fora enviado como emissário ao senado e ao povo romano, para que, embora sendo um único e velho, fosse trocado por um grande número de jovens cartagineses; tendo dado conselho contrário, retorna a Cartago, não sem saber a quão cruéis e à quão hostis inimigos, por seu próprio mérito, voltava; pois tinha jurado que, se os prisioneiros daqueles não fossem entregues, ele se entregaria a eles. Sem dúvida, os deuses imortais poderiam mitigar a furiosa ira daqueles: porém, para que a glória de Atílio ficasse ainda mais manifesta, os cartagineses são tolerados agindo conforme os seus costumes, e na terceira guerra púnica, o espírito daquele homem extremamente religioso, humilhado tão cruelmente, seria purificado por uma justa expiação: a destruição da cidade deles.)

Fabrício (Gaius Fabricius Luscinus), herói de guerra romano, foi cônsul em 282 e 278 a.C. Negociou, em nome de Roma, com Tarento e com Pirro (rei do Épiro e da Macedônia, um dos principais opositores dos romanos.) Seu caráter, construído na produção poética e histórica romana, apresenta-se como modelo de uma conduta exemplar, retratada em histórias de pobreza, incorruptibilidade e austeridade.

Marcelo (Marcus Claudius Marcellus) serviu na primeira guerra púnica. Como cônsul (222 a.C), realizou uma bem sucedida campanha contra os ínsubres, e matou o chefe gálico Viridomarus em combate individual. Como pretor, impediu ataques de Aníbal em Nola (216 a.C). Foi assassinado próximo a Venosa. Cf. Tito Lívio, *Ab urbe condita libri,* XXVI.

Cipião, o Africano, tido por muitos de seus contemporâneos como o descendente espiritual de Alexandre o Grande e o preferido de Júpiter Capitolino, estava convencido do seu próprio poder e considerava-se a personificação de uma nova era. Suas reformas táticas e ideais estratégicos levaram-no a assegurar a supremacia romana na Espanha, na África e no leste helenístico. Após sua vitória em Zama, conquistou a posição mais poderosa já desfrutada por um general. Mais tarde, acusado de rivalidade pessoal e antagonismo, Cipião se exilara, voluntariamente, em Literno, onde morreu, tendo feito gravar sobre a sua tumba a famosa frase: *Ingrata patria ne ossa quidem mea habes.* (Ingrata pátria, não tens nem os meus ossos). Cf. Tito Lívio, *Ab urb.,* XXXVIII, 50-54; e Valério Máximo, *Fact. et Dict. Mem.,* V, 3, 2.

(76) - κύριος**,** ὁ - mestre, soberano, senhor. Cf. Bailly, A., ***Dictionnaire Grec-Français***. (Hachette, Paris,1950). Cf. Hugo de São Vítor**,** ***Didascalicon*** II.24 (*De navigatione*) IN: PL 176.761: *Haec [scil. navigatio] rectissime quasi quendam sui generis rethorica est; eo quod huic professioni eloquentia maxime sit necessaria. Unde et is qui facundiae praeesse dicitur, Mercurius, quasi mercatorum* κύριος*, id est 'dominus', appellatur. Haec secreta mundi penetrat, littora invisa adit; deserta horrida lustrat, et cum barbaris nationibus et linguis incognitis commercia humanitatis exercet. Huius studium gentes conciliat, bella sedat, pacem firmat, et privata bona ad communem usum omnium immutat.* E ainda Uguccione da Pisa**,** ***Magnae Derivationes Mercator****,* no verbete *mercator* (Bibl. Naz. Firenze, II i 2, c.263r). De acordo com a leitura hierárquica que Petrarca faz da classificação de São Vítor (Cf. *O homem e o cão*), a navegação ocupa o terceiro posto no *trivium* das artes mecânicas, análogo ao posto que seria ocupado pela retórica no *trivium* das artes liberais. O poeta propõe, então, ao médico que promova uma inversão hierárquica com um mínimo de ordenação e subverta as posições ocupadas pelas artes liberais em relação às mecânicas de um modo que siga alguma racionalidade.

(77) - Petrarca menciona neste passo outras duas artes mecânicas: a indústria têxtil e a metalurgia. A exemplo do que ocorrera quando mencionara a navegação, o poeta emprega, como aponta Francesco Bausi (2002), os mesmos termos latinos usados por Hugo de São Vítor no ***Didascalicon*** (*lanificium* e *armatura*). Cf. *PL* CLXXVI, 760-761 ou *Didascalicon*, II, 22-23, capítulos intitulados respectivamente *De lanificio* e *De armatura et fabrili*. De modo extremamente preciso, Petrarca emparelha as duas primeiras artes liberais do *trivium* (a gramática e a dialética) àquelas que, na classificação de Hugo de São Vítor, são as duas primeiras artes mecânicas, que, juntamente com a navegação, compõem o *trivium* deste gênero de artes, constituído pelas "ciências" relativas ao exterior do corpo humano, enquanto as outras quatro dizem respeito à parte interna do corpo: *Mechanica septem scientias continet: lanificium, armaturam, navigationem, agriculturam, venationem, medicinam, theatricam. Ex quibus tres ad extrinsecum vestimentum naturae pertinent, quo seipsa natura ab incommodis protegit, quatuor ad intrinsecum, quo se alendo et fovendo nutrit, ad similitudinem quidem trivii et quadrivii; quia trivium de vocibus quae extrinsecus sunt, et quadrivium de intellectibus qui intrinsecus concepti sunt pertractat.* (*Didasc.,* II, 20 = *PL,* CLXXVI, 760).

(A mecânica contém sete ciências: o lanifício, a manufatura de armas, a navegação, a agricultura, a caça, a medicina e o teatro. Destas, três concernem à vestimenta exterior da natureza, com a qual a natureza protege a si mesma de incômodos, e quatro concernem à

vestimenta interior, com a qual ela se nutre, crescendo e se cuidando. Chega-se a uma semelhança entre o trívio e o quadrívio; pois o trívio trata das palavras, que estão no exterior, e o quadrívio trata dos entendimentos, que são concebidos no interior.)

Seguindo, portanto, este princípio de São Vítor, Petrarca propõe ao médico que a retórica (a terceira componente citada no *trivium* das artes liberais) seja feita escrava da navegação (terceira citada no *trivium* das artes mecânicas), assim, a semelhança entre a retórica e a navegação mencionada pelo poeta diz respeito à posição ocupada por elas em cada um dos grupos de três artes estabelecido por Hugo de São Vítor. Em seguida, Petrarca afirma temer que em seus próximos escritos, seu adversário dê seqüência a esta inversão das artes correspondentes: faça da gramática (a primeira mencionada no *trivium* das artes liberais) escrava do lanifício (que fora mencionado em primeiro lugar no *trivium* das artes mecânicas), e subordine a dialética (segunda mencionada no *trivium* das artes liberais) à sua "correspondente" no *trivium* das artes mecânicas, a manufatura de armas. Cf. Bausi, 2002, p. 80.

Demonstra Bausi que, por diversas vezes ao longo destas *Invectivas*, Petrarca repõe este argumento e acusa o médico de, descabidamente, querer tornar as artes liberais servas das mecânicas, e sobretudo fazer da retórica serva da medicina, o que é absolutamente contrário à perspectiva de Hugo de São Vítor, segundo a qual as artes mecânicas são sempre "*ancillae*" das artes liberais. Para fazer menção a esta argumentação, o poeta emprega, na maioria das vezes, este mesmo verbo (*ancillari*) e seus derivados, verbos sinônimos como *servire* e seus derivados, ou ainda lança mão, ironicamente, de substantivos como *imperator* ou *dominus* para referir-se ao médico, ou para sustentar as comparações que traça entre o poder de um imperador e aquele que o médico presumiria possuir. Cf. Livro I (61, 74, 77), II (32-34, 192), III (50; 264; 270-271; 287; 290-296; 302-303; 307; 313; 326; 331; 336; 339-340; 366), IV (18; 192; 202).

(79) – Plínio Segundo e Galeno: Petrarca cita aqui duas das maiores autoridades das ciências naturais, de modo a reforçar a ignorância do médico adversário, que demonstra desconhecer os modelos da sua arte.

Sobre Plínio, cf. Aulo Gélio, *Noct. Attic.*, IX, 16: *Quod Plinium Secundum, non hominem indoctum, fugerit latueritque vitium argumenti quod* ἀντιστρέφον *Graeci dicunt.*

Plinius Secundus existimatus est esse aetatis suae doctissimus. Is libros reliquit, quos Studiosorum inscripsit, non medius fidius usquequaque aspernandos. In his libris multa varie ad oblectandas eruditorum hominum aures ponit. Refert etiam plerasque sententias, quas in declamandis controversiis lepide arguteque dictas putat. (...)

(Que a Plínio Secundo, homem não indouto, escapara e era oculto o vício de argumentação que os gregos chamam *antístrefo.*

Plínio Segundo foi considerado o homem mais douto da sua época. Ele deixou os livros *Dos estudiosos* que escreveu, decerto não para que fossem totalmente desprezíveis. Nestes livros, coloca muitas coisas variadas para deleitar os ouvidos dos homens eruditos. E também refere numerosas sentenças que julga ter sido ditas, lépida e argutamente, nas controvérsias que deviam ser declamadas.)

Galeno, médico cuja fisiologia se apóia na teoria dos humores hipocrática, defendia que o bom médico é também filósofo; na sua perspectiva, a ocupação do médico encerra o saber do filósofo natural, do filósofo moral, do orador, do gramático, do lógico etc. Cf. Galeno, *Quod optimus medicus sit quoque philosophus* (IN: *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales*. Éd. C. Daremberg, Paris, J.B. Baillière, 1854-1856).

(80) – A despeito, portanto, da grafia corrupta *Galienus*, Petrarca refere-se ao médico romano *Claudius Galenus*, e não ao general romano Publius Licinius Egnatius Gallienus (séc. III d.C), filho de Valeriano, que conduziu diversas campanhas contra as tribos germânicas no Reno e, revertendo a política de perseguição cristã implementada por seu pai, garantiu o reconhecimento e a paz dos cristãos. Seu caráter foi, ostensivamente, denegrido pela produção letrada posterior, e o general tornou-se conhecido como um típico tirano: cruel, lascivo e ineficaz. (cf. *Oxford Classical Dictionary*).

(81) – Com uma engenhosa metáfora, Petrarca retoma a questão da inadequação do discurso do seu adversário, e coloca-se na posição do soldado de infantaria que desferira o primeiro golpe contra o inimigo. Ele apresenta-se, portanto, como um soldado de baixa patente, que luta a pé, na linha de frente, cuja arma é a *soluta oratio* ou discurso solto, definição dada à prosa por Cícero, e reposta por Quintiliano. (cf. nota seguinte) O médico, ferido pela prosa de Petrarca, age desatinada e voluptuosamente, e dispara, não contra o soldado de infantaria, mas contra o inocente cavaleiro, isto é, o poeta.

(82) – Este mesmo sintagma, *soluta oratio*, é empregado por Petrarca outras duas vezes, ambas no livro IV destas *Invectivas*. Cf. *Inv. contra med.,* IV, 234: *Hoc deerat iniurie, ut a sene iam senior soluta oratione lacesserer, utque in omni etate et in utroque stilo compellerer insanire.*

(Faltava isto ao meu ultraje: que já mais velho eu fosse, por um velho, dilacerado pelo discurso solto, e fosse constrangido a enlouquecer em qualquer idade e em ambas as formas.)

E IV, 118: *Non ego te carmine aut ullo poetico mucrone confixeram, sed pedestri solutoque sermone leseram, quodque maius impatientie tue signum fuerit, non ad te, sed ad alterum transmisso.*

(Eu não te havia trespassado com um poema nem com qualquer aguilhão poético, mas te havia lesado com um discurso solto e pedestre, endereçado não a ti mas a outro, e este fora o signo maior da tua impaciência.)

Pelo termo *oratio soluta* é designada a expressão não metrificada e não necessariamente ritmada, como a encontrada nos discursos e nas epístolas. Cf. Cícero, *De oratore,* III, 48, 184 : *Neque vero haec tam acrem curam diligentiamque desiderant, quam est illa poetarum; quos necessitas cogit et ipsi numeri ac modi sic verba versu includere, ut nihil sit ne spiritu quidem minimo brevius aut longius, quam necesse est. Liberior est oratio et plane, ut dicitur, sic est vere soluta, non ut fugiat tamen aut erret, sed ut sine vinculis sibi ipsa moderetur.*

(E, de fato, estas não exigem um cuidado e uma diligência tão aguda como aquela dos poetas, os quais são coagidos pela necessidade, e mesmo pelo ritmo e pelo metro, a introduzir as palavras no verso, de modo que não haja nada, nem mesmo um mínimo suspiro, mais breve ou mais longo que o necessário. A prosa é muito mais livre, é, como se diz, verdadeiramente solta; contudo, não de modo que escape e vague, mas de modo que, sem vínculos, modere a si mesma.)

Cf. também Quintiliano, *Inst. Orat.*, IX, 4, 9-10: *Quare mihi compositione velut ammentis quibusdam nervisve intendi et concitari sententiae videntur. Ideoque eruditissimo cuique persuasum est valere eam plurimum, non ad delectationem modo sed ad motum quoque animorum: primum quia nihil intrare potest in adfectus quod in aure velut quodam vestibulo statim offendit, deinde quod natura ducimur ad modos. Neque enim aliter eveniret ut illi quoque organorum soni, quamquam verba non exprimunt, in alios tamen atque alios motus ducerent auditorem.*

(Pois, na composição, como se houvesse umas correias ou cordas, as sentenças parecem-me ser estendidas e expelidas. E por isso, todos os mais eruditos estão convencidos de que ela vale não apenas pelo enorme deleite, mas sobretudo pelo movimento dos ânimos; primeiramente, porque não pode penetrar nos afetos nada que tropece imediatamente no ouvido como num vestíbulo; em seguida, porque somos, por natureza, arrebatados pela medida. Com efeito, não poderia ser diferente, uma vez que mesmo aqueles sons dos

instrumentos, ainda que não exprimam palavras, podem contudo arrebatar o ouvinte a outros e diversos movimentos da alma.)

E um pouco mais adiante, em IX, 4, 19: *Est igitur ante omnia ratio alia vincta atque contexta, soluta alia, qualis in sermone et epistulis, nisi cum aliquid supra naturam suam tractant, ut de philosophia, de re publica similibusque.*

(Portanto, há, antes de tudo, uma disposição atada e contínua; a outra é solta, como nas conversações e nas epístolas, a não ser quando tratam de algo acima da sua natureza, como questões referentes à filosofia, aos interesses públicos, ou questões semelhantes.)

Cf. exemplos em *Ad Herennium*, IV, 54, 68.

Cf. ainda Isidoro de Sevilha, *Etymol.*, I, 32.

(88-95) – Petrarca tece um pequeno elogio à medicina como uma arte útil, que, em virtude da sua grandiosidade e importância, foi antes "consagrada como uma invenção dos deuses imortais", do que como uma invenção humana, e faz uso de uma passagem do *Eclesiástico*, citada contudo com uma oportuna modificação em relação ao texto da *Vulgata*. (cf. nota de rodapé n˚ 10), que oferece o suporte perfeito ao argumento que será introduzido adiante, isto é, o de que não só a medicina, mas tudo o que conhecemos é uma invenção divina e uma dádiva de Deus aos homens. Com o recurso a esta autoridade, Petrarca então promove uma reviravolta no discurso, e o suposto elogio à medicina transforma-se num novo ataque ao seu adversário. Uma vez que toda a sabedoria provém de Deus, não há qualquer motivo para que o médico se julgue superior ao agricultor; agricultura e medicina são artes provenientes de uma mesma fonte. Contudo, tendo em vista que o médico em questão é representado como um ignorante, um mau médico, Petrarca aproveita a ocasião para promover um maior rebaixamento da personagem, que é então, do ponto de vista moral, colocado abaixo do agricultor, posto que este promove a vida, enquanto aquele a assola. Partindo do nivelamento de todas as artes, Petrarca nos conduz mais uma vez à hierarquia, não só entre as artes mecânicas e as artes liberais, mas sobretudo no interior das artes mecânicas, visando assim o mais intenso aviltamento da medicina, uma vez que a coloca nas últimas posições do grupo destas artes menores, à frente apenas do condenado teatro. (Sobre a ascendência platônica desta tópica, cf. *O homem e o cão.*)

(90) – É longo o debate entre os padres da Igreja acerca da legitimidade da apropriação cristã do conhecimento da antiguidade. Santo Agostinho, no *De doctrina christiana*, manifesta-se claramente a respeito: *Philosophi autem qui vocantur si qua forte vera et fidei nostrae accommodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt sed ab eis*

etiam tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum vindicanda. Sicut enim Aegyptii non tantum idola habebant et onera gravia quae populus Israel detestaretur et fugeret sed etiam vasa atque ornamenta de auro et de argento et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo vindicavit, non auctoritate propria sed praecepto dei, ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea quibus non bene utebantur, - sic doctrinae omnes gentilium non solum simulata et superstitiosa figmenta gravesque sarcinas supervacanei laboris habent, quae unusquisque nostrum duce Christo de societate gentilium exiens debet abominari atque devitare, sed etiam liberales disciplinas usui veritatis aptiores et quedam morum praecepta utilissima continent, deque ipso uno deo colendo nonnulla vera inveniuntur apud eos. Quod eorum tamquam aurum et argentum, quod non ipsi instituerunt sed de quibusdam quasi metallis divinae providentiae, quae ubique infusa est, eruerunt, et quo perverse atque iniuriose ad obsequia daemonum abutuntur, cum ab eorum misera societate sese animo separat debet ab eis auferre Christianus ad usum iustum praedicandi evangelii. (...) Nam quid aliud fecerunt multi boni fideles nostri? Nonne aspicimus quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Aegypto Cyprianus et doctor suavissimus et martyr beatissimus? Quanto Lactantius? Quanto Victorinus, Optatus, Hilarius, ut de vivis taceam? Quanto innumerabiles Graeci? Quod prior ipse fidelissimus dei famulus Moyses fecerat, de quo scriptum est quod eruditus fuerit omni sapientia Aegyptiorum. (...) Sed dederunt aurum et argentum et vestem suam exeunti de Aegypto populo dei, nescientes quemadmodum illa quae dabant in Christi obsequium redderentur. Illud enim in Exodo factum sine dubio figuratum est ut hoc praesignaret. Quod sine praeiudicio alterius aut paris aut melioris intellegentiae dixerim.

(Os que são chamados filósofos, sobretudo os platônicos, se puderam, por acaso, dizer coisas verdadeiras e acomodadas à nossa fé, estas não só não devem ser temidas, como devem ser retomadas deles, como de injustos possuidores, para nosso uso. Assim, com efeito, os egípcios não possuíam apenas ídolos e pesados cargos dos quais o povo de Israel devia sentir ódio e fugir, mas tinham também vasos e ornamentos de ouro e prata, e vestimenta, que este povo, ao sair do Egito, antes retomou, furtivamente (*Ex 3,22*), para dar-lhes melhor uso, e o fizeram não pela própria autoridade, mas pelo preceito de Deus. (*Ex 12,35.36*), enquanto os próprios egípcios, sem saber, lhes davam estas coisas das quais não faziam bom uso.

Assim todas as doutrinas dos gentios não possuem apenas ficções falsas e supersticiosas, e pesadas bagagens de trabalho supérfluo, que cada um de nós, sob a conduta de Cristo, ao sair da sociedade dos gentios, deve abominar e evitar, mas contém também as artes liberais, que são mais apropriadas para o uso da verdade, e certos preceitos morais muito úteis, e

acerca do único Deus que deve ser cultuado, encontramos entre eles algumas coisas verdadeiras. Este tesouro - que é como o ouro e a prata deles e que não foi instituído mas extraídos por eles, por assim dizer, de certas minas da Providência divina que estão espalhadas por toda parte - que foi, perversa e injuriosamente, usado a serviço do demônio, deve ser tomado deles pelo Cristão, quando, no seu próprio ânimo, separa daquele a misera sociedade, e o emprega para o justo uso de pregar o evangelho. (...)Com efeito, que outra coisa fizeram muitos dos nossos bons fiéis? Acaso não vemos quão sobrecarregado com ouro, prata e vestes saíra do Egito Cipriano, doutor suavíssimo e beatíssimo mártir? Quanto, Lactâncio? Quanto Victorino, Optato, Hilário, para que eu não fale dos que ainda vivem? Quanto os inumeráveis gregos? E o que fizera, primeiro que todos, aquele fidelíssimo servo de Deus, Moisés, acera do qual escreveu-se que fora erudito em toda a sabedoria dos egípcios? (*At 7,22*)
(...) Mas eles deram seu ouro, sua prata, suas vestes ao povo de Deus que saía do Egito, sem saber como estas coisas que davam retornariam ao serviço de Cristo. Com efeito, este fato narrado no Êxodo é, sem dúvida, uma figura que simboliza isto. Algo que disse sem prejuízo de uma outra interpretação igual ou melhor.)

Esta mesma interpretação do *Êxodo*, III, 21-22 e XII, 35-36, é encontrada antes em Orígenes. Cf. Migne, *PG*, XI, 87-91.

(95) - Petrarca opõe aqui os substantivos latinos *faleratus* (paramentado, ornamentado, adornado) e *nudus* (com o sentido de "a torso nu, sem paramento"). Há neste passo um eco de Virgílio, *Georg.,* I, 299: *nudus ara, sere nudus*; lugar citado por Petrarca, como mostra Bausi, na *Fam.* I, 8, 18. Cf. Bausi (2002). Cf. também *Sen.* XVI, 3.

(96-104) – A falta de renome dos médicos é, segundo Petrarca, resultado da falta de feitos admiráveis realizados. De acordo com o poeta, o maior feito de parte desta categoria é, por um lado, não prometer aos outros a saúde que não desfrutam, posto ser já proverbial falar em "cor de médico" para referir-se a uma pessoa pálida e doente, e por outro, impedir que aqueles que se abandonam aos seus cuidados tornem-se, de fato, sadios. O comentário sobre a aparência do médico, aplicado por Petrarca através da tópica retórica denominada *vultus*, a expressão facial, capaz de indicar seu estado de saúde física ou mental, é consonante à preceptística retórica (cf. O homem e o cão). Presente já em Homero, o topos teve longa fortuna entre os romanos (cf. Cícero, *De officiis*, I, 128 e 130). Segundo o preceito retórico, é lícito que, nos *argumenta a persona*, o louvor e o vitupério sejam estruturados a

partir de lugares extraídos dos atributos físicos (*ex corpore, ex pulchritudine, ex robore, ex infirmitate*) daquele que é objeto do discurso; o mesmo sendo válido para a sua idade, família, condição social, nacionalidade, educação, ocupação, etc (cf. Quintiliano, Inst. Or., V, 10). A tópica da aparência facial é empregada nas Sagradas Escrituras (cf. Prov. 21, 29: *vir impius procaciter obfirmat vultum suum*) em sentido equivalente àquele empregado por Agostinho para tratar os sinais naturais: aqueles que, sem intenção ou vontade de significação, nos dão a entender, por si próprios, outra coisa além deles mesmos. Assim como o fogo é sinal de fumaça, o rosto de um homem é indício do estado do seu corpo e da sua alma. Cf. Agostinho, *De doctrina christiana*, II, 1, 2: *Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data. Naturalia sunt quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt, sicuti est fumus significans ignem. Non enim volens significare id facit, sed rerum expertarum animadversione et notatione cognoscitur ignem subesse, etiam si fumus solus appareat. Sed et vestigium transeuntis animantis ad hoc genus pertinet, et vultus irati seu tristis affectionem animi significat, etiam nulla eius voluntate qui aut iratus aut tristis est, aut si quis alius motus animi vultu indice proditur, etiam nobis non id agentibus ut prodatur.*

(Dos signos, portanto, uns são naturais, outros são dados. São naturais aqueles que, sem vontande e sem nenhuma intenção de significar outra coisa além de si, a partir de si mesmos dão a conhecer outra coisa, assim é a fumaça que significa fogo. Faz significar isto mesmo não querendo, mas a partir da consideração e da observação das coisas mais experimentadas sabe-se que o fogo está subentendido, mesmo se aparece somente a fumaça. E pertence a este gênero o vestígio dos animais que passam, e o rosto de alguém irado ou triste indica a afecção da alma, mesmo sem qualquer vontade daquele que está irado ou triste, e do mesmo modo, qualquer outro movimento da alma é revelado por indício do rosto, mesmo que isto não seja revelado por nós que agimos.)

Conforme observara Rawski (1975), Petrarca, ao empregar esta tópica no vitupério de um médico, intensifica ainda mais o seu ataque. Quando se relaciona a expressão do rosto às obras médicas consideradas modelares no período, compreende-se mais claramente a força dos insultos petrarquistas. De acordo com o *decorum* estabelecido por Hipócrates (*Physic.*, I, LCL, II e *Decorum* II, ibid., 281), convinha ao médico parecer saudável, portanto, ter um rosto corado, com boa aparência. A prática hipocrática, como se sabe, atribuía significado sintomático ao *vultus*, de modo que o rosto pálido do médio petrarquista é evidência da sua falta de saúde (cf. Hippocrates, *Prognostic*, II, 9, 11, 17).

(107) – Tal como disposto pela preceptística retórica, o discurso revela o caráter do orador; portanto, para alcançar mais facilmente a persuasão, o orador deve mostrar-se honesto e confiável ao auditório. O *ethos* é, como se sabe, uma das fontes de recursos persuasivos (cf. *O homem e o cão*).

(110) – Petrarca recusa a velhice em si mesma como argumento de autoridade; repondo uma tópica antiga, o poeta defende o respeito à velhice alcançada após toda uma vida virtuosa; um velho que viveu toda a sua vida em meio aos vícios, não merece respeito somente porque tem cabelos brancos. Esta questão é retomada e desenvolvida no livro II desta mesma obra (cf. *Inv. contra med.,* II, 139 ss. e cf. *O homem e o cão*).

(114) – O poeta reforça a importância da autoridade como fonte do conhecimento possível, e alega que mesmo as autoridades médicas censurariam o caminho adotado pelas ciências naturais do seu tempo.

(119) - P. G. Ricci (*Invective contra medicum,* Roma, Ediz. Di Storia e Letteratura, 1950, p. 33, nota *ad loc.*) observa que Petrarca cita Varrão, mas baseado em Isidoro de Sevilha, *Etym.* 8,7,2.

O atributo de 'mais douto dentre os romanos', aplicado a Varrão, Petrarca colhe em Agostinho, *De civ. Dei*, VI, 2: *Quis Marco Varrone curiosius ista quaesiuit? quis inuenit doctius? quis considerauit adtentius? quis distinxit acutius? quis diligentius pleniusque conscripsit? Qui tametsi minus est suauis eloquio, doctrina tamen atque sententiis ita refertus est, ut in omni eruditione, quam nos saecularem, illi autem liberalem uocant, studiosum rerum tantum iste doceat, quantum studiosum uerborum Cicero delectat. Denique et ipse Tullius huic tale testimonium perhibet, ut in libris Academicis dicat eam, quae ibi uersatur, disputationem se habuisse cum Marco Varrone, "homine, inquit, omnium facile acutissimo et sine ulla dubitatione doctissimo". Non ait "eloquentissimo" uel "facundissimo", quoniam re uera in hac facultate multum impar est; sed "omnium, inquit, facile acutissimo", et in eis libris, id est Academicis, ubi cuncta dubitanda esse contendit, addidit "sine ulla dubitatione doctissimo".*

(Quem investigou estas coisas de modo mais cuidadoso que Marco Varrão? Quem descobriu de modo mais douto? Quem considerou de modo mais atento? Quem distingüiu de modo mais agudo? Quem escreveu de modo mais diligente e exaustivo? Ainda que fosse menos suave na elocução, é assim referido por sua doutrina e pelas suas sentenças, de modo que em toda a erudição, que nós chamamos secular, mas eles chamam liberal, ele ensina tanto o

estudioso das coisas, quanto Cícero deleita o estudioso das palavras. Por fim, o próprio Cícero lhe dá tal testemunho, quando refere, nos livros Acadêmicos, aquela disputa, que é ali tratada, que tivera com Marco Varrão, 'decerto o homem mais agudo de todos,' diz ele, ' e, sem nenhuma dúvida, o mais douto.' Não diz 'o mais eloqüente' ou 'o mais facundo', pois que, na verdade, lhe é muito inferior nesta faculdade; mas, 'decerto o homem mais agudo de todos', diz ele, e nos seus livros, isto é, nos Acadêmicos, onde sustenta que deve-se duvidar de todas as coisas, acrescenta: 'sem nenhuma dúvida, o mais douto.')

Cf. também Cícero, *Academica*, I, 2. Para a mesma atribuição à Varrão na obra de Petrarca, cf. *Fam.,* XII, 8, 5; XXIV, 6, 5; *Sen.,* XIV, 1; *Ot.,* I, 2; e *Rer. Mem.* I, 14, 1-5.

– *Túlio:* Marco Túlio Cícero.

(120) – O próprio Petrarca já havia lançado mão desta mesma passagem do *Pro Archia* (8,18), de Cícero, na sua *Collatio Laureationis* (6-12), o discurso escrito por ocasião da sua láurea poética em 1341. Tanto naquela oração quanto nestas invectivas, ele recorre à defesa ciceroniana do poeta grego Árquia para autorizar a distinção que faz entre a atividade do poeta e aquela desempenhada pelo restante dos homens. Tal distinção funda-se sobre o argumento segundo o qual, enquanto à perfeita execução de todas as artes bastam a doutrina, os preceitos e a arte, a poesia exige mais. O poeta reclama ainda uma força interior que lhe é transmitida do céu, e que o diferencia de todos os outros homens. Trata-se de um argumento ciceroniano de ascendência platônica. (cf. *Íon*, 533d-536d) Diz Petrarca, na sua oração capitolina: *Quanta, inquam, sit naturaliter difficultas propositi mei ex hoc apparet: quod, cum in ceteris artibus studio et labore possit ad terminum pervenire, in arte poetica secus est, in qua nil agitur sine interna quadam et divinitus in animum vatis infusa vi. Non michi sed Ciceroni credite, qui in oratione pro Aulo Licino Archia, de poetis loquens, verbis talibus utitur: 'Ab eruditissimus viris atque doctissimus sic accepimus: ceterarum rerum studia et ingenio et doctrina et arte constare, poetam natura ipsa valere et mentis viribus excitari e et quasi divino quodam spiritu afflari, ut non immerito noster ille Hennius, suo quodam iure, sanctos appellet poetas, quod deorum munere nobis commendati esse videantur.' Hec Cicero.* (2, 6-7). (Quão grande seja, eu diria, naturalmente a dificuldade do meu propósito, é manifesto pelo que se segue: que, enquanto nas demais artes é possível alcançar o fim com estudo e empenho, na arte poética é diferente, nesta nada é feito sem uma certa força interna, infundida pela divindade no ânimo do vate. Não confieis em mim mas em Cícero, que na oração em favor de Aulo Licino Arquia, falando acerca dos poetas, fez uso das seguintes palavras: 'dos varões mais eruditos e doutos aprendemos o seguinte: o estudo, o engenho, a

doutrina e a arte constam das demais coisas, o poeta vale pela própria natureza, é excitado pela força da mente, e inspirado por um certo espírito quase divino, de modo que não sem razão aquele nosso Ênio, por direito próprio, chama santos os poetas, pois parecem ter sido confiados a nós como uma dádiva dos deuses.' Isso nos diz Cícero.)

(124) - Petrarca reforça a oposição entre o seu caráter e aquele do seu adversário, par dialético de um excelente digno de louvor. Aquilo que parece nobre ao virtuoso poeta, é considerado indigno pelo seu adversário, que não compartilha dos mesmo altos valores que norteiam a sua vida de orador cristão.

(126) – Pouco depois de introduzir a defesa do poeta, e da sua atividade, Petrarca interrompe, subitamente, o discurso, tendo se dado conta de que fala a quem é incapaz de compreendê-lo, e sente-se tão ridículo quanto se tentasse fazer um asno compreender a linguagem musical. Segundo Petrarca, o médico desconhece a excelsa nobreza da poesia, e mais do que isso, ignora a sua sacralidade, profanando-a tão barbaramente, como nenhum outro fizera. A menção à imagem do asno anuncia a introdução manifesta da autoridade de Boécio feita a seguir e, sobretudo, a de Apuleio e seu famoso asno filosofante. O provérbio grego sobre 'o asno que toca a lira' (ὄνος λύρας), reformulado por Petrarca para acentuar ainda mais a ignorância do seu adversário, chegou à 'Idade Média' através da *Consolatio Philosophiae* (I, 4) de Boécio, e era recorrentemente empregado no *topos* do mundo às avessas. Nesta tópica, os estranhos prodígios indicavam a ruína do mundo: os jovens passam a recusar-se a estudar, a ciência decai, cegos guiam cegos e os fazem cair em abismos, os pássaros voam antes de criar asas, o asno toca lira, os bois dançam, os servos julgam-se soldados e, no caso destas invectivas, um artífice, dado às artes mecânicas, subjuga a retórica e as outras artes nobres. Enfim, tudo aquilo que era condenável, torna-se subitamente louvável. Entretanto, se o *topos* é tão característico do tempo de Petrarca, seu princípio fundador, a saber, a enumeração das coisas impossíveis (*impossibilia*), tem origem na Grécia arcaica, podendo ser encontrado já na poesia de Arquíloco. Virgílio, decerto, era um dos grandes catálogos de *impossibilia* no século XIV (ao lado de Ovídio e dos autores de sátiras), e servia à crítica e censura da sociedade e da época presente. Cf. comentário a II, 16.

(128) – Petrarca encontra a ocasião para introduzir uma anedota exemplar, que ele teria contado a um outro médico e que reúne grandes qualidades discursivas: é decorosa, deleitosa e sustentada por diversas autoridades, consistindo portanto num perfeito catálogo

de *exempla* morais. Vale observar como a anedota escolhida reúne, na personagem do velho sofista Fórmio, os últimos comportamentos viciosos censurados por Petrarca, o delírio próprio de velhos que não se dedicaram, ao longo da vida, à virtude; a temeridade de dissertar sobre aquilo que não se conhece, e a arrogância de ultrapassar os próprios limites e adentrar domínios alheios. Criada a situação de especularidade entre Fórmio e o médico anônimo, Petrarca adianta-se a marcar a diferença: o seu adversário é ainda mais estúpido e delirante que Fórmio, pois aquele falara sobre coisas que ignorava na prática, mas que conhecia pela leitura; já o médico pretendia discutir uma matéria inteiramente desconhecida por ele, tanto pratica quanto teoricamente. Esta anedota prepara a introdução definitiva da tópica da juventude desperdiçada em meio a frivolidades, que conduz a uma velhice inadequada, estúpida e delirante.

(133) - Literalmente: *quando cani receptui conveniat*, isto é, *quando convinha ser dado o sinal para que o cão se retirasse.*

(139) – Petrarca espera que o médico compreenda a anedota contada como uma ofensa: através dela, o poeta designa seu adversário como um velho estúpido, passível de comparação a um outro velho insano ao qual o poeta já havia contado esta mesma anedota.

(140) – Deliram os velhos que desperdiçaram a juventude em vis ocupações e, desatentos em relação ao que convém a um jovem e ao que é adequado a um senil, agem de forma indecorosa na velhice. Não tendo sofrido qualquer progresso moral ao longo da vida, estes se comportam como se fossem meninos. Trata-se de uma tópica recorrente na produção letrada latina, particularmente em Cícero e Sêneca. Vale lembrar o que diz Cícero, no livro primeiro do *De officiis*: *Como os mesmos deveres não são atribuídos a idades diferentes, mas uns cabem aos jovens e outros aos velhos, discorramos um pouco também sobre essa distinção. É próprio dos adolescentes reverenciar os anciãos e entre eles escolher os melhores, os mais renomados, em cujos conselhos e autoridade se apóiem: a ignorância da idade que começa deve ser regulada e dirigida pela prudência dos velhos. (...) Aos velhos, por outro lado, devem ser poupados os trabalhos do corpo, mas aumentados os da alma. Sejam encarregados não só de auxiliar o mais possível a juventude, como também a república, pelo conselho e pela prudência. Que a velhice evite sobretudo entregar-se à languidez e à preguiça. Embora o luxo seja torpe para qualquer idade, é ignóbil para a velhice – e, se a ele acrescentar-se a intemperança dos desejos, o mal será duplo, porque*

então a velhice a si própria se desonra e torna mais impudentes os desmandos dos jovens. (*Dos deveres,* I, 122-123; 1999. p. 60)

(142) – Petrarca ressalta mais uma vez a diferença entre o seu caráter de orador honesto (*vir bonus dicendi peritus*) e o caráter defeituoso do seu adversário (cf. *O homem e o cão*). Para isso, compara novamente o médico a um animal, agora, a uma serpente. Já em Virgílio, passando por toda a produção cristã, a serpente é empregada, como se sabe, como metáfora da traição, da desonestidade. Vale lembrar, neste sentido, todo o esforço poético de Virgílio, na *Eneida*, que cria diversas assonâncias e aliterações, sem falar no desenho sintático, para aproximar a imagem, e a atitude dos inimigos gregos àquela das serpentes. Cf. por exemplo *Eneida*, II, vv. 203 ss: *Ecce autem gemini a Tenedo tranquilla per alta/(Horresco referens) immen**sis** orbibu**s** angue**s**/Incumbunt pelago, pariterque ad litora tendunt;/Pectora quorum inter fluctu**s** arrecta iubaeque/**S**anguineae **s**uperant unda**s**; par**s** cetera pontum/Pone legit, **s**inuatque immen**s**a volumine terga./Fit **s**onitus **s**pumante **s**alo; iamque arva tenebant./Ardente**s**que oculo**s** **s**uffecti **s**anguine et igni,/**S**ibila **l**ambebant **l**ingue**s** vibrantibu**s** ora./Duffugimu**s** visu e**xs**angue**s.**(...)*
(De Tenedos (refiro horrorisado)/Juntas, direito á praia, eis duas serpes/De espiras cento ao pelago se deitam:/Acima os peitos e as sanguineas cristas/Entonam; sulca o resto o mar tranquillo,/E se encurva engrossando o immenso tergo./Soa espumoso o páramo salgado:/Já tomam terra; e, em sangue e fogo tintos/Fulmineos olhos, com vibradas linguas/Vinham lambendo as sibilantes bôcas./Tudo exsangue se espalha.) Tradução de Manuel Odorico Mendes, *Eneida Brazileira*, 1854.

Animal rastejante e peçonhento, portanto baixo e vil, a serpente goza de grande histórico nas invectivas.

(142) – Cf. *Sen.,* XII, 2: *rei me suspectum dicunt, quasi de consulatu aut praetura... nisi de sola veritate sit quaestio.* Cf. também *Fam.,* V, 15, 2.

(145) - Cf. **Boécio,** *De Consol. Phil.,* I, 1, 8. Petrarca faz aqui referência a uma passagem desta obra em que o autor, estando preso e ameaçado de morte, finge-se enfermo e imagina que a Filosofia se aproxima do seu leito e exorta algumas das musas a afastarem-se dele, chamando-as *scenicae meretriculae*. E aproveita a ocasião para novamente acusar seu adversário de ser um péssimo orador, incapaz de escolher as autoridades adequadas para a sustentação dos seus argumentos. Com base na mesma autoridade que afirma ter sido

usada por seu adversário, Petrarca inverte o argumento e despreza, mais uma vez, as artes mecânicas. Contudo, vale observar que esta mesma passagem de Boécio que Petrarca afirma ter sido empregada por seu adversário, era recorrentemente usada pelos detratores da poesia; portanto, o poeta começa a delinear o posicionamento ideológico que atribuirá ao seu personagem, inserindo-o no grupo daqueles que detratavam a poesia, sobretudo a poesia 'pagã', como prejudicial e contrária à verdade teológica.

Cf. Boécio, *Cons. Phil.,* I, prosa, 1-11: *Quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullis remediis foverent, verum dulcibus insuper alerent venenis? Hae sunt enim, quae infructuosis affectuum spinis uberem fructibus rationis segetem necant hominumque mentes assuefaciunt morbo, non liberant. At si quem profanum, uti vulgo solitum vobis, blanditiae vestrae detraherent, minus moleste ferendum putarem – nihil quippe in eo nostrae operae laederentur -, hunc vero Eleaticis atque Academicis studiis innutritum? Sed abite potius, Sirenes usque in exitium dulces, meisque eum Musis curandum sanandumque relinquite.*

(Quem, diz ela, permitiu que estas meretrizes do teatro se aproximassem deste enfermo, elas que não só não abrandariam as dores dele com nenhum remédio, mas ainda o nutririam com seus doces venenos? Com efeito, são estas que, entre os infrutuosos espinhos do afeto, sufocam a fecunda seara da razão, e habituam as mentes dos homens à doença, não as libertam. Mas se as vossas lisonjas me subtraíssem alguém profano, como é vosso costume no que concerne ao vulgo, eu julgaria ser ferido de modo menos molesto – pois que, neste caso, as nossas obras não seriam prejudicadas em nada -, mas este, nutrido nos estudos eleáticos e acadêmicos? Antes parti, Sereias doces até a ruína, e deixai que ele seja cuidado e curado pelas minhas Musas.)

Para outro uso da passagem boeciana por Petrarca, cf. *Sen.,* XV, 11.

(149) – O reexame do célebre episódio exordial da *Consolatio Philosophiae* de Boécio, freqüentemente empregado, como se disse, pelos detratores da poesia para atacar e censurar a atividade poética, comparece em dois momentos ao longo destas *Invectivas.* É mencionado neste primeiro livro, e retomado mais extensamente no livro terceiro. Neste primeiro momento, Petrarca segue a trilha deixada por Agostinho no seu *De civitate Dei,* para estabelecer a sua posição no confronto das representações teatrais, e como já havia feito também Mussato (*Epistola Metrica VII,* 71-77), limita a expulsão das musas do leito do enfermo às musas inspiradoras do teatro (as *scenicae meretriculae*). Santo Agostinho condenara as representações teatrais, acusando os poetas, mas atacando particularmente os histriões, aos quais os romanos atribuíam grande responsabilidade moral (Cf. *De civitate*

Dei, II, 7-13). Para corroborar a sua posição, o santo de Hipona recorre a uma passagem do *De republica* de Cícero, na qual o orador evidencia o baixo estatuto do ator nos primeiros séculos da história de Roma. Assolados por uma *infamia* legal, os atores eram considerados inferiores juridicamente, e classificados como *personae turpes*. A nota censória de Cícero colocava esta categoria no mesmo plano daqueles que haviam cometido uma *ignominosa missio*. Lemos em Agostinho, *De civitate Dei,* II, 13: *Itemque Romani, quamuis iam superstitione noxia premerentur, ut illos deos colerent, quos uidebant sibi uoluisse scaenicas turpitudines consecrari, suae tamen dignitatis memores ac pudoris actores talium fabularum nequaquam honorauerunt more Graecorum, sed, sicut apud Ciceronem idem Scipio loquitur," cum artem iudicam scaenamque totam in probro ducerent, genus id hominum non modo honore ciuium reliquorum carere, sed etiam tribu moueri notatione censoria uoluerunt. "Praeclara sane et Romanis laudibus adnumeranda prudentia; sed uellem se ipsa sequeretur, se imitaretur. Ecce enim recte, quisquis ciuium Romanorum esse scaenicus elegisset, non solum ei nullus ad honorem dabatur locus, uerum etiam censoris nota tribum tenere propriam minime sinebatur. O animum ciuitatis laudis auidum germaneque Romanum!* (E assim, os Romanos, ainda que impelidos por uma funesta superstição para que venerassem aqueles deuses que pareciam ter desejado que fossem consagradas a si as torpezas cênicas, mêmores contudo da sua dignidade e pudor, não honraram mais os atores de tais fábulas, segundo o costume dos Grecos, mas tal como disse o próprio Cícero a Cipião: '*posto que que tivessem conduzido a arte e toda a representação cênica contra o que é honesto, quiseram que este gênero de homens carecessem não apenas da honra dos demais cidadãos, mas que fossem ainda afastados da tribo por nota censória.'* Prudência de fato ilustre e digna de ser inserida entre as glórias romanas, e eu gostaria que ela fosse seguida e imitada. Eis portanto que, com retidão, qualquer um dos cidadão romanos que escolhesse ser ator, a ele não só não era concedido nenhum lugar de honra, mas ainda lhe era vetado, através de uma nota do Censor, manter-se na própria tribo. Ó ânimo ávido de leis públicas e genuínamente romano!)

Sob esta perspectiva, sustentava-se, de modo geral, que a ação cênica aprovava e estimulava a luxúria através da imitação dos gestos lascivos e da presentificação do pecado. Portanto, este tipo de poetar era tido como vicioso por transmitir não apenas pela palavra, mas através dos membros do corpo, algo que se aparta do que é honesto e digno de imitação.

(154) – Petrarca corrobora então a sua concepção de poesia: respondendo à usual crítica de que a poesia comportaria ficções contrárias à verdade, o poeta afirma que sua arte

compartilha da mesma linguagem ficcional ou alegórica encontrada nas Sagradas Escrituras, e tal como acontece nos textos sacros, também as ficções poéticas portam verdades, veladas sob os véus da alegoria. Albertino Mussato já justificara o uso da *fictio* poética através da relação da sua forma de expressão com aquela encontrada nos escritos sacros, apresentando como exemplos, sobretudo, as páginas de Jó, Davi e Salomão. (cf. *Epistola* VII: *In laudem poeticae ad d. Ioannem de Viguntia simulantem se abhoruisse seria Priapeiae".* IN: Thesaurus Antiquitatum et historiarum Italiae, VI, parte II alla fine (Leida, 1722), opera di Mussato ristampata nel Graevii-Burmani; suas epístolas foram também reunidas no Mss. Holkham Hall 425 da Biblioteca Bodleiana de Oxford, único códice conhecido que contém toda a obra em versos de Mussato, do qual se serviu Osio para a edição veneziana de 1636. Há ainda um elenco das edições mussatianas no apêndice ao estudo de M. T. Dazzi, *Il Mussato storico*. IN: *Archivio Veneto,* V Serie, VI, 1929. Esta epístola VII se pode ler traduzida, com a Priapéia e outras epístolas mussatianas relativas à defesa da poesia, no apêndice VI do volume de Dazzi, *Il Mussato preumanista*, Venezia, 1964). Diz Mussato:

"Invenere sacri quondam figmenta poetae:
alliciant animos mystica verba bonos,
quo magis attentos facit admiranda poësis
cum secus intendit quam sua verba sonent." (vv. 31-34)

(os sacros poetas inventaram outrora as ficções/suas palavras místicas cativam os ânimos bons,/porque a admirável poesia os torna mais atentos/quando pretende algo diverso do que soam as suas palavras).

Também Petrarca, igualmente apoiado em Santo Agostinho, argumenta que as ficções poéticas, assim como as bíblicas, servem para estimular os ânimos atentos e os engenhos perspicazes, que se deleitam com a difícil procura e realizam-se mais plenamente quando desvelam as verdades ali escondidas. Por outro lado, a alegoria serve ainda a ocultar tal sabedoria daqueles que não merecem conhecê-la. Para justificar as alegorias bíblicas e as suas dificuldades intrínsecas, Santo Agostinho afirma serem duas as causas da incompreensão do texto bíblico: ou a verdade se encontra velada por *signos* desconhecidos empregados em sentido próprio, ou se encontra escondida pelos *signos* empregados em forma figurada ou metafórica. De acordo com o santo de Hipona, a existência de tais dificuldades se deve a uma particular disposição da Divina Providência, que busca, através do esforço exigido para a correta interpretação do texto, combater o orgulho humano e evitar

o fastio do espírito, freqüentemente causado pela excessiva facilidade. Nesse sentido, o abundante emprego das alegorias, se por vezes dificulta a compreensão da mensagem, torna, por outro lado, o ensinamento mais agradável (*suavius*). As comparações parecem permitir um aprendizado mais espontâneo (*libenter*), e aquilo que se busca com certa dificuldade, com maior prazer é descoberto. (Cf. Santo Agostinho, *De doctrina christiana*, II, 8).

(156) – Depois de inserir seu adversário entre os detratores da poesia, Petrarca aproxima-o do grupo dos aristotélicos-averroístas, acusando-o de, tacitamente, preferir Averróis a Cristo, incriminando-o, assim, de tácita heresia. Ao longo dos próximos livros, o poeta manifesta mais clara e profundamente esta identificação entre o seu adversário individual e aqueles que ele considerava, como se verá adiante, os inimigos do costume e da educação que defendia como mais adequada ao cristão.

(159) – Para a defesa da legitimidade da ficção poética, Petrarca lança mão da autoridade de Lactâncio. O reclame ao mesmo passo das *Instituições* é encontrado também na *Collatio Laureationis,* IX, 4-5: *Scire decet, preclarissimi viri, poete officium atque professionem; quam multi, immo fere omnes, opinantur. Nam, ut eleganter ait Lactantius* ***Institutionum libro primo,*** *'nesciunt qui sit poetice licentie modus, quousque progredi fingendo liceat, cum officium poete in eo sit ut ea que vere gesta sunt, in alia specie, obliquis figurationibus, cum decore aliquo conversa traducat. Totum autem quod referas fingere, id est ineptum esse et mendacem potius quam poetam'. Hec Lactantius. Hinc est quod Macrobius super sexto* ***De re publica*** *secundo commentario, ait his verbis: 'Et hoc esse volunt quod Homerus, divinarum omnium inventionum fons et origo, sub poetici nube figmenti verum sapientibus intellegi dedit...'* (Convém conhecer, ilustríssimos varões, o ofício e a ocupação do poeta; que muitos, ou melhor, quase todos apenas conjecturam. Com efeito, como diz elegantemente Lactâncio no livro primeiro das *Instituições*, '*ignoram qual seja a medida da licença poética, até que ponto é lícito avançar fingindo, já que o ofício do poeta consiste nisto, em traduzir as coisas que são verdadeiras para uma outra forma de representação por meio de figuras oblíquas, convertendo-as, com decoro, em outra coisa. Mas fingir tudo o que se narra é antes ser inapto e mentiroso que poeta.'* Isso disse Lactâncio. E aqui segue o que diz Macróbio, no segundo comentário ao sexto *De republica*, com estas palavras: *'E querem que seja a verdade aquela que Homero, fonte e origem de todas as divinas invenções, sob a nuvem da ficção poética, ofereceu para que fosse compreendida pelos sábios.'*)

Tanto na *Collatio Laureationis* quanto neste primeiro livro das *Invectivas*, recorre-se a Lactâncio para sustentar a defesa da *ars poetica*, do ofício do poeta, e da medida da linguagem poética que lhe é lícito empregar. A ele cabe traduzir as coisas verdadeiras, e não mentiras, para uma outra forma de representação, figurada, alegórica. A autoridade de Lactâncio serve ainda para suportar o argumento introduzido pouco antes, segundo o qual a poesia é capaz de transmitir, sob o véu da alegoria, verdades que poderão ser compreendidas apenas pelos sábios. Nesse sentido, a poesia é vista como uma forma de conhecimento doutrinal: tese realmente cara a Petrarca, está presente em diversos outros lugares da obra do aretino, como evidencia a seguinte passagem da sua *Epistola Metrica,* II,10, intitulada *Ad convitiatorem quendam innominatum et sub clypeo nominis alieni multiformiter insultatem:*

Mendaces vocitare quidem insanosque poetas
in primis furor est mendaxque insania. Vere
vera canunt, aures quanquam fallentia surdas:
has etenim sprevisse licet. Puerilia vatum
hinc studia appellas? puerilis ineptia quorsum
impulit errantem calamum? puerilia Cesar
Iulius et toto regnans Augustus in orbe
tractarunt igitur. Quedam divina poetis
vis animi est, veloque tegunt pulcherrima rerum,
ambiguum quod non acies nisi lyncea rumpat:
mulceat exterius tantum alliciatque tuentes,
atque ideo puerisque placet senibusque verendis. (vv.154-165)

(Chamar de mendazes e insanos os poetas é, sobretudo/furor e uma insanidade mendaz./Eles verdadeiramente cantam verdades, ainda que imperceptíveis aos ouvidos surdos:/ aos quais é lícito, decerto, desprezá-las. Chamas, por isto, pueris/ os empenhos dos poetas? Até que ponto estas inépcias pueris impeliram o cálamo errante? Trataram, portanto,/ de puerilidades Júlio César e Augusto, que reinou em todo o orbe?/ Há uma certa força divina no ânimo dos poetas, e cobrem com véu a extrema beleza das coisas,/ para que nenhum olhar, que não seja linceu, irrompa aquilo que é ambíguo:/para que de tal modo compraza a parte externa e cative aqueles que a contemplam, e por isso agrade tanto aos meninos quanto aos velhos venerandos.)

Nestas *Invectivas*, este mesmo tema encontra-se associado, como se verá a seguir, à argumentação tecida, sobretudo, por Agostinho para justificar as alegorias bíblicas e as suas dificuldades intrínsecas (cf. comentário a I, 154).

(164) - David Marsh vê na expressão *pars ultima* um eco de Juvenal, VIII, 44: *'uos humiles' inquis 'uolgi pars ultima nostri...*
Petrarca retoma então a sua reelaboração da *argumentatio* agostiniana a respeito das alegorias bíblicas: a dificuldade da poesia serve, igualmente, para ocultá-la do vulgo ignorante, e para torná-la mais interessante e agradável de ser encontrada aos engenhosos e diligentes. Cf. Petrarca, *Coll. Laur.*, IX, 7-8; cf. *Sen.,* XII, 2.

(165) – Vale notar a inversão do silogismo promovida por Petrarca, *se se toma como premissa maior a afirmação de que o ofício dos poetas é mentir, então o médico é o maior dos poetas, pois mente mais que fala.* Este silogismo, parecendo partir de uma premissa recusada anteriormente pelo poeta, a saber, que a mentira é ofício do poeta, serve a confirmar a mentira como ofício do médico, e a corroborar o provérbio popular mencionado pouco antes (I, 162).

(166) - Homero, chamado meônio pois se presumia que fosse natural da Meônia ou da Lídia. Marsh acredita ser um eco de Ovídio, *Ars Amatoria*, II,4: *Praelata Ascraeo Maeonioque seni.* Cf. também Petrarca, *Africa,* IX, 65-66.

– *Maro:* Publius Vergilius Maro.
Vale observar o uso que faz Petrarca dos grandes *exempla* da poesia antiga (Homero, Virgílio e Eurípedes), como os eternos modelos dos três gêneros poéticos: a épica, a poesia pastoral e a tragédia.

(167) – Os poetas são raros: Petrarca defende aqui o valor da singularidade em oposição ao vulgo indistinto e ignorante. É raro tudo o que é precioso e ilustre. Seu adversário, no entanto, pertence à *turba* numerosa, o que o impede, necessariamente, de ser um excelente como o poeta, e o insere, definitivamente, na multidão indistinta e inculta (cf. *O homem e o cão*).

(168) – Os poetas demonstram a sua excelência ao almejar não apenas a própria glória e fama imortal, mas também aquela pertencente aos outros excelentes e que devem ser

lembradas e imitadas. São os poetas os únicos capazes de impedir o esquecimento dos feitos.

(173) - Petrarca faz referência às orações *Contra Ctesifonte* e *Sobre a Coroa*, pronunciadas por volta de 330 a.C., respectivamente por Ésquino e Demóstenes. A acusação de Ésquino possuia 184 parágrafos, a defesa de Demóstenes era constituída por 324. Cf. **Demostene,** *Per la corona*; **Eschine**, *Contro Ctesifonte.* Classici Greci e Latini/BUR, Milano, 2000. Como observa Antonieta Buffano, na sua edição das *Invettive contro un medico* (UTET, Turim, 1975), das duas invectivas espúrias trocadas entre Salústio e Cícero, a primeira era composta de quatro capítulos; a segunda, durante séculos atribuída ao orador, continha sete, possuindo assim quase o dobro da extensão daquela. Petrarca possuía estas invectivas entre seus manuscritos; desconhecia, contudo, que fossem apócrifas. Cf. Appendix Sallustiana, *Invectiva in M. Tullium Ciceronem*, Pàtron Editore, Bologna, 1989 e *An Invective Against Sallustius Crispus (attributed to Cicero)*, **Sallust.** with an english translation by J. C. Rolfe, London, William Heinnemann LTD, Cambridge/ Massachussetts, Harvard University Press,1965.

Petrarca posiciona-se, declaradamente, ao lado daqueles que considera vencedores nas modelares disputas, Demóstenes entre os gregos, Cícero entre os latinos, e agora ele, que também escrevera uma obra mais extensa que a do seu adversário, posto que também ele busca curar uma ferida infligida pelo seu oponente. Ao longo de todas as quatro invectivas, Petrarca responde as acusação que lhe teriam sido desferidas pelo médico, e refuta argumentos que teriam sido colhidos dos escritos insultuosos que aquele teria enviado, sem razão, ao poeta.

Cf. também Petrarca, *Fam.,* V, 11, 3; XX, 4, 16 e XXIV, 9, 10.

(180) – Petrarca aplica aqui o preceito do decoro retórico: seu estilo mostrou-se agressivo porque era conveniente que fosse assim, pois era preciso dizer não aquilo que o poeta está acostumado a falar, mas sim aquilo que seu interlocutor era merecedor de ouvir. A baixeza do estilo se deve à baixeza do adversário a quem a invectiva se destina.

(183) - Há neste passo uma diferença de estabelecimento de texto entre a edição de Ricci e a edição de Bausi. De acordo com a edição de Ricci (1950), o texto seria: *Verum ego satis: ne sanus sim, si diutius tecum loquar, qui – quod ridiculum omne supergreditur – medicine nomine mortem michi literarum tuarum in fine denuncies* (De fato, eu disse o suficiente: e não posso estar são se por mais tempo falar contigo que, – algo que ultrapassa todo o ridículo –

em nome da medicina, a morte me profetizas no fim das tuas cartas.) Bausi, contudo, responsável pela edição crítica mais recente desta obra, estabelecida a partir do estudo comparado de cerca de 40 manuscritos, e que foi seguida nesta tradução, preferiu a seguinte opção para o texto: *Verum ego satisne sanus sim, si diutius tecum loquar, qui - quod ridiculum omne supergreditur – medicine nomine mortem michi literarum tuarum in fine denuncies?* (Na verdade, acaso eu estaria suficientemente são se por mais tempo falasse contigo que, – algo que ultrapassa todo o ridículo – em nome da medicina, a morte me profetizas no fim das tuas cartas?)

Bausi, em artigo já citado (2002), chama ainda a atenção para a presença de expressões análogas às de Plauto e Terêncio neste passo petrarquista. Cf. Plauto, *Men.,* v. 510 (*Satin sanus es?*); *Amph.* v. 604 *(Satin tu sanus es?"*) e Terêncio, *Andria*, v. 749 (*"Satin sanus es?"*);*Trin.* v. 454 ("*Satin tu sanus mentis?")*. Em todos estes casos, como parece ocorrer também nesta passagem de Petrarca, a partícula latina *ne* introduz uma pergunta retórica, e que, portanto, espera um 'não' como única resposta aceitável.

liber secundus

LIBER SECUNDUS

Habes unde michi perpetuo gratias agas: de muto ac elingui, argutulus atque facetulus factus es. 2. Disertissime Ypocras, nescis quantum huic calamo debeas! 3. Ecce, iam prosam scriptitas; cito facies carmina; iam hymnos incipis balbutiendo contexere: boni ingenii puer eris. 4. Imo vero, stulte senex et ignare, multo consultius tacuisses, non ut ideo te philosophum probares, sed ut ignorantiam saltem tuam silentio velares. 5. Tacendo enim latere poteras, loquendo non potes. 6. Lingua animi sera est; hanc tu, nullo ad ostium pulsante, nescio cur movisti, tenebricosam fedamque pectoris tui domum omnibus aperiens, que melius semper clausa mansisset, nisi quia dementiam diutius occultare difficile est. 7. Credo non legeras quod scriptum est: «Stultus quoque si tacuerit, sapiens reputabitur; et si compresserit labia sua, intelligens». 8. Bene Socrates, cum decorum adolescentem tacitum vidisset, «Loquere», inquit, «ut te videam». 9. Non tam in vultu putabat videri hominem, quam in verbis.

10. Ecce, locutus es, vidimus te; iamque si milies taceas, videmus. 11. Voluisti apparere, et multis, quos latere poteras, esse ludibrio. 12. In quod - gaude, prepotens orator - externa ope non eges, nullo opus est indice, operose mus: tuo te prodis indicio, tam late tristis male coagulati eloquii fumus manat. 13. O ridiculum animal, volebam dicere: librum scribis; rectius dixerim: quod tue professionis est proprium, aromatum lenta fedas involucra; et ubi periculosis ambagibus dictare soles miserorum mortes, utque vilia magno costent, fallasque licentius, radicibus nostri orbis imponere peregrina vocabula, ibi nunc, ut tibi videtur, philosophicos locos, ut ego sentio, tabificos iocos scribis.

14. Sed ut libri formam habeant, versutus opifex, distinguis in partes; et forsitan victor eris: apothecarii scripsisse te librum dicent. 15. Quid ni igitur exclamem: «Accurrite philosophi, accurrite poete, accurrite studiosi, quicunque usquam scribendis libris operam datis, accurrite; vestra res agitur, mechanicus libros scribit, penitusque verum fit illud sapientis Hebrei: “Faciendi libros nullus est finis”»?». 16. Quid enim

LIVRO SEGUNDO

Tens motivo para agradecer-me eternamente: de mudo e sem língua, te transformaste num falador argutozinho e facetozinho. **2.** Eloqüentíssimo Hipócrates, ignoras o quanto deves a esta pena. **3.** Eis que prosa já estás escrevinhando: logo farás versos; balbuciando já começas a compor hinos: serás um rapaz de talento. **4.** Mas, na verdade, velho estúpido e ignaro, terias sido muito mais sensato se tivesses te calado, não para que te reputasses filósofo, mas ao menos para que encobrisses com o silêncio a tua ignorância. **5.** Com efeito, calando podias esconder-te, falando não podes. **6.** A língua é o ferrolho da alma; não sei por que tu a descerraste, sem que ninguém batesse à porta, abrindo a todos a morada sombria e repugnante do teu coração, que melhor teria ficado trancada para sempre, se bem que seja difícil ocultar a demência por muito tempo. **7.** Creio que não tenhas lido aquilo que se escreveu: "Até um estulto, se estiver calado, será reputado sábio; e, se cerrar os lábios, será reputado inteligente."[1] **8.** Sócrates, tendo visto um elegante adolescente calado, oportunamente disse: "Fala para que eu possa te ver"[2]. **9.** Ele acreditava ver o homem menos pela feição do que pelas palavras.

10. Eis que falaste, nós te vimos; e agora, se mil vezes te calares, nós continuaremos a ver-te. **11.** Quiseste mostrar-te e tornar-te motivo de chacota para muitos, aos quais podias ocultar-te. **12.** Nisso – regozija-te, prepotente orador! – não careces de auxílio externo; não tens necessidade de nenhum delator, operoso rato: revelas-te por teu rasto, tão largamente se espalha a fumaça escura desta tua eloqüência mal coagulada. **13.** Oh! Ridículo animal, eu queria dizer que estás escrevendo um livro mas o mais correto seria dizer aquilo que é próprio à tua profissão: estás emporcalhando os viscosos invólucros de aromas[3]. E quando costumas prescrever as mortes dos infelizes com perigosos circunlóquios e, a fim de que coisas sem valor custem caro e possas enganar mais livremente, costumas empregar nomes estranhos às raízes de nossa terra, nesse momento, conforme te parece, escreves lugares filosóficos; mas, conforme eu creio, escreves logros maléficos.

14. Mas, para que os livros tenham forma, ardiloso autor, tu o divides em partes e, talvez, terás êxito: os criados do armazém dirão que escreveste um livro. **15.** Por que, então, eu não gritaria?: Acorrei filósofos, acorrei poetas, acorrei letrados, todo aquele que em alguma parte se empenha em escrever livros, acorrei; trata-se de assunto de vosso interesse: um artífice está escrevendo livros, e torna-se absolutamente verdadeiro aquele dito do Sábio Hebreu: "fazer livros é um trabalho sem fim"[4]. **16.** O que então acontecerá se

fiet si mechanici passim calamos arripiunt? 17. Actum est: ipsi boves, ipsique lapides scribent; nilotica biblus non sufficiet. 18. Siquis est pudor, dimittite illam literatis; vos, si glorie cupiditate tangimini, in vento et aqua scribite, ut ad posteros fama citius vestra perveniat. 19. Quid querar? Quid eloquar? Quid dicam? 20. Desinite, queso, qui papiros arte conficitis, quique tenues in membranas cesorum animalium terga convertitis: etruscis expiandum sacris infaustum et infame monstrum incidit. 21. Quid enim bicipitem puerum aut quadrupedem miramur? 22. Quid obstupescimus mule partum, tactumque de celo templum Iovis, aut sub nubibus visas faces? 23. Quid ethneis vaporibus ardens equor et cruentos amnes, imbremque lapideum, aut siquid tale in annalibus veterum reperitur? 24. Habent suum secula nostra portentum: mechanicus etiam libros arat.

25. Quis non Roscio deinceps artis histrionice librum donet? 26. Erat et ille mechanicus, sed insignis, ingenioque promeritus non modo maximorum ducum gratiam, sed ipsius quoque familiaritatem atque amicitiam Ciceronis. 27. Mulcebat ille oculos, et mechanicus noster aures vulnerat; agebat ille quod placeret omnibus, hic quod nulli.

28. Aut quis coquine magistrum indignetur Apitium suam literis inserere disciplinam? 29. Cur enim inter culinas non scribatur? 30. Inter latrinas scribitur: cognatas res esse nomen arguit. 31. Aut cur non inter epulas libri fiant? 32. Inter urinas fiunt, ad quas stilo celebrandas florentissima artium rethorica captiva perducitur, et que populos moderatur, inque animis regum regnat, inter medicos ancillatur.

33. Sed queso te, philosophie atque artium domine: quo animo Tullius rethoricam tot voluminibus tantoque studio tractasset, si futuram talis ingenii servam scisset? 34. Quam vero, non dicam serva, sed familiaris etiam tua sit, si aliunde nescirem, abunde quidem artificiosus et Hybleo melle dulcior orationis tue

artífices, indistintamente, lançarem mão da pena? **17.** É o fim: até mesmo os bois, até mesmo as pedras escreverão[5]; todo o papiro do Nilo não será suficiente. **18.** Se existe algum pudor, deixai o papiro aos letrados; vós, se sois tocados pelo desejo de glória, escrevei no vento e na água[6], para que a vossa fama chegue mais rapidamente aos pósteros. **19.** Do que posso queixar-me? O que posso falar? O que posso dizer? **20.** Cessai – eu imploro – vós que confeccionais com arte os papiros, vós que em tênues pergaminhos converteis as peles dos animais abatidos: surgiu o infausto e infame monstro que deve ser expiado pelos ritos sagrados dos etruscos. **21.** Por que, então, olhamos espantados para um menino de duas cabeças[7] ou quatro pés[8]? **22.** Por que ficamos estupefatos com o parto de uma mula[9], com o templo de Jove atingido por um raio[10], ou com os fachos de luz vistos sob as nuvens[11]? **23.** Ou com águas ardendo de vapores como os do Etna, com os rios de sangue, com uma chuva de pedras[12], ou quando algo deste tipo é referido nos anais dos antigos?[13] **24.** Nossos séculos têm o seu próprio prodígio: um artífice agora "lavra" livros.

25. Quem, daí em diante, não perdoaria Róscio pelo livro da arte do ator[14]? **26.** Era também ele um artífice, mas era insigne e, por seu engenho, foi digno não só do reconhecimento dos maiores comandantes, mas também da intimidade e da amizade do próprio Cícero.[15] **27.** Ele confortava os olhos: o nosso artífice fere os ouvidos; aquele agia de modo que agradasse a todos: este, de modo que não agrade a ninguém.

28. Aliás, quem se indignaria com o fato de que o mestre da arte culinária, Apício, tenha confiado às letras os seus conhecimentos? **29.** Afinal, por que, então, não se poderia escrever em meio às cozinhas? **30.** Em meio às latrinas se escreve: o nome mostra que essas coisas estão relacionadas. **31.** E por que os livros não podem ser concebidos em meio aos jantares? **32.** São concebidos em meio às urinas e, para que essas sejam celebradas com a pena, faz-se cativa a retórica, a mais florida das artes. Aquela que governa os povos e reina nas almas dos reis, entre os médicos é servil.

33. Mas eu te pergunto, senhor da filosofia e das artes: com que disposição Túlio teria tratado a retórica em tantos volumes e com tanto empenho, se a soubesse futura escrava de tal engenho? **34.** De fato, eu não diria que a retórica é tua escrava, mas sim que é tua familiar. Isso, se não soubesse de outro modo, por certo, insinua-o copiosamente a trama dos teus discursos, artificiosa e mais doce que o mel hibleu.

textus insinuat. 35. Certe, quod scolis omnibus est notum, rethorice facultatis officium est «apposite dicere ad persuadendum, finis persuadere dictione».

36. Quanta autem illud arte facias, quanta hoc felicitate perficias, qui te semel audierit non ignorat. 37. Sed ista suum locum invenient: nunc a primordiis inchoandum. 38. Excuset autem prolixitatem mei sermonis tue ignorantie magnitudo, de qua aut nichil omnino dici debuit, aut parum dici non debuit.

39. Prima quidem tui libri pars de te ipso agit: quis qualis ve tu sis. 40. Iam id ipsum caute: sciebas te incognitum, nisi tabellionum more de te ipso aliquid loquereris, atque ita qua scriberes autoritate constaret. 41. «Qui sim», inquis, «perlecto hoc toto iam nosces opusculo». 42. O magne vir, nimis humiliter de te sentis: imo vero confestim accepto in manus opusculo novi te, quem et ante noveram. 43. Sed nunc scientiam tuam omnem funditus detexisti, et - ut scriptum est in psalmo - «denudasti fundamentum eius usque ad collum».

44. Quid autem de te dicas, quem te facias audiamus: «Sum», inquis, «medicus». 45. Audis hec, medicine repertor, Apollo, vel amplificator, Esculapi? 46. «Consequenter et philosophus». 47. Audis ista, Pithagoras, qui nomen hoc primus omnium invenisti? 48. Flete, repertores artium: fines vestros proterit asinus infulatus, non se modo philosophum, sed philosophiam insuper suam iactans.49. «Philosophia nostra», inquit. 50. Heu, quid hoc est? 51. Peiora sunt audienda, si vivimus. 52. Iam, ut suspicor, ad finem seculi propinquamus. 53. «Erunt signa in sole et luna et stellis»; hoc signum in Evangelio non fuit: quando asinus philosophabitur, celum ruet. 54. Quid vis dicam? 55. Iam philosophie misereor, si tua est; sed meo periculo iurare ausim nescire te quid sit esse philosophum. 56. At ne omnia unam in partem congeram, multa nunc etiam de hac re tecum loqui habeo. 57. Premisi autem hec ut scires apud me philosophum te non esse.

58. Quid vero, quid deinde intulit audax stultus? 59. Se, his artibus armatum, non tantum corporis sed et animi vitia curaturum. 60. Venite huc qui egrotatis: salus

35. Certamente – o que é conhecido em todas as escolas - é ofício da arte retórica "falar de modo conveniente à persuasão, seu fim é persuadir pelo discurso".[16]

36. Contudo, aquele que te ouvir uma única vez, não ignorará com quanta arte fazes aquilo, com quanta felicidade levas isto a cabo. **37.** Mas essas coisas terão o seu lugar: agora, deve-se começar do início. **38.** Que a prolixidade dos meus discursos seja justificada pela grandeza da tua ignorância, acerca da qual fazia-se necessário ou não dizer absolutamente nada, ou não dizer pouco.

39. A primeira parte do teu escrito trata, certamente, de ti mesmo: quem e de que tipo sejas. **40.** E precisamente isso é feito com cautela: sabias que serias ignorado a menos que, à maneira dos notários, falasses algo a teu próprio respeito; apenas assim ficaria manifesto com que autoridade escrevias. **41.** "Quem eu seja", dizes, "concluída a leitura de todo este opúsculo, logo o saberás". **42.** Ó notável varão, julgas a ti mesmo de modo demasiadamente humilde: de fato, tão logo coloquei as mãos no opúsculo, tomei conhecimento de ti, e mesmo antes já te conhecia. **43.** Agora, no entanto, deixaste completamente à mostra todo teu conhecimento, e – como está escrito no Salmo – "desnudaste seus fundamentos até o pescoço".[17]

44. Mas ouçamos o que dizes de ti mesmo, e por quem te fazes passar: "Sou médico", declaras. **45.** Ouves isto, Apolo, inventor da medicina, ou tu, Esculápio, seu difusor?[18] **46.** "Conseqüentemente, também filósofo." **47.** Ouves isso, Pitágoras, tu que antes de todos cunhaste este nome ?[19] **48.** Chorai, inventores das artes: um asno desgarrado pisoteia vossos territórios, não apenas presumindo-se filósofo, mas presumindo, ainda por cima, ser sua a filosofia. **49.** "A nossa filosofia", diz ele. **50.** Ah! O que é isso? **51.** Estamos sujeitos a ouvir coisas ainda piores, já que estamos vivos. **52.** Agora – como suponho – nos aproximamos do fim dos tempos[20]. **53.** "Haverá sinais no sol, na lua e nas estrelas"[21]; mas este sinal não havia no Evangelho: quando um asno filosofar, o céu desabará. **54.** O que queres que eu diga? **55.** Já me compadeço da filosofia, se a ti pertencer; e por minha conta e risco ousaria assegurar que tu ignoras o que é ser filósofo. **56.** Mas eu não acumularia tudo em uma única parte, embora tenha ainda muito para te dizer a este respeito. **57.** Contudo, adiantei isto, a fim de que soubesses que, para mim, tu não és um filósofo.

58. O que então, o que mais vomitou o audacioso estulto? **59.** Vomitou que armado com estas artes, não apenas os males do corpo mas os da alma curará. **60.** Vinde

non semper ex Iudeis est; adest semibarbarus sospitator. 61. Et me superbum vocitas! 62. Relege nunc epystolam illam meam que te furere fecit, et faciet mori: quando ego vel philosophiam vel poesim meam, quando me aut philosophum aut poetam dixi, aut aliud quidquam, quam tuorum morum et ingenii contemptorem, quod michi non modo licitum, sed debitum rebar? 63. Verecunde se solius rethorice magistrum dicit Augustinus: tu te philosophum dicis ac medicum, addis et tertium: rethorice dominum. 64. Quartum licet addere, postquam titulis gaudes: cloaca es magna quidem, ut est apud Senecam, et profunda. 65. En quod ad primam tui gloriosi partem operis modo responsum velim.

66. Secunda apologetici tui pars de me erat, cuius in cognitione si falleris, non miror. 67. Quid enim non tibi alius videri possit, cum tu tibi philosophus videaris? 68. Dixisti equidem: «Philosophus sum». 69. Tam hoc verum quam quod sequitur; tam philosophus tu quam ego ambitiosus, arrogans, superbus. 70. Nunquam michi, fateor, cum populo convenit; tanta tamen animi securitas est, ut iudicem populum non recusem. 71. Quos honores ambierim, et non potius spreverim oblatos? 72. Quid michi unquam arrogaverim? 73. Ubi superbe me gesserim? 74. De qua re et dictum est aliquid, et plusculum dicere est animus.

75. Loquar autem tibi iam non ut adversario procaci et infesto, sed ut homini, nescio tamen an rationis ullum vestigium habenti; et dicam quod, ut puto, non intelliges, quoniam vicinarum rerum nedum ydiotis, sed doctis etiam laboriosa est discretio. 76. Sed dicam clarius quam dici soleat, ut, si non intellexeris, cerebri tui, non stili mei vitium accusetur. 77. Audi ergo: stulto omnis libertas superbia videtur; sapiens vero inter superbiam fiduciamque discernit, et scit largiter referre quo animo quid dicatur aut fiat. 78. Hinc ille vir, optime sibi conscius, dum in publico peroranti populus obstreperet, «Tacete», inquit: «melius ego unus novi quid reipublice expediat, quam vos omnes». 79. Quod (ut animose, sic vere dictum) aliquos qui ad superbiam traherent fuisse, a vulgi moribus non abhorret; docti

aqui vós que estais enfermos: nem sempre a salvação vem dos Judeus; aqui está o salvador semibárbaro. **61.** E chamas-me de presunçoso! **62.** Relê agora aquela minha epístola que te fez enfurecer, e ela te fará morrer. Quando eu declarei minha a filosofia ou a poesia? Quando me declarei filósofo ou poeta, ou qualquer outra coisa além de depreciador do teu caráter e engenho, o que julgava não apenas me ser lícito mas devido? **63.** Modestamente, Agostinho declara-se mestre apenas de retórica[22]: tu te declaras filósofo e médico; e acrescentas ainda um terceiro título: senhor da retórica. **64.** Convém acrescentar um quarto, visto que te regozijas com os títulos: és, decerto, aquela cloaca grande e profunda que se lê em Sêneca [23]. **65.** Eis a resposta que, por ora, gostaria de dar à primeira parte da tua gloriosa obra.

66. A segunda parte da tua apologia me dizia respeito, e não me admiro se te enganas no julgamento que fazes de mim. **67.** O que, então, não poderias imaginar acerca de outro, visto que te imaginas um filósofo? **68.** De fato disseste: Sou filósofo". **69.** Isso é tão verdadeiro quanto o que se segue: tu és tão filósofo quanto eu sou ambicioso, arrogante e presunçoso. **70.** Nunca estou de acordo com o populacho, confesso; mas é tamanha a serenidade de minha alma que eu não recusaria o populacho como juiz. **71.** Que honras eu teria ambicionado, e não antes desprezado quando me foram oferecidas? **72.** O que eu teria certa vez arrogado a mim? **73.** Quando eu teria me comportado de modo presunçoso? **74.** Algo já se disse a este respeito, mas permanece ainda a vontade de dizer um pouco mais.

75. Agora, contudo, falarei a ti, não como a um adversário insolente e hostil, mas como a um homem; ignoro, contudo, se a um homem possuidor de algum vestígio de razão. E direi aquilo que, segundo penso, não compreenderás, uma vez que o discernimento de coisas que nos são próximas é trabalhoso, não apenas para os ignorantes, mas também para os doutos. **76.** Falarei de maneira mais clara que a de costume, a fim de que, se não entenderes, a falta seja atribuída ao teu cérebro, não ao meu estilo. **77.** Portanto, escuta: ao estulto, toda franqueza parece presunção; o sábio porém faz a distinção entre presunção e autoconfiança, e sabe em larga medida demonstrar com que intenção algo pode ser dito ou feito. **78.** Por isso, um varão bem cônscio de si, ao ser publicamente interrompido pelo povo enquanto discursava, disse: "Calai, eu sozinho conheço melhor que todos vós o que convém à república." **79.** Disse isso de modo tão animoso e veraz, que qualquer um que o tivesse imputado à presunção não se apartaria do comportamento do vulgo; os doutos, ao contrário, atribuem-no a uma

autem generose fiducie ascribunt. 80. Scipio, ille vir maximus qui famosum primus agnomen ex Africa reportavit, capitalem causam dicturus, primo quidem die «sine ulla criminum mentione», ut ait Livius, «orationem adeo magnificam de rebus a se gestis est exorsus, ut satis constaret neminem unquam neque melius neque verius laudatum esse». 81 Quid ergo? 82. Nunquid in proprio laus ore sordebat? 83. Audi: «Dicebantur» inquit «ab eodem animo ingenioque a quo gesta erant, et aurium fastidium aberat, quia pro periculo, non in gloriam referebantur». 84. Secundo autem dicende cause die, dum acrius urgeretur, non modo sordidam et obsoletam vestem reorum more non induit aut submisse misericordiam iudicum imploravit, sed cum forte, revolutis annis, dies esset quo ipse bello punico secundo, periculosissimo omnium ac gravissimo, supremam manum imposuerat, virtutis ac felicitatis proprie recordatus, et ob hoc conscientie fiducia evectus, victricem capiti lauream imposuit, testatusque eo die litibus ac iurgiis abstinendum propter diei illius anniversarium honorem, quo ipse olim cum Hanibale et Carthaginiensibus bene ac feliciter decertasset, agendasque potius grates diis precandosque ut populo Romano semper sui similes duces darent, desertis in curia accusatoribus atque iudicibus, favente ac prosequente universo populo, Capitolium et deorum templa triumphantis in morem circuivit, non minus gloriosus civium reus quam fuerat hostium triumphator.

85. Rem notissimam narro, tuis licet ab auctoribus non tractatam. 86. Nec cuiquam dubium esse potest quin inaniter effusa laudatio turpiter sonuisset, nisi eam natura rerum et quedam quasi veri necessitas extorsisset. 87. Si leonem latratibus excitatum dixi, si me omnia preter virtutem et bonam famam solere contemnere, arroganter tibi videor locutus: falleris, ut in multis. 88. Neque enim insolenter me locutum noveris, sed fidenter, ut te ipsum, vel gravi rugitu expergefactus, agnosceres. 89. Quid enim putas, aut quid ais? 90. Nonne iam, precor, erubesceres, nisi ruborem tuus ille letheus et immedicabilis pallor excluderet?

nobre autoconfiança. **80.** Cipião, aquele tão notável varão, que primeiro tomou da África o famoso epíteto, havendo de defender-se de uma causa capital, “sem fazer” ao menos no primeiro dia “qualquer menção das acusações”, como relata Lívio[24], “começou um discurso tão magnífico sobre os seus feitos, que deixou suficientemente claro que ninguém jamais foi melhor ou mais justamente louvado.” **81.** E então? **82.** O louvor em boca própria não tem valor? **83.** Escuta: “As empresas eram narradas”, diz Lívio, “com o mesmo ânimo e engenho com que foram realizadas, e não causava fastio aos ouvidos, pois eram referidas em virtude do processo, não em vista de glória”. [25] **84.** E no segundo dia de defesa da causa, quando, do modo mais pungente, era aguilhoado, não tomou tolamente a veste sórdida e desprezível dos réus nem submissamente implorou a misericórdia dos juízes. Mas, como por sorte, era o dia em que ele pusera, anos antes, a derradeira mão sobre a segunda guerra púnica - a mais perigosa e árdua de todas -, recordou a sua própria excelência e felicidade. Por este motivo, impelido pela confiança no próprio discernimento, pôs o laurel vitorioso sobre a cabeça. E declarou, em consideração ao aniversário daquela data em que, outrora, ele próprio combatera bem e com sucesso contra Aníbal e os cartagineses, que num tal dia dever-se-ia abster de litígios e acusações; e argumentou que se deveria antes render graças aos deuses, e suplicar-lhes que sempre concedessem ao povo romano comandantes como ele. Depois de deixar os acusadores e os juízes no tribunal, ele percorreu o Capitólio e os templos dos deuses à guisa de vencedor, com todo o povo o aplaudindo e acompanhando: não fora, como réu, menos glorioso dentre os cidadãos do que fora como vencedor dentre os inimigos.

85. Narro uma história conhecidíssima, ainda que não tratada por teus autores. **86.** E ninguém pode duvidar que um elogio vertido infundadamente teria soado indigno, se a natureza das coisas e algo como uma certa necessidade de verdade não o tivessem exigido. **87.** Se disse ser um leão despertado pelos teus latidos, se parece a ti que falei de modo arrogante quando disse que costumo desdenhar tudo exceto a virtude e a boa reputação, enganas-te como em relação a tantas outras coisas.[26] **88.** Deverias saber, decerto, que não falei com insolência, mas com autoconfiança, de modo que tu, como que despertado por um grave rugido, reconhecesses a ti mesmo. **89.** Com efeito, o que pensas ou o que dizes? **90.** Acaso não enrubescerias agora – eu te pergunto – se esta tua palidez letal e incurável não impedisse o rubor?

91. Nonne iam, tacitus saltem ac pallidus, recognoscere incipis (quod dixisse tibi iterum videor insolenter) quantum inter ingenium et ingenium, quantum inter calamum et calamum intersit? 92. Profecto autem ille, quem michi adsumpsisse videor, virtutis amor ac laudis, non otiose iactantie est, sed eo pertinet, ut scias me ab ea quam michi obiectabas adulatoris infamia remotum, cum cesset illa cupiditas que tuam et multorum linguas docuit adulari. 93. «Sed hec turpiter, quamvis vere, proprio ex ore sonuerunt». 94. Iam responsum habes: tunc id vere diceres, quando nulla iusta causa sed inanis tantum glorie studio dicerentur. 95. Nunc non magis pro mei nominis gloria, quam pro ipsius defensione veri, dicta ferre debebis equanimiter, et tibi parcere quod in me arguis, Cato ultime, gravissime morum censor.

96. Adde quod non michi ego scientiam aut gloriam esse, sed earum cupiditatem, neque me virtutem aut bonam famam habere dixi, sed optare vel - quod minus est - non spernere. 97. Quid hic, oro, tam superbum notas, nisi quia tibi res insueta est aliquid preter pecunias optari vel amari? 98. Accingere quicquid potes calumnie: preter desiderium et affectum boni nichil michi tribuo, quibus qui caret sibi et aliis inutilis vivit, si tamen dicendus est vivere qui optimarum sensu rerum eget, pessimarum passionibus abundat.

99. Accedit quod et hec et siquid in me laudabile aut siquid penitus boni est, quamvis id tibi, doliture invide, in oculos ingesserim ut doleres, teste tamen conscientia, non inde me sed auctorem omnis boni Deum laudo, neque in me ipso glorior, sed in illo ad quem omnia refero preter defectus erroresque meos, quos michi imputo. 100. Scit ipse me verum loqui. 101. Ecce ut in psalmo centesimo quadragesimo quarto ait Augustinus: «Inventum est quomodo et me laudare possim et arrogans non sim».

91. Acaso agora, ao menos calado e pálido, não começas a reconhecer (e novamente parecerá a ti que digo isso com insolência) que diferença há entre um engenho e outro engenho, entre uma pena e outra pena?[27] **92.** Mas decerto aquele amor pela excelência e pela glória, que pareço ter-me atribuído, não é fruto de uma ociosa jactância, mas toca-se nisso para que tomes conhecimento de que estou apartado desta infâmia de adulador que imputas a mim, pois falta-me aquele interesse que ensinou a tua língua e a de muitos a adular. **93.** "Mas estas coisas, ainda que verdadeiras, ditas de boca própria soaram de modo indigno". **94.** Tens já a resposta: poderias, de fato, dizer isso se estas coisas tivessem sido ditas, não em virtude de uma causa justa, mas de um empenho por uma glória vã. **95.** Agora, não mais pela glória do meu nome do que pela defesa da própria verdade deverás suportar com tranqüilidade as coisas ditas, e deverás reservar a ti aquilo que alegas contra mim, ó derradeiro Catão, gravíssimo censor dos costumes.

96. Acrescenta a isso o fato de que eu não disse possuir conhecimento ou glória, mas o desejo destas coisas; nem tampouco disse ter virtude ou boa reputação, mas almejá-las ou – o que é ainda menor – não menosprezá-las. **97.** Por que então, pergunto, apontas-me como presunçoso, a não ser porque é uma coisa insólita para ti que se almeje ou ame algo além de dinheiro? Arma-te de todo tipo de calúnia que podes: eu não atribuo a mim nada além do desejo e da afeição pelo bem. **98.** Aquele que carece desses sentimentos vive de forma inútil a si mesmo e aos outros, se contudo deve-se dizer que vive aquele que não dispõe do senso das coisas excelentes, aquele em quem abundam as paixões pelas piores coisas.

99. Além do mais, ainda que eu, para que te afligisses, tenha atirado diante dos teus olhos, ó invejoso que se afligirá, tanto aquelas coisas quanto algo mais que possa haver de louvável ou de totalmente bom em mim (é testemunha aqui a minha consciência), não o faço em meu louvor, mas em louvor de Deus que é criador de todo o bem.[28] Nem tampouco glorifico a mim mesmo, mas àquele a quem atribuo todas as coisas exceto os meus defeitos e erros: estes imputo a mim. **100.** Ele próprio sabe que falo a verdade. **101.** Eis o que, em relação ao centésimo quadragésimo quarto Salmo, diz Agostinho: "Foi descoberto de que modo também eu possa louvar-me sem ser arrogante."[29]

102. Verum ut de poetis, quibus ut canis ad lunam latras, aliquid immisceam, apud Virgilium Eneas, de se interrogatus, inter cetera quid ait?

Sum pius Eneas, fama super ethera notus.

103. Idem apud Homerum respondisse novimus Ulixem. **104**. At hoc responsum tu atque alii, qui nichil de vobis loqui verum simul ac magnificum potestis, vel superbe dictum ab Ulixe atque ab Enea, vel turpiter fictum ab Homero ac Virgilio clamaretis. **105**. Sed doctiores excusant, quia scilicet ut ignorantem alloquens laude propria pro inditio sit usus, et fuerit ea sibi necessitas, non voluptas.

106. Quid autem? Nonne ego etiam ignoranti loquor, ignoranti se, ignoranti me, ignoranti omnia? **107**. Equidem si vel te vel me vel aliquid boni nosses, nunquam me nil tibi dicentem aut dicere cogitantem, nullam tui notitiam habentem aut habere cupientem, tam importunis - ut repetam quod te premit - latratibus excitasses. **108**. Cuius te hodie puto peniteat; sed tumor animi retrahere pedem vetat. **109**. Anxius itaque ridiculusque luctator, alienam (quod michi forsan credis incognitum) in tuis responsiunculis opem queris; piget hinc cepisse, pudet
inde desinere: ita tergiversaris et incertus heres, atque, ut est in antiquo proverbio, auribus lupum tenes.

110. Unum hoc loco preterire noluerim quod inter superbias meas ponis: indignum te michi visum qui in meis opusculis scribereris. **111**. Vide autem, queso, ne inter tuas potius numerandum sit, si tibi contrarium videatur.

112. Scripsi aliqua, nec desino aut unquam desinam, dum hic digitus calamum feret. **113**. Sed - omissis aliis, ne me rursum de me ipso magnifice loqui dicas - scribo de viris illustribus. **114**. Quale non ausim dicere: iudicent qui legent. **115**. De quantitate pronuntio: haud dubie magnum opus multarumque vigiliarum et,

102. Mas para que eu mescle algo proveniente dos poetas, aos quais ladras como um cão à lua[30], em Virgílio, depois de ser questionado sobre a própria identidade, o que diz Enéias, entre outras coisas?

Sou o pio Enéias, pela fama conhecido além dos céus.[31]

103. O mesmo sabemos ter respondido Ulisses em Homero.[32] **104.** Mas tu e os outros, que nada simultaneamente veraz e grandioso podeis falar a vosso próprio respeito, poderíeis clamar que esta resposta fora dada presunçosamente por Ulisses e por Enéias, ou inventada torpemente por Homero e Virgílio. **105.** Os mais doutos, contudo, os perdoam, pois convém àquele que se dirige a quem o desconhece servir-se do próprio louvor como um indício seu, e isso terá sido para ele uma necessidade e não uma prazer.[33]

106. O que mais? Acaso também eu não falo a quem desconhece, a quem desconhece a si, a quem desconhece a mim, a quem desconhece todas as coisas? **107.** Decerto se conhecesses a ti mesmo, ou a mim, ou algo de bom, jamais me despertarias – para repetir aquilo que pesa sobre ti - com tão importunos latidos[34] (a mim que nada disse a ti nem pensei dizer, que não tinha nenhuma notícia tua ou desejei ter). **108.** Julgo que podes te arrepender disso hoje, mas a intumescência do teu espírito impede que voltes atrás. **109.** Como um inquieto e ridículo combatente, procuras auxílio alheio em tuas respostinhas (o que talvez creias ser-me desconhecido). De um lado, sentes pesar por ter começado, de outro, tens vergonha de parar: assim te esquivas e, inseguro, hesitas; e – como está dito em um antigo provérbio – agarras o lobo pelas orelhas. [35]

110. A este ponto, eu não gostaria de negligenciar uma coisa que incluis entre as minhas presunções: o fato de que tivesses me parecido indigno de ser citado em meus opúsculos.[36] **111.** Entretanto, se a ti parece o contrário, eu imploro, toma cuidado para que isso não seja antes enumerado entre as tuas presunções.

112. Escrevi algumas coisas, e não cesso nem jamais cessarei enquanto esta mão suportar a pena. **113.** Mas, tendo omitido outras, para que não digas novamente que falo sobre a minha própria glória, estou escrevendo agora sobre os homens ilustres. **114.** Do valor desta obra, eu não ousaria falar: que julguem os futuros leitores. **115.** Eu me pronuncio acerca da dimensão: sem dúvida, é uma obra extensa e fruto de muitas vigílias

si non ab auctore, certe a subiecta materia nominandum. 116. Nichil ibi de medicis nec de poetis quidem aut philosophis agitur, sed de his tantum qui bellicis virtutibus aut magno reipublice studio floruerunt, et preclaram rerum gestarum gloriam consecuti sunt.

117. Illic si tibi debitum locum putas, dic ubi vis inseri: parebitur; sed verendum est ne quos ex omnibus seculis illustres, quantum hac ingenii paupertate licuit, in unum contraxi, adventu tuo diffugiant, teque ibi solo remanente mutandus libri titulus, neque *De viris illustribus*, sed *De insigni fatuo* inscribendum sit. 118. Si audire me velles, petendum potius ab Apuleio madaurensi ut in libro philosophantis asini locum habeas, vel orandus Plautus ut alicubi in *Amphytrione* te collocet, ubi sillogismos tuos explicans probes Birriam nichil esse, magnoque animo contemnas quod in meis locus tibi desit opusculis, cum et alibi aptius esse possis, et ego nullum in tuis operibus locum queram.

119. Illud quoque locus hic exigit: quam certe sit tutum de veritate tecum colloqui, quamque tranquillum, vide. 120. Stantibus enim scriptis, obstrepere et insidiari non pudet; quid faceres inter verba volantia? 121. Quid est autem quod inter multa dixisti, me senectutem detestari? 122. Nichil hoc falso falsius. 123. Nemo me reverentior senectutis, nemo qui etatis illam partem pluris faciat, qui eam equiori animo complectatur, si iam adest, si appropinquat, expectet. 124. Sed ita demum apud me venerabilis est senectus, si, ab honestis progressa primordiis, gloriosum habet aliquid preter rugas. 125. In libro *Sapientie*, siqua tibi talium cura esset, hanc sententiam invenisses: «Senectus», inquit, «venerabilis est». 126. Tecum sentiebat, nisi addidisset: «non diuturna neque annorum numero computata». 127. Ecce, iam dissentire incipit. 128. Quid ergo? «Cani sunt autem», inquit, «sensus hominis, et etas senectutis vita immaculata».

129. Cato ille senex famosissimus, qui etatis huius apud Tullium patronus ac laudator inducitur, dum senectutem operosam semperque aliquid agentem dixisset, addidit: «Tale scilicet quale cuiusque studium in superiore vita fuit».

que, se não em virtude do autor, decerto em virtude da matéria exposta deve ser mencionada. **116.** Não se diz nada aí sobre médicos, nem mesmo sobre poetas ou filósofos, mas tão somente sobre aqueles que, por suas excelências bélicas ou por seu enorme empenho no que diz respeito à república, floresceram e alcançaram glória notável por seus feitos.

117. Ali, se julgas que um lugar te é devido, dize onde desejas ser incluído: serás atendido. Mas deve-se temer que os ilustres de todos os séculos, os quais reuni tanto quanto foi possível a este meu parco engenho, fujam em uníssono por causa da tua chegada; e tu, restando aí sozinho, deva-se mudar o título do livro e, ao invés de *Dos homens ilustres*, deva ser intitulado *Do insigne fátuo*. **118.** Se quisesses prestar-me ouvidos, deverias dirigir-te antes ao madaurense Apuleio a fim de que tenhas um lugar no livro do asno filosofante[37], ou Plauto deve ser instado para que te coloque em qualquer parte do *Anfitrião*, onde, desenvolvendo os teus silogismos, possas provar que Birria não é nada, e com grande ânimo possas desdenhar o fato de que te falte um lugar em meus opúsculos, já que podes ser mais bem empregado em outra parte. Também eu não aspirarei a ter qualquer lugar em tuas obras.

119. Este ponto exige ainda o seguinte: considera quão seguro e quão tranqüilo pode ser conversar contigo sobre a verdade. **120.** Mesmo em presença de textos escritos, não te envergonhas de estorvar e armar ciladas; o que então farias em meio a palavras voláteis? **121.** O que é, contudo, aquilo que disseste em meio a tantas outras coisas: a saber, que eu detesto a velhice? **122.** Nada é mais falso que esta falsidade. **123.** Não há ninguém mais respeitoso da velhice do que eu, ninguém que valorize mais esta etapa da vida, que a acolherá com ânimo mais favorável se ela já tiver chegado, ou que a espere se ela se aproxima. **124.** Mas, para mim, a velhice só é assim venerável se, originada de princípios honestos, dispõe de algo glorioso além de rugas.[38] **125.** No livro da *Sabedoria*, se te ocupasses com coisas de tal natureza, encontrarias esta sentença: "A velhice", diz, "é venerável."[39] **126.** Tal sentença estaria de acordo contigo se não lhe fosse acrescentado: "quando não é diuturna e nem calculada pelo número de anos"[40]. **127.** Veja, já começa a destoar. **128.** O que mais? "As cãs são, contudo, o senso do homem", diz, "e a velhice é uma vida imaculada.[41]"

129. Catão, aquele velho famosíssimo que foi apresentado na obra de Túlio como patrono e enaltecedor dessa idade, depois de ter dito que a velhice é operosa e está sempre fazendo alguma coisa, acrescentou: "naturalmente, com o mesmo empenho que

130. Et iterum: «In omni oratione», inquit, «mementote me eam senectutem laudare que fundamentis adolescentie constituta sit». 131. Si hunc, philosophe, reprehendis, et me reprehende; secum enim sentio, nec contrarium dixi. 132. Prorsus mutare scripta mea non potes, quippe nec ego ipse qui condidi; postquam in publicum exierunt, mei iuris esse desierunt. 133. Quid igitur dixi? «Delirare sepius solent senes». 134. Hinc calumnie radix. 135. Sed procede, noli subsistere, lege quod sequitur: «Non quidem omnes, sed quorum iuvenilis etas vilibus curis et obsceno artificio acta est». 136. Id forte verbo tu verum negas, facto autem probas esse verissimum. 137. Itaque Deum testor me nichil aliud quam te unum, dum id scriberem, cogitasse. 138. Qualis enim senex esse poterit qui mentiendo, blandiendo fallendoque consenuit?

139. Stultorum senum ingens copia est. 140. Scis quare: quia sapientum iuvenum immensa penuria; qui autem inter vitia senuerunt, quo ad metam propius accedunt, eo magis insaniunt. 141. Hos ego sepius delirantes dixi; nec mirum si, ex his in quibus usque in finem vivitur, senectus, ultima vite pars, plus impressionis accipit quam relique, et si densiores in imum sordes suo more descendunt. 142. Propter eandem causam, qui in virtute per omnem vitam delectati sunt, in senectute mirabiles retroacti temporis fructus legunt; et tum maxime felices sunt, dum esse desinunt, ut incipiant esse perenniter. 143. Hos autem constat esse rarissimos, horumque est illa quam dicis «venerabilem senectutem». 144. Reliqui vero, qui medium locum tenent, ut plus minus ve in hanc aut in illam partem inclinati vixerunt, sic in senectute meliores aut peiores fiunt. 145. Itaque mille varietates et morum infinita distantia, nec senum modo sed iuvenum, quorum omnium naturas bene, nisi fallor, et Aristotiles in *Rethoricis* et in *Arte Poetica* descripsit Horatius. 146. Hec michi nunc senum distinctio probatur; que si tibi non placet, scribe aliam, summe philosophorum, quam in marmoribus incidamus. 147. Certe, ut ad stultos senes redeam, nunquam tu prima etate, quanquam semper temeritate notabili fueris, ausus fuisses garrire ista tam stolide, etsi in animo

teve a pessoa na etapa anterior de sua vida.[42]" **130.** E reiterou: "Lembrai que em todo o meu discurso", diz, "enalteço aquela velhice que se constituiu nos fundamentos da juventude"[43]. **131.** Se o reprovas, filósofo, reprova também a mim; eu, de fato, estou de acordo com ele, e nada disse contrário a isso. **132.** Não podes, de modo nenhum, mudar os meus escritos, com efeito, nem mesmo eu, que os compus, posso mudá-los; depois que vieram a público, deixaram de pertencer à minha jurisdição. **133.** O que mais eu disse? "Os velhos, com mais freqüência, costumam delirar."[44] **134.** Aqui está a origem da calúnia. **135.** Mas vai adiante, não te queiras deter; lê o que vem a seguir: "Decerto, não todos os velhos, mas aqueles cuja juventude foi desperdiçada com ocupações vis e com um ofício indigno"[45]. **136.** Com a palavra, talvez negues que isso seja verdade, mas com teu ato provas que isso é absolutamente verdadeiro. **137.** E Deus é testemunha: enquanto escrevia isso, eu não pensava em nenhuma outra coisa além de ti. **138.** De que tipo então poderia ser este velho que envelheceu mentindo, adulando e enganando?

139. Há uma enorme profusão de velhos estúpidos. **140.** Sabes por quê: por causa da imensa penúria de jovens sábios; por outro lado, aqueles que envelheceram em meio aos vícios, quanto mais se aproximam da meta, mais enlouquecem. **141.** Eu, com freqüência, os chamei de delirantes, e não é admirável que a velhice, última parte da vida, retenha mais do que as outras as marcas dos vícios quando se vive até o fim em meio a eles, e quando as imundícies mais pesadas descem, como é de costume, ao nível mais baixo. **142.** Por este mesmo motivo, aqueles que durante toda a vida se comprouveram na virtude, colhem na velhice os maravilhosos frutos do tempo pregresso, e é então que são extremamente felizes, até que deixem de existir para iniciarem uma existência perpétua. **143.** Entretanto, sabe-se que estes são raríssimos, e apenas para eles há aquela que chamas "uma venerável velhice". **144.** Eu decerto negligenciei aqueles que ocupam um lugar intermediário, estes, assim como viveram mais ou menos inclinados a esta ou àquela direção, da mesma maneira tornar-se-ão melhores ou piores na velhice. **145.** E assim, há mil variedades e uma infinita distância dos costumes, não apenas dentre os velhos mas também dentre os jovens. A natureza de todos esses, se não me engano, foi bem descrita por Aristóteles na *Retórica* e por Horácio na *Arte Poética.*[46] **146.** Aprovo então esta distinção dentre os velhos; se ela não te agrada, escreve outra, ó maior de todos os filósofos, que a gravaremos em mármore. **147.** Em todo caso, que me seja permitido retornar aos velhos estultos. Tu, em tua primeira idade, jamais terias ousado garrular de

habuisses: solet enim adolescentie familiaris esse verecundia. 148. Crede igitur michi, nil stulto turpique sene molestius, cui et stultitia puerilis superest et senilis accessisse videtur autoritas.

149. Sed ego iam hinc ordinem tuum amplius non sequar, quippe qui nullo modo michi videor ordinatius dicturus, quam si longissime discesserim ab ordine libri illius quem michi serio, ut asseris, remisisti, ut aperte conicerem qualis tibi repentinus ac tumultuarius stilus esset, si lucubratus ac serius talis est. 150. Pessimum quidem in primis hominum genus, summoque studio declinandum, quibus est stultitie mixta calliditas. 151. Quia vero cum huiuscemodi adversario michi negotium esse sciebam, satis, ut puto, nequam tibi iustam mordendi materiam loquendo tribuerem, circumspexi.

152. Crebro igitur dixi non me medicine detrahere, sed tibi (loquor improprie - nichilo detrahi nichil potest -, sed intelligitur quid velim): protestationem humilemac veram, superbe mendax, reicis, credo non aliam ob causam nisi ut indignitate ipsa exacuas et irrites ad dicendum quod dixisse nolim. 153. Nunquam tamen efficies ut odio turpium pulcra condemnem; quinetiam medicinam ipsam michi feceris cariorem, quod tu eam dehonestas ac polluis. 154. Scio, ut dixi, non inutile artificium, auxilioque caduci corporis inventum. 155. Quid hoc prohibet, illudque simul verum esse te cum tuis falso illam violare cognomine? 156. Sophista ridicule, equitator arguitur, equum laudas; extra propositum versaris. 157. Sed nullum excipio? Imo aliquos. 158. «Et quos?», inquies. 159. Ad tribunal pretoris urbani res agatur: quis me ad hoc coget respondere, si nolim? 160. Non est nunc aliis gratificandi locus: tecum michi res est. 161. Novi mores tuos, quos si tu eque nosses, odio tibi esses. 162. Si scribam quod sentio, compatriotis aut amicis meis me blanditum dices; nichil est enim quod non simile sibi fingat vilis ac venalis animus: qualem se novit, tales alios opinatur, qua inter homines nulla cecitas maior. 163. Mensura vestra, fatui, cunta metimini: nec gigantem nanus edificans,

modo tão tolo, ainda que tenhas sido sempre de uma notável temeridade, mesmo que tivesses esta vontade: pois a vergonha costuma ser uma servidora da adolescência.[47] **148.** Crê, portanto, em mim, nada é mais nocivo que um velho estulto e torpe, em quem sobrevive a estultícia pueril, parecendo ter-se acrescido a autoridade senil.

149. Mas, a partir de agora, não seguirei mais esse teu ordenamento. Por certo, de nenhum outro modo hei de falar mais ordenadamente do que se tiver me distanciado o mais possível da ordem desse livro que - como asseveras - me enviaste com tanta seriedade para que eu observasse claramente que o teu estilo poderia ser tão brusco e tumultuado quanto era trabalhado e austero. **150.** De fato, a pior espécie de homens que, antes de mais nada, deve ser rechaçada com extremo empenho, é aquela em que a astúcia se confunde com a estultícia. **151.** Pois decerto, quando percebi que havia tratado com tal tipo de adversário, resguardei-me o bastante, como penso, para que não concedesse a ti matéria adequada para falar-me por meio de mordidas.

152. Muitas vezes, portanto, eu disse que não estava detratando a medicina, mas a ti (mas falo de maneira imprópria - não se pode tirar nada no que é nada -, mas se entende o que eu estava querendo dizer): e tu, mentiroso presunçoso, rejeitas uma objeção humilde e verdadeira. Creio que por nenhuma outra razão além da tua própria indignidade me aguilhoas e me incitas a dizer aquilo que eu preferia não ter dito. **153.** Todavia, jamais conseguirás que, por ódio das coisas torpes, eu condene as belas; ao contrário, tu tornaste a própria medicina mais cara a mim ao desonrá-la e maculá-la. **154.** Sei, como declarei, que não se trata de um artifício inútil, mas de uma invenção para auxílio dos corpos efêmeros. **155.** O que impede que isto seja verdade e, ao mesmo tempo, que seja verdade que tu, juntamente com os teus, violas a medicina sob falso nome? **156.** Sofista ridículo, o cavaleiro é acusado, e tu elogias o cavalo: estás fora de propósito! **157.** Mas não faço nenhuma exceção? Pelo contrário, excetuo alguns médicos. **158.** “E quais?”, perguntarás. **159.** Que a questão seja levada à tribuna do pretor urbano[48]: quem me coagirá a responder sobre isso; se eu não quiser? **160.** Aqui não é o lugar de agradar a outros: a questão diz respeito a ti e a mim. **161.** Conheço teus costumes, se também tu os conhecesses, tomar-te-ias de ódio. **162.** Se eu escrever o que sinto, dirás que lisonjeio meus compatriotas e amigos. Não há nada, de fato, que um ânimo vil e venal não imagine semelhante a si mesmo: tal como se concebe a si mesmo, assim julga os outros, não há entre os homens cegueira maior que esta. **163.** Com a vossa medida,

nec formica cogitat elephantem. **164.** Aliquot, ni fallor, medicos veros novi, et ingenio et ea que in omnium artium arte ponenda est discretione pollentes, quibus, ut arbitror, eo molestior es quo te pressius intuentur, et professionem suam tua non ambigunt ignorantia deformari.

165. Esto autem nullos norim medicos, nullos exceperim; quid vetat esse aliquos ignotos michi, presertim studiis longe aliis vacanti, et sanitatem corporis debenti non medicis, sed nature? **166.** Utcunque se res habeat, nichil ego aut adversus medicinam, aut adversus ministrum eius locutus inveniar, licet - ut soleo - cuiuslibet artificii corruptores lingua forsan liberiore percusserim, quorum in turba te latitantem et incognitum vulneravi. **167.** Parce, oro, philosophe: non te, sed ignorantiam persequebar, eamque non omnem. **168.** Calcanda est enim ignorantia superborum, humilium sublevanda. **169.** Si in hac insectatione publica singulariter es lesus, veniam merui, quia ignorans feci. **170.** Gaudes nunc, superbe, quasi affusus supplicem. **171.** Rideo potius ineptias tuas: ignorantium infamiam ad te trahis, cum tibi doctissimus videaris. **172.** Imo vero, ignorantie tibi conscius extreme, quicquid ignorantibus obicitur, tibi merito dictum putas, et quod dissimulando fieri poterat alienum, impatientia tuum facis.

173. Quid vero, si paucos medicos, quid, si paucissimos dicam? **174.** Non hoc ad artis infamiam, sed ad gloriam spectat. **175.** Nonne debuerat generosus animus, difficultate non territus sed accensus, ad ipsum nomen gloriose paucitatis assurgere, seque in partem rare laudis accitum credere? **176.** Sed certe id non omnibus datum est, et paucissimorum prorsus ingeniorum ea raritas est amica. **177.** Quam ob rem ubi nobilis exultasset spiritus, plebeius ingemuit. **178.** Cur? queso. An et hic fallor? An mentior? **179.** Profecto non solum hodie, sed semper raros ingeniosos, rarissimos sapientes fuisse nemo est qui dubitet, nisi qui nunquam oculos vel in etatem suam intenderit, vel ad antiquam reflexerit.

insensatos, medis todas as coisas: um anão, quando constrói, não pensa num gigante nem tampouco a formiga num elefante. **164.** Conheço, se não me engano, alguns médicos verdadeiros, e profícuos em engenho e naquele discernimento que deve ser empregado com arte em todas as artes. Para estes, segundo creio, te tornas tão mais nocivo quanto mais de perto te observam, e não duvidam de que sua profissão vem sendo corrompida pela tua ignorância.

165. Mas supõe que eu não tivesse conhecido nenhum médico, que não tivesse excetuado nenhum; o que impede que alguns me sejam desconhecidos, sobretudo porque me dedico longamente a outros estudos, e devo a sanidade do meu corpo não aos médicos, mas à natureza?[49] **166.** De qualquer modo que sejam as coisas, se descobrirá que eu não disse nada contra a medicina, ou contra aqueles que a exercem, ainda que - como é meu costume - eu tenha batido com língua talvez demasiado livre naqueles que corrompem quaisquer atividades, dentre os quais feri a ti, escondido e incógnito em meio ao bando. **167.** Perdoa-me, filósofo, eu te imploro: eu não perseguia a ti, mas a ignorância; e não toda ignorância. **168.** A ignorância dos presunçosos deve, de fato, ser espezinhada, a dos humildes relevada. **169.** Se foste particularmente ultrajado nesta investida pública, eu mereço perdão, pois o fiz sem saber. **170.** Agora te alegras, presunçoso, como se eu tivesse me prostrado em súplicas. **171.** Eu antes rio das tuas inaptidões: atrais para ti a infâmia dos ignorantes, ao passo que a ti mesmo pareces doutíssimo. **172.** Ou melhor, consciente da tua extrema ignorância, tudo aquilo que se alega contra os ignorantes, consideras justamente que fora dito a ti e aquilo que, com a tua dissimulação, poderia ser atribuído a outro, com a tua impaciência atribuis a ti mesmo.

173. O que de fato estou querendo dizer quando afirmo existirem poucos médicos, ou melhor pouquíssimos? **174.** Isso não visa à infâmia da arte, mas a sua glória. **175.** Acaso um ânimo nobre, que não se sente aterrorizado mas estimulado pela dificuldade, não deveria elevar a si mesmo diante do renome de poucos gloriosos, e crer-se convocado a fazer parte de tão rara honra? **176.** Mas decerto isso não é concedido a todos, e tal raridade é amiga apenas de uns pouquíssimos engenhos. **177.** Por isso, aqui onde um nobre espírito poderia ter-se exultado, um espírito plebeu se lamentou. **178.** Por quê? – indago. Ou também agora estou enganado? Ou estou mentindo? **179.** Certamente, não há quem duvide terem sido, não apenas hoje mas sempre, raros os engenhosos, e

180. Stulte - nolo enim qui sis excidat -, stulte, inquam, et insane, vix ulla unquam etas vel ingeniorum vel virtutum fuit egentior quam nostra, sive id culpis hominum accidit, sive fato (si tamen eo nomine uti licet, et non rectius Dei voluntas seu providentia dici debet in sermone catholico), sive denique, quod tu fabulam putas, mundus, iam senescens et ad extremum vergens, more senescentis hominis piger ac frigidus, in sua operatione lentescit. 181. Et tamen hac ipsa etate nulla ingeniorum penuria prestabit, ut tuo ingenio locus fiat. 182. Frustra te contentionibus implicas, frustra te ingeris duello non tuo, quasi aut ego - quod nunquam cogitavi - medicinam verbis aggrediar, aut ipsa non a quolibet opprimi malit, quam a te defendi, qui eam et exercendo violas, et opprimis defendendo. 183. Incassum ergo niteris: nullus usquam fame tue locus est. 184. Nemo te clamoribus tuis noscet, nisi quos, elusos verbis inanibus aut peregrinis medicaminibus infectos, tui memores in perpetuum effecisti.

185. Duo hic, antequam ad maiores illos tue criminationis insultus veniam, leviter exufflanda sunt, que dixisse me fingis an somnias: nonnunquam contra verum medicos certare, eosque non semper curare. 186. Utrunque enim magnis sudoribus excusas. 187. Sed ubi, precor, id dixi? 188. Excute epystolam meam, quod - puto - propter veritatis odium graviter facis. 189. Certe ego, illam relegens, horum nichil invenio. 190. Et de medicis quidem alias, de te nunc michi sermo est: hostis Ypocratis, pestis egrorum, dedecus medicorum, de te michi nunc sermo est.

191. Dico igitur, si non dixi, non te contra veritatem interdum de industria vel iocandi experiendique studio certare (in quo stultissime gloriaris), sed sola semper ingenii cecitate; neque te interdum non curare (quod cupide profers quasi clipeum inscitie pestilentis), sed passim sanos in morbum, egros in mortem agere. 192. Hoc dico; ad hoc michi respondeas velim, hoc rethorice, serve tue, patrocinio excuses.

raríssimos os sábios; exceto quem jamais tenha voltado os olhos para a sua época, ou jamais tenha se debruçado sobre o passado.

180. Estulto – não quero pois que se esqueça quem tu és - estulto, repito, e insano, dificilmente houve, em tempo algum, uma época mais carente de engenhos ou de excelências que esta nossa. E isso acontece seja por culpa dos homens, seja pelo fado (se me for lícito, contudo, valer-me desse nome, e não se deva, em um discurso católico, ser mais retamente empregado vontade ou providência de Deus), seja por fim, por aquilo que tu consideras uma fábula: porque o mundo, já envelhecendo e curvando-se em direção ao fim, lânguido e apático como é costume dos homens que envelhecem, esmorece em sua labuta.[50] **181.** No entanto, nem mesmo esta penúria de engenhos de nossa época assegurará que haja um lugar para o teu engenho. **182.** Inutilmente tu te envolves em disputas, inutilmente te lanças em um duelo que não é teu. Como se eu – que nunca cogitei isso – agredisse a medicina com as minhas palavras, ou como se ela própria não preferisse antes ser pisoteada por qualquer um do que defendida por ti, que ao exercê-la a violas, e ao defendê-la a pisoteias. **183.** Em vão portanto te empenhas: não há, em nenhuma parte, um lugar para a tua fama. **184.** Ninguém te conhecerá pelos teus clamores, a não ser aqueles que, iludidos pelas tuas palavras vãs ou infectados pelos teus estranhos medicamentos, fizeste para sempre mêmores de ti.

185. Antes que eu chegue aos maiores insultos de tua acusação, duas coisas devem ser rapidamente rechaçadas, as quais tu finges ou sonhas que eu tenha dito: que os médicos por vezes lutam contra a verdade, e que eles nem sempre curam. **186.** Tu, decerto, com muito suor, desculpas ambas estas afirmações. **187.** Mas onde, indago, eu disse isso? **188.** Examina a minha carta, o que – como julgo – fazes arduamente por causa do teu ódio pela verdade. **189.** Eu, quando a releio, seguramente não encontro nada disso. **190.** Em todo caso, sobre os médicos em outra ocasião, o meu discurso é agora a teu respeito, inimigo de Hipócrates, flagelo dos enfermos, vergonha dos médicos, o meu discurso é agora a teu respeito.

191. Digo pois, se já não disse, que tu lutas contra a verdade não ocasionalmente ou pelo gosto deliberado de regozijar-se e experimentar, acerca do que tão estultamente te vanglorias, mas sempre tão somente pela tua cegueira de engenho. E não disse que tu ocasionalmente não cures, o que passionalmente proferes como se portasses isso como um escudo da tua imperícia pestilenta, mas disse sim que, por toda a parte, tu conduzes os sãos à doença, os enfermos à morte. **192.** Isto é o que digo. A isto eu gostaria que

193. Si enim negas, contentione dimissa populum testem voco. 194. Nota quippe negantibus, ut veritas ingerenda, sic subtrahenda est verbose altercationis occasio.

195. Scio quid nunc cogitas: popellus infelix, et consilii semper inops, frustra tot malis admonitus, ad te redit. 196. Quem igitur ignorantie tue in testimonium adduco? 197. Nempe non alium, neque sententiam muto: utrunque verum est. 198. Inscitiam tuam populus novit expertus; idem a te poscit auxilium. 199. Gaude, stulte insolens: iam non medicus tantum, sed Deo simillimus evasisti, de quo scriptum est in psalmo: «Cum occideret eos, querebant eum». 200. Ille quidem suscitare poterat; et tu potes, ut dicis. 201. Quid enim sonat aliud quod inter inanes ridiculasque iactantias effudisti, vestra sepe opera homines velut a mortuis suscitatos? 202. Quantum abfuit quin te deum faceres? 203. Sed expecta: ego te ante huius ludi finem in concilio deorum ponam, et divinitate tua dignum, si potero, nomen inveniam.

204. Nunc propositum sequor. 205. Impune occidis, ergo, cum suscites. 206. Sed omissis prophanis et fine carentibus nugis tuis, cur hoc populus faciat si me roges: facit hoc prudenter, ut reliqua. 207. Sapientis est verbum: «Stultorum infinitus est numerus». 208. Eorum vero que a talibus fiunt, frustra inquirenda est ratio. 209. Si penitus causam petis, illa vera est quam affert amicus medicorum, Plinius (quem tu spernis ignotum), et quam ego olim posui in epystola illa ad Clementem papam unde tota ista lis oritur. 210. «In hac» enim ait «sola artium evenire, ut unicuique se medicum profitenti statim credatur, cum sit periculum in nullo mendacio maius». 211. Mox ex persona populi loquens: «Non tamen», inquit, «illud intuemur, adeo blanda est sperandi pro se cuique dulcedo».

212. Hec est causa que te populo, quem interimis, forte commendat, notissimosque defectus tuos cogit interim oblivisci, dum ab ardenter optantibus inconsulteque sperantibus salus queritur ubi mors est. 213. Tanta est spei humane

respondesses, isto eu gostaria que, com o amparo da retórica, tua serva, justificasses. **193.** Pois se negares, depois de abandonada a contenda, convocarei o povo como testemunha. **194.** De fato, aos que negam o conhecido, deve-se tanto evitar a ocasião de uma altercação com palavras quanto lhe ministrar verdade.

195. Sei o que estás pensando agora: o povinho infeliz e sempre carente de conselhos, em vão advertido de todo o mal, a ti retorna. **196.** Quem, pois, devo apresentar em testemunho da tua ignorância? **197.** Absolutamente ninguém mais, e não mudo o meu parecer: ambas as coisas são verdadeiras. **198.** O povo, tendo-a experimentado, conhece a tua incompetência; ao mesmo tempo a ti pede auxílio. **199.** Alegra-te, estulto insolente: já não tanto um médico, mas a criatura mais semelhante a Deus vieste a ser. Sobre isto está escrito no Salmo: "Ainda que os matasse, buscavam-no".[51] **200.** Ele, com efeito, podia ressuscitar; também tu podes, conforme dizes. **201.** O que mais significa isto que declaraste em meio a jactâncias vãs e ridículas: "que por obra vossa os homens com freqüência são como que ressuscitados da morte"? **202.** Quanto faltou para que não te fizesses um deus? **203.** Mas espera: antes do fim deste jogo, eu te colocarei no concílio dos deuses[52] e encontrarei, se puder, um nome digno para a tua divindade.

204. Agora seguirei o meu propósito. **205.** Matas impunemente, então, já que podes ressuscitar. **206.** Mas, à parte os teus sacrilégios e as tuas frivolidades sem fim, se me perguntares por que o povo faz isso: faz isso com a prudência com que faz outras coisas. **207.** É de um sábio o seguinte provérbio: "O número de estultos é infinito".[53] **208.** Procura-se em vão a razão pela qual tais homens agem assim. **209.** Se buscas a fundo a causa, a verdadeira é a que nos traz o amigo dos médicos, Plínio – que tu desprezas como a um desconhecido – e foi esta que eu outrora mencionei naquela epístola ao papa Clemente, da qual surgiu toda essa querela.[54] **210.** Diz, então, Plínio: "somente nesta, dentre as artes, acontece que imediatamente se acredita em todo aquele que se declara médico, ainda que nenhuma outra mentira apresente perigo maior." [55] **211.** Falando em seguida do ponto de vista de uma pessoa do povo, diz: "Mas não observamos isto, a tal ponto é agradável para cada um de nós a doçura da esperança."

212. Esta é a causa que talvez te recomende ao povo que abates, e que o coage, por vezes, a esquecer teus tão conhecidos defeitos, enquanto, de modo ardoroso para os que a desejam e irrefletido para os que a esperam, a saúde é buscada justamente onde está a morte. **213.** É tamanha a persistência da esperança humana, a tal ponto reina

pertinacia, sic in animis miserorum regnat oblivio! 214. Qua fretus multos ante diem in Tartarum premisisti, qui si redeant, illi veram de te poterunt ferre sententiam. 215. Sed inde quidem tutus es: irremeabilis est regio. 216. Nolo tamen speres latere superstites: notus es publice et, puto, doctos frustra tentabis; ceterorum strages minime flenda est. 217. Quod si forte doctos aliquot turbe miscueris, et idcirco dicas illos a mortuis suscitatos, quoniam, ut ait Cicero, hec nostra «que dicitur vita mors est», et quia huius vite finis melioris vite principium est bonis, plane verus esto, me plaudente, philosophus.

218. Sed absit ut tale aliquid cogitare valeas aut loqui! 219. Illud itaque verius: omnes qui evadunt tribuis tibi, omnes qui pereunt nature, ut semper habeas unde glorieris et gaudeas; miseris autem tuis nunquam desit unde tristentur et lugeant. 220. Quid nunc dicam ad reliqua? 221. Multas tremulas sententias in me vibras, multa levium verborum tela contorques. 222. Quis non metuat cum tanto hoste concurrere? 223. Nichil, scito, nisi verborum tuorum fetores metuo. 224. Si tibi improprie locutus videor, quod «verborum» dixerim «fetores», Cesari parces Augusto, quem sic loqui solitum scimus.

225. Dicis in primis me logica carere. 226. Non credo michi rethoricam aut grammaticam interdicas, que “logice” nomine continentur, quamvis et id iure tuo posses, o summum totius specimen barbarismi; sed eam solam, in qua te longe precellere sillogismi tui ostendunt michi subtrahis dyaleticam, quam “logicam” vocas. 227. En crimen, o iudices!. 228. Quod si fateri libeat, possim illustres philosophos proferre hanc ipsam qua carere arguor dyaleticam irridentes, eademque possim apud Ciceronem ostendere clarissimam philosophorum sectam, veteres perypatheticos, caruisse.

229. Sed, o stulte, non hac careo: verum scio quid ei, quid ceteris liberalibus artibus dandum sit; didici a philosophis nullam earum valde suspicere. 230. Equidem, ut eas didicisse laudabile, sic in eisdem senescere puerile est.

o esquecimento no ânimo dos miseráveis! **214.** Confiante nisso, mandaste muitos homens ao Tártaro antes do dia, os quais, se dali retornassem, poderiam proferir a verdadeira sentença a teu respeito! **215.** Mas tu estás a salvo[56]: é um caminho sem volta.[57] **216.** Não quero que tenhas esperança de passar despercebido aos sobreviventes: és publicamente conhecido e, creio, em vão atentarás contra os doutos; a chacina dos demais deve ser pouco lastimada. **217.** E, se por acaso tiveres confundido alguns doutos com a multidão, e nessas circunstâncias tiveres dito que eles foram ressuscitados dos mortos – com efeito, como diz Cícero, esta nossa "que é chamada vida, é morte" [58] e, por isso, o fim desta vida é para os bons o princípio de uma vida melhor – então, que tu sejas de fato um verdadeiro filósofo, com o meu aplauso.

218. Mas que Deus não permita que tu possas pensar ou dizer tal coisa! **219.** E portanto, é mais verdadeiro isto: todos os que escapam, atribuis a ti, todos os que perecem, atribuis à natureza[59], para que tenhas sempre com o que possas glorificar-te e alegrar-te, mas aos teus miseráveis jamais falta motivo para se entristecer e chorar. **220.** O que, então, posso dizer com relação ao restante? **221.** Atiras contra mim muitas sentenças trôpegas, arremessas muitos aguilhões de palavras levianas. **222.** Quem não temeria quando concorre com tamanho inimigo? **223.** Saiba que nada temo, a não ser a fedentina das tuas palavras. **224.** Se te parece que falei de modo impróprio quando disse fedentina das palavras, deverás escusar a César Augusto, o qual sabemos que falava assim costumeiramente.[60]

225. Primeiramente, dizes que me falta lógica. **226.** Não creio que contestes em mim a retórica ou a gramática, que são abarcadas pelo nome lógica, ainda que tu, sumo exemplar de todo barbarismo, isso também possas por direito. Privas-me, contudo, apenas da dialética, que denominas "lógica"[61], na qual teus silogismos demonstram que largamente te exceles. **227.** "Eis a acusação, ó juízes!"[62] **228.** Por isso, se me fosse permitido reconhecê-la, eu poderia citar filósofos ilustres que zombam desta mesma dialética da qual sou acusado de carecer. E poderia demonstrar através de Cícero que os antigos peripatéticos, esta tão ilustre escola de filósofos, também careceu dela.[63]

229. Todavia, ó estulto, eu não careço de dialética: de fato sei o que lhe deve ser atribuído, e o que deve ser atribuído às demais artes liberais; aprendi com os filósofos a não ter nenhuma delas em demasiada consideração. **230.** Na realidade, assim como é louvável tê-las aprendido, da mesma maneira é pueril envelhecer em meio a elas.

231. Via sunt nempe, non terminus, nisi errantibus ac vagis, quibus nullus est vite portus. 232. Tibi nobiliorem terminum non habenti, terminus est quicquid occurrit. 233. In summo te felicitatis gradu situm reris, quotiens unum forte fragilem sillogismum, et nichil ex nichilo concludentem, multa cerebri vertigine tota insomni nocte texueris.

234. Tunc in corde tuo dicis, insipiens: «Non est Deus, neque est altius aspirandum. 235. Quid enim scimus? 236. Plato et Aristotiles, magni viri, de mundo, de anima, de ydeis litigant; Democritus innumerabiles mundos facit; Epycurus deum nullum et mortalem animam, hanc Pithagoras in girum ducit; sunt qui eam contrahant ad suum corpus, sunt qui eam spargant in corporibus animantum,sunt qui celo reddant, sunt qui circa terras exulare cogant; sunt qui inferos asserant, sunt qui negent; sunt qui unamquanque per se, sunt qui simul omnes animas creatas putent; fuit et qui mirabilius quiddam dicere auderet, siquidem unitatem intellectus attulit dux noster Averrois».

237. Hec tecum dicis, si tamen nosti hec. 238. Et addis: «Quis inter ista discernat? 239. Quid michi autem nescio quis Cristus comminatur, quem ipse Averrois diffamavit impune, quod nemo unquam poetarum fecit, imo vero nemo mortalium?». 240. Multa quidem a multis et scribuntur et scripta sunt, nec ullus erit finis: scribendi enim, ut quibusdam placet, insanabilis egritudo est, et velut animi febris quedam ossibus insidens. 241. Atqui nemo unquam, vel ante vel multo minus post temporalem Cristi originem, de Cristo nisi summa cum reverentia loqui seu scribere aliquid ausus est, eorum quoque qui hereses et contraria dogmata peperere, non ipse tantorum princeps hostium, Maometus, deterrente scilicet omnium linguas ac calamos nominis maiestate.

242. Itaque quidam Deum sed non hominem, alii hominem sed non Deum, et hominem quidem perfectissimum, ineffabilem, incomparabilem, virgineo natum partu; qui minus illi tribuunt, prophetam dicunt, preter hunc unum canem, qui non ad lunam, ut vulgo dicitur, sed rabido ac spumanti ore contra ipsum iustitie solem latrat, summam libertatem et eximium ratus ingenium, si in illud sacratissimum ac adorandum regibus ac gentibus nomen audeat quod nulla prorsus impietas, nulla

231. Ou seja, são meios, não fins, exceto aos errantes e aos vagabundos, para os quais não existe nenhum porto na vida. **232.** Para ti, que não tens um fim mais nobre, tudo o que te ocorre torna-se um fim. **233.** Tu te julgas situado no mais alto grau da felicidade todas as vezes que, por acaso, em meio à vertigem do teu cérebro insone ao longo de toda uma noite, teces um único frágil silogismo, que conclui nada a partir do nada.

234. Então, insensato, dizes em teu coração: "Deus não existe[64], e a nada mais alto se deve aspirar. **235.** Com efeito, o que sabemos? **236.** Platão e Aristóteles, grandes homens, contendem acerca do mundo, acerca da alma, acerca das idéias; Demócrito postula haver inumeráveis mundos[65]; Epicuro, que não há nenhum deus e que a alma é mortal; Pitágoras a faz transmigrar; há quem restrinja a alma ao seu corpo, há quem a dissemine nos corpos dos seres animados, há quem a restitua ao céu, há quem a faça errar pela terra, há quem corrobore os infernos, há quem os negue, há quem considere que cada alma foi criada singularmente, há quem considere que todas as almas foram criadas simultaneamente. Houve também quem ousasse dizer algo ainda mais espantoso, depois que nosso mestre Averróis afirmou a unidade do intelecto".

237. Essas coisas dizes contigo mesmo, se é que tens conhecimento disso. **238.** E acrescentas: "Quem pode fazer distinção entre tais doutrinas? **239.** E todavia, de que me ameaça este Cristo que eu desconheço, e a quem o próprio Averróis difamou impunemente, algo que nenhum dos poetas, ou melhor, nenhum dos mortais jamais fez?". **240.** Na verdade, muita coisa é e foi escrita por muitas pessoas, e isso jamais terá fim[66]: de acordo com alguns, inclusive, o escrever é uma enfermidade incurável, uma espécie de febre da alma que acomete os ossos.[67] **241.** Entretanto, nem antes e muito menos depois da origem temporal de Cristo, ninguém jamais ousou escrever ou falar algo a seu respeito se não com extrema reverência, nem mesmo aqueles que seguiam heresias e dogmas contrários, nem o principal dentre tais inimigos, o próprio Maomé, tendo, portanto, majestade do nome de Cristo rechaçado as línguas e as penas de todos estes.

242. E, assim, há os que o consideram um Deus e não um homem, outros o consideram um homem e não um Deus, mas decerto um homem perfeitíssimo, inefável, incomparável, nascido de um parto virginal. Aqueles que atribuem menos a ele, chamam-no de profeta. Somente aquele único cão, como diz o vulgo, ladra com sua boca raivosa e espumante não para a lua[68], mas contra o próprio sol da justiça[69], seguro de que é

unquam temeritas ausa est. 243. Hunc vos colitis, hunc amatis, hunc sectamini non aliam ob causam, nisi quia veritatem vivam, Cristum, adversamini atque odistis. 244. Et quoniam blasphemare quem mundus adorat publice non audetis, hostem eius sacrilegum ac blasphemum paulominus adoratis. 245. Livoris ac malivolentie mos inertis, ut cui detrahere metuas, detrahentibus plaudas.

246. Hec hactenus; non ignoro graviter te laturum quod tuo detraho semideo. 247. Fer autem equo animo: Deo ille meo detrahit, non suo (fateor) nec tuo, sed meo, et omnium quos alterius vite spes et amor tuto tramite dirigit ad felicem metam. 248. At tu, miser, erroneus post ydolum tuum confragosis anfractibus delectare, venturus ad finem impietati debitum, ad quem tuus venit Averrois. 249. Interim illi fide et innitere, ac quod omnes soletis dicito: «Quis resistet illi ingenio? 250. Quis nudam veritatem teget inter tot armata mendacia? 251. Quid autem tanto viro catholici simplices respondebunt, qui, si ad contentionem ventum fuerit, sillogismorum cumulis obruentur? 252. Ecce, ego, qui nudiustertius nichil eram, iam magnus esse incipio: iam sillogismos facio, iam dyaletica mea est. 253. Ad quid aliud natus eram? 254. Habeo quod petebam: iam disputare non vereor, collocutoremque meum, si libet, asinum probo». 255. Crede autem michi, multo facilius te ipsum.

256. Inter hec ergo, male nate homuncio, senuisti, nec pudet vivere nichil in vita aliud agentem. 257. Discite, miseri, non spernere Cristum: sepe ille vobis quis esset et quid posset ostendit. 258. O infelix! Vilem tibi metam, dyaleticam, statuisti, ad quam tamen mira viatoris insania, cum nunquam propinquaveris, pervenisse te putas. 259. Sed perveneris, sed a tergo liqueris Crisippum: quid inde tibi nisi miserum pudendumque? 260. Quid enim stultitia peius? 261. Et que stultitia maior quam totos dies inter puerilia volutari senem, dumque sero domum redeas, nichil scire, atque has ineptias non ante dimittere, quam tibi conclusiunculas meditanti raptim mors improvisa concluserit?

extrema liberdade e exímio engenho ousar contra este nome tão sagrado e que deve ser adorado por reis e pelos povos, algo que absolutamente nenhuma impiedade, nenhuma temeridade jamais ousou. **243.** E vós o estimais, o amais, o seguis por nenhuma outra causa a não ser porque rejeitais e odiais Cristo, a verdade viva.[70] **244.** E como não ousais blasfemar publicamente contra este que é adorado por todo o mundo, adorais um pouco menos o seu sacrílego e blasfemo inimigo. **245.** É costume do livor e da estéril maleficência que aplaudas os que destratam aquele que temeis destratar.

246. Por ora é isso; não ignoro que tu hás de latir mais fortemente, visto que destrato o teu semideus. **247.** Todavia, suporta com ânimo resignado: ele destrata o meu Deus; não o seu, eu admito, nem o teu, mas o meu, e também o de todos aqueles que o amor e a esperança de uma outra vida guiam, ao longo de todo o percurso, em direção ao bem-aventurado fim. **248.** Mas tu, miserável, te deleitas em vagares atrás do teu ídolo por caminhos tortuosos, e estás fadado a alcançar o fim reservado à impiedade, o mesmo alcançado por teu Averróis. **249.** Enquanto isso, confia e apóia-te nele e, como é costume de todos vós, dize: "Quem resistirá àquele engenho? **250.** Quem protegerá a nua verdade em meio a tantas mentiras bem aparelhadas? **251.** E o que responderão a tão grande varão os singelos católicos, que serão soterrados por pilhas de silogismos se ele vier à contenda? **252.** Eis que eu, que há três dias não era nada, agora já começo a tornar-me grande: já elaboro silogismos, já disponho da minha própria dialética. **253.** Nasci para algo mais? **254.** Tenho o que desejava: já não receio debater e, se me aprouver, provo que meu interlocutor é um asno." **255.** Mas acredita em mim: será muito mais fácil provar isso a teu respeito.

256. Assim, homenzinho mal nascido, envelheceste em meio a estas coisas, e não te envergonhas de viver sem fazer nada além disso na vida. **257.** Aprendei, miseráveis, a não desdenhar de Cristo: com freqüência ele vos mostra quem foi e o que pôde. **258.** Ó infeliz! Estabeleceste para ti uma meta vil, a "dialética", e, com a admirável insanidade de um viajante, acreditas contudo tê-la alcançado quando jamais a ela te avizinhaste. **259.** Mas suponhamos que tivesses te aproximado, e que tivesses deixado Crisipo para trás. O que então haveria para ti além de algo miserável e de que deves te envergonhar? **260.** O que há, de fato, pior que a estultícia? **261.** E que estultícia há maior que seres um velho que, por dias inteiros, chafurda em puerilidades[71]; e já tarde, quando voltas para casa, nada sabes; e que não abandonarás estes disparates até que uma morte imprevista

262. Illam certe premeditari, contra illam armari, ad illius contemptum ac patientiam componi, illi (si res exigat) occurrere, et pro eterna vita, pro felicitate, pro gloria brevem hanc miseramque vitam alto animo pacisci: ea demum vera philosophia est, quam quidam nichil aliud nisi cogitationem mortis esse dixerunt. 263. Que philosophie descriptio, quamvis a paganis inventa, Cristianorum tamen est propria, quibus et huius vite contemptus et spes eterne et dissolutionis desiderium esse debet. 264. Que si tu, qui te tumido vocas ore philosophum, vel semel in etate tam longa, senex delirantissime, cogitasses, nunquam aut te philosophum dicere ausus esses, aut ibi gressum vite figeres ubi nunc figis, aut artificium tuum (quod verbis attollis, rebus opprimens), te ipsum parva pecunia tam turpiter venditares.

265. Philosophi enim, si nescis, pecunias spernunt: philosophiam venalem facere non potes. 266. Quis enim vendit quod non habet? 267. Si eam haberes, non tu illam ideo venalem faceres, sed illa te venalem esse non sineret. 268. Nunc nec ipsa te honestat, nec tu eam, sed nomen eius turpi avaritia dehonestas. 269. Audis me, sophista ventose (parce, queso, logice nobilis, parce, si te sophistam voco: res ipsa me cogit; ubi enim res video, verbis contrariis fidem non habeo): cornutum michi enthimema producito, admove ad eculeum; cogere poteris fortassis ut fatear, ut assentiar nunquam coges: quomodo ego te philosophum credam, cum mercennarium mechanicum sciam? 270. Repeto libenter hoc nomen, quia novi quod nullo magis ureris convitio; non casu, sed sciens sepe te «mechanicum» voco, et, quo gravius doleas, non primum.

271. Percuntare qui mechanica literis mandaverunt: ab illis digito tibi monstrabitur locus tuus. 272. Tu tamen respuis, et philosophus vis videri; quod ut assequaris - ludus risu comico prosequendus - non semel “methodi” vocabulo usus es. 273. O callidum ingenium! Ad optatum compendio pervenisti: iam philosophum te alii forte dicent; ego autem, non si singulas lineas methodis multis infercias,

bruscamente tiver colocado fim as tuas insignificantes conclusões enquanto estiveres ainda meditando?

262. Decerto, meditar sobre a morte, armar-se contra ela, preparar-se para desprezá-la e suportá-la, ir ao encontro dela quando a ocasião o exigir, e, com ânimo elevado, trocar esta vida e breve miséria pela vida eterna, pela felicidade, pela glória[72]: somente esta é a verdadeira filosofia, que alguns afirmaram ser nada mais que reflexão sobre a morte.[73] **263.** Esta definição de filosofia, ainda criada pelos pagãos, é todavia própria dos cristãos[74], para os quais também deve haver o desprezo por esta vida, a esperança das coisas eternas e o desejo do decesso. **264.** Se tu, que com a boca intumescida te designas filósofo, refletisses uma única vez em tão longa idade sobre estas coisas, velho completamente delirante, jamais ousarias chamar-te filósofo, ou jamais traçarias o rumo da tua vida aí onde agora traças, ou ainda, jamais venderias, de modo tão torpe e por tão pouco dinheiro, a ti mesmo e a tua arte (que elevas com tuas palavras, mas pisoteias com tuas ações).

265. Pois filósofos, se desconheces, menosprezam o dinheiro: tu não podes tornar a filosofia algo venal. **266.** Afinal, quem pode vender aquilo que não possui? **267.** Se a possuísses, nem por esta razão tu poderias torná-la venal, mas ela é que não permitiria que te tornasses venal. **268.** Agora, nem ela te trata com distinção, nem tu a ela, mas detratas o seu nome com torpe avareza. **269.** Escuta-me, ventoso sofista (perdoa-me, imploro-te, nobre lógico, perdoa-me, se te chamo sofista: mas a própria ocasião me coage; pois quando vejo a situação, não levo fé em palavras contrárias), expõe-me o entimema cornudo, submete-me ao cavalete: poderás talvez coagir-me a reconhecê-lo, a aprová-lo jamais me coagirás. De que maneira posso crer-te filósofo quando sei que és um artífice mercenário? **270.** Repito de bom grado este nome, pois estou certo de que nenhum insulto te consome mais; não por acaso, mas com consciência chamo-te freqüentemente “artífice” e, para que mais pesadamente te doas, não o primeiro dentre eles.

271. Pergunta aos que deram a conhecer pelas letras as artes mecânicas: o teu lugar será apontado por eles com o dedo. **272.** Mas tu o rejeitas e queres parecer filósofo; e, a fim de conseguires isso – burla que deve ser acompanhada de um riso cômico – por mais de uma vez fizeste uso da palavra “método”. **273.** Ó cálido engenho! Por um atalho chegaste onde desejavas: alguns talvez já te chamarão filósofo; eu, porém, não te

philosophum te putabo. 274. Inest quidem, fateor, sepe etiam stultorum animis glorie quedam preceps et inconsulta cupiditas: hanc tibi detrahere non possum. 275. Est enim voluntas indomita, precipueque dementium.

276. Id scito certissime, nec esse te philosophum, nec videri. 277. Proinde omnium sophismatum et totius logice auxilium implora: michi prius upupam quam philosophum te probabis. 278. Miraris, indocte, et «Quid michi» inquis «atque upupe simile est?». 279. Nil profecto similius. 280. Volucris galeata est, cristatique verticis, et que pueris aliquid videatur; re autem vera impurissima est avis, victusque fedissimi. 281. Nolo aliquid obscenum loqui, non quidem propter te, qui non horres earum rerum mentionem quarum odoribus delectaris, sed propter eos qui legent ista vel audient. 282. Sciscitare aliquem qui naturas rerum noverit: dicet tibi avis illius cibos. 283. Inde te moresque tuos inspice, teque ipsum noli fallere (nulla enim pernitiosior, nulla capitalior fraus est, quam que proprium fallit auctorem): videbis te eisdem quibus illam rebus ali.

284. Oro iam, upupa, noli philosophari; citius philosophabitur asellus. 285. Certe preclarus platonicus Apuleius, cuius supra memini, qui, accepto veneno, asinum factum se, ut ait Augustinus, «aut indicavit, aut finxit», in eo statu philosophatum se iocando commemorat; philosophantem upupam nulla habet historia. 286. Eia, upupa, fac quod soles, rimare tumulos (cetera sileo); philosophiam linque philosophis. 287. Putabas te philosophum: fallebaris. 288. Philosophus - quod ipsum nomen ostendit - «sapientie amator»: tu pecunie servus es. 289. Sentis, logice, quam sint ista contraria: sine magno apparatu conclusum arbitror esse te aliud quam putabas.

290. Quid autem in somniis philosophando non audeas, qui colorem medici negando perstringere oculos, vel excusando rationem hebetare non sis veritus! 291. In primis pallorem negas: ita nec oculi nobis sunt, nec tibi speculum. 292. Deinde, si pallor sit, illum reipublice imputas; nec excusasse contentus, gloriari incipis, quasi

reputarei um filósofo ainda que enchas cada uma das tuas linhas com muitos métodos. **274.** Muitas vezes por certo, eu admito, há mesmo nos ânimos dos estultos uma irrefletida e precipitada cobiça de glória: não posso subtraí-la de ti. **275.** De fato, trata-se de uma vontade incontrolável, sobretudo nos dementes.

276. Toma definitivamente conhecimento disto: nem tu és um filósofo, nem pareces ser. **277.** Por conseguinte, implora o auxílio de todos os sofismas e da lógica inteira: para mim, tu te mostrarás antes uma poupa que um filósofo. **278.** Espantas-te, inepto, e questionas: "Mas o que em mim é semelhante a uma poupa?" **279.** Seguramente, não há nada mais semelhante. **280.** Trata-se de uma ave que tem penacho, de cabeça cristada, e que, às crianças, pode parecer algo de valor. Mas, na realidade, é uma ave impuríssima, e de hábito alimentar imundíssimo.[75] **281.** Não quero dizer algo obsceno, decerto não por tua causa, que não te horrorizas com a menção dessas coisas, cujos odores te deleitam, mas por causa daqueles que lerão ou ouvirão isto. **282.** Consulta qualquer um que conheça a natureza das coisas: ele te descreverá os alimentos daquela ave. **283.** Depois, observa a ti e aos teus costumes, e não queiras enganar a ti mesmo – pois nenhuma fraude é mais perniciosa, mais fatal do que aquela que engana o seu próprio autor – verás que te alimentas com as mesmas coisas que ela.

284. Suplico-te então, poupa: não queiras filosofar; um asnilho filosofará mais prontamente. **285.** Certamente o ilustre platônico Apuleio, de quem mais acima me recordei, tendo tomado uma poção, "ou tomou conhecimento ou imaginou", como diz Agostinho[76], que tinha se tornado um asno e, com humor, lembra de si filosofando enquanto estava nesse estado.[77] Mas não há nenhuma história de uma poupa filosofante. **286.** Eia!, poupa, faze aquilo a que estás acostumada: vasculha os túmulos (silencio a respeito do restante); deixa a filosofia para os filósofos. **287.** Consideravas-te filósofo: te enganavas. **288.** Filósofo, como o próprio nome demonstra, é o "amante da sabedoria"[78]: tu és escravo do dinheiro. **289.** Compreendes, tu que és um lógico, quão contrárias são estas coisas: sem grande aparato julgo ter concluído que tu és diferente do que pensavas.

290. Mas, filosofando em sonhos o que não ousarias, tu que não hesitarias em embotar nossos olhos negando a cor característica do médico, ou em obscurecer nossa razão, alegando não se tratar de cor verdadeira? **291.** Primeiramente, negas a palidez: portanto, nem nós temos olhos, nem tu espelho. **292.** Em seguida, se a palidez é admitida,

philosophicum sit pallere. 293. Quam dulce, Deus bone, verum philosophie nomen est doctis, cum falsum tibi tam dulce sit, ut inter multa ludicra te philosophice coloratum dicas!

294. Certe pallorem amantibus magister amorum tribuit; unde est illud:

Palleat omnis amans: hic est color aptus amanti;

et illud alterius:

Tinctus viola pallor amantium.

295. Sed vester longe alius pallor, et, ut statim audies, aliunde proveniens. 296. Hunc pallorem non ego, non unus aliquis scriptorum veterum, sed res ipsa vobis tribuit, et opinio omnium mortalium, et comune proverbium. 297. Hunc tu negare vis, et quia non potes, ad philosophos transfers, quasi consorte vitium levaturus. 298. Atqui philosophorum principes utriusque lingue preclara facie fuisse vulgatum est; non tamen hec magnifacio.

299. Sed quecunque fuerit philosophorum facies, tu ne te rursum ingeris, impudentissime hominum, tu ne michi totiens philosophorum cetibus excludendus occurris? 300. Respondebo igitur rursum tibi quod cuidam tui generis respondit facundissimus quidam vir: «Barbam» inquit «ac pallium» (addam ego, si libet, et egritudinem et pallorem) «video, philosophum non video». 301. Elegans plane responsio; quid enim ad philosophiam habitus corporis aut color? 302. Habitus colorque - ut ita dicam - animi requiritur. 303. Tu de philosopho, preter opinionem tuam propriam ac ridiculam, nichil habes. 304. Non famam certe; non aspectum,quamvis palleas; non incessum: ille fatuum, potius quam philosophum

a imputas à tua função pública; não tendo se contentado em recusá-la, começas a glorificá-la, como se empalidecer fosse algo filosófico. **293.** Quão doce, bom Deus, é para os doutos o verdadeiro nome de filosofia! Da mesma maneira é tão doce o falso nome para ti que, entre muitos gracejos, afirmas teres a cor dos filósofos!

294. De fato, o mestre dos amores atribui a palidez aos amantes; do qual tomamos este verso:

Empalideça todo amante: é esta a cor conveniente ao que ama.[79]

E este, de outro poeta:

Tinta de violeta a palidez dos amantes.[80]

295. Mas a vossa palidez é de longe outra e, como logo ouvirás, provém de outro lugar. **296.** Tal palidez não vos é atribuída por mim, nem por qualquer outro dos escritores antigos, mas pela própria realidade, por todo juízo mortal e também pelo provérbio popular.[81] **297.** Tu desejas negá-la, mas, como não podes, a transferes aos filósofos, como se aliviasses o vício com a partilha.[82] **298.** E ainda que seja coisa difundida que os principais filósofos de ambas as línguas tiveram rostos luminosos, eu, contudo, não levo isto em grande consideração.[83]

299. Mas quaisquer que tenham sido os rostos dos filósofos, acaso tu estás te mostrando outra vez, ó mais descarado dentre os homens, acaso estás novamente te expondo diante de mim para que sejas necessariamente excluído da congregação dos filósofos? **300.** Então, mais uma vez responderei a ti o que um certo homem extremamente eloqüente responde a um tipo da tua espécie: “Eu vejo a barba e o manto” (eu acrescentaria, se me permite, a enfermidade e a palidez), “o filósofo eu não vejo”, diz ele.[84] **301.** Uma resposta verdadeiramente elegante. O que a compleição física ou a cor tem então a ver com a filosofia? **302.** Busca-se, como eu diria, a compleição e a cor do ânimo. **303.** Tu não tens nada de filósofo, exceto esta tua própria e ridícula opinião. **304.** Não tens decerto a fama; não tens o aspecto, por mais que sejas pálido; não tens o comportamento: este te apresenta antes como um parvo do que como um filósofo.

representat. 305. Male tutus esses inter canes, si tam bene lepus aut cervus quam fatuus videreris. 306. Postremo, eorum que certius probant philosophum, nichil habes: non vitam, non animum, non mores, non ingenium, non linguam. 307. Vide quam nullo modo sim passurus ut philosophi nomen usurpando commacules!

308. Persuasisti autem tibi, ut intelligo, prorsus te esse magnum aliquid. 309. Bene est: satis est tibi quidem ut gaudeas, nobis ut rideamus. 310. Sin etiam ut credamus vis efficere, facto est opus: philosophie pars nobilior in rebus est. 311. Quando te contemptorem rerum caducarum videro cultoremque virtutum, studiosum vere laudis, pecunie negligentem, inhiantem celestibus, latrinis divitum exulantem, tunc credere potero quicquid voles. 312. «Porro enim» - ut Platonem sequens ait Augustinus - «si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut divina autoritas veritasque monstravit, verus philosophus est amator Dei».

313. Tu igitur, amens vage, intra cubiculum tuum redi; ibi philosophum illum quere, quem tam temerarie profiteris: nusquam invenies. 314. Verum ista celestis et tibi hactenus inaudita philosophia est. 315. Agamus itaque iuxta vetus proverbium: «Pingui Minerva»; sic enim pingue tuum poscit ingenium. 316. Si comunia illa terrene philosophie aut siquid eorum prestiteris, dignus esto qui iuxta Platonem sedeas, Aristotilem doceas, Socratem celebres, cum Xenophonte contendas. 317. Nunc vero, inops omnium que philosophum faciunt, qua fronte philosophicum nomen tibi, sive - ut cepto heream - venerandum nocturnisque contractum chartis philosophici oris arrogas pallorem?

318. Tuus nempe diurnis pelvibus contractus et marcidus pallor est, quem si tibi vel amicitie affectus, vel pauperum miseratio, vel quam tu fingis reipublice caritas aspersisset, posset non modo non infamis, sed gloriosus etiam videri. 319. Nunc modici fames auri per omnes cloacas miserum trahit, et talem facit, ut te ipsum si videas, horrere merito possis ac fugere. 320. Noli ergo reipublice, sed

305. Mal protegido estarias em meio aos cães, se parecesses uma lebre ou um cervo tanto quanto pareces um parvo. **306.** Em suma, não tens nada daquilo que demonstra mais claramente o filósofo: não tens a vida, não tens o ânimo, não tens os hábitos, não tens o engenho, não tens a língua. **307.** Vê com quão exígua medida eu permitiria que maculasses o nome de filósofo, usurpando-o.

308. Contudo te persuadiste, como percebo, de que és realmente importante. **309.** Está bem: é de fato suficiente para que tu te regozijes, e para que nós riamos. **310.** Mas se desejas mesmo fazer com que acreditemos, é preciso um feito: a parte mais nobre da filosofia está nos atos. **311.** Quando eu te vir desdenhar as coisas frívolas, e cultuar as virtudes, vir-te verdadeiramente inclinado aos feitos ilustres, indiferente ao dinheiro, desejoso das coisas celestes, apartado das latrinas dos ricos, então poderei crer no que quiseres. **312.** "Além do mais", como diz Agostinho seguindo Platão, "se a sabedoria é Deus, por quem todas as coisas foram feitas, tal como nos monstrou a verdade e a autoridade divina, então o verdadeiro filósofo é aquele que ama Deus."[85]

313. Tu, portanto, desvairado vagabundo, volta pra dentro da tua alcova; ali procura este filósofo que tão temerariamente declaras ser: em parte alguma o encontrarás. **314.** Decerto essa é uma filosofia celestial e até agora inaudita para ti. **315.** Procedamos, assim, conforme o antigo provérbio: "Com a fértil Minerva"; pois assim exige o teu fértil engenho.[86] **316.** Quando tiveres distinguido aquelas coisas ordinárias da filosofia terrena ou ao menos algumas delas, então serás digno de de te sentares ao lado de Platão, de ensinares Aristóteles, de celebrares Sócrates, de contenderes com Xenofonte. **317.** Mas no momento presente, inteiramente desprovido de todas as coisas que caracterizam um filósofo, com que cara arrogas para ti o nome de filósofo, ou, para que eu me mantenha em meu desígnio, com que cara arrogas a veneranda palidez do rosto do filósofo, contraída com as leituras noturnas?

318. A tua palidez é, na realidade, márcida e contraída sobre os urinóis diurnos, e poderia parecer nada infame, mas sim gloriosa, se te fosse causada por um sentimento de amizade, ou por uma compaixão pelos pobres, ou pelo amor do bem público, que finges sentir. **319.** Mas a sede de módico ouro arrasta-te miserável por todos os urinóis, e torna-te tal que tu, se visses a ti mesmo, poderias horrorizar-te com razão e fugir. **320.** Não

cupiditatibus tuis ascribere quod talis es; neque studium infamare, sed vitam tuam. 321. Proculdubio enim, acutissime philosophe, veram rei causam in aperto positam non vidisti. 322. Et vis videre quid in imo fibrarum ac viscerum lateat? 323. Quod est ante oculos non vides!

324. Ostendam tibi, ego qui non sum medicus et logica careo, palloris tui causam, quam veram esse senties vel invitus. 325. Is per loca atra, livida, fetida, pallida, undantes pelves rimaris, egrotantium urinas aspicis, aurum cogitas. 326. Quid hic igitur miri est si tot circum pallidis, atris ac croceis, ipse quoque sis pallidus, ater ac croceus? 327. Et si grex ille quondam providentissimi patriarche colorem traxit obiectu virgarum variarum, quid novi accidit si tu quoque? 328. Expectas ut ab auro dicam; imo vero ab obiectis.

329. Multum distuli, et libentius tacerem; sed materia verum nomen exigit, quod si sepe in Literis sacris est, semel in his scriptum tolerabitur. 330. Ab obiectis inquam stercoribus et colorem et odorem traxeris et saporem.

queiras, pois, imputar à república isto que és, mas sim às tuas cobiças; nem tampouco queiras difamar o estudo, mas sim a tua vida. **321.** Sem dúvida, portanto, agudíssimo filósofo, não viste a verdadeira causa do problema exposta abertamente. **322.** E queres ver o que se esconde por baixo das vísceras e das fibras? **323.** Não vês nem o que está diante dos teus olhos!

324. Eu, que não sou médico e careço de lógica, mostrarei a ti a causa da tua palidez, a qual, mesmo contra a tua vontade, perceberás que está correta. **325.** Caminhas por lugares escurecidos, denegridos, fétidos, pálidos; remexes inundados urinóis; observas as urinas dos enfermos; pensas só em ouro. **326.** O que há então de estranho se, tantas vezes cercado de coisas pálidas, escuras e amareladas, tu mesmo sejas do mesmo modo pálido, escurecido e amarelado? **327.** E se aquele rebanho do prudentíssimo patriarca outrora mudou de cor ao ser exposto às varas variegadas, o que há de extraordinário, se tu estás do mesmo modo exposto?[87] **328.** Esperas que eu diga que tomas a cor do ouro. Nada disso!, tomas decerto a cor daquilo a que estás exposto.

329. Por muito tempo adiei, e de bom grado me calaria; mas a matéria exige a palavra adequada que, se com freqüência é encontrada nas Sagradas Escrituras, ao menos uma vez será tolerada neste escrito. **330.** Tu terás tomado, sim, a cor, o odor e o sabor daquilo a que estás exposto: o excremento!

---

[1] Provérbios, 17,28.

[2] Apuleio, *Florida,* I, 2: *At non itidem maior meus Socrates, qui cum decorum adulescentem et diutule tacentem conspicatus foret, "ut te videam", inquit, "aliquid et loquere." Scilicet Socrates tacentem hominem non videbat; etenim arbitrabatur homines non oculorum, sed mentis acie et animi obtutu considerandos.*
(Meu antecessor Sócrates, ao contrário, ao ter visto um elegante jovem que, há algum tempo, estava calado, disse: "Para que eu te veja, dize então alguma coisa." Isto é, Sócrates não via o homem enquanto estava calado; com efeito, ele considerava que os homens devem ser observados não com a argúcia dos olhos, mas com aquela da mente e com o olho do espírito.)
Cf. Petrarca, *Rer.Mem.,* III, 71, 24.

[3] Cf. Aulo Gélio – *Noctes Atticae,* IX, 15, 9: *Hac ille audita nec considerata nec aliis, ut proponerentur, expectatis, incipit statim mira celeritate in eandem hanc controversiam principia nescio quae dicere et involucra sensuum verborumque volumina vocumque turbas fundere (...)*
Ele, depois de ouvir e não levar em consideração nem isto nem outras coisas que se esperava serem propostas, começou logo, com admirável rapidez, a dizer princípios que ignoro, e a derramar, nesta mesma controvérsia, invólucros de sentidos, turbilhões de palavras e turbas de vozes (...)

[4] *Eclesiastes*, XII, 12. (trad. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: editora Paulus, 2002.) Cf. Petrarca, *Rer. Mem.,* I, 44, 2.

[5] Cf. Cícero, *De divinatione*, I, 23: *Sus rostro si humi A litteram impresserit, num propterea suspicari poteris Andromacham Enni ab ea posse describi? Fingebat Carneades in Chiorum lapicidinis saxo diffisso caput exstitisse Panisci; credo, aliquam non dissimilem figuram, sed certe non talem, ut eam factam a Scopa diceres. Sic enim se profecto res habet, ut numquam perfecte veritatem casus imitetur.*
(Se um porco, com o focinho, gravasse a letra A na terra, acaso poderias, por causa disso, suspeitar que a Andrômaca de Ênio pudesse ser descrita por ela? Carnéades fingia que, nas pedreiras de Quíos, surgia de uma rocha fendida uma cabeça de Panisco; creio que falasses de alguma outra figura semelhante, mas certamente não tal qual esta feita por Scopas. Assim, com efeito, a coisa acontece, realmente, de modo que um acaso nunca imite perfeitamente a verdade.)

Cf. Valério Máximo, *Fact. Dict. Mem.*, I, 6 (capítulo *De prodigiis*), 5: *Praecipuae admirationis etiam illa prodigia, quae, P. Volumnio, Ser. Sulpicio consulibus, in Urbe nostra inter initia motusque bellorum acciderunt. Bos namque, mugitu suo in sermonem humanum conuerso, nouitate monstri audientium animos exterruit.*
(São também dignos de precípua admiração aqueles prodígios que, na nossa cidade, entre o início e a movimentação das guerras, acometeram os cônsules P. Volúmnio e Ser. Sulpício. Com efeito, o boi, tendo seu mugido sido transformado em linguagem humana, aterrorizou o ânimo dos ouvintes com a novidade do portento.)
Para uso semelhante em em outra obra petrarquista, cf. *Fam,* XIII, 7: *'quod si [hec pestis] serpere ceperit, actum est: pastores piscatores venatores aratores ipsique boves mera mugient poemata, mera poemata ruminabunt*.
(Porém se [esta peste] chegar a rastejar, é o fim: pastores, pescadores, caçadores, agricultores, e mesmo os bois mugirão poemas banais, ruminarão poemas banais.)

[6] Cf. Catulo, *Carmina,* LXX, 4: *in uento et rapida scribere oportet aqua.* (É preciso escrever no vento e na água célere.)

[7] Cf. Cicero, *De divinatione*, I, 121: *si puella nata biceps esset* (se a jovem tivesse nascido com duas cabeças);
cf. Tito Lívio, *Ab urbe condita*, XLI, 21: *in Ueienti agro biceps natus puer*. (Na terra de Veios nasceu um menino de duas cabeças.)

[8] Cf. Lucano, *Pharsalia,* I, 561-563: *tum pecudum faciles humana ad murmura linguae,/ monstrosique hominum partus numeroque modoque/ membrorum, matremque suus conterruit infans;*
(então as fáceis línguas das bestas se converteram em murmúrios humanos,/e dentre os homens houve o parto de um monstro, e pelo número e medida/ dos membros, o próprio filho aterrorizou a mãe)

[9] Cícero, *De div*., I, 36: *Quid? qui irridetur, partus hic mulae nonne, quia fetus extitit in sterilitate naturae, praedictus est ab haruspicibus incredibilis partus malorum?*
(Por que? Zomba-se de quê, acaso o parto de uma mula aqui, posto que o feto nasceu de uma natureza estéril, não é previsto pelos harúspices como um inacreditável parto de males?)
Cf. também II, 49: *Mulae partus prolatus est a te.* (O parto de uma mula é referido por ti.)

[10] Cf. Cícero, *De div*., I, 19: *nam pater altitonans stellanti nixus Olympo/ipse suos quondam tumulos ac templa petivit/et Capitolinis iniecit sedibus ignis.*
(Pois o pai altissonante, sentado no Olimpo estrelado,/outrora atacou, ele mesmo, suas colinas e seus templos/e lançou as chamas sobre as moradas capitolinas.)
E cf. I, 92: *Etruria autem de caelo tacta scientissime animadvertit.*
(Mas a Etrúria, ferida pelo céu, muito conscientemente observa.)

[11] Cf. *De div.,* I, 97: *nam et cum duo visi soles sunt et cum tres lunae et cum faces, et cum sol nocte visus est, et cum e caelo fremitus auditus, et cum caelum discessisse visum est atque in eo animadversi globi, delata etiam ad senatum labe agri Privernatis, cum ad infinitam altitudinem terra desedisset Apuliaque maximis terrae motibus conquassata esset – quibus portentis magna populo Romano bella perniciosaeque seditiones denuntiabantur.*
(e, com efeito, quando são vistos dois sóis, três luas, e os raios, e quando o sol é visto à noite, e quando do céu é ouvido um estrondo, e quando se vê o céu rachar e nele são observados os astros, coisas novamente reportadas ao senado durante a ruína do campo de Priverno, e quando a Apúlia tiver sido sacudida pelos mais intensos tremores de terra e a terra descer a uma profundidade infinita – por estes portentos serão denunciadas ao povo romano grandes guerras e perniciosas revoltas.)

Cf. também Lucano, *Pharsalia,* I, 528: *ardentemque polum flammis caeloque uolantes obliquas per inane faces crinemque timendi sideris...*
(o pólo que arde com as chamas, e raios oblíquos que voam pelo céu inane, e um rasto de estrelas...)

E cf. *Catil.*, III, 18: *Quamquam haec omnia, Quirites, ita sunt a me administrata, ut deorum immortalium nutu atque consilio et gesta et provisa esse videantur. Idque cum coniectura consequi possumus, quod vix videtur humani consilii tantarum rerum gubernatio esse potuisse, tum vero ita praesentes his temporibus opem et auxilium nobis tulerunt, ut eos paene oculis videre possemus. Nam ut illa omittam, visas nocturno tempore ab occidente faces ardoremque caeli, ut fulminum iactus, ut terrae motus relinquam, ut omittam cetera, quae tam multa nobis consulibus facta sunt, ut haec, quae nunc fiunt, canere di immortales viderentur, hoc certe, Quirites, quod sum dicturus, neque praetermittendum neque relinquendum est.*
(Porém, Quirites, todas estas coisas foram dirigidas por mim de tal forma que parecem ser previstas e realizadas com o decreto e o aceno dos deuses imortais. E isto podemos compreender pela conjectura, posto que dificilmente pareça ter podido haver o governo de tantas coisas pelo decreto humano, e de fato, tanto é assim que, presentes naqueles momentos, nos trouxeram força e auxílio, a tal ponto que quase podìamos vê-los com os olhos. Com efeito, para que eu omita estas coisas, para que eu omita as luzes vistas à noite no ocidente e o ardor do céu, para que eu omita o raio lançado, para que eu negligencie o tremor da terra, para que eu omita todas as outras coisas, das quais tantas aconteceram sob o nosso consulado que os deuses imortais parecem prenunciar estas, que acontecem agora, decerto isto, Quirites, que eu estou para dizer, não deve ser esquecido nem negligenciado.)

[12] Cf. Cícero, *De div.,* I, 98: *Quid cum fluvius Atratus sanguine fluxit? Quid quod saepe lapidum, sanguinis non numquam, terrae interdum, quondam etiam lactis imber effluxit?*
(Por que o rio Atrato correu com sangue? Por que caiu, com freqüência, uma chuva de pedra, não raro uma chuva de sangue, por vezes de terra, e outrora, até mesmo uma chuva de leite?) E cf. *De divinatione*, II, 60.

E, II, 58: *Sanguinem pluisse senatui nuntiatum est, Atratum etiam fluvium fluxisse sanguine, deorum sudasse simulacra.*
(Foi anunciado ao senado que tinha chovido sangue, que até o rio Átrato tinha corrido com sangue, que as estátuas dos deuses tinham transpirado.)

Cf. ainda *De nat. Deorum,* II, 14.

Para o adjetivo *ethneus*, cf. Estácio, *Tebaida,* VII, 327: *gaudet et Aetnaeos in caelum efflare uapores.*
(e alegra-se que os vapores etneos são lançados no céu.)

Cf. também Petrarca, *Rer.Mem.,* IV, 115.

[13] Para outro elenco de portentos narrados nos anais dos antigos, e comparado aos portentos coetâneos, cf. Petrarca, *Fam.,* II, 8, 2.

[14] Cf. Macróbio, *Saturn.*III, 14, 12; onde há uma menção sobre o livro escrito pelo ator Quinto Róscio Gallo, e se recorda a sua amizade com Lúcio Cornélio Sulla (138 a.C – 78 a.C), general e estadista romano. Por isto Petrarca diz que ele era “digno do reconheciemento dos maiores comandantes” (*maximorum ducum gratiam*).

[15] cf. Macróbio, Saturn., III, 14, 12.
E Cícero, De nat. deorum, I, 28, 79: *Q. Catulus, huius collegae et familiaris nostri pater, dilexit municipem tuum Roscium, in quem etiam illud est eius: "constiteram exorientem Auroram forte salutans,/ cum subito a laeva Roscius exoritur./pace mihi liceat, caelestes, dicere vestra:/ mortalis visus pulchrior esse deo."*
(Quinto Catulo, pai deste nosso colega e amigo, foi afeiçoado ao teu concidadão Róscio, sobre quem, com efeito, escreveu estes versos: *‘eu me detivera , por acaso, saudando a surgente Aurora,/quando, subitamente, surge, da parte esquerda, Róscio./Em paz convosco, celestes, me seja permitido dizer:/ esta face mortal é mais bela que um deus.*

[16] Cícero, *De invent.,*. I, 6: *Officium autem eius facultatis videtur esse dicere adposite ad persuasionem; finis persuadere dictione.*
(E o dever desta faculdade parece ser falar de modo adequado à persuasão; o fim é persuadir pela palavra.)
Cf. também Petrarca, *De ign.,* II, 18 e *Rer. Mem.,* II, 23, 3.

[17] *Habac.,* 3, 13.

[18] Cf. Isidoro de Sevilha, *Etym.,* IV, 3, 1: *Medicinae autem artis auctor ac repertor apud Graecos perhibetur Apollo. Hanc filius eius Aesculapius laude vel opere ampliavit.*
(E Apolo, entre os gregos, é mencionado como inventor e autor da arte da medicina. Esta arte, com o louvor ou com a sua obra, ampliou o seu filho, Esculápio.)

[19] Cf. Isidoro de Sevilha, *Etym.,* XIV, 6, 31: *Samos insula est in mari Aegeo, ubi nata est Iuno; ex qua fuit Sibylla Samia et Pythagoras Samius, a quo philosophiae nomen inventum est. In hac insula reperta prius fictilia vasa traduntur; unde et vasa Samia appellata sunt.*
(A ilha de Samos fica no mar Egeu, onde nasceu Juno; oriundos dela foram a Sibila Sâmia e Pitágoras Sâmio, por quem foi cunhado o nome de filosofia. Nesta ilha contam ter sido encontrados, pela primeira vez, vasos de barro; por isso, também os vasos são chamados Sâmios.)
Cf. Petrarca *Rer. Mem*. I, 24, 5.

[20] Cf. Dante, *Convivio*, II, 14, 13: *Ché dal cominciamento del mondo poco più de la sesta parte è volto; e noi siamo già ne l'ultima etade del secolo, e attendemo veracemente la consumazione del celestiale movimento.*

[21] Lucas, 21, 25

[22] Cf. Agostinho, *Conf.,* V, 12, 22: *Sedulo ergo agere coeperam, propter quod veneram, ut docerem Romae artem rhetoricam, et prius domi congregare aliquos, quibus et per quos innotescere coeperam.*
(Portanto, eu começara, de boa vontade, a atividade, pela qual eu viera, a fim de ensinar em Roma a arte retórica, e inicialmente, reuni em casa alguns alunos, aos quais e pelos quais começara a tornar-me conhecido.)
E cf. também V, 13, 23.

[23] Cf. Sêneca, *Controv.,* III, praef. 16: *non continui bilem et exclamavi: 'si cloaca esses, maxima esses!'* (Não contive a bílis e exclamei: 'se fosses uma cloca, serias a maior!)

[24] Liv., *Ab urbe cond.,* XXXVIII, 50: *Plus crimina eo die quam defensio ualuisset, ni altercationem in serum perduxissent. Dimittitur senatus in ea opinione, ut negaturus triumphum fuisse uideretur. Postero die et cognati amicique Cn. Manlii summis opibus adnisi sunt, et auctoritas seniorum ualuit, negantium exemplum proditum memoriae esse, ut imperator, qui deuictis perduellibus, confecta prouincia exercitum reportasset, sine curru et laurea priuatus inhonoratusque urbem iniret. Hic pudor malignitatem uicit, triumphumque frequentes decreuerunt. Oppressit deinde mentionem memoriamque omnem contentionis huius maius et cum maiore et clariore uiro certamen ortum. P. Scipioni Africano, ut Ualerius Antias auctor est, duo Q. Petillii diem dixerunt. Id, prout cuiusque ingenium erat, interpretabantur. Alii non tribunos plebis, sed uniuersam ciuitatem, quae id pati posset, incusabant: duas maximas orbis terrarum urbes ingratas uno prope tempore in principes inuentas, Romam ingratiorem, si quidem uicta Carthago uictum Hannibalem in exilium expulisset, Roma uictrix uictorem Africanum expellat. Alii, neminem unum ciuem tantum eminere debere, ut legibus interrogari non possit; nihil tam aequandae libertatis esse quam potentissimum quemque posse dicere causam. Quid autem tuto cuiquam, nedum summam rem publicam, permitti, si ratio non sit reddenda? Qui ius aequum pati non possit, in eum uim haud iniustam esse. Haec agitata sermonibus, donec dies causae dicendae uenit. Nec alius antea quisquam nec ille ipse Scipio consul censorue maiore omnis generis hominum frequentia quam reus illo die in forum est deductus. Iussus dicere causam sine ulla criminum mentione orationem adeo magnificam de rebus ab se gestis est exorsus, ut satis constaret neminem umquam neque melius neque uerius laudatum esse. Dicebantur enim ab <eo> eodem animo ingenioque, quo gesta erant, et aurium fastidium aberat, quia pro periculo, non in gloriam referebantur.*
(Naquele dia, as acusações teriam prevalecido sobre a defesa, se não estendessem a altercação até a noite. Sob o predomínio desta opinião, foi suspensa a sessão do senado, que parecia estar prestes a negar o triunfo. No dia seguinte, os parentes e amigos de Cneu Mânlio empregaram os maiores esforços, e valeu a autoridade dos mais velhos, que negavam terem registrado na memória o exemplo de um general que, depois de vencer os inimigos e encerrar a sua missão, trouxesse de volta o exército e, como um particular desprovido de honra, entrasse na cidade, sem o carro e sem o louro. Esta deferência venceu a maldade, e os numerosos presentes decretaram o triunfo. Em seguida, algo maior sufocou toda menção e toda lembrança deste debate, e deu origem ao certame com um varão maior e mais ilustre. Segundo Valério Âncias, os dois Quinto Petílio apresentaram uma acusação contra Públio Cipião Africano. Os presentes avaliavam isso de acordo com as suas disposições. Uns censuravam não os tribunos da plebe, mas toda a cidade que pudesse suportar isso: as duas maiores cidades do orbe terrestre mostravam-se, quase ao mesmo tempo, ingratas para com seus comandantes, e Roma mostrava-se mais ingrata: com efeito, se Cartago, vencida, mandou para o exílio Haníbal, vencido, Roma, vencedora, exilaria o Africano, vencedor. Para outros, absolutamente nenhum cidadão deve ser tão eminente, que não possa responder às leis; não há nada que torne a liberdade tão igual

a todos quanto alguém extremamente poderoso poder se defender. Mas o quê – não só o sumo bem público - pode ser concedido, em segurança, a alguém se contas não devessem ser prestadas? Aquele que não é capaz de suportar um direito eqüitativo, há contra si uma força não injusta. Este debate, estimulado pelos discursos, perdurou até o dia do processo. Nenhum outro antes, nem mesmo o próprio Cipião, na condição de cônsul ou censor, foi acompanhado ao fórum por uma multidão maior, composta de todo tipo de homens, do que o réu naquele dia. Coagido a defender-se, sem fazer nenhuma menção das acusações, começou um discurso tão magnífico sobre os seus feitos, que deixou suficientemente claro que ninguém jamais seria melhor ou mais justamente louvado. Com efeito, as empresas eram narradas por ele com o mesmo ânimo e com o mesmo engenho com que foram realizadas, e não causava fastio aos ouvidos, pois eram referidas em virtude do processo, não em vista de glória.)

[25] Ibidem.

[26] Cf. *Inv. contra med.,* I, 1.

[27] Cf. *Inv. contra med.,* I, 176.

[28] Cf. *Epistula I ad Corinthios*, 1, 31: *...ut quemadmodum scriptum est qui gloriatur, in Domino glorietur;* (a fim de que, como foi escrito, aquele que se glorifica, se glorifique no Senhor;)
Cf. também *Epistula II ad Corinthios,* 10, 17: *Qui autem gloriatur, in Domino glorietur* (Mas, aquele que se glorifica, que se glorifique no Senhor)
e cf. *Jeremias*, 9, 24: *sed in hoc glorietur qui gloriatur scire et nosse me quia ego sum Dominus qui facio misericordiam et iudicium et iustitiam in terra. haec enim placent mihi ait Dominus. et iudicium et iustitiam in terra; haec enim placent mihi, ait Dominus.* (Mas nisto se glorifique aquele que se glorifica de saber e conhecer-me, porque eu sou o Senhor que faço a misericórdia, o juízo e a justiça na terra. De fato, me agradam estas coisas, diz o Senhor.)

[29] Santo Agostinho, *Enarratio in Ps.* 144, 7. IN: PL 37, 1873: *Ecce inventum est quomodo et te laudare possis, et arrogans non sis.* (Eis que foi descoberto de que modo tu também te possas louvar sem ser arrogante.)

[30] Para o uso da mesma expressão em outra obra petrarquista, cf. *ad es. Fam.,* XIV, 4, 4: *pigri canes et inutiles et inedia scabrosi quid ad lunam latrant?*

[31] Virgílio, *Aen.*, I. 378-379: *Sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste Penates*
classe veho mecum, fama super aethera notus.

[32] Homero, *Od.*, 9. 19-20: εἴμ' Ὀδυσεὺς Λαερτιάδης, ὃς πᾶσι δόλοισιν
ἀνθρώποισι μέλω, καί μευ κλέος οὐρανὸν ἵκει.
“Sou Ulisses Laércio, encomiado/Por meus ardis, com fama até nos astros.” (Trad. Manuel Odorico Mendes, *Odisséia*, Edusp, 1996.vv.15-16

[33] Cf. Sérvio, *Ad Aen.,* I, 378: ***sum pius Aeneas*** *non est hoc loco arrogantia, sed indicium. nam scientibus aliquid de se dicere arrogantia est, ignotis indicium. aut certe heroum secutus est morem, quibus quam mentiri turpe fuerat, tam vera reticere. denique Ulixes in Homero ait suam famam ad caelum usque venisse: unde et iste 'fama super aethera notus'. aut certe vetuste pietatem pro religione posuit.* (**Sou o pio Enéas** não é, aqui, arrogância, mas revelação. Pois arrogância é dizer algo a seu próprio respeito aos que o conhecem, aos que o desconhecem é revelação. Quando menos, ele seguiu o costume dos heróis, para os quais omitir coisas verdadeiras era tão torpe quanto mentir. E finalmente Ulisses, em Homero, diz que sua fama erguia-se até o céu: por isso, também este é *'pela fama conhecido além dos céus'.* Quando menos, ele possuía, à maneira dos antigos, piedade pela religião.)

[34] Cf. *Inv. contra medicum,* I, 1 e II, 87

.

[35] Cf. Terêncio, *Phormio,* 506: *mihin domist? immo, id quod aiunt, auribu' teneo lupum;*(Na minha casa? Antes isto que dizem, agarro o lobo pelas orelhas.)
cf. Também Suetônio, *Tib.,* 25, 1 e cf. Varro, *De lingua latina,* VII.

[36] Cf. *Inv.contra med.,* I, 58.

[37] Cf. Apuleio, *Metamorphoses.*

[38] Cf. Cícero, *De Senectute*, XVIII, 62: *Non cani, nec rugae repente auctoritatem arripere possunt, sed honeste acta superior aetas fructus capit auctoritatis extremos.* (Nem as cãs, nem as rugas podem, subitamente, se apossar da autoridade, mas uma idade mais elevada, conduzida de modo honesto, colhe os derradeiros frutos da autoridade.)

[39] *Livro da Sabedoria,* IV, 8. Para outro uso petrarquista da mesma passagem bíblica, cf. *Fam.,* XXIII, 5, 1.

[40] *ibidem*.
[41] *ibidem*, IV, 9.

[42] Cícero, *De Senectute*, VIII, 26: *Sed videtis, ut senectus non modo languida atque iners non sit, verum etiam sit operosa et semper agens aliquid et moliens, tale scilicet quale cuiusque studium in superiore vita fuit.*

[43] *ibidem*, XVIII, 62: *Sed in omni oratione mementote eam me senectutem laudare, quae fundamentis adulescentiae constituta sit.*

[44] Petrarca, *Inv. contra med.*, I, 140.

[45] *ibidem*.

[46] Cf. Aristóteles, *Rhet.*, 2, 12-14, 1388b-1390b e Horácio, *Ars Poet.*, 158-179.

[47] Cf. Plauto, *Asinaria*, 833: *Decet verecundum esse adulescentem, Argyrippe.* (É conveniente que o adolescente seja envergonhado, ó Argrippa.)
Cf. Sêneca, *Ad Lucilium*, I, 11, 1: *verecundiam, bonum in adulescente signum, vix potuit excutere.* (Com dificuldade ele pôde repelir a vergonha, bom sinal num adolescente.)

[48] Cf. *Inv. contra med.,* I, 142.

[49] Para outros empregos desta tópica em Petrarca, cf. *Sen.,* XII, 1; XII, 2; XVI, 3. Cf. também *De rer.mem.,* II, 112, 10; II, 115, 4

[50] Cf. Petrarca, *Sen.* XII, 1: *aevus mundus cedet*; cf. Petrarca, *Fam.,* XX, 1, 3: *sic mundus in dies ad extrema precipitans;* Cf. *Inv. contra medicum*, II, 52.

[51] *Salmos*, LXXVII, 34-35. (referindo-se aos descendentes de Efraim, Jacó e o povo de Israel, que negligenciando os grandes feitos e maravilhas de Deus, continuavam pecando contra a sua lei. Até que Deus se enfureceu e castigou todo o povo de Israel: 'Quando os matava, então o buscavam,/convertiam-se e o procuravam;/recordavam que Deus era seu rochedo,/que o Deus Altíssimo era seu redentor.' E preteriu a tribo de Efraim à de Judá, e escolheu Davi como seu servo e pastor do povo de Israel.)

[52] Cícero, *De natura deorum*, I, 8, 18: *Tum Velleius fidenter sane, ut solent isti, nihil tam verens quam ne dubitare aliqua de re videretur, tamquam modo ex deorum concilio et ex Epicuri intermundiis descendisset, 'Audite' inquit 'non futtilis commenticiasque sententias, non opificem aedificatoremque mundi, Platonis de Timaeo deum, nec anum fatidicam Stoicorum* πρόνοιαν*, quam Latine licet Providentiam dicere, neque vero mundum ipsum animo et sensibus praeditum, rotundum ardentem volubilem deum, portenta et miracula non disserentium philosophorum, sed somniantium.*
(Então disse Veleio, de modo certamente audacioso, como é costume entre estes, nada temendo tanto quanto parecer duvidar de alguma coisa, como se tivesse há pouco descido do concílio dos deuses e dos intermúndios de Epicuro: 'Escutai, não apresento sentenças fúteis e fictícias, nem o artífice e edificador do mundo, o deus do Timeu de Platão, nem a *pronóia,* a velha profetisa dos Estóicos, que em latim pode ser denominada Providência, e nem tampouco um mundo dotado mesmo de ânimo e de sentidos, um deus redondo, ardente e volúvel, isso são portentos e milagres próprios não de filósofos que raciocinam, mas dos que devaneiam.')
Cf. Petrarca, *Ign.* IV, II.

[53] *Eclesiástico*, I, 15. Cf. Petrarca *Fam.,* XXIV, 12, 30; *Tr. T.,* 84: *infinita è la schiera degli sciocchi.*

[54] Petrarca faz aqui alusão à *Fam.,* 5, 19; a epístola que teria provocado a reação do médico.

[55] Plínio, *Nat. Hist.,* XXIX, 17-18: *in hac artium sola evenit, ut cuicumque medicum se professo statim credatur, cum sit periculum in nullo mendacio maius.*

[56] Cf. Petrarca, *Sen.,* XII, 2

[57] Cf. Virgílio, *Aen.,* VI, 126-129: *Tros Anchisiade, facilis descensus Auerno:/noctes atque dies patet atri ianua Ditis;/sed reuocare gradum superasque euadere ad auras,/hoc opus, hic labor est.*
'E ella accrescenta: "Anchisea e diva estirpe,/Descer a Dite he facil; dia e noite/Seus cancellos o Tartaro franquêa:/Tornar atrás e á luz, eis todo o ponto,/Eis todo o afã.' (Tradução de Manuel Odorico Mendes, *Eneida Brazileira*, 1ª edição, 1854, vv. 130-134.)

[58] Cicero, *De re publica.,* VI, 14, 14: *Hic ego, etsi eram perterritus non tam mortis metu quam insidiarum a meis, quaesivi tamen, viveretne ipse et Paulus pater et alii, quos nos exstinctos arbitraremur. 'Immo vero', inquit, 'hi vivunt, qui e corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt, vestra vero, quae dicitur, vita mors est.*(Aqui, embora eu estivesse atemorizado, não tanto pelo medo da morte quanto pelo medo das insídias dos meus, contudo perguntei se estavam vivos ele próprio, meu pai Paulo e os outros que nós julgávamos estarem mortos. 'Mas estes sim', ele responde, 'são os que estão vivos, os que escaparam dos vínculos do corpo como de um cárcere; na verdade, esta vossa, que é chamada vida, é morte.)

[59] Cf. *Inv. contra medicum*, I, 63. Cf. Plínio, *Nat. hist.,* XXIX, 8,18.

[60] Suetônio, *Div. Aug.,* 86, 1: *Genus eloquendi secutus est elegans et temperatum, vitatis sententiarum ineptiis atque concinnitate et "reconditorum verborum," ut ipse dicit, "fetoribus ";*
(Ele seguiu um gênero de eloqüência elegante e temperado, foram evitadas as inépcias das sentenças, a disposição engenhosa e, como ele mesmo diz, 'as fedentinas das palavras guardadas';)

[61] Cf. Cassiodoro, *De artibus et disciplinis liberalium litterarum*, praef., PL., LXX, 1151c, 559: *Tertio de logica, quae dialectica nuncupatur*. *Haec, quantum magistri saeculares dicunt, disputationibus subtilissimis ac brevibus vera sequestrat a falsis.* (No terceiro fala-se sobre lógica, que foi denominada dialética. Esta, pelo que dizem os mestres seculares, com sutilíssimas e breves disputas, separa o verdadeiro do falso.)
Cf. Abelardo, *Glossae super Porphyrium*: *Logicam vero idem dicimus quod dialecticam et indifferenter utroque nomine in designatione utimur eiusdem scientiae.* (De fato, dizemos que lógica é o mesmo que dialética, e usamos indiferentemente ambos os nomes para designar a mesma ciência.)

[62] Cícero, *Pro Deiot.,* VI, 17: *En crimen, en causa, cur regem fugitivus, dominum servus accuset.*(Eis a acusação, eis a causa para que um fugitivo acuse o rei, um servo o senhor.)

[63] Cicero, *De finibus bonorum et malorum,* III, 12, 41: *Tum ille: 'His igitur ita positis', inquit, 'sequitur magna contentio, quam tractatam a Peripateticis mollius (est enim eorum consuetudo dicendi non satis acuta propter ignorationem dialecticae) Carneades tuus egregia quadam exercitatione in dialecticis summaque eloquentia rem in summum discrimen adduxit, propterea quod pugnare non destitit in omni hac quaestione quae de bonis et malis appelletur non esse rerum Stoicis cum Peripateticis controversiam, sed nominum. mihi autem nihil tam perspicuum videtur quam has sententias eorum philosophorum re inter se magis quam verbis dissidere; maiorem multo inter Stoicos et Peripateticos rerum esse aio discrepantiam quam verborum, quippe cum Peripatetici omnia quae ipsi bona appellant pertinere dicant ad beate vivendum, nostri non ex omni quod aestimatione aliqua dignum sit compleri vitam beatam putent.*
(Então, ele: 'portanto, estando estas coisas assim estabelecidas', diz, 'seguiu-se uma grande contenda, que foi tratada de modo mais brando pelos Peripatéticos (com efeito, o costume de falar destes não é suficientemente agudo porque ignoraram a dialética). O teu Carnéades, com sua excelente exercitação em dialética e com sua suma eloqüência, conduziu a matéria à extrema dissensão, uma vez que não deixou de disputar que em toda esta questão, denominada questão sobre os bens e os males, não havia uma controvérsia de estóicos com peripatéticos acerca das coisas, mas dos nomes. A mim, contudo, nada parece tão manifesto quanto as sentenças daqueles filósofos divergir mais entre si do que nas palavras; afirmo que há, entre estóicos e peripatéticos, uma discrepância de matéria muito maior que de palavras; decerto, como dizem os peripatéticos, todas as coisas que são por eles definidas boas, concorrem para o bem viver, os nossos não pensam que a vida beata compreenda tudo que é digno de alguma estima.)

[64] *Psalm*, XIII, 1

[65] Cf. Valério Máximo, *Fatos e ditos memoráveis*, VIII, 14, ext.2: *Nam Alexandri pectus insatiabile laudis, qui Anaxarcho comiti suo ex auctoritate Democriti praeceptoris innumerabiles mundos esse referenti: 'heu me' inquit, 'miserum, quod ne uno quidem adhuc potitus sum!'*
(De fato, insaciável de louvor era o peito de Alexandre que, ao ver referida pelo seu companheiro Anaxarco, a partir da autoridade do mestre Demócrito, a existência de inumeráveis mundos: 'ai pobre de mim', diz, 'que até agora não sou ainda senhor de um único!)

cf. Cicero, *Lucullus*, LV,2: *Dein confugis ad physicos eos qui maxime in Academia inridentur, a quibus ne tu quidem iam te abstinebis, et ais Democritum dicere innumerabiles esse mundos, et quidem sic quosdam inter sese non solum similes sed undique perfecte et absolute ita pares ut inter eos nihil prorsus intersit, et eo quidem innumerabiles itemque homines.*
(Em seguida, te refugias junto àqueles físicos que são extremamente ridicularizados na Academia, dos quais tu, por certo, já não te apartarás, e dizes que Demócrito afirma haver inumeráveis mundos, e que, com efeito, alguns não são apenas semelhantes entre si mas, em todos os sentidos, perfeita e absolutamente iguais, de modo que não há nada entre eles que os separe totalmente, e decerto, para aquele filósofo, são do mesmo modo inumeráveis também os homens.)

[66] Cf. *Ecclesiastes*, XII,12.

[67] Cf. Juvenal, *Sat.*, VII, 50-52: *nam si discedas, laqueo tenet ambitiosi*
consuetudo mali, tenet insanabile multos
scribendi cacoethes et aegro in corde senescit.
(Com efeito, se abandonares isto, o costume de um mal
ambicioso no laço te retém, muitos retém a insanável
mania de escrever, e no coração doente, envelhece).
Cf. Petrarca, *Remediis utriusque fortune*, I, 44, 2; 155, 8; e 198, 5-6; *Fam.,* XIII, 7, 7.

[68] Cf. Pseudo-Sêneca, *De remediis fortuitorum*, VII, 2: *'male de te loquuntur'. Moverer, si hoc iudicio facerent: nunc morbo faciunt. Non de me loquuntur sed de se. 'Male de te loquuntur'. Bene enim nesciunt loqui. Faciunt non quod mereor, sed quod solent. Quibusdam enin canibus sic innatum est, ut non pro feritate sed pro consuetudine latrent*. ('Falam mal de ti'. Eu me moveria, se fizessem isso pelo juízo: agora fazem pela doença. Não falam de mim mas de si. 'Falam mal de ti'.Com efeito, não sabem falar bem. Fazem não o que eu mereço, mas o que costumam fazer. Também entre alguns cães é assim inato que latam não por ferocidade mas por costume.)

Cf. H. Walter, *Carmina Medii Aevi posterioris latina II. Proverbia sententiaeque latinitatis Medii Aevi,* Göttingen, 1963-1967, I, lemma 2290: *Canis allatrat lunam, non ledit* (o cão ladra para a lua, não a fere); e V, lemma 32328: *ut canis ad lunam latrans.* (como um cão que ladra para a lua.)
Para outro uso petrarquista, cf. por exemplo *Fam.,* XIX, 4, 4.

[69] Cf. *Malaquiae,* II, 17: *Laborare facitis Dominum in sermonibus vestris et dicitis: "In quo eum facimus laborare?". In eo quod dicitis: "Omnis, qui facit malum, bonus est in conspectu Domini, et tales ei placent" aut: "Ubi est Deus iudicii?"* (Fazeis o Senhor se cansar com os vossos sermões e dizeis: 'Com o que fazemos ele se cansar?' Com isto que dizes: 'Todo aquele que faz o mal, é bom sob os olhos do Senhor, e tais coisas agradam a ele', ou: 'Onde está o Deus do juízo?)
Cf. *Sapientia*, V, 6: *Ergo erravimus a via veritatis,/et iustitiae lumen non luxit nobis,/et sol non est ortus nobis;.*
(Portanto, nos desviamos do caminho da verdade,/e a luz da justiça não brilhou para nós,/e o sol não nasceu para nós.)
Para o emprego desta metáfora em outras obras de Petrarca, cf. *Fam.,* VI, 5, 13; XVII, 1, 41; *Canzoniere*, CCCLXVI, 44: '*et de giustitia il sol, che rasserena*'.

[70] Cf. *Evangelium secundum Ioannem*, 14, 6: *Dicit ei Iesus: "Ego sum via et veritas et vita; nemo venit ad Patrem nisi per me.* (Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida; ninguém vem ao Pai a não ser por mim.)
E cf. Petrarca, *Fam.,* XXI, 10,12.

[71] Cf. Sêneca, *Ad Lucilium*, XXXVI, 4: *Hoc est discendi tempus. 'Quid ergo? aliquod est quo non sit discendum?' Minime; sed quemadmodum omnibus annis studere honestum est, ita non omnibus institui. Turpis et ridicula res est elementarius senex: iuveni parandum, seni utendum est.* (Este é o tempo de aprender. 'O que então? Há algum em que não se deva aprender?' Absolutamente não; mas assim como em todas as idades é honesto estudar, não é do mesmo modo honesto começar em todas elas. Coisa torpe e ridícula é um velho aprender o ABC: este deve ser buscado pelo jovem, usado pelo velho.)

Cf. Petrarca, *Fam.,* XII, 3, 19-20.

[72] Cf. Virgílio, *Aen.,* V, 230: *vitamque volunt pro laude pacisci*. (e querem trocar a vida pelo louvor.)

[73] Cf. Cícero, *Tusc.*, I, 30, 74: *sed haec et vetera et a Graecis; Cato autem sic abiit e vita, ut causam moriendi nactum se esse gauderet. vetat enim dominans ille in nobis deus iniussu hinc nos suo demigrare; cum vero causam iustam deus ipse dederit, ut tunc Socrati, nunc Catoni, saepe multis, ne ille, medius fidius, vir sapiens laetus ex his tenebris in lucem illam excesserit, nec tamen illa vincla carceris ruperit - leges enim vetant -, sed tamquam a magistratu aut ab aliqua potestate legitima, sic a deo evocatus atque emissus exierit. Tota enim philosophorum vita, ut ait idem, commentatio mortis est.* (paráfrase de Platão, *Fédon,* 67d e 80e).
(Mas esta é uma antiga história e proveniente dos Gregos. Catão, contudo, ausentou-se da vida de modo a regozijar-se por ter encontrado um motivo para morrer: com efeito, este deus, que nos domina, impede-nos de partir sem a sua ordem: mas quando o próprio deus tiver dado o motivo justo, como fizera antes a Sócrates, agora a Catão e, com freqüência, a muitos outros, ele, por minha fé, homem sábio e contente, certamente se afastará daquelas trevas em direção a esta luz, mas não romperá os vínculos do cárcere – as leis, com efeito, impedem isso -, porém, como se tivesse sido convocado e enviado por um magistrado ou por alguma autoridade legítima, assim ele partirá, convocado e enviado por deus. Com efeito, *toda* a *vida* dos *filósofos*, como ele mesmo diz, *é uma meditação sobre a morte*.)
Cf. Sêneca, *Ad Lucilium*, III, 26, 8-10. Cf. também S. Jerônimo, *Epistulae,* CXXVII, 6: e Macróbio, *Comm. in Somn. Scip.,* 1,13, 5.

[74] Cf. Hugo de S. Vítor, *Didascalicon,* II,1 IN: *PL* 176, 752b: *'philosophia est meditatio mortis' quod magis convenit Christianis, qui saeculi ambitione calcata, conversatione disciplinali, similitudine futurae patriae vivunt.* ('a filosofia é meditação da morte', algo que convém, sobretudo, aos Cristãos, que, com a ambição do mundo sob os pés, vivem numa rotina de disciplina, semelhante àquela da pátria futura.)
Cf. Isidoro de Sevilha, *Etym.,* II, 24, 9-10; IN: PL, LXXXII, 142a: *Item aliqui doctorum philosophiam in nomine et partibus suis ita definierunt: Philosophia est divinarum humanarumque rerum, in quantum homini possibile est, probabilis scientia. Aliter: Philosophia est ars artium, et disciplina disciplinarum. Rursus: Philosophia est meditatio mortis, quod magis convenit Christianis, qui, saeculi ambitione calcata, conversatione disciplinabili, similitudine futurae patriae vivunt. Alii definierunt philosophiae rationem in duabus consistere partibus, quarum prior inspectiva est, secunda actualis.* (Do mesmo modo, alguns dos doutores assim definiram a filosofia em no que diz respeito ao nome e às suas partes: A filosofia é o conhecimento provável das coisas humanas e divinas, na medida em que é possível ao homem. E de outro modo: a Filosofia é a arte das artes, e a disciplina das disciplinas. E em seguida: a Filosofia é meditação sobre a morte, o que mais convém aos Cristãos, que com a ambição do mundo sob os pés, vivem numa rotina de disciplina, semelhante àquela da pátria futura. Outros definiram que a razão da filosofia se divide em duas partes, das quais a primeira é especulativa, e a segunda é prática.)
Cf. ainda Cassiodoro, *De artibus et disciplinis liberalium litterarium*, II, 3; IN: PL, LXX, 1167d: *Philosophia est divinarum humanarumque rerum, inquantum homini possibile est, probabilis scientia: aliter, philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum. Rursus, philosophia est meditatio mortis, quod magis convenit Christianis, qui saeculi ambitione calcata, conversatione disciplinabili, similitudine futurae patriae vivunt, sicut dicit Apostolus: In carne enim ambulantes, non secundum carnem militamus (II Cor. X, 3) ; et alibi: Conversatio nostra in coelis est (Philip. III, 20) . Philosophia est assimilari Deo secundum quod possibile est homini.*
(A filosofia é é o conhecimento provável das coisas humanas e divinas, na medida em que é possível ao homem; de outro modo: a Filosofia é a arte das artes, e a disciplina das disciplinas. E em seguida: a Filosofia é meditação sobre a morte, o que mais convém aos Cristãos, que com a ambição do mundo sob os pés, vivem numa rotina de disciplina, semelhante àquela da pátria futura, assim, diz o Apóstolo: 'Por quanto itinerantes na carne, não militamos segundo a carne. (II Cor. X, 3); e em outro lugar: A nossa morada está no céu (Filip. III, 20). Filosofia é assemelhar-se a Deus conforme o que é possível ao homem.)
Cf. Vicente de Beauvais, *Speculum Doctrinale*, I, 13; e S. Jerônimo, *Epistulae*, CXXVII, 6. Para outros usos na obra petrarquista, cf. Petrarca, *Fam.,* III, 12, 9; *Sen.,* I, 5; *Rer. Mem.,* II, 117; *Secr.,* III, 210 (ed. Fenzi); *De otio religioso,* II, 3, 2.

[75] Cf. Leviticus, 11, 19 e Deuteronomii, 14, 18. Cf. Aristóteles, *História dos animais*, IX, 15. cf. Plínio, Nat. Hist., X, 86, 4. Cf. também Isidoro de Sevilha, *Etym.,* XII, 7, 66: *Vpupam Graeci appellant eo quod stercora humana consideret, et foetenti pascatur fimo; avis spurcissima, cristis extantibus galeata, semper in sepulcris et humano stercore commorans. Cuius sanguine quisquis se inunxerit, dormitum pergens daemones suffocantes se videbit.* (Os gregos denominaram a poupa com este nome porque ela observa os excrementos humanos, e alimenta-se de um fedido esterco; é uma ave imundíssima, coberta com proeminentes cristas, que fica sempre nos sepulcros e sobre o excremento humano. Quem quer que se tenha untado com o sangue dela, ver-se-á dormir seguindo sufocantes demônios.)

Para outras referências semelhantes na obra de Petrarca, cf. *De vita solitaria*, II, 15.

[76] Agostinho, *De Civ. Dei*, XVIII, 18: *Nam et nos cum essemus in Italia audiebamus talia de quadam regione illarum partium, ubi stabularias mulieres inbutas his malis artibus in caseo dare solere dicebant quibus uellent seu possent uiatoribus, unde in iumenta ilico uerterentur et necessaria quaeque portarent postque perfuncta opera iterum ad se redirent; nec tamen in eis mentem fieri bestialem, sed rationalem humanamque seruari, sicut Apuleius in libris, quos asini aurei titulo inscripsit, sibi ipsi accidisse, ut accepto ueneno humano animo permanente asinus fieret, aut indicauit aut finxit.*(E também nós, quando estávamos na Itália, escutávamos tais coisas acerca de uma determinada região daquelas partes, onde diziam que as estalajadeiras, iniciadas naquelas artes malignas, costumavam oferecer aos viandantes, como queriam ou podiam, alguma coisa no queijo; por isso, eles eram transformados imediatamente em jumento e carregavam tudo o que era necessário e, depois de terminada a tarefa, voltavam novamente a si; a mente deles, contudo, não se tornava bestial, mas conservava-se racional e humana, assim como, nos livros que têm o título de asno de ouro, Apuleio escreveu, expôs ou fingiu ter acontecido com ele próprio, quando se tornara um asno depois de ter tomado uma poção, permanecendo com a alma humana.)

[77] Apuleio, *Met*., X, 33: *Quid ergo miramini, vilissima capita, immo forensia pecora, immo vero togati vulturii, si toti nunc iudices sententias suas pretio nundinantur, cum rerum exordio inter deos et homines agitatum indicium corruperit gratia et originalem sententiam magni Iovis consiliis electus iudex rusticanus et opilio lucro libidinis vendiderit cum totius etiam suae stirpis exitio? Sic hercules et aliud sequens<que> iudicium inter inclitos Achivorum duces celebratum, [vel] eum falsis insimulationibus eruditione doctrinaque praepollens Palamedes proditionis damnatur, virtute Martia praepotenti praefertur Vlixes modicus Aiaci maximo. Quale autem et illud iudicium apud legiferos Athenienses catos illos et omnis scientiae magistros? Nonne divinae prudentiae senex, quem sapientia praetulit cunctis mortalibus deus Delphicus, fraude et invidia nequissimae factionis circumventus velut corruptor adulescentiae, quam frenis cohercebat, herbae pestilentis suco noxio peremptus est relinquens civibus ignominiae perpetuae maculam, cum nunc etiam egregii philosophi sectam eius sanctissimam praeoptent et summo beatitudinis studio iurent in ipsius nomen? Sed nequis indignationis meae reprehendat impetum secum sic reputans: "Ecce nunc patiemur philosophantem nobis asinum?", rursus, unde decessi, revertar ad fabulam.*
(Por que, então, nos admiramos, vilíssimas cabeças, ou melhor, rebanho forense, ou melhor ainda, abutres togados, se agora todos os juízes negociam suas sentenças por dinheiro, quando desde o começo das coisas, um favorecimento corrompera um juízo discutido entre deuses e homens, e um rústico e pegureiro, eleito juíz dos conselhos do grande Jove, vendera a sentença original em troca de um ganho de luxúria, com toda a sua estirpe indo então à ruína? Assim, por Hércules!, também acontecera a um outro juízo que veio em seguida, celebrado entre os ínclitos comandantes dos Aqueus, quando Palamedes, superior em erudição e doutrina, foi condenado por traição com falsas acusações, ou quando o mesquinho Ulisses foi preposto a alguém muito poderoso em virtude marcial, ao maior de todos, Ájax. E de que natureza é o famoso juízo estabelecido entre os Atenienses, aqueles sábios legisladores e mestres de todas as ciências? Acaso aquele velho de sabedoria divina que o deus Délfico, pela sua sabedoria, antepôs a todos os mortais, rodeado pela fraude e pela inveja de uma facção extremamente nefasta, não foi assassinado com o nocivo suco de uma planta pestillenta como um corruptor da juventude, que ele ao contrário mantinha sob freios, deixando sobre os cidadãos uma mácula de perpétua ignomínia, enquanto agora, com efeito, os mais egrégios filósofos preferem o seu santíssimo ensinamento e, no esforço supremo da felicidade, juram em seu nome? Mas, para que ninguém repreenda o ímpeto da minha indignação, dizendo consigo mesmo: 'Eis que agora devemos suportar um asno que filosófa para nós?', retornarei em seguida à narrativa de onde eu parei.)

[78] Cf. Cícero, *Tusc.,* V, 19. E cf. Agostinho, *De civ. Dei*, VIII, 1: ...*sed cum philosophis est habenda conlatio; quorum ipsum nomen si Latine interpretemur, amorem sapientiae profitetur.* (mas deve-se ter uma reunião com os filósofos, cujo próprio nome, se interpretamos em Latim, manifesta o amor da sabedoria.)
Cf. também Vicente de Beauvais, *Speculum historiae*, IV, 23. E cf. Petrarca, *Fam.,* XVII, 1,15.

[79] *Ovídio, Ars Amatoria,* I, 729.

[80] Horácio, *Carm.,* III, 10, 14: *nec tinctus uiola pallor amantium*.

[81] Cf. Petrarca, *Fam.,* II, 8,10: *Nec te moveat vita mea, quotiens epystolas meas legis, nec in frontem respexeris ista suadentis; vidisti enim interdum pallentem medicum, qui suam non poterat, alterius egritudinem curare.* (E não te mova a minha vida,e todas as vezes que lês as minhas epístolas, não te voltes para o rosto daquele que te aconselha estas coisas; com efeito, vistes alguma vez um médico pálido, que não podia curar a sua doença, curar aquela de outro.
E cf. *Fam.,* XIX, 5,8.

[82] Cf. Hieronimus, *Apologia adversus libros Rufini*, I, 1: *...sed criminis communione tueantur, quasi culpam numerus peccantium minuat...* IN: Migne, *PL,* XXIII, 397a.
(*...mas defendem a comunhão do crime, como se o número dos pecadores diminuísse a culpa...)*

[83] Cf. Apuleio, *Apologia,* IV, 6-9: *Praeterea: licere etiam philosophis esse uoltu liberali. Pythagoram, qui primum se esse philosophum nuncuparit, eum sui saeculi excellentissima forma fuisse; item Zenonem illum antiquum Velia oriundum, qui primus omnium sollertissimo artificio...ambifariam dissoluerit, eum quoque Zenonem longe decorissimum fuisse, ut Plato autumat; itemque multos philosophos ab ore honestissimos memoriae prodi, qui gratiam corporis morum honestamentis ornauerint.*(Além disso: até aos filósofos é lícito estar com um vulto bem disposto. Segundo relata Platão, Pitágoras, que foi o primeiro a denominar-se filósofo, tinha a mais excelente aparência de sua época; e do mesmo modo, aquele Zenão, o antigo, oriundo de Vélia, que foi o primeiro a resolver tudo de duas maneiras com um artifício extremamente engenhoso, também foi, de longe, o mais formoso. E do mesmo modo, muitos filósofos, que declarados honestíssimos pela boca da memória, ornaram a graça do corpo com os enfeites dos costumes.)

[84] Herodes Atticus, citado em Aulo Gélio, *Noctes Atticae*, IX ,2, 1-4: *Ad Herodem Atticum, consularem virum ingenioque amoeno et Graeca facundia celebrem, adiit nobis praesentibus palliatus quispiam et crinitus barbaque prope ad pubem usque porrecta ac petit aes sibi dari* εἰς ἄρτους. *Tum Herodes interrogat, quisnam esset. Atque ille vultu sonituque vocis obiurgatorio philosophum sese esse dicit et mirari quoque addit, cur quaerendum putasset, quod videret. "Video" inquit Herodes "barbam et pallium, philosophum nondum video".*
(Em direção a Herodes Ático, que foi um cônsul célebre pelo engenho ameno e pela eloqüência grega, vem, quando estávamos presentes, um homem cabeludo, vestido com o manto e com uma barba comprida até o púbis, e pede que lhe desse dinheiro para o pão. Então Heródes perguntou quem ele era. E ele, com o rosto e o som da voz adversos, disse que era um filósofo, e acrescentou também que admirava-se, porque Herodes julgava ser preciso perguntar aquilo que via. 'Vejo', diz Heródes, 'a barba e o manto, o filósofo ainda não vejo.'

[85] Agostinho, *De civit. Dei,* VIII, I: *Nunc intentiore nobis opus est animo multo quam erat in superiorum solutione quaestionum et explicatione librorum. De theologia quippe, quam naturalem uocant, non cum quibuslibet hominibus (non enim fabulosa est uel ciuilis, hoc est uel theatrica uel urbana; quarum altera iactitat deorum crimina, altera indicat deorum desideria criminosiora ac per hoc malignorum potius daemonum quam deorum), sed cum philosophis est habenda conlatio; quorum ipsum nomen si Latine interpretemur, amorem sapientiae profitetur. Porro si sapientia Deus est, per quem facta sunt omnia, sicut diuina auctoritas ueritasque monstrauit, uerus philosophus est amator Dei.*
(Agora, a nós é necessário um ânimo muito mais veemente do que o que havia na solução das questões anteriores e na explicação dos livros. Decerto, acerca da teologia, que chamam natural (com efeito, não se trata da teologia fabulosa ou civil, isto é, teatral ou urbana; das quais, uma profere os crimes dos deuses, a outra mostra os desejos mais criminosos dos deuses e, por isso, antes próprios de demônios malignos do que de deuses), é preciso ter uma reunião, não com quaisquer homens, mas com os filósofos; cujo o próprio nome, se interpretamos em latim, manifesta o amor da sabedoria. Além do mais, se a sabedoria é Deus, por quem todas as coisas são feitas, tal como nos mostrou a verdade e a autoridade divina, o verdadeiro filósofo é aquele que ama Deus.)
Cf. Petrarca, *Fam.,* XVII, 1,15.

[86] Cf. Cícero, *De amicitia,* V,19: *Agamus igitur pingui, ut aiunt, Minerva.*

[87] *Gênesis,* 30, 37-43. Jacó torna as cabras malhadas ao expô-las a três varas variegadas.

notas ao texto

NOTAS AO TEXTO

LIVRO SEGUNDO

(1-3) – Esta passagem exemplifica o largo uso, por Petrarca, de um dos tropos de pensamento disponibilizado pelo *arsenal* retórico, a saber, a ironia. O poeta mostra-se tão seguro da força persuasiva do seu discurso e da simpatia do leitor pela sua causa, que lança mão dos modelos do seu adversário e, numa construção irônica, destaca a falsidade da imagem do oponente diante destes modelos. Logo nas primeiras linhas deste segundo livro, o poeta busca, com o emprego exordial desta figura, desmascarar as mentiras do médico; e conduz seus escritos no sentido de contribuir para o triunfo da verdade, manifesta pelo latente sentido embutido no emprego irônico das expressões. A ironia é, aqui, empregada como figura retórica a serviço da *utilitas causae*. Sendo o *honestum* o fim do gênero demonstrativo, Petrarca pretende estabelecer o seu modelo de *honestidade* a partir, sobretudo, da descrição e da evidência da *torpeza* do seu oponente. A *utilitas causae* consiste, neste caso, em persuadir acerca da honestidade do seu discurso e, conseqüentemente, da desonestidade não apenas do discurso adversário, mas do próprio carácter do seu oponente, revelado mediante as suas palavras 'mentirosas'. Cf. Isidoro de Sevilha, *Etym.,* II, 21,41: *Ironia est, cum per simulationem diversum quam dicit intellegi cupit. Fit autem aut cum laudamus eum quem vituperare volumus, aut vituperamus quem laudare volumus. Vtriusque exemplum erit, si dicas amatorem reipublicae Catilinam, hostem reipublicae Scipionem.*

(Há ironia quando, com simulação, se deseja entender algo diverso do que se diz. E usa-se ou quando louvamos quem queremos vituperar, ou vituperamos aquele que queremos louvar. Seria um exemplo de ambos os usos se dissesses que Catilina é um amante da república, e Cipião um inimigo da república.)

(4) – Com a retomada do tom mais direto, Petrarca colhe a ocasião adequada para reelaborar a tradicional tópica *puer-senex*, empregada já no primeiro livro (I,128). Cf. comentários a I, 128 e 140. A partir da irônica descrição do adversário como um menino (*puer*), que enfrenta os primeiros passos do aprendizado lingüístico (*incipit balbutiendo*), o poeta ressalta, por um lado, a idade avançada do médico e, por outro, as suas ocupações

pueris, evidência de que o médico não se preparara ao longo de toda a vida e, conseqüentemente, de que atingira a velhice na condição não de um venerando, mas sim de um *estúpido ignorante.*

(5-12) – Petrarca parte do princípio retórico segundo o qual o discurso revela o caráter do orador. (cf. *O homem e o cão*). O *ethos* do orador consiste, tal como definira Aristóteles, numa das provas persuasivas *(pisteis retóricas*). Portanto, do ponto de vista da persuasão, o caráter construído no discurso e através do discurso dispõe de enorme força. Nesse sentido, o orador deve construir-se discursivamente de modo a revelar a sua boa disposição de caráter e as 'suas qualidades inatas', que asseguram a credibilidade das suas palavras. Ele deve, portanto, mostrar-se honesto para que suas palavras sejam consideradas confiáveis. A confiança do auditório pressupõe, contudo, que o caráter construído discursivamente seja uma representação verossímil do caráter do orador, pois do contrário, não resultaria convincente. Assim, ainda que Aristóteles não inclua no *ethos* retórico fatores externos, não contidos no discurso e no caráter que ele revela, há uma certa interdependência entre a argumentação e sua expressão pelo orador, e o seu *modus vivendi*, de maneira que a autoridade discursiva depende da disposição de caráter daquele que fala (Cf. Kennedy, 1991.). Como afirma Catão e corrobora Quintiliano, o orador deve ser um *vir bonus dicendi peritus*. Neste sentido, aquele que vive retamente, que é *bonus,* ou *honestus* (*De officiis*), reúne as quatro virtudes cardeais (é sábio, prudente, justo e decoroso), e o *torpe* dispõe dos vícios correspondentes. O homem honesto pensa e age bem, portanto argumenta e fala bem. Ao apontar os vícios discursivos do seu oponente, o poeta pretende, inversamente, expor a sua forma de vida inadequada, e a sua má disposição de caráter, marcada pela ignorância, pela temeridade, pela injustiça e pela indecorosidade. Sob esta perspectiva, o médico fala *mal* porque vive *mal* e é *mau* (Cf. Sartorelli, 2005).

- *'não careces de auxílio externo'* : Petrarca estaria fazendo referência a um retor que teria efetivamente escrito a resposta endereçada ao poeta em nome do médico. Cf. *Fam.,* XV, 6, 5.

– Ao manifestar-se por escrito, o médico se apresentara ao poeta que o desconhecia. Voluntariamente, sem que fosse forçado a isso, revelara toda a sua ignorância e temeridade. Agiu, portanto, não com a razão, própria do homem, mas de modo impensado, como fazem os estúpidos ratos, que são proverbialmente famosos por conhecerem apenas uma saída e por serem facilmente capturados, pois desprovidos de qualquer perspicácia. Dizem os provérbios latinos:

Mus capitur citius, nisi plura foramina quaerit. (O rato é mais rapidamente pego, a não ser que procure muitas saídas.)
Mus miser est antro qui solo clauditur uno. (É um rato miserável aquele que se abriga em uma única toca.)
Cf. São Jerônimo, *Epistulae,* CXXXIII, 11, 22-26 (*Ad Ctesiphontem)*: *Nullius in hoc opusculo nomen proprie tangitur. Adversus magistrum perversi dogmatis locuti sumus. Qui si iratus fuerit atque rescripserit, suo quasi mus prodetur indicio, ampliora in vero certamine vulnera suscepturus.* IN: Migne, *PL*, XXII, 1158. (Neste opúsculo não se toca particularmente o nome de ninguém. Falamos contra o mestre de uma doutrina perversa. Aquele que há de receber, num verdadeiro combate, feridas mais profundas; caso se irrite ou escreva uma resposta, mostrar-se-á, por seu próprio rasto, tal qual um rato.)

Vale ainda ressaltar o uso que Petrarca faz do vocabulário médico, sobretudo, para desqualificar a incursão do médico no campo da eloqüência: *tuo te prodis indicio, tam late tristis* ***male coagulati*** *eloquii* ***fumus manat***. Como notou Enrico Fenzi, em nota à sua edição do *Secretum* (1992; p. 290, nota 18), é freqüente o uso de metáforas médicas semelhantes nos textos modelares empregados por Petrarca ao longo desta obra. Cf. Sêneca, *Ad Lucilium,* VI, 1-2: *Et hoc ipsum argumentum est in melius translati animi, quod vitia sua quae adhuc ignorabat videt; quibusdam aegris gratulatio fit cum ipsi aegros se esse senserunt;*

(E mesmo este argumento é próprio de um ânimo que mudou para melhor: ver os vícios que até então ignorava; felicita-se a estes doentes quando eles mesmos percebem que estão doentes;)
E VII, 1: *Quid tibi vitandum praecipue existimes quaeris? Turbam. Nondum illi tuto commiteris. Ego certe confitebor imbecillitatem meam: nunquam mores quos extuli refero; aliquid ex eo quod composui turbatur, aliquid ex iis quae fugavi redit. Quod aegris evenit quos longa imbecillitas usque eo adfecit ut nusquam sine offensa proferantur, hoc accidit nobis quorum animi ex longo morbo reficiuntur. Inimica est multorum conversatio: nemo non aliquod nobis vitium aut commendat aut imprimit aut nescientibus adlinit. Utique quo maior est populus cui miscemur, hoc periculi plus est.*
(Perguntas o que deve ser, sobretudo, evitado por ti? A turba. Ainda não podes confiar-te a ela sem perigo. Eu, decerto, confessarei a minha debilidade: jamais trago de volta os costumes que levei; algo disso que reuni se turba, algo daquelas coisas das que fugi retorna. É o que acontece aos doentes que uma longa debilidade condenou de tal modo a isto que já não podem mais se mover sem dano; isto acontece a nós, cujos espíritos se reestabelecem

de uma longa enfermidade. A convivência é inimiga de muitos: não há ninguém que não recomende a nós, ignorantes, algum vício, ou imprima-o, ou assinale-o. Certamente, quanto maior é a população à qual nos misturamos, maior é o perigo.)

Cf. Cícero, *Tusc.,* III, 10, 23 (citado em *Fam.,* XVI, 6, 17): *Hoc propemodum verbo Graeci omnem animi perturbationem appellant; vocant enim* πάθος*, id est, morbum, quicumque est motus in animo turbidus: nos melius; aegris enim corporibus simillima animi est aegritudo; at non similis aegrotationis est libido, non inmoderata laetitia, quae est voluptas animi elata et gestiens. Ipse etiam metus non est morbi admodum similis, quamquam aegritudini est finitimus, sed proprie ut aegrotatio in corpore, sic aegritudo in animo nomen habet non seiunctum a dolore. Doloris huius igitur origo nobis explicanda est, id est causa efficiens aegritudinem in animo tamquam aegrotationem in corpore. Nam ut medici causa morbi inventa curationem esse inventam putant, sic nos causa aegritudinis reperta medendi facultatem reperiemus.*
(Quase por este mesmo termo os gregos designam toda perturbação do ânimo, pois, chamam *pathos*, isto é, doença, tudo o que é movimento conturbado no ânimo: nós fazemos melhor; com efeito, a enfermidade do ânimo é muito semelhante aos corpos enfermos, mas o apetite não é semelhante à afecção, nem a alegria imoderada, que é uma excitada e excessiva volúpia do ânimo. Decerto, mesmo o medo não é muito semelhante à doença, embora seja próximo da enfermidade; de modo apropriado, contudo, assim como a afecção no corpo, também a enfermidade no ânimo tem um nome indissociado da dor. Portanto, nos deve ser explicada a origem desta dor, isto é, a causa eficiente da enfermidade no ânimo, assim como a da afecção no corpo. Pois assim como os médicos pensam que a cura é descoberta depois de descoberta a causa da doença, do mesmo modo nós encontraremos a faculdade de curar depois de encontrada a causa da enfermidade.)

Cf. Boécio, *Consolatio Philosophiae,* I, 6, 17: *iam scio, inquit, morbi tui aliam vel maximam causam; quid ipse sis, nosse desisti*.
(Agora conheço, diz, a outra ou a maior causa da tua doença; aquilo que tu próprio és, recusa-te a saber.)

(13) - Há, no original, um jogo de palavras entre *locus* e *jocus* e entre *philosophicus* e *tabificus*, que procurei, de alguma forma, reproduzir na tradução. Petrarca cria, assim, um jogo de som e sentido com as locuções *locus philosophicus* (literalmente, lugar filosófico) e *jocus tabificus* (literalmente, jogo letal).

(15) - Petrarca faz um uso retórico de *anáforas* irônicas, empregadas de modo a tornar mais mordaz o tom com que o poeta se dirige ao seu adversário: ***Accurrite*** *philosophi,* ***accurrite*** *poete,* ***accurrite*** *studiosi; quicunque usquam scribendis libris operam datis,* ***accurrite;****....* Apóstrofe semelhante pode ser encontrada na *Poetria Nova* (vv. 435-458) de Geoffrey de Vinsauf, obra modelada na *Ars Poetica* de Horácio. (Cf. Rawski, 1975, pp. 265-268).
Cf. *Poetria Nova*, vv. 446-447: *Omnes* ***accurrite:*** *nam mons/Parturiet, sed erit mus tandem filius eius*
(Acorrei todos: pois o monte parirá, mas seu filho então será um rato.)
Cf. Horácio, *Ars,* 139: *Parturiens montes, nascetur ridiculus mus*.
(Parirão os montes, nascerá um ridículo rato.)

- Para traduzir o termo latino *mechanicus,* optei por empregar o vocábulo artífice em português, tendo em vista a diferença semântica que há entre *artífice* e *artista*. O substantivo *artífice* parece-me mais próximo do tom empregado por Petrarca para ressaltar a diferença entre aquele que se ocupa das artes mecânicas e os que se dedicam às artes liberais.

(16) - A partir daquilo que definira como um prodígio de sua época, isto é, um homem dado às artes mecânicas escrever um livro, o poeta cria as condições discursivas para referir, novamente, a tópica do mundo às avessas. A exemplo da *consuetudo*, Petrarca inicia o seu lamento contra o tempo presente com o elenco de prodígios, com a enumeração das coisas impossíveis. Cf. comentário a I, 26.
Como se sabe, Virgílio, Ovídio e os autores latinos de sátiras ofereciam enumerações deste tipo; este antigo esquema dos *impossibilia* ou *adynaton* conduz ao *topos* do *mundo às avessas* que, até Arnaut Daniel, remetiam à censura da sociedade contemporânea e do tempo presente. O uso virgiliano é aqui exemplificado com a *Écloga* VIII (vv. 53 ss): *Nunc et oves ultro fugiat lupus; aurea durae/Mala ferant quercus, narcisso floreat alnus;/Pinguia corticibus sudent electra myricae;/ Certent et cycnis ululae; sit Tytirus Orpheus;/Orpheus in silvis, inter delphinas Arion./Incipe Maenalios mecum, mea tibia, versus.* ('Fuja o lobo do alfeire; com narcisos/o alno floreça, o robre dê laranjas,/da casca alambre estilem tamargueiras; Cisne e coruja a par, Tytiro seja/Arion entre os delfins,/Orfeu nos bosques./ Menálios, flauta minha, ajuda os versos' (Odorico Mendes, 1995, p.97). Assim, também o mundo animal tinha suas funções invertidas, e este *topos* aparece em expressões proverbiais desde a antigüidade. No *Cligès* (3849ss), de Chrétien de Troyes, por exemplo, lemos sobre um cão que foge, amedrontado, de uma lebre, um peixe que caça um castor, uma ovelha que

ataca o lobo, e a conclusão que sucede a enumeração dos *impossibilia*: *si vont les choses a envers* (cf. Curtius, 1995, cap. V, p. 112 ss.).

Nota-se ainda que a passagem do *Eclesiastes* (12, 1-12) citada pouco antes por Petrarca constitui, também ela, uma enumeração de *impossibilia*: *Memento Creatoris tui/in diebus iuventutis tuae,/antequam veniat tempus afflictionis,/et appropinquent anni, de quibus dicas:/ "Non mihi placent";/antequam tenebrescat/sol et lumen et luna et stellae,/et revertantur nubes post pluviam;/quando commovebuntur custodes domus,/et nutabunt viri fortissimi,/et otiosae erunt molentes imminuto numero,et tenebrescent videntes per foramina,/et claudentur ostia in platea/submissa voce molentis,/et consurgent ad vocem volucris,/et subsident omnes filiae carminis;/ excelsa quoque timebunt/et formidabunt in via./Florebit amygdalus,/reptabit locusta,et dissipabitur capparis,/quoniam ibit homo in domum aeternitatis suae,/et circuibunt in platea plangentes, (...)*

"Lembra-te do teu Cristo nos dias da mocidade, antes que venham os dias da desgraça e cheguem os anos dos quais dirás: 'Não tenho mais prazer.' Antes que se escureçam o sol e a luz, a lua e as estrelas, e que voltem as nuvens depois da chuva; no dia em que os guardas da casa tremem e os homens fortes se curvam, em que as que moem, pouco numerosas, param, em que as que olham pela janela perdem seu brilho. Quando se fecha a porta da rua e o barulho do moinho diminui, quando se acorda com o canto do pássaro e todas as canções emudecem; quando se teme a altura e se levam sustos pelo caminho, quando a amendoeira está em flor e o gafanhoto torna-se pesado e a alcaparra desabrocha, é porque o homem já está a caminho da sua morada eterna, e os que choram sua morte começam a rondar pela rua." (Bíblia de Jerusalém, 2002.). O poeta introduz nova série de *impossibilia* na seqüência do texto. Cf. II, 19-24.

(18) – Sobre a oscilação entre os pronomes *tu* e *vós*, cf. comentário a I, 10.

(20) - Como anota Rebecca Lenoir à sua tradução das *Invective contra medicum* de Petrarca (Jérome Millon, 2003; p. 437, nota 10), o prodígio, na Roma antiga, freqüentemente exigia expiação, que poderia ser fixada pelo Senado, embora fosse mais comumente estabelecida pelas instituições religiosas, através de *pontifices, decemviri* e áugures etruscos, considerados os maiores especialistas em ritos expiatórios.

(22) – Já entre os povos antigos se tinha observado que os animais híbridos são, em geral, estéreis. Cf. Heródoto, *História*, III, 151: *À primeira notícia da revolta, Dario mobilizou todas as forças de que dispunha no momento e marchou contra os insurretos. Ao chegar diante da praça, executou o cerco; mas os babilônios deram-lhe logo a entender que pouco se*

preocupavam com isso. Subindo às muralhas, puseram-se a dançar e a troçar de Dario e de seu exército, pronunciando um deles esta frase memorável: 'Persas, por que perder assim o vosso tempo diante destas muralhas? Retirai-vos, que é o melhor que fazeis. Só conquistareis Babilônia quando as mulas derem cria'. Assim se expressou esse babilônio, certo de que uma mula jamais poderia conceber. (Heródoto, *História.* Tradução de Brito Broca. São Paulo: Ediouro, 2001; p. 423). O parto de uma mula, contrário às leis da natureza, era, então, considerado um prodígio que anunciava os males por vir.

– *tactumque de celo templum Iovis*: Apesar de ser uma expressão banal em latim, os tradutores costumam, em virtude de outros ecos da mesma obra, referí-la ao *De divinatione*.

Nessa obra, Cícero narra uma série de prodígios, entre os quais o incêndio do templo de Jove, e faz uma referência aos etruscos. A obra ciceroniana, muito conhecida por Petrarca e manifesto arsenal de tópicas do quarto dos seus *Rerum memorandarum libri*, ecoa em toda a passagem petrarquista, fornecendo boa parte dos *monstra* elencados. Interessa a Petrarca, como se verá, inserir o fato de o seu adversário escrever livros entre os prodígios, alinhando-o com aqueles narrados por Cícero. Cf. *De divinatione* I, 20: *Tum quis non artis scripta ac monumenta volutans/voces tristificas chartis promebat Etruscis?*
(Então quem, revirando os monumentos e escritos da arte, consternadoras vozes não extraía dos papiros etruscos?)

A referência ao raio que fulmina um templo aparece em outra passagem da mesma obra ciceroniana, II, 45: *Quid enim proficit, cum in medium mare fulmen iecit? Quid, cum in altissimos montes, quod plerumque fit? Quid, cum in desertas solitudines? Quid, cum in earum gentium oras in quibus haec ne observantur quidem? At inventum est caput in Tiberi. Quasi ego artem aliquam istorum esse negem; divinationem nego. Caeli enim distributio, quam ante dixi, et certarum rerum notatio docet, unde fulmen venerit, quo concesserit; quid significet autem, nulla ratio docet. Sed urges me meis versibus:*

nam pater altitonans stellanti nixus Olympo
ipse suos quondam tumulos ac templa petivit
et Capitolinis iniecit sedibus ignis.

Tum statua Nattae, tum simulacra deorum Romulusque et Remus cum altrice belua vi fulminis icti conciderunt, deque his rebus haruspicum exstiterunt responsa verissima.

(De que serve lançar o raio no meio do mar? De que serve lançá-lo nos mais altos montes, algo que acontece quase sempre? De que serve lançá-lo nas desertas solitudes? De que serve lançá-lo nos territórios daqueles povos, nos quais estas coisas não são, decerto, observadas? Mas 'a cabeça foi encontrada no Tibre'. Como se eu negasse existir alguma arte dentre estes; nego a advinhação. Com efeito, a divisão do céu, à qual me referi antes, e a observação de determinadas coisas indica de onde vem o raio, onde cai; mas o que significará, razão nenhuma indica. Tu, contudo, me impeles aos meus versos:

Pois o pai altissonante, sentado no Olimpo estrelado,
outrora atacou, ele mesmo, suas colinas e seus templos
e lançou as chamas sobre as moradas capitolinas.

Sucumbiram à força do golpe do fogo não só a estátua de Nata, mas também as imagens dos deuses, e Rômulo e Remo com a fera nutriz, e a partir destas coisas, mostraram-se muito verdadeiras as predições dos harúspices.)

Cícero recorda que, em 83 a.C, um raio atingira e incendiara o templo de Jove no Capitólio. A mesma expressão aparece também em um outro lugar do mesmo *De divinatione,* I, 92, 1 (cf. nota de rodapé ao § 22 das *Invectivas*).

– *sub nubibus visas faces*: *De divinatione*, I, 97: *cum faces, et cum sol nocte visus esset*.
Cf. também *Catilinárias,* III, 18: *visas nocturno tempore ab occidente faces ardoremque caeli* (os fachos de luz vistos, durante a noite, junto ao Ocidente, e o ardor do céu).
E sobretudo cf. *De divinatione,* II, 60: *Ita te nec terrae fremitus nec caeli discessus nec lapideus aut sanguineus imber nec traiectio stellae nec faces visae terrebunt*.

(Assim, não te aterrorizarão os estrondos da terra, nem as fendas do céu, nem a chuva de pedra ou sangue, nem o movimento da estrela, nem tampouco os fachos de luz vistos.)
Esta última passagem, que no manuscrito de Troyes foi evidenciada por Petrarca com uma linha vertical f. 224*v* (Cf. Bausi, *Il mechanicus che scrive libri*, 2002), é reelaborada também no passo que se segue.

(23) - Bortolo Martinelli (*Apêndice* à edição das *Invective* de Pier Giorgio Ricci, Roma,1978) sustenta que Petrarca aludiria aqui à erupção do Etna e aos fenômenos que a acompanharam; neste sentido, a expressão *cruentos amnes* faria referência às lavas

resultantes da erupção vulcânica. Francesco Bausi (*Il* mechanicus *che scrive libri*, 2002), contudo, discorda desta interpretação, assim como das passagens que Martinelli aponta como tendo sido tomadas por Petrarca para a elaboração da passagem (Justiniano, IV, 1, 3-6 e 11-15; Virgílio, *Aen.,* III, 570-582; Aulo Gélio, XVII, 10, 10-19, além de Isidoro de Sevilha e Beda). Bausi crê que este lugar teria sido tomado do mesmo *De divinatione*, I, 98, onde são descritas as àguas do rio Atrato que se tingiram de sangue e a chuva de pedras: *Quid cum fluvius Aratrus sanguine fluxit? Quid quod saepe lapidum, sanguinis non numquam, terra interdum, quondam etiam lactis imber effluxit?*;

(Por que o rio Atrato correu com sangue? Por que caiu, com freqüência, uma chuva de pedra, não raro uma chuva de sangue, por vezes de terra, e outrora, até mesmo uma chuva de leite?)
Cf. também II, 58: *Sanguinem pluisse senatui nuntiatum est, Aratrum etiam fluvium fluxisse sanguine*.
(Foi anunciado ao senado que tinha chovido sangue, que até o rio Atrato tinha corrido com sangue, que as estátuas dos deuses tinham transpirado.)
Bausi nota que esse passo também fora evidenciado por Petrarca no códice de Troyes, com uma linha vertical à margem: f. 224*v*.

Cf. ainda Cícero, *De natura Deorum*, II, 14, onde em um elenco de prodígios se incluem: *lapideisque imbribus et guttis imbrium quasi cruentis (...) tum facibus visis*. Portanto, segundo a interpretação de Bausi, Petrarca não estaria se referindo à erupção do Etna, mas sim a verdadeiros *monstra* e *portenta* narrados pelos autores antigos e que são, aqui, contrapostos ao maior e mais inacreditável *portentum*: um artífice escrevendo livros. Depõe fundamentalmente a favor da argumentação de Bausi a seguinte passagem do *De rerum memorandarum libri*, IV, 115 (capítulo *De omnibus et portentis*), 1-2, reposta por ele no artigo aqui referido.

Assim, tendo em vista que os fenômenos causados pela erupção do Etna não são, como acreditava Martinelli, objetos do discurso feito nesta passagem por Petrarca, o adjetivo latino *ethneus*, que qualifica os vapores que saem do mar ardente, teria sido empregado, segundo Bausi, de forma metonímica, significando aqui vulcânico, ou simplesmente, fervente como o Etna. E, como Petrarca lista os portentos que afirma terem sido referidos nos anais dos antigos, é provável que tenha empregado o substantivo *aequor* com o sentido de rio (uso em prosa atestado apenas no latim tardio e cristão, mas comum nos poetas latinos, Cf. Virgílio,

Aen. VIII, 89 e 96; Ovídio, *Met.* XIII, 955; Sílio Itálico, III, 258 e IV, 597; Sêneca, *Herc. Oet.* 1073; Estácio, *Theb.* I, 290; Claudiano, *Carm. min.* XXVI, 44; Ausônio, *Mos.* 36). Ele estaria então se referindo ao rio Asopo da Beócia, descrito por Estácio na sua *Tebaida* (VII, 327) com o mesmo sintagma empregado por Petrarca: *aetneos vapores.*

De acordo com o episódio mitológico mencionado por Estácio, a filha do rio Asopo fora raptada por Zeus; tentando reavê-la, o rio ataca o céu que, em contrapartida, o fulmina com um raio. Diz o poeta que ainda é possível ver as cinzas sobre as águas e os vapores ferventes (*aetneos vapores*) lançados pelo rio em direção ao céu. Para Bausi, argumenta a favor desta interpretação o fato de a obra de Estácio vir explicitamente citada no livro seguinte das *Invectivas* (III, 171-173); por outro lado, depõe contra o fato de o substantivo latino *aequor* não ter sido empregado com este sentido em nenhuma outra obra de Petrarca, mas tão somente com o sentido de mar; contudo, nada o impede, de fato, de ter feito uso do vocábulo em tal sentido nesta passagem. Bausi apresenta ainda duas outras possibilidades exegéticas para o passo, mas creio que a hipótese mais forte é esta que se apresenta aqui. Contribuem decisivamente para a argumentação aqui exposta outros dois escritos de Petrarca, cf. *Rer. Mem.*, IV, 115, e também *Fam.,* II, 8, 2: *portenta movent animos interdum; si bicipitem puerum, si quadrimanum vides, miraris; imbrem lapideum, bovis verba, mule partum in annalibus legimus, quotidiana despicimus.*
(Os portentos, por vezes, movem os ânimos; te espantas se vês um menino de duas cabeças, de quatro mãos; nos anais lemos sobre a chuva de pedra, as palavras dos bois, o parto de uma mula, e desprezamos as coisas cotidianas.)

(24) – Petrarca emprega o verbo *arare* (lavrar a terra, arar, cultivar, sulcar e por extensão de sentido, escrever) – *mechanicus etiam libros arat* – com o valor semântico de escrever, compor. Este valor de *arare* é atestado já em Marcial, e também no latim posterior, contudo, não é empregado nesta acepção por Petrarca em nenhum outro lugar da sua obra latina. Como observa Bausi (2002, p. 69), o poeta costuma empregar, mais comumente, o verbo *exarare* no sentido de 'escrever'. O uso do verbo latino *arare* nesta passagem é, portanto, significativo. Parece encerrar mais uma vez a ironia do autor em relação ao seu adversário, e ressaltar a rudeza de um escrito composto por um homem dado às artes mecânicas, que é capaz apenas de *arare* livros, e não de *exarare* como fazem os doutos, os homens dados às artes liberais. Nota Bausi que, pouco antes, Petrarca havia lançado mão da imagem dos bois que escrevem – *ipsi boves, ipsique lapides scribent* – para anunciar a grande monstruosidade, o grande prodígio dos tempos

presentes: o fato de um artífice, um homem dados às artes mecânicas, escrever livros.
Uma argumentação muito semelhante pode ser encontrada também no primeiro capítulo do *De remediis utriusque fortunae*, intitulado *De scriptorum fama*, no qual Petrarca insere a mesma citação bíblica utilizada aqui (*Ecclesiastes,* 12, 12). Na passagem a que me refiro, o *Gaudium* confessa à *Ratio* a sua ânsia de escrever, e esta contra-argumenta que os mecânicos não devem escrever livros, pois isso seria ir contra a própria natureza. Cf. I, 44, § 8: '*forsan utilius arares campum, gregem pasceres, telum texeres, maria navigares. Multi quos natura mechanicos fecerat, illa invita atque obluctante philosophantur*.' Também na *Fam.,* XIII, 7, Petrarca estrutura uma argumentação análoga, e a exemplo do que fizera nestas *Invective*, e na passagem supracitada do *De remediis*, recorre à Sátira VII (vv. 51-52) de Juvenal para apresentar o afã de escrever como uma doença incurável, que estava contagiando mesmo aqueles que a natureza designara a outras atividades. Cf. *Fam.,* XIII, 7: *Quid enim iurisconsultos putas agere, quid medicus? Iustinianum iam atque Esculapium non norunt; clientes atque egros ululantes non audiunt; obsorduerunt enim Homeri Virgiliique nominibus attoniti et ad strepitum fontis Aonii nemorosis Cirre vallibus oberrantes. Quid minoribus monstris insisto? Carpentarii, fullones, agricolae, desertis aratris et ceterarum artium instrumentis, de Musis et de Apolline fabulantur; dici non potest quam late iam vagetur hec pestis, que paucorum nuper hominum fuit*.
(Com efeito, o que pensas fazer os juriconsultos, o que o médico? Não conheceram Justiniano e nem Esculápio; não escutam os clientes e os ululantes enfermos; de fato, assombrados, eles se emporcalharam com os nomes de Homero e Virgílio, e vagando rumo ao murmúrio da fonte Aônia, nos folhosos vales de Cirra. Por que insisto em monstros menores? Segeiros, pisoadores, agricultores, tendo abandonado os arados e as ferramentas das outras artes, conversam sobre as Musas e sobre Apolo; não pode ser dito quão largamente tenha se difundido esta peste, que até agora foi de poucos homens.)

O emprego do verbo *arare,* apoiado no tradicional paralelo entre a ação de escrever e a de arar, permite ainda ao poeta promover a aproximação entre seu oponente e o agricultor. A afinidade entre a medicina e a agricultura (outra das artes mecânicas) povoa toda a obra, sempre em prejuízo da primeira. A escolha deste verbo é, portanto, de grande relevo na medida em que se insere numa das argumentações mais importantes desenvolvidas por Petrarca nestas *Invectivas*, a saber, a desvalorização da medicina, a partir da sua aproximação às outras artes ditas mecânicas, inferiores às artes liberais na classificação acolhida pelo poeta.

(25) - *Quinto Róscio Gallo*: famoso ator romano, mencionado por Cícero (*Nat. Deorum*, I,79; *De divinatione*, I, 79). Notável por suas atuações nas comédias, também desempenhou papéis trágicos (cf. *De orat.*, III, 102). Seu nome tornou-se sinônimo de 'artista consagrado' (cf. *Brutus,* 290; *De orat.,* I, 130,258), visto que alcançou uma popularidade prodigiosa (cf. *Arch.,* 17). Desfrutou de uma íntima amizade com o Lutácio Catulo (cf. *De nat.. deorum*, I, 179), que escreveu um epigrama sobre o ator, e também gozou da admiração do general Sulla, que lhe concedeu o título de cavaleiro (cf. Plutarco, *Sulla,* 36), e de Cícero, a quem deu sua primeira causa importante (cf. *Quinct.,* 77) em 81 a.C, e por quem foi defendido posteriormente. Em 62 a.C, Cícero menciona a sua morte como tendo sido recente (cf. *Arch.,* 17).

(28) - *Apício* – um proverbial cozinheiro sob o império de Augusto e Tibério (cf. Plínio, *Hist. Nat.,* X, 13; Tácito, *Ann.,* IV, 1), que descrevera suas experiências na cozinha num tratado de arte culinária em dez livros, denominado *De re coquinaria* (cf. Sêneca, o jovem, *Ad Helviam,* X, 8: escólios em Juvenal, IV, 23). O tratado atribuído ao cozinheiro fora compilado séculos mais tarde.

(30) - Petrarca, nesta passagem, alude à rima existente entre as palavras latinas: *culina* (cozinha) e *latrina* (latrina).

(32) - A aproximação entre a arte dramática, a culinária (compreendida no catálogo elaborado por Hugo de São Vítor como parte constitutiva da *venatio*, a caça, a quinta das artes mecânicas elencadas e, portanto, pertencente ao *quadrivium* destas artes) e a medicina é, mais uma vez, extremamente útil para a argumentação de Petrarca. A exemplo do que já havia feito anteriormente ao comparar a medicina com a agricultura, novamente o poeta reforça o lugar da ciência médica entre as artes mecânicas, rebaixando-a ao nível das artes mais vis. Por outro lado, ao mencionar o ator histriônico Róscio e o cozinheiro Apício como mecânicos que se dedicaram a escrever livros, Petrarca potencializa o rebaixamento particular do seu interlocutor: ao contrário dos seus pares 'mecânicos' citados como os mestres de suas respectivas artes (o que, de certo modo, os autorizava a escrever, ao menos sobre elas), o seu adversário é, conforme o parecer do poeta, o pior dentre os médicos, o que mina qualquer possível credibilidade dos seus escritos.

(34) – O substantivo latino *familiaris* designa, como se sabe, não apenas os parentes, os membros de sangue de uma família, mas todo o conjunto de pessoas que orbitam em torno

de determinado núcleo familiar. A família romana, portanto, pressupõe um conjunto bem maior do que aquele que consideramos modernamente: designava, além do núcleo familiar propriamente dito, o conjunto dos escravos e dos servidores domésticos reunidos sob o teto de um mesmo chefe familiar. Em outras palavras, eram *familiares* todos aqueles, consangüíneos ou não, que viviam sob o domínio do *pater familias.* O substantivo *seruus* designa, de modo geral, todo e qualquer escravo, todo aquele em situação de servidão.

Vale observar o uso deste vocabulário e deste tipo de metáfora de 'servidão'. Sêneca, por exemplo, na sua *Epístola* LXXXVIII (27-28), expõe a condição de dependência das artes liberais em relação à filosofia *dominatrix*:
Sed ut procedat, inpetranda illi quaedam principia sunt; non est autem ars sui iuris cui precarium fundamentum est. Philosophia nil ab alio petit, totum opus a solo excitat: mathematice, ut ita dicam, superficiaria est, in alieno aedificat; accipit prima, quorum beneficio ad ulteriora perveniat. Si per se iret ad verum, si totius mundi naturam posset conprendere, dicerem multum conlaturam mentibus nostris, quae tractatu caelestium crescunt trahuntque aliquid ex alto.

(Mas para que proceda, certos princípios devem ser impetrados; não é arte, contudo, aquela na qual é tomado de empréstimo o fundamento do seu conjunto de preceitos. A filosofia não pede nada a ninguém, erige toda a sua obra desde a base: a matemática, conforme dizem, é usufrutuária, edifica-se sobre base alheia; ela apreende as premissas, com o auxílio destas pode chegar às coisas ulteriores. Se fosse, por si mesma, rumo à verdade, se pudesse compreender a natureza do mundo inteiro, eu a consideraria muito proveitosa para as nossas mentes, que, com o conhecimento dos céus, crescem e extraem algo do alto.)

Nas polêmicas que marcaram o século XIII, é a teologia que aparece como *scientia dominatrix*. As faculdades de artes eram, como se sabe, a primeira etapa da educação universitária, de onde se ascendia às faculdades de Jurisprudência, Medicina e Teologia. A natureza propedêutica que caracteriza as artes liberais na epístola senequista, é transposta aqui, assim como o preceito de não se demorar muito nestes estudos iniciais, exposto no provérbio *non est senescendum in artibus* (Cf. *O homem e o cão*).
Roger Bacon, por exemplo, considerava, como já haviam considerado também S. Jerônimo e Santo Agostinho, que a compreensão do *liber creaturarum* era propedêutica à boa compreensão do Texto Sagrado. Nesta perspectiva, está pressuposto o caráter unitário da sabedoria, da qual os diversos saberes particulares eram como 'membros', desprovidos de

autonomia. O princípio agostiniano *ab uno Deo data est tota sapientia et uni mundo, et propter finem unum*, assegurava a subordinação dos diversos conhecimentos à teologia. Se este era o modelo, não apenas de Bacon, mas de grande parte dos teólogos, aquele adotado por mestres como Alberto de Colônia não poderia ser outra coisa que o modelo negativo. Alberto considerava necessária a distinção entre investigação racional e adesão 'supra racional' aos dogmas de fé (cf. Bianchi, 1990; p. 110). Para mestres 'aristotélicos' como Alberto, Boécio ou Siger, no âmbito da investigação física não havia espaço para a consideração de eventos sobrenaturais: *Nihil ad me de Dei miraculis cum ego de naturalibus disseram*'. (Alberto de Saxônia, *Quaestiones De generatione et corruptione*, I, 1, 22. *Apud* O Scotum, Venetijs, 1520 – citado por Bianchi, p. 134, nota 12). Por outro lado, estes mestres consideravam legítima a tentativa de explicar os fenômenos tidos como milagrosos a partir da causalidade segunda. Tornou-se, então, imperativo precisar em qual nível de discurso se faziam determinadas afirmações: era preciso definir claramente se se falava *ut metaphysicus, ut naturalis, aut ut theologus*. Esta saída, contudo, criaria dificuldades ao modelo de uma *sapientia christiana una*, embora os chamados 'aristotélicos radicais', a despeito de reconherem certa autonomia aos diversos âmbitos da investigação científica, também se esforçassem, em última instância, por assegurar o primado da teologia. De acordo com Bianchi (1990), a condição ancilar da filosofia, sobretudo da filosofia natural, em relação à *scientia dominatrix*, pressuposta tanto pelos que se posicionavam ao lado de Tempier quanto por seus adversários, fundava-se na transposição do modelo hierárquico presente já em Aristóteles, no qual as ciências particulares estavam subordinadas à investigação metafísica, à *philosophia prima*. Na perspectiva de aristotélicos como Boécio de Dácia, as demonstrações racionais podem ser verdadeiras relativamente (*secundum quid*), e falsas em sentido absoluto (*simpliciter*). A validade destas demonstrações é sempre condicional, pois a intervenção de causas sobrenaturais é capaz de alterá-la. Para ilustrar esta concepção, eram recorrentes exemplos médicos como este: um médico, quando prognostica a morte de um paciente, faz isso a partir de um determinado raciocínio; Deus, todavia, se quiser, pode intervir e curar um mal considerado, do ponto de vista racional, incurável. (Cf. Boécio de Dácia, *Summa,* VII, 13, 1 e *De somnis*.) Metáforas como estas estavam inseridas, como foi mencionado, nas polêmicas em torno a qualquer postura epistemológica que parecesse, de algum modo, absolutizar as verdades da filosofia e da ciência, enfraquecendo os vínculos de subordinação destas em relação à teologia. Como observa Bianchi, encontram-se, com freqüência, nas obras do período, metáforas servis sintetizadas por expressões como *ancillantes, subservientes* aplicadas à filosofia e às ciências; enquanto à teologia eram destinadas ações de domínio expressas por verbos como *regere, gubernare, subalternare*.

Petrarca, por diversas vezes ao longo destas *Invectivas*, faz uso destas metáforas, transpondo-as freqüentemente para um embate entre as artes liberais e aquelas mecânicas, e, particularmente, entre a retórica e a medicina, repondo metonimicamente a concepção agostiniana da sujeição de todo conhecimento particular à *sapientia christiana una*.

– Hibleu: relativo à antiga cidade de Hibla, na Sicília, onde se produzia mel de ótima qualidade. Cf. Virgílio, *Eclog*., I, 55: ***Hyblaeis apibus*** *florem depasta salicti.* ('Libado o salgueiral de abelhas d'Hybla' – Tradução de Manuel Odorico Mendes, *Bucólicas*, vv. 59.)

(36) - Petrarca repõe a idéia segundo a qual aquele que fala deixa entrever, no seu discurso, o seu caráter, a sua capacidade, o seu domínio técnico. Recoloca a tópica com que abre o livro, a *língua é o ferrolho da alma*, e o médico, ao falar, mostra toda a sua rudeza de engenho, toda a sua ignorância, e toda a sua carência de arte (cf. *O homem e o cão*). Além disso, o golpe desferido contra o poeta através do discurso do seu oponente requer os *remedia* retóricos adequados, o que justifica a extensão da réplica petrarquista. Cf. Cícero, *De inventione*, I, 21,30: *Quod cum accidet, membratim oportebit partes rei gestae dispergere in causam et ad unam quamque confestim rationem accommodare, ut vulneri praesto medicamentum sit et odium statim defensio mitiget.*
(Quando acontecer isso, será preciso distribuir no discurso as partes do fato narrado e apresentar, imediatamente, uma razão para cada uma das partes, a fim de que haja pronto remédio para a ferida, e a defesa mitigue, com rapidez, o ódio.)
Petrarca ressalta, sempre que possível, a dupla natureza do *certamen verborum*, que, ao mesmo tempo em que fere mortalmente (*Inv.contra med.,* II, 62), configura-se como um *ludus*, uma ação para ser vista, um espetáculo (cf. *Inv. contra medicum*, II, 203 e IV, 243).

(38) – Cf. comentário a *Inv.contra med.,* I, 73.

(46) – Como foi já mencionado (cf. *O homem e o cão*), os chamados aristotélicos radicais propunham um conceito de filosofia mais restrito que o genérico *amor da sabedoria*, que por sua vez assegurava o título de sábio a todo o possuidor da verdade, conseqüentemente, todo cristão. Para Boécio de Dácia, filósofo era aquele que agia *secundum rectum ordinem*, ou ainda conforme *innatum est vivere*. Agir segundo a reta ordem pressupunha, para o mestre dinamarquês, ascender à instável experiência da realidade sensível e penetrar na imutabilidade das estruturas inteligíveis, e ao conhecimento e contemplação da Causa Primeira. De acordo com Boécio, para isso era indispensável o percurso de todas as

sucessivas etapas do conhecimento, da física à metafísica, da lógica à ética, sem que fosse aceitável, no âmbito da razão natural, pressupor certezas teológicas, profecias ou revelações. O sábio de Boécio de Dácia é uma reelaboração do sábio exposto por Aristóteles no livro X da *Ética a Nicômaco*, e que ele considerava estar representado, na sua época, pela figura do *magister artium*: cultor da verdade, membro de uma comunidade científica identificada pelo uso de uma linguagem especializada e não mais mística, dotada de técnicas demonstrativas e argumentativas e de recursos conceituais. Boécio, assim como Sigério, propondo uma nova *praxis* que ao mesmo tempo em que consolidava um novo modelo de sábio, assegurava um novo estatuto aos mestres de artes, passou a autodefinir-se *philosophus*, termo até então empregado para se referir às *auctoritates* 'pagãs' (Cf. Bianchi, 1990). É esta nova representação do filósofo como possuidor da totalidade do saber, dotado de toda virtude intelectual e moral e, portanto, representante da perfeição que se podia atingir sobre a terra, e que o torna capaz de alçar-se à contemplação de Deus unicamente através da racionalidade, que Petrarca ironiza ao longo destas *Invectivas*; na grande maioria das vezes, recorre para isso a ironias como a empregada nesta passagem.

(52) - Segundo Santo Agostinho, seriam seis as idades do mundo: da criação a Noé, de Noé a Abraão, de Abraão a Davi, de Davi a Daniel, de Daniel a Cristo e de Cristo ao fim dos tempos. As cinco primeiras idades teriam durado quatro mil anos e a era cristã estaria chegando ao fim. Cf. Agostino, *De genesi contra manichaeos*, XXIII: *Video enim per totum textum divinarum Scripturarum sex quasdam aetates operosas, certis quasi limitibus suis esse distinctas, ut in septima speretur requies; et easdem sex aetates habere similitudinem istorum sex dierum, in quibus ea facta sunt quae Deum fecisse Scriptura commemorat.* IN: PL, XXXIV, 190 ss;

(Com efeito, vejo por todo o texto das Escrituras divinas umas seis idades operosas, que estão praticamente distintas por seus limites fixos, de modo que na sétima espera-se descanso; e estas seis idades guardam semelhança com aqueles seis dias, nos quais foram feitas as coisas que a Escritura recorda terem sido feitas por Deus.)

E cf. também *Enarrationes in Psalmos*, XCII (*Sermo ad Plebem*): *Ideo quia et ista transitura sunt opera bona, et sextus iste dies, quando perficiuntur opera bona valde, habet vesperam. In sabbato autem non invenimus esse vesperam, quia requies nostra non habebit finem: vespera enim pro fine ponitur. Sicut ergo sexto die fecit Deus hominem ad imaginem suam; sic invenimus sexto saeculo venisse Dominum Jesum Christum, ut reformaretur homo ad*

imaginem Dei. Primum enim tempus, tanquam primus dies, ab Adam usque ad Noe: secundum tempus, tanquam secundus dies, a Noe usque ad Abraham: tertium tempus, tanquam tertius dies, ab Abraham usque ad David: quartum tempus, tanquam quartus dies, a David usque ad transmigrationem Babyloniae: quintum tempus, tanquam quintus dies, a transmigratione Babyloniae usque ad praedicationem Joannis. Sextus dies jam a praedicatione Joannis agitur usque ad finem, et post finem sexti diei pervenimus ad requiem. IN: Migne, *PL*, XXXVII, 1182.

(E porque estas obras boas hão de ser transpostas quando as obras muito boas são concluídas, também este sexto dia tem tarde. No sábado, contudo, descobrimos não haver tarde, porque nosso descanso não tem fim: com efeito, coloca-se *tarde* no lugar de *fim*. Logo, assim como Deus, no sexto dia, fez o homem à sua imagem, do mesmo modo descobrimos que, na sexta idade do mundo, veio o Senhor Jesus Cristo, para reformar o homem à imagem de Deus. De fato, a primeira idade, como se fosse o primeiro dia, vai de Adão até Noé; a segunda idade, como se fosse o segundo dia, de Noé até Abrão; a terceira idade, como se fosse o terceiro dia, de Abrão até Davi; a quarta idade, como se fosse o quarto dia, de Davi até o cativeiro na Babilônia; a quinta idade, como se fosse o quinto dia, do cativeiro na Babilônia até a pregação de João. O sexto dia vai da pregação de João até o fim, e depois do fim do sexto dia, chegamos ao descanso.)

Cf. Também comentário a II, 180.

(53) – A menção ao asno filosofante como um sinal do fim dos tempos recoloca a tópica que já havia sido empregada no primeiro livro (cf. I, 126 ss. e cf. comentário a I, 126) e será recorrente ao longo de toda obra, de modo a fundamentar a comparação satírica entre o médico e o asno (cf. II, 117 ss.).

(56) - A *dispositio*, uma das cinco partes da retórica, tal como definido já por Aristóteles, é a disposição ordenada dos argumentos encontrados. E sua função é a acomodação ordenada do conjunto do discurso (*res* e *verba*); a boa ordenação deve ser, portanto, consonante a utlidade da causa. Diz Quintiliano: *Sed ut opera exstruentibus satis non est saxa atque materiam et cetera aedificanti utilia congerere nisi disponendis eis conlocandisque artificium manus adhibeatur: sic in dicendo quamlibet abundans rerum copia cumulum tantum habeat atque congestum nisi illas eadem dispositio in ordinem digestas atque inter se commissas*

devinxerit. Nec inmerito secunda quinque partium posita est, cum sine ea prior nihil valeat (*Inst. Orat.,* VII, 1).

(Mas como, aos que erigem uma obra, não é suficiente empilhar as pedras, a matéria e outras coisas úteis à edificação, se não for empregado o artifício da mão para dispô-las e arranjá-las, do mesmo modo, ao falar, a abundância da matéria, ainda que copiosa, terá apenas um acúmulo e um amontoado, se uma certa disposição não tiver atado com ordem as coisas dispostas e reunidas entre si. E, não sem mérito, a disposição é estabelecida como a segunda das cinco partes, uma vez que sem ela, a primeira nada valeria.)

(59) – Petrarca recusa mais uma vez ao médico o estatuto de *philosophus* (cf. *O homem e o cão*; e cf. *infra,* comentário a 46), detentor da totalidade do saber e das virtudes intelectuais e morais, que considerava ter atingido a máxima perfeição possível sobre a terra. Esta imagem do filósofo, defendida por Boécio de Dácia e Sigério, por exemplo, pressupunha certa capacidade de ascender à contemplação dos entes metafísicos mais elevados, às substâncias separadas e a Deus, através, exclusivamente, do mais humano dos atributos, a racionalidade. Este filósofo deveria renunciar a outra ocupação, a outro deleite, e dedicar-se inteiramente à especulação racional, à *delectatio* ou *voluptas intellectualis*, uma satisfação tal a ser considerada então a verdadeira felicidade. Boécio, no *De summo bono*, investiga racionalmente qual o sumo bem possível ao homem; concluindo que o homem pode alcançá-lo exclusivamente através da sua alma intelectiva, que tem uma função especulativa e prática. O sumo bem consistiria no exercício de ambas as funções da alma intelectiva: *conhecer o verdadeiro* e *agir bem*; e apenas a busca deste sumo bem corresponde a agir conforme a natureza; fazê-lo, contudo, corresponde a ser *philosophus*, pois a busca da perfeição moral e intelectual e a especulação metafísica da Causa Primeira são próprias do filósofo. Considerando, portanto, a filosofia a máxima realização, os mestres 'heterodoxos' das faculdades de artes provocaram a reação dos teólogos. A estes era inaceitável uma união com Deus que dispensasse os elementos afetivos (*affectio*) e a disposição interna de espírito (*devotio*) característicos da contemplação religiosa, e que se apresentasse como uma conquista puramente humana, resultado de um empenho intelectual e moral. Alinhada ao princípio aristotélico *nos sumus domini nostrarum operationum a principio usque ad finem* (Hamesse, 1974; p. 236, n^{o} 54), esta concepção pareceu, aos olhos de homens como o bispo Tempier e Bonaventura, negar a possibilidade divina de ser causa imediata da felicidade humana, e esquecer a existência transcendente da humanidade. Bonaventura contra-ataca

reforçando a natureza propedêutica da filosofia: *philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare, cadit in tenebras* (*De donis*, IV, BO, V, p. 476).
(a ciência filosófica é uma via para as outras ciências; mas aquele que quer deter-se ali, cai nas trevas.)

A filosofia serve apenas para preparar a compreensão das Sagradas Escrituras; considerá-la um fim em si mesmo, em prejuízo da relação entre *scientia* e *salus*, entre conhecimento da verdade e salvação da alma, é digno de censura. Petrarca, afinado a Bonaventura e ao tom do silabo de Tempier, faz ecoar esta perspectiva no seu discurso e, depois de recusar o domínio de todo conhecimento possível ao homem, considera que seus adversários tomaram a via equivocada para a salvação e desconhecem a verdadeira felicidade, julgando-os incapazes de guiarem os homens pela reta via, e de curar-lhes a alma, 'a guisa de filósofos morais'. Cícero, mais uma vez, serve a Petrarca de ponto de contato com as concepções éticas majoritariamente defendidas na sua época. Cf. *De officiis*, I, 2, 5-6: "*Por certo, esse debate é comum aos filósofos. Quem há, com efeito, que ouse dizer-se filósofo quando não examina nenhum preceito do dever? Há, porém, certas disciplinas que pervertem inteiramente o dever, dados os limites que o propõem para os bens e os males. Pois quem instituiu o sumo bem de modo tal que nada tenha em comum com a virtude, aquilatando-o pelas suas conveniências e não pela honestidade, esse, se permanece coerente consigo mesmo e não se deixa entrementes vencer pela própria natureza, não poderá cultivar nem a amizade, nem a justiça nem a liberalidade. Sem dúvida, de modo algum será forte aquele que julga a dor o sumo bem, ou temperante aquele que, como sumo bem, entroniza o prazer. Embora isso seja tão evidente que não necessita argumentação, todavia foi por nós discutido em outro lugar. Tais disciplinas, portanto, a serem concordes consigo mesmas, não poderão afirmar coisa alguma a respeito do dever. Nem, sobre o dever, se tirarão preceitos sólidos, estáveis e condizentes com a natureza, exceto daquelas para as quais apenas a honestidade deve ser buscada por si mesma ou daquelas que sustentam que cumpre buscá-la acima de tudo"* (cf. *Dos deveres*; Martins Fontes, 1999; p. 5-6).

(61) – Sobre o poder fatal do *certamen verborum,* cf. *infra.,* comentário a II, 36.

(62) – *Quando me declarei filósofo ou poeta, ou qualquer outra coisa além de depreciador do teu caráter e engenho, o que julgava não apenas me ser lícito mas devido?*
A imagem do sábio proposta por Petrarca, fundada naquela traçada por Cícero e, mais tarde, por Agostinho, considera mais do que um direito, um dever do filósofo censurar aquilo que,

por justiça e por necessidade, é digno de vitupério, e não examinar o preceito do dever significa não ser filósofo. Cf. Cícero, *De officiis,* I, XXXVIII, 136-137: *"Algumas vezes até as repreensões se tornam necessárias; devemos então empregar, talvez, um tom de voz mais firme e palavras mais incisivas – para, em suma, parecer que estamos irados! Entretanto, como nos tratamentos que utilizam o ferro e o fogo, a isso só raramente e a contragosto chegaremos, e somente por necessidade, quando nenhum outro remédio for encontrado. Mesmo assim, fique longe a cólera, sob o império da qual nada se faz com justiça e reflexão. Em grande medida, é lícito aplicar uma repreensão moderada, porém firme, a fim de parecermos severos e decididos a evitar os ultrajes. Devemos também mostrar que a própria aspereza da censura atende ao interesse do censurado"* (*Dos deveres*; p. 66).

(70) – A discordância em relação ao vulgo é uma tópica antiga, sintetizada pelo verso horaciano *odi profanum volgus et arceo* (cf. Horácio, *Carmina,* III, v.1) e cristalizada pelo estoicismo romano; cf. por exemplo, Sêneca, *Ad Lucilium* I, 5, 3; V, 45, 9; VI, 55, 4; VIII, 72, 7; X, 81, 13 e 27. Aparece muito freqüentemente no pensamento petrarquista. Cf. *Fam.* I, 8, 22: *Duobus his precipue nobilia multorum suffocantur ingenia: libidinum consuetudine et opinionum perversitate vulgarium;*

(Os mais nobres engenhos dentre muitos são sufocados, sobretudo, por estas duas coisas: pelo costume da libido e pela perversidade das opiniões vulgares.)

Cf. *Fam.,* II, 2, 20: *Si vero tu michi, quod professionis tue proprium est, ceteris spretis, veritatem rerum non vulgi rumoribus, sed insita ratione quesieris, invenies virum sapientem opinionem ab erroribus avertere, et aut miserari delirantium greges aut ridere*;
(Mas se tu, desprezadas as coisas restantes, me perguntares, o que é próprio da tua profissão, a verdade das coisas, não segundo os rumores do vulgo mas segundo a inata razão, descobrirás que o homem sábio distingue a opinião dos erros, e lastima ou ridiculariza o bando dos ignorantes.)
Cf. III, 10, 7: *Sed, ne ab opinionibus vulgarium recedamus – a quibus tamen, si ad salutem pergimus, quam longissime recedendum est (...)*;
(Mas, para que não nos afastemos das opiniões vulgares – das quais, contudo, se caminhamos rumo à salvação, é preciso afastar-se o mais possível.)
Cf. também VII, 17,10; X, 3, 13-14; XIV, 2, 7; XIV, 8, 3; XIX, 7, 3; cf. *De vita beata* I, 2-5 (cf. *supra,* comentário a 76).

(76) – Petrarca destacara-se, já entre seus contemporâneos, por seu refinamento formal. Décadas mais tarde, Leonardo Bruni escrevera na sua vida do poeta que, embora reconheça em Dante o mérito de ter renovado o estilo literário, sobretudo em vulgar, seu latim era ainda deselegante; a Petrarca, contudo, são devidos os louros pela renovação do latim, tornado mais alto e mais bem ornado: '*fu il primo, il quale ebbe tanta grazia d'ingegno che riconobbe e rivocò in luce l'antica leggiadria dello stile perduto e spento'* (Cf. Bruni, L. *La vita di Missier Francesco Petrarcha*, 1436). É retomada aqui a justificativa de Agostinho para as ambigüidades e dificuldades bíblicas. Cf. *De doctrina christiana*, II, 6, 7: *Sed multis et multiplicibus obscuritatibus et ambiguitatibus decipiuntur qui temere legunt, aliud pro alio sentientes. Quibusdam autem locis quid vel falso suspicentur non inveniunt: ita obscure dicta quaedam densissimam caliginem obducunt. Quod totum provisum esse divinitus non dubito, ad edomandam labore superbiam et intellectum a fastidio renovandum, cui facile investigata plerumque vilescunt* (*De doctrina christiana*. Edited and translated by R. P Green. Oxford: Clarendon Press, 1995).
(Mas aqueles que lêem irrefletidamente são enganados pelas muitas e múltiplas obscuridades e ambigüidades, compreendendo uma coisa em lugar de outra. Em alguns destes lugares eles não encontram aquilo que, falsamente, poderiam suspeitar, assim, encobrem o densíssimo nevoeiro com algumas coisas ditas obscuramente. Não tenho dúvidas de que tudo está previsto pela inspiração divina para domar a soberba com a labuta, e reestabelecer do fastídio o intelecto, para o qual, quase sempre, perdem o valor as coisas muito facilmente descobertas.)

Petrarca defende a utilidade das dificuldades que, por um lado, impedem que os altos ensinamentos sejam colocados ao alcance do vulgo inculto e despreparado para recebê-los e, por outro, tornam a busca mais deleitosa aos altos engenhos. A tópica agostiniana é recorrente na obra de Petrarca, que, para defendê-la, por diversas vezes, faz uso da autoridade do Evangelho, através da famosa imagem das pérolas que não devem ser lançadas aos porcos. Cf. *Evangelium secundum Matthaeum*, 7, 6: *Nolite dare sanctum canibus neque mittatis margaritas vestras ante porcos, ne forte conculcent eas pedibus suis et conversi dirumpant vos.* (Não queirais dar algo santo aos cães, nem atireis as vossas pérolas diante dos porcos, para que eles não as pisoteiem com suas patas, e depois se voltem para atacar-vos.) Cf. *infra,* comentário a I, 154.

(78) - De acordo com o relato de Valério Máximo, esta frase teria sido pronunciada por Públio Cornélio Cipião Nasica, cônsul em 138 a.C, ao opor-se a Caio Curiácio, então tribuno da

plebe, que, na ocasião, incitava a multidão a exigir uma distribuição de grãos. Cf. Valerius Maximus, *Fact. et Dict. Mem.,* III, 7, 3: *Obstrepente deinde plebe, 'Tacete, quaeso, Quirintes', inquit, 'plus ego enim quam vos quid rei publicae expediat intellego'.*
(Então, diz em seguida à ruidosa plebe: 'Calai-vos, Quirites, vos peço; com efeito, eu compreendo mais do que vós o que convém à república.')

(84) – Cipião o Africano: Publius Cornelius (236-184 a.C): comandou ofensivas na Espanha, onde contribui definitivamente para o estabelecimento do domínio romano. Como cônsul, em 205 a.C, decidiu invadir a África, apesar da oposição do senado. Com um exército composto, em grande medida, de voluntários, ele atravessou a Sicília e atacou Aníbal. Em 204, ele teria desembarcado na África com cerca de 35000 homens, numa operação que levara ao cerco a Útica. Um ano mais tarde, atacara e queimara os campos de Sífax e Asdrúbal. Com a tomada da Tunísia, os cartagineses pediram paz, mas depois do retorno de Aníbal à África, eclodiu novamente a guerra em 202. Cipião derrotou Aníbal na batalha de Zama, após aliar-se a Massinissa. Por ter conquistado a África, ganhou o epíteto de *Africanus*.
O particular de que Cipião não se apresentara vestido à maneira dos réus, isto é, maltrapilho e com a barba e os cabelos longos, não é mencionado nem por Tito Lívio nem por Valério Máximo, mas é referido novamente pelo próprio Petrarca no *De viris illustribus*, onde é introduzido, contudo, no relato do primeiro dia do julgamento do general romano. Sabe-se, pelos autores latinos, que era um costume dos acusados dotados de excelência, dos seus parentes e amigos apresentarem-se ao julgamento *sordidati* para ganharem a clemência da corte; o próprio Lívio menciona esse fato a respeito de Caio Cláudio (III, 58) e de Mânlio Capitolino (VI, 10). Petrarca, então, que conhecia este costume entre os latinos e considerando absolutamente possível acrescentá-lo à sua descrição do processo de Cipião em contributo da verossimilhança, introduziu esse particular em seu relato de modo a amplificar o comportamento nobre e magnânimo daquele general.
Como demonstra Francesco Bausi (2003), Petrarca integra a narrativa de Tito Lívio com alguns particulares que, embora ausentes do relato do historiador latino, são encontrados no mesmo capítulo (*De fiducia sui*) da obra de Valério Máximo citada na nota anterior. É o caso, por exemplo, da menção ao epíteto *africano* adquirido por Cipião: *nam cum Africam totam potestati vestrae subiecerim,* ***nihil ex ea****, quod meum diceretur, praeter cognomen retuli.* Cf Valério Máximo, *Fact. et Dict. Mem.,* III,7, 1d.
(Pois quando eu subjuguei toda a África à vossa potência, não tomei dela nada que se dissesse meu, além do nome.)

Esse procedimento combinatório de autoridades empregado por Petrarca exemplifica a sua concepção de história. Como ele mesmo declara no proêmio do *De viris illustribus*, procura agir como "um imitador daqueles para os quais há maior autoridade ou há mais certeza em virtude da verossimilhança". Assim, neste passo das *Invective,* nota-se que ele busca se ater a Tito Lívio, como aquele que considera dispor de uma *maior auctoritas* ou *verisimilitudo certior*, recorrendo a Valério Máximo para os particulares que não encontra em Lívio mas que, acrescidos ao relato, conferem maior força à sua argumentação. No proêmio desta mesma obra, diz Petrarca: *ea que scripturus sum, quamvis apud alios auctores sint, non tamen ita penes eos collocata reperiuntur: quedam enim que apud unum desunt ab altero mutuatus sum, quendam brevius, [quedam clarius,] quedam que brevitas obscura faciebat expressius [dixi], quedam que pud alios carptim dicta erant coniunxi et ex diversorum dictis unum feci* (estas coisas que estou para escrever, ainda que estejam na obra de outros autores, não são encontradas tal como colocadas na obra daqueles: pois algumas coisas que faltam em um, tomei de empréstimo de outro, algumas eu disse de modo mais breve, algumas de modo mais claro; aquelas que foram tornadas obscuras pela brevidade, disse de modo mais expresso, aquelas que foram ditas de maneira esparsa por outros, eu reuni e fiz, a partir de diversos ditos, um único.) Cf. *De viris illustribus*, a cura di G. Martellotti, Firenze, 1964, pp.3-4; Bausi, 2003, pp. 96-97.

Bausi ressalta a substituição do termo latino *cognomen*, encontrado em Valério Máximo, pelo mais preciso *agnomen*, presente no texto de Petrarca. Essa troca acontece também em outro passo das *Invective* (III, 381-382), quando o poeta menciona Heráclito: *qui agnomen ab obscuritate sortitus est*. Tanto em Cícero quanto em Sêneca o termo latino empregado é *cognomen* (cf. Cícero - *De fin.* II, 5, 15: *ut Heraclitus qui cognomento* σχοτεινός *perhibetur, quia de natura nimis obscure memoravit*; e Sêneca, *Epist.* XII, 7: *Heraclitus, cui cognomen fecit orationis obscuritas*).

- *victricem capiti lauream imposuit* (pôs o laurel vitorioso sobre a cabeça), outro particular presente em Valério Máximo (III, 7, 1e: *capitique suo corona triumphali inposita*) que Petrarca adicionou ao relato que tomara de Lívio.

(88) – Vale observar como Petrarca alinha-se, mais uma vez, a Cipião Africano, mencionado pouco antes (II, 84), afirmando ter agido em relação ao médico adversário com a mesma autoconfiança com que o general romano se postara diante do tribunal e dos seus acusadores. Tal como sucedera a Cipião, também Petrarca postava-se como um vencedor, digno de glória e do aplauso de todos. A insolência, a falta de moderação, a temeridade são, por sua vez, rechaçadas pelo poeta, como acusações infundadas de um acusador leviano,

que tenta imputar aos outros os vícios que possui. Neste sentido, ao afirmar infundadas as acusações que sofrera, Petrarca atribui ao seu ataque o estatuto de uma defesa necessária, pois fundada na causa justa. (cf. I, 80 ss. e comentário à passagem).

(90) – cf. comentário a I, 96-104.

(94) – Conforme exposto por Rawski (1975), Petrarca organiza todo o livro I como uma resposta, ponto por ponto, ao ataque prévio que teria sido desferido por seu oponente. O livro seguinte constitui o *elenchus* petrarquista das acusações atribuídas pelo médico. O livro III divide-se em duas partes: a defesa da poesia e a refutação da subordinação da retórica à medicina; o livro quarto, por fim, concentra-se na apologia da vida solitária. A obra, em seu conjunto, é apresentada como um exercício no gênero demonstrativo; as diatribes, como se sabe, gozavam de uma longa e marcada codificação, solidamente fundada na arte retórica vigente no período e, portanto, aceitável para o leitor imaginado por Petrarca. Cf. *Fam.,* I, 1, 29: ...*ut geminus sit labor: cogitare quisnam ille sit cui scribere propositum est, qualiter ve tunc affectus, cum ea que scribere instituis lecturus est.*
(de modo que há uma dupla labuta: pensar de que tipo é este a quem se é proposto a escrever, e qual será então o seu afeto no momento em que ler aquilo que pretendes escrever.)

Sobre o que Petrarca espera do leitor, cf. *Fam.,* XIII, 5. O gênero demonstrativo é um dos três gêneros retóricos definidos por Aristóteles cujo *officium* é *dicere ad persuadendum accommodate* (cf. Cícero, *De or.,* I, 31,138); neste tipo de discurso, com efeito, busca-se convencer que algo, ou alguém, é honesto ou torpe. Diferentemente do gênero deliberativo ou judicial, cujo discurso deve ser dirigido ao leitor ou ao ouvinte, que deve julgá-lo justo ou injusto, útil ou inútil; a oratória epidítica não depende da presença física do seu juíz. Deve, contudo, ser arranjada em conformidade àquele a quem se destina, e àquilo a que se destina. Exercitando-se no gênero demonstrativo, então, Petrarca apresenta-se, desde o início da contenda, como o réu empenhado em negar a culpa que lhe é imputada. Observa Rawski que o substantivo latino *pugna* aparece já no primeiro parágrafo da obra: *michi tecum non de opibus aut de imperio, sed de solo nomine pugna est* (I, 4), e o combate estabelecido, o *certamen verborum*, pode ser fatal, ainda que se apresente como um espetáculo. Ao declarar a existência do combate, Petrarca estabelece o *status causae*, e colocando-se como aquele que fora atacado injustamente, pressupõe a torpeza e a injustiça da causa adversária, consonante à torpeza física e moral daquele que a professa.

(95) – Catão: cf. comentário a *Inv. contra med.,* I, 65. Observa Rebecca Lenoir (Jérome Millon, 2003) que a comparação, feita por Petrarca, entre o médico e Catão, subentende a comparação do poeta com Cipião Africano, adversário do censor. Este mesmo paralelo foi feito também em II, 80 ss. O argumento para essa contraposição pode ter sido tomado de Lívio, que faz referência a certa inimizade que Catão provaria por Cipião.
Cf. *Ab urbe condita*, XXXVIII, 54: *Morte Africani creuere inimicorum animi, quorum princeps fuit M. Porcius Cato, qui uiuo quoque eo adlatrare magnitudinem eius solitus erat. Hoc auctore existimantur Petillii et uiuo Africano rem ingressi et mortuo rogationem promulgasse.*

(Com a morte do Africano, intumesceram-se os ânimos dos inimigos, dos quais o principal foi Marco Pórcio Catão, que costumava ladrar contra a magnitude daquele, quando ele ainda era vivo. Os Petílios foram estimados por esta autoridade quando moveram uma ação contra o Africano ainda vivo, e promulgaram a proposta depois que ele estava morto.)

(97) – Cf. *De officiis,* I, 20, 66: *"Uma alma corajosa e grande distingue-se principalmente por duas características. Uma delas é o desprezo dos bens exteriores, quando tenha sido persuadida de que nada, a não ser o honesto e o decoroso, convém ao homem admirar ou perseguir*." (*Dos deveres,* 1999; p.34) E Agostinho, *De doct*., I, 3, 3: *Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adiuvamur et quasi adminiculamur, ut ad illas quae nos beatos faciunt, pervenire atque his inhaerere possimus. Nos vero qui fruimur et utimur, inter utrasque constituti, si eis quibus utendum est frui voluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus quibus fruendum est obtinendis vel retardemur vel etiam revocemur, inferiorum amore praepediti.*
(Logo, existem umas coisas que devem ser fruídas, e outras que devem ser utilizadas, e ainda aquelas que são fruídas e utilizadas; pelas que devem ser utilizadas somos auxiliados quando nos inclinamos à felicidade e somos quase amparados, para que possamos atingir as coisas que nos fazem felizes e atar-nos a elas. Mas nós, que fomos dispostos entre elas, fruímos e utlizamos ambas. Se desejarmos fruir daquelas que se deve utilizar, nosso curso é interrompido e, por vezes, até mesmo desviado, de modo que somos retardados ou mesmo reconduzidos para longe das coisas que se deve fruir, presos pelo amor das coisas inferiores.)

Cf. um pouco adiante, I, 5, 5: *Quomodo ergo, si essemus peregrini, qui beate vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes, in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis quibus utendum esset ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus; quod si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret, conversi ad fruendum his quibus uti debuimus, nollemus cito viam finire et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos: sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino, si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur, hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritalia capiamus.*

(Com efeito, deste modo, se formos peregrinos que não possamos viver com felicidade a não ser na nossa pátria, e se, miseráveis desejosos de colocar um fim à miséria e fazer uso desta peregrinação, desejarmos retornar à pátria, haveria necessidade de meios terrestres ou marítimos, que devem ser utilizados, para que consigamos alcançar a pátria que deve ser fruída. Se a amenidade do caminho e mesmo a condução dos meios nos deleitarem, tendo nos convencido a fruir daquelas coisas que devemos utilizar, recusaremos rapidamente concluir a viagem, e envolvidos por uma perversa suavidade, nos afastaremos da pátria, cuja suavidade nos faz felizes. O mesmo acontece na vida mortal daqueles que peregrinam ao Senhor; se desejamos retornar à pátria, onde possamos ser felizes, deve-se fazer uso deste mundo, não fruí-lo, de modo que as coisas invisíveis de Deus sejam consideradas intelegíveis por meio daquelas que foram criadas, ou seja, de modo que compreendamos as coisas espirituais e eternas a partir das coisas temporais e corpóreas.)

(99) - *teste tamen conscientia*: como observa Fenzi, em nota à sua edição do *Secretum* (1992), esta invocação da consciência, tão presente na obra de Agostinho (cf. *ad es. De vera religione*, XXXIX, 72: *noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitas veritas...*), é muito freqüente em toda obra petrarquista. Cf. *Fam.,* XIV, 1, 15: *Verum nota res est non egens testibus procul accitis; quisque dolorum ac laborum suorum conscientiam propriam testem habet...*;

(Na verdade, é coisa notória que todo aquele que tem a própria consciência como testemunha das suas dores e dos seus labores, não carece de testemunhas convocadas de longe...;)

Cf. *Fam.,* XIX, 11, 4: *Habeo cui heream, conscientiam meam, a qua si non externis flatibus avulsus fuero, non facile corruam;*

(Tenho a minha consciência à qual posso me apegar, desta, se eu não for arrancado por ventos externos, não posso correr facilmente;)

Cf. *Secretum* (Ed. Fenzi), I, 44, p. 116: *ut certius credas conscientiam ipse tuam consule. Illa optima virtutis interpres, illa infallibilis et verax est operum cogitationumque pensatrix.*
(para que creias com mais segurança, consulta tu próprio a tua consciência. Ela é excelente intérprete da virtude, ela é infalível e veraz ponderadora das obras e dos pensamentos.)

A tópica é recorrente entre os autores latinos, cf. Cícero, *Tusc.,* II, 26, 64: *....sed tamen nullum theatrum virtuti conscientia maius est.*
(e, contudo, para a virtude não há nenhum teatro maior que a consciência.)

Cf. Sêneca, *Ad Lucilium*, XXVIII, 10: *Ideo quantum potes te ipse coargue, inquire in te; accusatoris primum partibus fungere, deinde iudicis, novissime deprecatoris; aliquando te offende.*
(Por esta razão, refuta-te a ti mesmo o quanto podes, investiga dentro de ti; exercita-te primeiro nas funções do acusador, em seguida do juiz, e finalmente do defensor; por vezes, ataca-te.)
Cf. ainda Isidoro de Sevilha, *Synonimorum libri duo,* I, 34: *O homo, discute conscientiam tuam, intende mentem tuam, examina te, loquatur tibi cor tuum.*
(Ó homem, disseca a tua consciência, dirige a tua mente, examina-te, fale contigo o teu coração.)

- *non inde me sed auctorem omnis boni Deum laudo, neque in me ipso glorior, sed in illo ad quem omnia refero preter defectus erroresque meos, quos michi imputo*: Petrarca, mais uma vez, ressalta a oposição existente entre as suas ações e aquelas do seu adversário. Diferentemente do médico, que imputa as mortes à natureza e as curas à própria capacidade de salvar (cf. I, 63), o poeta afirma atribuir a Deus todas as coisas, exceto os próprios erros, dos quais assume inteira responsabilidade.

(106) – Como notara Renoir (Jérome Millon, 2003), Petrarca, com esta seqüência de frase curtas e marcadas pela repetição de um dos elementos constitutivos, impõe um ritmo muito

semelhante àquele comumente empregado por Sêneca. Cf. *ad es. Ad Lucilium,* I, 1, 1: *Et si volueris adtendere, magna pars vitae elabitur male agentibus, maxima nihil agentibus, tota vita aliud agentibus.*
(E se quiseres prestar atenção, grande parte da vida escapa aos que fazem o mal, a maior parte aos que não fazem nada, a vida inteira aos que fazem outra coisa.)

(109) - Trata-se de um provérbio usado pelos romanos para indicar uma situação ambígua e perigosa, pois quem segura o lobo pelas orelhas e não tem nem a coragem de deixá-lo partir, nem força para mantê-lo preso, encontra-se em uma situação arriscada. Cf. Varrão, *De lingua latina,* VII; Terêncio, *Phorm.,* III, 506; Suetônio, *Tiberio,* XXV, I.

(110) – Cf. *Inv.contra med.,* I, 58.

(117) - Bausi sugere que o adjetivo latino *insignis* (*insigni fatuo*), que qualifica o tolo que dará nome ao livro, disponha aqui de certa carga negativa, tal como em Horácio, *Sat.* II, 1, 46: "....*insignis tota cantabitur urbe*"; significando, portanto, "o tristemente famoso", "o infeliz famoso", isto é, que se tornou insigne por infâmia ou desonra, e por algo negativo foi distinguido, foi "apontado com o dedo". A obra anterior a que se refere Petrarca é o seu *De viris illustribus* (Dos homens ilustres), uma coletânea de biografias exemplares de homens virtuosos do passado aos dias do poeta, escrita na década de 40 do século XIV.

(118) - Petrarca faz referência, primeiramente, à comédia *Anfitrião* de Plauto. Em seguida, menciona Birra, personagem da comédia intitulada *Geta*, que foi escrita em latim por volta de 1150 por Vitalis de Blois. Nessa comédia, que emula a peça plautina, a personagem-título, Geta, engenhosamente persuade a serva Birra de que ela não existe.

(122 ss.) Cf. *O homem e o cão.* Petrarca retoma a tópica *puer-senex*, já introduzida no primeiro livro. (cf. I, 110)
- *se iam adest, si appropinquat, expectet:* ecos da obra de Cícero que será explicitamente mencionada por Petrarca a seguir. (Cf. Cícero, *De Senectute,* I, 2: "aut iam urgentis aut certe adventantis senectutis".)

(142) - Cf. Cícero, *De Senectute,* III, 9: *Aptissuma omnino sunt, Scipio et Laeli, arma senectutis artes exercitationesque virtutum, quae in omni aetate cultae, cum diu multumque vixeris, mirificos efferunt fructus*; e XVIII, 62: *non **cani** nec **rugae** repente auctoritatem*

adripere possunt, sed honeste acta superior aetas fructus capit auctoritatis extremos. Essa passagem ciceroniana, como mostra Francesco Bausi em seu artigo, está relacionada, aos olhos de Petrarca, ao passo bíblico do *Livro da Sabedoria* expressamente citado um pouco antes pelo poeta: *Sed ita demum apud me venerabilis est senectus, si, ab honestis progressa primordiis, gloriosum habet aliquid preter* ***rugas****. In libro Sapientie, siqua tibi talium cura esset, hanc sententiam invenisses: 'Senectus 'inquit 'venerabilis est'. Tecum sentiebat, nisi addidisset: 'non diuturna neque numero numero annorum computata'. Ecce, iam desentire incipit. Quid ergo? '****Cani*** *sunt autem' inquit 'sensus hominis, et etas senectutis vita immaculata'.* (Cf. *Invective,* II, 238-288). A palavra latina *canus*, presente tanto na passagem ciceroniana quanto no texto bíblico citado por Petrarca, assim como *rugas*, empregada por Cícero e pelo poeta nesta passagem manifestam a relação estabelecida aqui por Petrarca entre essas duas *auctoritates*. Ambos os textos apresentam uma tópica comum: não são os cabelos brancos e as rugas que tornam venerável a velhice, mas a sabedoria e a retidão dos costumes durante toda a vida; e com base numa construção textual, o poeta aproveita para aproximar da religião cristã a filosofia de Cícero. Para Petrarca, a semelhança entre as posições ciceronianas e as cristãs eram tamanhas que por muitas vezes o latino parecia falar mais como apóstolo do que como filósofo. Cf. *De ignorantia*, 76, a cura di Enrico Fenzi, Editora Mursia, Milão, 1999: *Qui tamen Cicero ipse suis in libris, quos innumeros scripsit, etsi errorum torrente vulgarium lapsus sepe deos nominet, et sepe illos tamen irridet, ut dixi, et iam inde a iuventute sua, libros* ***Inventionum*** *scribens, dixerat eos qui philosophie dent operam non arbitrari deos esse. Nempe Deum nosse, non deos, ea demum vera et summa philosophia est; ita dico, si cognitioni pietas et fidelis cultus accesserit. Idem quoque iam senior, his ipsis in libris, quos de diis non de deo scribit, ubi sese colligit, quantis ingenii alis attollitur, ut interdum non paganum philosophum, sed apostolum loqui putes;...*

(Mas o próprio Cícero, nos inúmeros livros que escreveu, ainda que, caído no turbilhão de erros vulgares, freqüentemente nomeie deuses e, freqüentemente, contudo, os ridicularize, como eu disse, já desde a sua juventude, escrevendo os livros do *De inventione*, dissera que aqueles que se ocupam de filosofia julgam não existir deus. Na verdade, conhecer Deus, não os deuses, é justamente esta a verdadeira e suma filosofia, assim afirmo se, ao conhecimento, acrescentar-se a piedade e o culto do fiel. Ainda o mesmo Cícero, já velho, nestes mesmos livros que escreve sobre os deuses e não sobre deus, quando torna a si, se alça com tantas asas do seu engenho, que, em alguns momentos, tu pensas falar não um filósofo pagão, mas um apóstolo;)

Acrescenta Fenzi, na nota 293 a essa sua edição, que Petrarca afirmara em outros escritos (cf. *Fam,* XXI, 10, 13) que Cícero teria sido "*Cristi precor maximus*", se tivesse conhecido a tempo a verdade de Cristo; isso porque, como afirma o poeta um pouco adiante naquele mesmo *De ignorantia* (Cf. § 84), o latino expressava-se "*quasi catholica circumlocutione*".

(144) - A questão do saber viver, conduzindo corretamente a vida de modo a envelhecer adequadamente e a saber morrer, está presente na obra de filósofos morais como Cícero e Sêneca. Cf. por exemplo, Sêneca, *Ad Lucilium*, IV, 5: *Hoc cotidie meditare, ut possis aequo animo vitam relinquere, quam multi sic complectuntur et tenent quomodo qui aqua torrente rapiuntur spinas et aspera. Plerique inter mortis metum et vitae tormenta miseri fluctuantur et vivere nolunt, mori nesciunt.*

(Medita todos os dias sobre isto para que possas, com ânimo sereno, deixar a vida, à qual muitos se agarram e, como aqueles que são arrastados pela correnteza, se seguram aos espinhos e às coisas ásperas. E quase todos os miseráveis flutuam entre o medo da morte e a tormenta da vida: não querem viver e não sabem morrer.)

O mesmo motivo é reelaborado na tópica cristã do *memento mori*, o homem, consciente de que é mortal, deve viver retamente, lembrando-se do dia da sua morte. Cf. Jerônimo, *Epist.* LX, *ad Heliodorum,* 5 (*PL*, XXII, *col.* 592): *Quid agimus, anima? Quo nos vertimus? Quid primum assumimus? Quid tacemus? Exciderunt tibi praecepta rhetorum et occupata luctu, oppressa lacrimis, praepedita singultibus dicendi ordinem non tenes? Ubi illud ab infantia studium literarum et Anaxagorae ac Telamonis semper laudata sententia: 'Sciebam me genuisse mortalem'?*

(O que fazemos, alma? Para onde nos voltamos? O que assumimos primeiro? O que calamos? Escaparam de ti os preceitos dos retores, e ocupada com o luto, oprimida pelas lágrimas, impedida pelos soluços, não tens ordem de discurso? Onde estão aquele estudo das letras iniciado desde a infância, e as sentenças sempre louvadas de Anaxágoras e Telamônio: 'Eu sabia ter gerado um mortal'?)

O tema da meditação sobre a morte é nuclear no diálogo entre Agostinho e Petrarca, representado no *Secretum*, I, 28, p. 100: *Quid agis, homuncio? Quid somnias? Quid expectas? Miseriarum ne tuarum sic prorsus oblitus es? An non te mortalem esse meministi?*

(O que fazes, homúnculo? O que sonhas? O que esperas? Acaso estás assim, totalmente, esquecido das tuas misérias? Porventura não te lembras que és mortal?)

(164) - As epistemologias probabilísticas, decorrentes dos questionamentos suscitados pela ontologia e pela lógica aristotélicas confrontadas com os princípios teológicos estabelecidos (cf. *O homem e o cão*), indicam, segundo Bianchi (1990), uma mudança de reorientamente filosófico-teológico que teria marcado todo o século XIV. Os procedimentos e os fins da investigação, cada vez menos interessados em sistemas metafísicos cosmológicos, mostravam-se norteados por certo impulso crítico e analítico que favorecera o florescimento, por exemplo, da lógica 'terminística', que, com a sua teoria da *suppositio*, oferecia os critérios para distinguir as proposições corretas das incorretas. Tais critérios fundavam-se na *virtus sermonis* e, portanto, propunham o estabelecimento de uma nova linguagem, mais cerrada, centrada na estruturação silogística, que se mostrasse capaz de tratar, em nível exclusivamente lingüístico, qualquer problema suscitado. Estas mudanças de orientamento científico tiveram, como se sabe, implicações metafísicas, físicas, éticas e teólogicas que suscitaram toda uma série de reações da parte do então bispo de Paris. Apontada no prefácio do silabo de 1277 como fruto dos estudos dos mestres aristotélicos das faculdades de Artes, as concepções expostas pelos chamados 'aristotélicos radicais' ganhavam terreno e dominavam os ambientes escolásticos no tempo de Petrarca, extrapolando os limites das Faculdades de Artes e penetrando aquelas de Leis, Medicina e Teologia. Defensor de um perspectiva dogmática, mais alinhada à posição expressa, quase um século antes, por Bonaventura e pelo próprio Tempier, Petrarca considera as especulações destes 'averroístas' uma verdadeira corrupção do saber humano, pois a cria norteada, não pela busca do Sumo Bem, mas por uma *vana curiositas* que expressava toda a presunção, toda a arrogância destes que se diziam filósofos e se colocavam no ponto mais alto da hierarquia.

(165) - Oposição muito comum entre o médico e a natureza; Bausi (2002) considera que se trate de uma provável reelaboração petrarquista do provérbio: *medicus curat, natura sanat*. (Cf. *Proverbia sententiaeque Latinitatis medii ac recentioris aevi = Lateinische Sprichwörther und Sentenzen des Mittelalters und der frühen Neuzeit,* aus dem Nachlass von H. Walther, hrsg. von P. G. Schimidt, Göttingen, 1982.)

(167) – Cf. comentário a II, 59.

(180) - O envelhecimento do mundo é um *topos* extremamente difundido (cf. Curtius, *Letteratura europea e Medio Evo latino,* p. 36: *Inoltre, il Medio Evo si sentiva erede di Roma anche in virtù della filosofia della storia di S. Agostino, nella quale si trovano fuse tre particolari concezioni. Lo svolgersi della storia umana viene accordato con i sei giorni della creazione, e con le sei età della vita umana (PL,* 34, 190 ss., 37,1182; 40, 43 ss.); *infine, le profezie di Daniele* (II, 31 ss. e VII, 3 ss) *vengono interpretate allegoricamente come la divisione del mondo nei quattro regni* (*De civ. Dei*, XX, 23 e XVIII, 2). *L'ultimo di questi regni sarebbe il romano; esso corrisponde all'età della* senectus *(che ha la durata di tutto il tempo misurabile) e termina con il giorno del giudizio. L' opinione che la fine del mondo fosse prossima era avvalorata dalla frase dell'Apostolo:* nos in quos finis saeculorum devenit *(I Cor.,* 10, 11).

(188 e 191) – *tu lutas contra a verdade*: Os *libri naturales* de Aristóteles ofereceram, como se sabe, as categorias para o orgânico programa de investigação da realidade física desenvolvido pelos aristotélicos do século XIII. A filosofia aristotélica apresentava doutrinas, por vezes, incompatíveis com a fé cristã, suscitando a reação das autoridades eclesiásticas. Apesar de, em 1255, ter sido sancionada, pelo estatuto da Faculdade de Artes de Paris, a adoção dos *libri naturales* aristotélicos como texto de ensino, estas obras ainda causavam certa desconfiança nos ambientes escolásticos. Eram, de modo geral, consideradas *vana curiositas*, censurável, pois motivada por interesses outros que não a salvação da alma, fim último da existência humana na perspectiva cristã. Mesmo para o aristotélico Roger Bacon que, utilizando-se da metáfora dos dois livros, defendia que a compreensão do *liber creaturarum* era precondição necessária para a plena compreensão das Sagradas Escrituras, parecia inaceitável a proposição de saberes diversos daqueles religiosos que fossem contrários a eles (cf. Bianchi, 1990; p.110). A postura de Tempier era a de sustentar o caráter unitário, dependente e orgânico de um saber da natureza que fosse salvífico. Parecia heterodoxa, para a comissão formada pelo bispo de Paris, qualquer tentativa de atribuir autonomia às ciências, e desconsiderar o princípio agostiniano segundo o qual *ab uno Deo data est tota sapientia et uni mundo, et propter finem unum*, e portanto colocar em dúvida a *sapientia christiana una* (cf. *O homem e o cão*). Boécio de Dácia, em oposição a Bacon, defendia que revelação religiosa e investigação racional não se contradizem, pois pertencem a esferas diversas, autônomas entre si. Como todos os seus contemporâneos, Boécio não contestava que somente o *fidelis*, pautado apenas no primeiro verso do *Genesis*, estava certo do início do mundo. Esta certeza, contudo, não podia ser demonstrada nem pelo metafísico, nem pelo físico ou pelo matemático; estes, partindo dos princípios estabelecidos

na física aristotélica, deveriam aceitar, até o fim, as conseqüências destes princípios, para não invalidá-los. Assim, partindo-se do pressuposto de que se tratava de dois planos distintos do saber, uma mesma proposição era afirmada do ponto de vista teológico e negada do ponto de vista físico. Em outras palavras, apesar da caracterização de Tempier, mesmo os aristotélicos como Boécio de Dácia aceitavam a unicidade da verdade, aceitavam a Revelação como o maior critério de verdade. Eles questionavam, contudo, a unidade do saber e defendiam a autonomia de cada disciplina no interior dos seus domínios, o que permitiria que fossem aceitas as conseqüências dos princípios estabelecidos para a investigação naquele determinado domínio. Sintagmas como *loquens ut naturalis*, tão freqüentes nas obras de Siger de Brabante e de Boécio, como se sabe, se propõem a isso: a permitir a relativização do discurso filosófico, sobretudo físico, sem invalidar o discurso religioso. Na perspectiva salvífica de Petrarca, Tempier, com razão, havia condenado proposições que se servissem deste tipo de recurso: não há outra verdade possível que não a revelada. A defesa de *'verdades'* contrárias à Verdade de Cristo é, para Petrarca, combater inutilmente contra a única verdade existente.

(214) – Petrarca emprega com freqüência esta imagem ciceroniana (*De re pub.,* VI, 14, 14). Cf. *Africa,* I, 327-330; *Fam.,* V, 18, 6; X, 5, 18; XIX, 18,1; *Sen.,* I, 5, 23-24; *Sen.,* III, 7, 20; *Sen.,* X, 4; *Vit. Sol.,* II, 3, 5; *De rer. mem.,* II, 119, 16.

(218) - De acordo com a perspectiva agostiniana adotada por Petrarca, o verdadeiro filósofo é aquele que, consciente da transitoriedade humana, não se perde na *vana curiositas* da especulação física, inútil para a salvação da alma, fim último de todo homem. A única verdadeira filosofia é a filosofia de Cristo, diz Petrarca com Agostinho, o único verdadeiro filósofo é aquele capaz de conduzir o homem, através do progresso moral, à fruição de Deus e à vida beata (cf. comentário a II, 59). A falta de utilidade das especulações naturais para a ascese cristã é o tema central da famosa carta escrita ao agostiniano Dionísio de Burgo Santo Sepulcro. Petrarca, tendo enfrentado a extrema dificuldade de escalar o Monte Ventoux, ao atingir o cume e observar a vista, abre aleatoriamente uma passagem das *Confissões* de Agostinho (X, 8, 15), na qual o santo de Hipona questiona a utilidade do saber científico para a salvação. cf. *Fam.,* IV, 1: *Frater expectans per os meum ab Augustino aliquid audire, intentis auribus stabat. Deum testor ipsumque qui aderat, quod ubi primum defixi oculos, scriptum erat: 'et eunt homines admirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et occeani ambitum et giros siderum, et relinquunt se ipsos*'.

(O meu irmão, esperando ouvir pela minha boca algo de Agostinho, estava com os ouvidos atentos. E chamo Deus e ele próprio, que estava presente, como testemunhas de que, onde primeiro fixei os olhos, estava escrito: 'e vão os homens admirar os altos montes, os caudalosos fluxos do mar, as copiosas quedas dos rios, a imensidão dos oceanos, os cursos das estrelas, e abandonam a si mesmos.')

(226) - No *trivium* clássico, as artes lógicas ou verbais incluíam a gramática, a retórica e a dialética.

(231) - Como demonstra Bausi (2003), tanto o uso feito por Petrarca de termos como *suspicere* (atribuir valor, valorizar)*, puerile* (pueril) e *didicisse* (ter aprendido), como a argumentação segundo a qual as artes liberais são um meio e não um fim para o homem douto e que, portanto, desempenham apenas uma função preparatória para a verdadeira sabedoria, constituem um eco da *Epístola* LXXXVIII, 2 de Sêneca: *De liberalibus studiis quid sentiam scire desideras: nullum* ***suspicio****, nullum in bonis numero quod ad aes exit. Meritoria artificia sunt, hactenus utilia si praeparant ingenium, non detinent. Tamdiu enim istis inmorandum est quamdiu nihil animus agere maius potest; rudimenta sunt nostra, non opera. Quare liberalia studia dicta sint vides: quia homine libero digna sunt. Ceterum unum studium vere liberale est quod liberum facit, hoc est sapientiae, sublime, forte, magnanimum: cetera pusilla et* ***puerilia*** *sunt. An tu quicquam in istis esse credis boni quorum professores turpissimos omnium ac flagitiosissimos cernis? Non discere debemus ista, sed* ***didicisse****.* Cf. *O homem e o cão.*

(235) - A tópica acerca da grande discórdia existente entre os filósofos sobre as mais importantes questões e que acaba por lançar o homem na incerteza é igualmente tomada, como mostra Bausi (*cit.2003,* p. 102), de Sêneca (cf. *Epístola* LXXXVIII, 43-46: *Si Protagorae credo, nihil in rerum natura est nisi dubium; si Nausiphani, hoc unum certum est, nihil certi; si Parmenedi, nihil est praeter unum; si Zenoni, ne unum quidem.* ***Quid ergo nos sumus?*** *Quid ista quae nos circumstant, alunt, sustinent?)*. A pergunta de Sêneca (O que então somos nós?) ecoa com a mesma dose de ceticismo (como diz Bausi) na pergunta que Petrarca coloca na boca do médico: *Quid enim scimus?* (Com efeito, o que sabemos?). Para Sêneca (como também para Petrarca), a controvérsia entre os filósofos tem um caráter negativo, afirma a inutilidade das sutilezas especulativas e dialéticas. Petrarca, contudo, ao construir a personagem do médico, faz com que ele as considere algo positivo, que o autoriza enquanto ignorante a inserir-se na disputa filosófica mesmo sem nada saber (afinal, ninguém tem

nenhuma certeza sobre nada) e, apoiando-se em Averróis, toda esta incerteza lhe permite ousar falar até mesmo contra a doutrina cristã. A esta postura tola e sacrílega do seu adversário, o poeta responderá adiante com certo ar "desconsolado" (Bausi, *cit.,2003,* p. 103): "N*a verdade, muita coisa é e foi escrita por muitas pessoas, e isso jamais terá fim. De acordo com alguns, portanto, escrever é uma enfermidade incurável, uma espécie de febre da alma que acomete os ossos*." (II, 460-61) Cf. *O homem e o cão*.

(236) – Para um elenco de questões investigadas entre os filósofos, cf. Sêneca, *Epístola* LXXXVIII, 33-34: *Magna et spatiosa res est sapientia; vacuo illi loco opus est; de divinis humanisque discendum est, de praeteritis, de futuris, de caducis, de aeternis, de tempore. De quo uno vide quam multa quaerantur: primum an per se sit aliquid; deinde an aliquid ante tempus sit sine tempore; cum mundo coeperit an etiam ante mundum quia fuerit aliquid, fuerit et tempus. Innumerabilis questiones sunt de animo tantum: unde sit, qualis sit, quando esse incipiat, quamdiu sit, aliunde alio transeat et domicilia mutet in alias animalium formas aliasque coniectus, an non amplius quam semel serviat et emissus vagetur in toto; utrum corpus sit an non sit; quid sit facturus cum per nos aliquid facere desierit, quomodo libertate sua usurus cum ex hac effugerit cavea; an obliviscatur priorum et illinc nosse se incipiat unde corpori abductus in sublime secessit.*

(Grande e vasta é a sabedoria; e a ela é necessário o vácuo; deve-se aprender sobre as coisas divinas e humanas, sobre as passadas e as futuras, sobre as coisas efêmeras e as eternas, sobre o tempo. Sobre este único, vê quantas inúmeras questões são investigadas: primeiramente, se acaso é algo por si; em seguida, se há algo antes do tempo e fora do tempo; então, se o tempo começara com o mundo ou se, por ter existido algo antes do mundo, também o tempo existira antes do mundo. São incontáveis as questões a respeito da alma apenas: de onde vem, de que natureza é, quando começa a existir, por quanto tempo existe, se transita de um lugar a outro e se muda de domicílio, tendo se unido a outras e outras formas de animais, ou se serve não mais que uma vez e, liberta, vaga pelo todo; se acaso é um corpo ou não; o que há de fazer quando deixar de fazer algo através de nós; de que modo há de usufruir da sua liberdade quando tiver escapado desta jaula; se esquecerá das coisas anteriores e começará a conhecer a si mesmo a partir do momento que, afastada do corpo, tenha se refugiado no alto.)
Para a tópica da controvérsia entre os filósofos, cf. *O homem e o cão.*

(242) – *'Aqueles que atribuem menos a ele, o chamam de profeta.'* : referência ao islamismo, que atribui a Cristo o estatus de profeta.
Vale ainda observar que Petrarca, nesta passagem, usa a mesma metáfora do cão inoportuno para referir-se não ao médico, mas a Averróes (cf. *O homem e o cão*). Pouco adiante (II, 246), o poeta volta a aplicá-la ao seu adversário, evidenciando seu interesse em identificar as duas personagens como pertencentes à matilha dos incapazes de dominar seus apetites.

(247-250) – Petrarca estabelece claramente a oposição entre a sua posição e aquela do seu adversário: de um lado está Petrarca, que segue a palavra de Cristo, e é por ele guiado por uma reta via, rumo ao bem-aventurado fim; do outro lado, está o médico, que segue Averróes por caminhos tortuosos, e é por ele guiado ao fim destinado aos ímpios. O médico deleita-se elaborando silogismo porque acredita que este é o fim último da existência humana: *Ad quid aliud natus eram*? Petrarca, ao contrário, é consciente do destino transcendental reservado por Deus ao homem e, recusando a especulação lógico-racional como o cume da escalada humana, defende o empenho na progressão moral como uma via possível para o verdadeiro conhecimento. Para a oposição entre a concepção de sabedoria e a imagem do sábio, defendidas por Petrarca, e aquelas atribuídas ao seu adversário, cf. *O homem e o cão* .

Quis nudam veritatem teget inter tot armata mendacia? – A oposição entre a nua verdade (*nuda*) e a bem armada mentira (*armata*) espelha uma comparação semelhante entre o médico e o agricultor, feita por Petrarca no primeiro livro. Naquela ocasião, o agricultor, visto de modo mais positivo que o médico, é descrito como um trabalhador que, com o torso nu (*nudus*), é útil à humanidade; enquanto o médico, todo paramentado (*faleratus*), é prejudicial. (cf. I, 95)

(258) – Novamente a imagem, tipicamente senequiana, do viajante que vaga sem conhecer o porto seguro, metáfora do homem que, negligente dos seus deveres morais, incapaz de dominar seus apetites, é por eles dominado e perde o controle sobre a própria vida (cf. *O homem e o cão*).

(259) - Filósofo grego, nascido entre 281 e 277 a.C, foi um renomado expoente do Estoicismo, tendo substituído Cleante na direção da escola de Zenão. Forneceu grande contributo à lógica das proporções.

(261) - Novamente aqui é possível sentir um eco de Sêneca (*Ad Lucilium,* XXXVI, 4), mas também de uma passagem de Aulo Gélio sobre a dialética. Cf. *Noct. Att.,* XVI, 8, 15-17: *Sed hoc iam breue ex dialectica libamentum dedisse nunc satis erit, atque id solum addendum admonendumque est, quod huius disciplinae studium atque cognitio in principiis quidem taetra et aspernabilis insuauisque esse et inutilis uideri solet, sed, ubi aliquantum processeris, tum denique et emolumentum eius in animo tuo dilucebit, et sequetur quaedam discendi uoluptas insatiabilis, cui sane nisi modum feceris, periculum non mediocre erit, ne, ut plerique alii, tu quoque in illis dialecticae gyris atque maeandris tamquam apud Sirenios scopulos consenescas.*

(Mas agora será suficiente ter feito esta já breve libação em favor da dialética, mas deve ser acrescentada uma única advertência : que o estudo e o conhecimento desta disciplina, no princípio, costumam parecer inúteis e ser, decerto, obscuros e desprezíveis, mas, quando tiveres progredido um pouco, então, enfim, a vantagem daquela será manifesta ao teu ânimo, e se seguirá uma insaciável vontade de aprender, à qual, na verdade, se não puseres medida, haverá um risco não pequeno de que tu, como muitos outros, também envelheças entre os giros e meandros da dialética como junto aos rochedos das Sereias.)
Cf. também *Inv. contra med.,* III, 247.

(262) – Para a concepção de filosofia adotada por Petrarca, cf. *O homem e o cão* e comentários a II, 34; 62; 144 e 218.

(264) Sobre a locução *gressum figere,* Bausi (2002) chama a atenção para as seguintes *auctoritates:* Cf. Sêneca, *Thyest.* 927-928: *stabilem in plano/figere gressum*; Claudiano, *In Eutr.,* II, 525: *gressus caligine figunt*, e Gregório Magno, *Mor.* VIII, 8: *cogitationis gressum figere* e XV, 67: *gressum cogitationis figit*. Para o fato de o médico designar-se *filósofo*, cf. comentário a II, 62.

- Petrarca aproveita-se de um argumento de origem platônica, comumente empregado na crítica à sofística: o sofista visa o lucro, pois cobra pelo conhecimento que possui. O argumento de larga autoridade encaixa-se com perfeição na estrutura argumentativa petrarquista, e se adequa com facilidade à crítica que faz o poeta aos aristotélicos mestres das Faculdades de Artes do seu tempo. A ética aristotélica prevê as riquezas como certa condição prévia da moralidade, para a realização de feitos virtuosos é necessário algum suporte material (cf. *O homem e o cão*). O tema da pobreza, de grande interesse para as

ordens mendicantes, rendeu um longo debate, e a posição aristotélica foi manifestamente defendida por mestres como Egídio d'Orleans e Buridano, e já antes pelo Anônimo de Giele, apontado por Hissette como a fonte do artigo 212, condenado pela comissão Tempier: *quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in moralibus* (cf. Hissette, 1977). Mesmo Tomás de Aquino defendera a necessidade de uma certa quantidade de bens materiais para a realização de atos virtuosos. Poucos anos depois da condenação de Tempier, o procurador da Faculdade de Artes de Paris, Jean de Malignes, enviou uma carta ao Papa solicitando que fosse autorizado aos mestres cobrar por suas lições; para isso, o procurador lançou mão do princípio segundo o qual *impossibile est bona operari indigentem entem*. Posicionando-se com Tempier e com o franciscano Bonaventura, Petrarca faz aqui a crítica desta prática, recorrendo à tópica clássica de que o verdadeiro filósofo despreza os bens materiais, dedicando-se exclusivamente ao amor da sabedoria. A crítica do excessivo amor pelo dinheiro e do poder atribuído às riquezas povoa parte significativa da produação letrada do período. Cf. por exemplo *Carmina Burana*, I, 1: *manus ferens munera/pium facit impium;/nummus iungit federa,/nummus dat consilium;/nummus lenit aspera,/nummus sedat prelium./nummus in prelatis/est pro iure satis;/nummo locum datis/vos, qui iudicatis.* (Ed. G. Bernt, München, DTV, 1979, n^{o} 1, pp.6-8.)
(A mão que carrega dons/o pio torna ímpio;/a moeda sela os pactos,/a moeda dá conselho;/a moeda mitiga as asperezas,/a moeda aplaca o combate./a moeda entre os prelados/equivale ao direito;/à moeda cedeis o lugar/vós, que julgais.)

(269) - Literalmente, o "cornudo entimema". O adjetivo se refere ao antigo paradoxo conhecido como "os cornos", e refere-se a um tipo específico de silogismo, mencionado por Diógenes Laércio. Cf. *Vite e Dottrine dei più celebri filosofi*, II, 108-109. A cura di Giovanni Reali. Milano: Bompiani, 2005; p. 259: *Entre os sucessores de Euclides, também se conta Eubulide de Mileto, que compôs muitos argumentos em forma dialética, procedendo por interrogação: o Mentiroso, o Escondido, o Electra, o Velado, o Sorites, o Cornudo e o Calvo. E sobre ele, diz um dos comediógrafos: o herístico Eubulide, que interrogando argumentava a partir dos cornudos, e confundia os retores com raciocínios enganosos, partiu levando consigo a anedota do 'r' não pronunciado de Demóstenes*. (tradução do italiano para o português de minha autoria.)
Os paradoxos são assim definidos:
- Mentiroso: *se alguém afirma que está mentindo, diz a verdade ou mente?*
- Escondido ou Velado: *alguém não conhece uma pessoa que está velada, mas a conhece quando se desvela, portanto, conhece e não conhece a mesma pessoa*.

- *Electra,* proposto de forma semelhante ao Velado: *Quando Oreste está em sua presença sem ser reconhecido, Electra não conhece Orestes, mesmo se o conhece enquanto seu irmão: portanto, ela o conhece e não o conhece ao mesmo tempo.*
- Sorites: *a partir de qual farelo se pode dizer que há um acúmulo de grãos, e a partir de qual farelo tirado o acúmulo de grãos deixa de existir?*
- Cornudo: *aquilo que não se perdeu, se tem; logo, quem não perdeu os cornos, tem cornos.*

E, por fim, o calvo é semelhante ao sorites: a partir de qual cabelo tirado se pode dizer que alguém se torna calvo? (Sobre a descrição dos paradoxos, cf. Note al Testo, libro II, note 425. IN: *Vite e Dottrine dei Più Celebri Filosofi*. A cura di Giovanni Reale, 2005; p. 1352).

Cf. Aulo Gélio, *Noct. Att..,* XVIII, 2, 9: *Tertio in loco hoc quaesitum est, in quibus uerbis captionum istarum fraus esset et quo pacto distingui resoluique possent: 'quod non perdidisti, habes; cornua non perdidisti: habes igitur cornua'; item altera captio: 'quod ego sum, id tu non es; <homo ego sum:> homo igitur tu non es'.*

(Em terceiro lugar se investiga se há, naquelas palavras, a fraude dos seguintes sofismas e de que modo podem ser distingüidos e resolvidos: 'o que não perdeste, tens; não perdeste os cornos: logo, tens cornos'; do mesmo modo, este outro sofisma: 'o que eu sou, tu não és; eu sou homem: logo, tu não és homem.')

O entimema é uma forma imperfeita de silogismo. Cf. *C. Iulii Victoris Ars rhetorica*, Halm, p. 371 ss.: *enthymema est imperfectus syllogismus: non est enim in eo necesse primum proponere, deinde argumentari et postremo concludere, sed vel primam propositionem praeterire licebit, propterea quod ipsa tantum praesumptione iudicis vel auditoris contenta esse poterit, et sola ratiocinatione exequi et conclusionem superaddere, vel certe conclusionem praetermittere et sensibus iudicis id quod ratiocinatus est colligendum relinquere.*

(entimema é o silogismo imperfeito: neste, com efeito, não é necessário primeiro propor, depois argumentar, e por fim concluir; mas será lícito preterir a primeira proposição, porque esta poderia estar assim contida na presunção do juiz ou do ouvinte, e, apenas pelo raciocínio, alcançar e sobrepor a conclusão; ou ainda será lícito, decerto, omitir a conclusão e deixar aquilo que é raciocinado para ser reunido pelo senso do juiz.)

– '...*submete-me ao cavalete*': O substantivo latino *eculeus* significa, inicialmente, cavalo novo; por extensão de sentido, designa o cavalete, uma espécie de aresta sobre a qual se fazia cavalgar o supliciado, com um peso em cada um dos pés.

Cf. nota à tradução de David Marsh, pp. 494.
E ainda a respeito desta passagem, cf. comentário feito a II,15.

(271) - Novamente aqui Petrarca faz alusão ao catálogo das artes mecânicas elaborado por Hugo de São Vítor. Cf. *Didascalicon*, II, 21 = *PL,* CLXXVI, 760).

(277) - A poupa é uma ave coraciiforme migratória, encontrada na Europa, África e Ásia. Possui a plumagem rosada, asas e caudas com bandas pretas e brancas, bico longo, curvo e pontiagudo, e a cabeça com uma grande crista de penas. Na Bíblia esta ave é considerada suja. cf. Levítico, II, 19 e Deuteronômio, XIV,18. Sobre a metáfora petrarquista, cf. *O homem e o cão*

(280) - Supunha-se que a poupa se alimentava de cadáveres e fezes humanas. Cf. Isidoro de Sevilha, *Etym,* XII, 7, 66; e cf. S. Jerônimo, *Adversus Jovinianum,* II, 37 (*PL* 23, 336): *Et quia opulentus pater familias es, in aviariis tuis non turtures, sed upupae nutriuntur, quae tota foetidae voluptatis lustra circumvolent.*
(E porque és um pai de família opulento, nos teus aviários não se alimentam as rolas, mas as poupas, que todos os covis de fétidos apetites sobrevoam.)

(283) – *Inde te moresque tuos inspice, teque ipsum noli fallere (nulla enim pernitiosior, nulla capitalior fraus est, quam que proprium fallit auctorem...)*: a questão do auto-engano é muito recorrente em toda a obra latina petrarquista, e está intimamente ligada à tópica estóica da *opinionum perversitas.* Cf. Fam., II, 2, 6: *...vides itaque – quod sepe dicere soleo, nec mea solum est, sed illustrium philosophorum sententia – quicquid in hac vita patimur molesti, non tam ex ipsa rerum natura, quam ex nostre mentis imbecillitate sive, ut eorum etiam verbis utar, ex opinionum perversitate procedere.*
(...e assim, vês – o que costumo dizer freqüentemente, e não é uma sentença minha apenas, mas dos mais ilustres filósofos – tudo aquilo de molesto que nesta vida padecemos não provém tanto da natureza das coisas quanto da fraqueza da nossa mente ou, para que eu faça uso das palavras de outros, da perversidade das opiniões.)

Cf. Fam., II, 4, 4: *Sed est quedam in animis mortalium, quam et tenuiter video et verbis consequi nequeo, miserabilis et funesta perversitas, aures obstruentium adversus salutares, consolatorum voces atque omnibus modis id agentium ut miseriores fiant neve aliquid quod dolorem lenire possit, obrepat; quo nichil excogitare potest, ne dicam esse, dementius.*

(Mas nos ânimos dos mortais, que obstruem os salutares ouvidos diante das vozes dos que consolam e, por todos os meios, agem para tornar-se mais miseráveis ou para que não apareça algo que possa mitigar a sua dor, há uma certa perversidade funesta e espantosa, que sutilmente vejo e não sei exprimir com palavras; não é possível pensar, para que eu não diga existir, nada mais demente que isto.)

E ainda Fam., XXI, 12, 12: *error omnis non in rebus sed in opinione consistit.*
(Todo erro consiste não nas coisas, mas na opinião.)

Esta opinião perversa e enganadora é apontada por Agostinho, no *Secretum*, como a causa de todas as desventuras de Francesco. Cf. *Secr.*, I, 36; Ed. Fenzi: *Sed est ut dicere ceperam, in animis hominum perversa quedam et pestilens libido se ipsos fallendi, quo nichil potest essere funestius in vita.*
(Mas, para que eu retome o que dizia, há nos ânimos dos homens um certo apeite perverso e pestilento de enganar a si mesmos, e não pode haver nada mais funesto que isto na vida.)

A tópica, de ascendência estóica, situa na opinião enganosa a fonte de todos os males. Cf. Sêneca, *Ad Lucilium*, XVI, 9: *Naturalia desideria finita sunt: ex falsa opinione nascentia ubi desinant non habent; nullus enim terminus falso est. Via eunti aliquid extremum est: error immensus est. Retrahe ergo te a vanis, et cum voles scire quod petes, utrum naturalem habeat an caecam cupiditatem, considera num possit alicubi consistere: si longe progresso semper aliquid longius restat, scito id naturale non esse.*
(Os desejos naturais são finitos: os que nascem da falsa opinião não têm onde possam parar; com efeito, não há nenhum limite para o que é falso. Há algum perigo para os que se apartam da via: o erro é imenso. Portanto, afasta-te das coisas vãs, e quando quiseres conhecer aquilo que pedes, se dispõe de uma cobiça natural ou cega, considera então em que lugar isto pode parar: se, estando distante, com o progresso, continua sempre mais distante, fica sabendo que não se trata de algo natural.)

Cf. idem, L, 4: *Quid nos decipimus? non est extrinsecus malum nostrum: intra nos est, in visceribus ipsis sedet, et ideo difficulter ad sanitatem pervenimus quia nos aegrotare nescimus. Si curari coeperimus, quando tot morborum tantas vires discutiemus? Nunc vero ne quaerimus quidem medicum, qui minus negotii haberet si adhiberetur ad recens vitium; sequerentur teneri et rudes animi recta monstrantem.*

(Por que nos iludimos? Nosso mal não é extrínseco: está dentro de nós, situa-se nas nossas próprias vísceras, e, por isso, com dificuldade, alcançamos a saúde: porque ignoramos que estamos doentes. Se começarmos a ser curados, quando dissiparemos as forças tamanhas de tantas enfermidades? Agora, contudo, não procuramos um médico, que teria uma quantidade menor de dificuldades se se deparasse com um vício recente; os ânimos jovens e rudes seguiriam diretamente o que ele indica.)

Para o mesmo tema, cf. *Ad Marciam*, VII, 4 e XIX, 1.

Cf. ainda Cícero, Tusc., III, 33, 80. E também IV, 38, 82-83: S*ed cognita iam causa perturbationum quae omnes oriuntur ex iudiciis opinionum et voluntatibus, sit iam huius disputationis modus. Scire autem nos oportet cognitis, quo ad possunt ab homine cognosci, bonorum et malorum finibus nihil a philosophia posse aut maius aut utilius optari quam haec, quae a nobis hoc quadriduo disputata sunt.*
(Mas, conhecida a causa das perturbações que se originam, todas, nos juízos das opiniões e nas vontades, que haja agora a medida desta disputa. É necessário, contudo, que nós saibamos, depois de conhecidos, na medida em que podem ser conhecidos pelo homem, os limites dos bens e dos males, que não há nada maior ou mais útil que possa ser esperado da filosofia do que estas coisas que são discutidas por nós nestes quatro dias.)

Cf. por fim, Boécio, Cons. Philosophiae, I, 6, 18 ss: *Iam scio, inquit, morbi tui aliam vel maximam causam; quid ipse sis, nosse desisti. Quare plenissime vel aegritudinis tuae rationem vel aditum reconciliandae sospitatis inveni. Nam quoniam tui oblivione confunderis, et exsulem te et exspoliatum propriis bonis esse doluisti. Quoniam vero, quis sit rerum finis, ignoras, nequam homines atque nefarios potentes felicesque arbitraris; quoniam vero, quibus gubernaculis mundus regatur, oblitus es, has fortunarum vices aestimas sine rectore fluitare: magnae non ad morbum modo, verum ad interitum quoque causae; sed sospitatis auctori grates, quod te nondum totum natura destituit.*
(Agora conheço, diz, uma outra ou a maior causa da tua doença: aquilo que tu próprio és, recusa-te a saber. Por isso descobri inteiramente seja a razão da tua enfermidade seja o caminho da salvação que deve ser reestabelecida. Pois, visto que te confundes com o esquecimento de ti mesmo, te lamentaste de estar exilado e espoliado dos próprios bens. Mas, porque ignoras qual é o fim das coisas, homens maus e ímpios julgas potentes e felizes; e porque esqueceste com quais instrumentos de governo rege-se o mundo, consideras que estas alternâncias das fortunas corra sem um condutor: são estas grandes

causas não apenas para a doença, mas para a morte; todavia, graças sejam rendidas ao autor da salvação, porque a natureza ainda não te abandonou completamente.)

(294) – Partindo da concepção de filosofia como *amor da sabedoria*, Petrarca recorre aos versos de Ovídio e Horácio para estabelecer a analogia entre o filósofo e o amante, e, sendo o filósofo o amante da *sapientia*, também a ele é própria a palidez. Do mesmo modo, a palidez do médico é fruto do amor, mas do amor pelo ouro, isto é, da cobiça, e não das noites passadas sobre os livros, na busca pelo conhecimento.

(295) – cf. comentário a I, 96-104.

(312) – Sobre a filosofia como amor de Deus, a verdadeira sabedoria, cf. *O homem e o cão*.

liber tertius

LIBER TERTIUS

Aut ego fallor, Ypocras et Aristotiles secunde, aut in hoc certamine, quod tecum, convitiis tuis cogentibus, suscepi, prima iam levis armature tue acies fusa est. **2.** Venio nunc ad armatos et graves sillogismorum cuneos, in quibus, velut in equitatu electo, totam victorie spem reponis, ut hic quoque quid possis appareat; ubi illud primum occurrit, quod unum dementie tue sufficiens argumentum erat, quando, digressus a medicine laudibus (que sunt multe, nisi tu eas non tam loquendo quam rudendo minueres), subito furore correptus, sine ulla causa irruis in poetas, et more tuo nota atque ignota permiscens, iterum cogis ut rideam.

3. Ante omnia quidem possem calumniam tuam paucis verbis eludere. **4.** Poetas impetis: quid ad me? **5.** Poete respondeant, vel - quod est rectius - contemnant. **6.** Non enim aut tu tanti es, ut tibi sit magnopere resistendum, aut poesis auxilio meo eget, aut ego me poetam facio. **7.** Neque enim

tali me dignor honore,

ut est apud Virgilium; et, si tu me dicas, aut alii forte poetam dicere voluerint, nichil tamen omnino michi tecum poetice rei est. **8.** Sed quoniam hoc in aliis meis ad te literis capere nequivisti, et ingenio fatigato nonnunquam diverticula huiuscemodi et cum stultis quoque colloquia grata sunt, insistam non moleste, audiamque quicquid ineptire libuerit.

9. Illud primum quero: cum lingua illa temeraria et pigra et viscosa et farmacis delibuta multa ructaveris in poetas, quasi vere fidei adversos vitandosque fidelibus et ab Ecclesia relegatos, quid de Ambrosio, Augustino et Ieronimo, quid de Cypriano Victorinoque martire, quid de Lactantio ceterisque catholicis scriptoribus sentias, apud quos nullum pene mansurum opus sine poetarum calce construitur, cum contra fere nullus hereticorum poeticum aliquid opusculis suis inseruerit, seu ignorantia, seu quod ibi suis erroribus consonum nichil esset? **10.** Quamvis enim deorum nomina multa commemorent (quod temporum qualitatem gentiumque potius quam suum iudicium secutos fecisse credendum est, quod ipsum et philosophi fecerunt, qui et ipsi quoque sepe deos nominant, cum, ut in *Rethoricis* legimus, deos esse non arbitrentur), tamen poetarum clarissimi unum

LIVRO TERCEIRO

Ou estou enganado, ó novo Hipócrates e novo Aristóteles, ou nesta contenda que, coagido por teus insultos, contigo travei, foi já desbaratada a linha de frente da tua fraca armada. **2.** Avanço agora em direção às fortes e bem armadas cunhas dos silogismos, nas quais depositas toda a esperança de vitória como em uma seleta cavalaria, para que aqui se revele do que és capaz . Ali, fica logo evidente que bastaria um único argumento como prova da tua demência, uma vez que tu, apartado dos louvores da medicina (que seriam muitos, se tu não os diminuísses, não ao falar mas ao zurrar) e tomado de súbito furor, sem nenhum motivo irrompes contra os poetas, misturando como é teu costume coisas conhecidas e desconhecidas, e impeles-me mais uma vez ao riso.

3. Antes de qualquer coisa, eu poderia esquivar-me à tua calúnia com poucas palavras. **4.** Atacas os poetas: o que isso tem a ver comigo? **5.** Os poetas que respondam, ou, o que é mais correto, não levem em consideração. **6.** Pois tu não és tão importante assim, para merecer grande resistência, e a poesia não carece do meu auxílio, nem tampouco eu me reputo poeta. **7.** Afinal, como está em Virgílio, não:

"*me considero digno de tamanha honra*"[1];

e, se tu me chamares de poeta ou, se por acaso, outros quiserem chamar-me assim, entre nós, contudo, não há absolutamente nada de poético. **8.** Mas visto que não pudeste compreender isto nas outras cartas que destinei a ti, e como, por vezes, tais colóquios são divertimentos a um engenho fatigado, e são agradáveis ainda que com estultos, sem enfado insistirei e ouvirei tudo aquilo que te aprouver devanear.

9. Primeiramente, te pergunto isto: com essa língua temerária, indolente, viscosa e toda untada de remédio vomitaste muito contra os poetas, (como se eles fossem contrários à fé, dignos de serem evitados pelos fiéis e banidos da Igreja), o que pensas então acerca de Ambrósio, Agostinho e Jerônimo? O que acerca de Cipriano e do mártir Vitorino? O que pensas de Lactâncio e outros escritores católicos, entre os quais quase nenhuma obra duradoura foi edificada sem a cal dos poetas, ao passo que, por outro lado, quase nenhum dos heréticos inseriu algo poético em seus opúsculos, seja por ignorância, seja porque ali não havia nada consoante aos seus erros? **10.** De fato, embora façam referência a muitos nomes de deuses, (o que se deve crer que fizessem antes pela natureza dos tempos e dos povos do que por seguirem seu juízo; como fizeram também os próprios filósofos que, com

omnipotentem, omnia creantem, omnia regentem, opificem rerum Deum in suis operibus sunt confessi.

11. Respondebis autem nescire te quid apud catholicos agatur, quippe qui Galieni *Terapenticam* tantum legas, quam non legisse me dicis. **12.** Ad quod illud Marii, ducis eximii, accipe responsum accipe: «Neque literas grecas» inquit «didici: parum placebat eas discere, quippe que ad virtutem doctoribus nichil profuerant». **13.** Certe si te tua illa *Terapentica* vel meliorem vel doctiorem vel saltem corpore saniorem effecisset, dolerem me eas literas non legisse. **14.** Nunc dum te intus et extra contueor, multum vel iudicio vel fortune mee gratulor, per quam ab ea lectione remotus sum, que te talem fecit, si talis michi futura erat qualis est tibi.

15. Sed ad poetas redeo. **16.** Que sit poetice utilitas et quis finis interrogas. **17.** Larga quidem, nec inamena forte, nec inutilis respondendi materia. **18.** Poteram, si non tibi, saltem vero satisfacere, et pauca tibi, non ut intelligeres, sed quia quesieras, verba proicere; sed non sinis, et, more lymphatici festinans, questionem ipse tuam precipitanter absolvis, aliis quidem pluribus et unctioribus verbis, sed hac plane sententia, finem poetice statuens valde mirabilem: mulcendo fallere. **19.** Non sunt vates unguentarii: mulcere et fallere vestrum est. **20.** Sed his satis supra responsum puto.

21. Quo, deinde, quo philosophus noster ruit? **22.** Poesim non necessariam probat sillogismo terribili. **23.** Pudet inserere: nichil in meis literis velim tam frivolum inveniri. **24.** Verte eum, tu qui multis mensibus hunc fabricatus es, probabitque contrarium. **25.** Malo tamen nichil immutes, perficiasque quod intendis: hoc volo, hic tecum sentio, ipsique tecum sentiunt poete. **26.** Quid enim aliud vult Flaccus in *Arte Poetica*, clarissimis quidem verbis, sed que tibi barbarica viderentur, ideoque illa non inserui? **27.** Ceterum, ut in re ipsa tecum sentio, sic in causis effectibusque dissentio; nec solus ego, sed veritas. **28.** Neque enim propter causam

freqüência, mencionam os deuses, mesmo que, conforme lemos nas *Retóricas*, não acreditem na existência deles[2]), os mais ilustres dentre os poetas, contudo, reconheceram em suas obras um único Deus onipotente, criador de tudo, regente de tudo, causa de todas as coisas.

11. Entretanto, tu responderás que desconheces o que é tratado nas obras dos autores católicos, uma vez que leias somente a *Terapêutica* de Galeno, a qual afirmas que eu nunca li. **12.** Quanto a isso, escuta esta resposta de Mário, exímio general: "Não aprendi as letras gregas", diz ele, "parecia-me de pouco valor aprendê-las, visto que não contribuíram em nada para a excelência dos seus preceptores".[3] **13.** Decerto, se essa tua *Terapêutica* tivesse te feito melhor, ou mais douto, ou ao menos com o corpo mais são, eu poderia afligir-me por não ter lido este livro. **14.** Mas agora, enquanto observo-te por dentro e por fora, agradeço muito ou ao meu juízo ou à minha fortuna por ter me afastado desta leitura que te fez assim, uma vez que poderia, no futuro, tornar-me tal qual és.

15. Todavia, retorno aos poetas. **16.** Perguntas qual é a utilidade da poesia e qual o seu fim. **17.** Por certo, a matéria para responder-te é vasta e, possivelmente, nem árida nem inútil. **18.** Eu poderia satisfazer, se não a ti, ao menos à verdade, e poderia lançar-te umas poucas palavras, não para que compreendesses, mas porque me havias questionado. Tu, contudo, não me permites e, antecipando-te de maneira frenética, tu mesmo resolves precipitadamente a tua questão, de fato com outras palavras, mais numerosas e besuntadas, mas, de modo manifesto, estabeleces com tal sentença um fim extremamente admirável para a poesia: enganar afagando. **19.** Os vates não são untadores: afagar e enganar é coisa vossa. **20.** Mas, sobre isso, julgo suficiente a resposta dada anteriormente.

21. Para onde, em seguida para onde se precipita o nosso filósofo? **22.** Com um terrível silogismo prova que a poesia não é necessária. **23.** Envergonha-me citá-lo: eu não gostaria que nada tão frívolo fosse encontrado em meus escritos. **24.** Inverte-o, tu que durante muitos meses o construíste, e ele provará o contrário. **25.** Mas prefiro que não alteres nada, e concluas o que intentas: isso eu desejo, aí sim me coloco de acordo contigo, e mesmo os poetas se colocam de acordo contigo. **26.** Que outra coisa, então, quer dizer Flaco na *Arte Poética,* com palavras seguramente claríssimas, mas que poderiam parecer-te bárbaras, razão pela qual não as citei aqui?[4] **27.** De resto, assim como me coloco de acordo contigo em relação à coisa em si, discordo em relação às causas e aos efeitos; e, não apenas eu, mas também a verdade. **28.** E, com efeito, não é pela razão que tu crês que a poesia não é

quam tu putas non necessaria poesis est; neque ex eo quod non necessariam fatemur sequitur quod tu putas. **29.** Locus requirere videtur ut repetam eam que michi ante multos annos fuit cum quodam dyaletico sene siculo similem questionem, gravissime quidem, sed tamen aliquanto tolerabilius delirante. **30.** Ille enim, stili conscius, scribere non audebat; tu, ad omnem stultitiam promptus ac preceps, auderes ipsum verbis invadere Ciceronem, aut ipsum scriptis lacerare Demosthenem: modo aliquid videri posses, quamvis imparia, temptare certamina, prerupte temeritatis homullule, non timeres. **31.** Abstinebat ille igitur scriptis: hoc saltem verecundie inerat; multa tamen ad unius amici mei aurem quotidie murmurabat, que ad me usque huc ipsius amici calamo perferebantur. **32.** Inter multa quidem hoc erat, quod ex te nunc audio: minime necessariam poesim. **33.** Quod cum nemo presentium negasset, conclusit ille enthimemate claudicante et rauco (ut illum prorsus ex verbis aut scolarem aut preceptorem tuum suspicer), et ait: «Ergo ignobilis et indigna».

34. Idem vel dicis certe, vel cogitas. **35.** Quid enim aliud sibi vult operosa illa et futilis et ante medium fessa deductio? **36.** Sed quod uni fatuo dicitur, sufficiet multis. **37.** O insane! Igitur putas necessitas artium nobilitatem arguat. **38.** Contra est: alioquin nobilissimus artificum erit agricola, sutor quoque et pistor et tu, si mactare desieris, in precio eritis. **39.** Absit! Nulla vos in precio necessitas ponet, nulla faciet non esse mechanicos. **40.** Nescitis quod servus domesticus sepe, quo vilior, eo magis necessarius? **41.** Clibanarius et lanista quam necessarii sunt, quam viles! **42.** Citius philosophie scolis et militari cingulo, quam macello et balneis, sit caritura plebecula!

43. Ite nunc, dyaletici senes, et ex necessitate nobilitatem arguite, si videtur! **44.** Nisi forte aliud sentitis in rebus vita, sensu et ratione carentibus, temptate hic etiam, si libet, vestre artis effectum. **45.** Asinus magis necessarius est quam leo, gallina quam aquila, ergo nobiliores; ficulnea magis necessaria quam laurus, mola quam iaspis, ergo nobiliores. **46.** Male concluditis, falsum dicitis, pueriliter loquimini: quod nature vestre et moribus et studio convenit, non etati. **47.** Ydiote procaces, in ore semper habetis Aristotilem, qui credo in ore vestro quam in inferno esse tristius ducat, et puto dexteram suam oderit, qua illa scripsit que,

necessária; e nem tampouco se segue o que crês do fato de reconhecermos que ela não é necessária. **29.** O lugar parece exigir que eu reporte uma disputa semelhante que há muitos anos atrás tive com um velho dialético siciliano, decerto um delirante em estado gravíssimo, contudo, um pouco mais tolerável que tu.[5] **30.** Ele, de fato, consciente do seu estilo, não ousava escrever; tu, disposto e inclinado a toda estultícia, ousarias acometer o próprio Cícero, ou dilacerar com teus escritos o próprio Demóstenes: contanto que pudesses parecer importante, tipinho de desenfreada temeridade, não temerias lançar-te em combates por mais que não estivesses à altura. **31.** Aquele portanto abstinha-se dos escritos: tivera ao menos este pudor; contudo, todos os dias, murmurava no ouvido de um amigo meu muitas coisas que eram trazidas até mim pela pena deste. **32.** Dentre muitas coisas, havia decerto algo que agora ouço de ti: "a poesia não é de maneira alguma necessária". [6] **33.** Como nenhum dos presentes refutou a sua premissa, ele concluiu com um entimema coxo e rouco (do tipo que me leva a supor que ele tenha sido teu preceptor ou teu aluno), e disse: "Logo, ignóbil e indigna".

34. Tu, certamente, dizes ou pensas o mesmo. **35.** Que outra coisa então quer dizer esta dedução laboriosa, fútil, e exaurida antes mesmo da segunda premissa? **36.** Mas aquilo que se diz a um único fátuo, bastará a muitos. **37.** Ó insano! Crês então que a necessidade das artes ratifique a sua nobreza. **38.** É o contrário: se assim não for, o agricultor será o mais nobre dos artífices, e do mesmo modo, o sapateiro, o padeiro e tu, se parares de matar, sereis todos tidos em maior estima. **39.** Que assim não seja! Necessidade nenhuma vos conferirá maior estima, nenhuma fará com que deixeis de ser artífices. **40.** Ignorais que o escravo doméstico é, com freqüência, tanto mais necessário quanto mais ordinário? **41.** O couraceiro e o lanífero: quão necessários são, quão ordinários! **42.** O populacho careceria antes de escolas de filosofia e de serviço militar que de mercado e banhos públicos![7]

43. Ide agora, velhos dialéticos, e ratificai a nobreza a partir da necessidade, se assim vos parece. **44.** A menos que penseis de modo diferente em relação às coisas carentes de vida, sentido e razão, examinai então neste ponto, se vos convém, o efeito da vossa arte. **45.** O asno é mais necessário que o leão, a galinha que a águia: logo, mais nobres; a figueira é mais necessária que o loureiro, o moinho que o jaspe: logo mais nobre. **46.** Concluís mal, afirmais algo falso, falais de modo pueril: algo que convém à vossa natureza, aos vossos costumes e a vossa ocupação, não à vossa idade. **47.**Descarados idiotas, tendes sempre Aristóteles na boca, o qual creio que deva considerar-se mais infeliz na vossa boca que no inferno. Acredito ainda que ele sinta ódio pela sua destra, com a qual escreveu estas coisas

paucis intellecta, per multorum ora ignorantium volitarent. **48.** Ille certe vestram conclusiunculam non probabat, ubi ait: «Necessariores quidem omnes, dignior vero nulla». **49.** Locum non signo: nam et famosissimus locus est, et tu aristotelicus insignis.

50. Quod vero poesim inter liberalia non admittis, potes id quidem, philosophie atque artium dominus, iure tuo; sed te Homerus ac Virgilius precantur, ut eos saltem a mechanicis non excludas, cum - quod dissimulare non potes - sis et ipse mechanicus. **51.** Hoc tantum refert, quod philosophiam tuam esse tu dicis, mechanicum te esse dicunt alii. **52.** An in ordine vestro poetas non recipis? **53.** Si eos etiam inde repuleris, durus eris. **54.** Verum, ut omittam iocos, numera liberales artes: nunquid ibi non dico medicinam, que alibi habitat et inter mechanicas sexta est, sed ipsum philosophie nomen invenies?

55. Sepe inter magna non poni cuiusdam eximie magnitudinis est argumentum. **56.** Dabo tibi illustre exemplum ex historiis. **57.** Audires, credo, libentius fabellas, quas post cenam ante focum de orco et lamiis audire soles; sed annis certe iam non puer, si potes, assuesce melioribus. **58.** Apud Titum Livium Hanibal ipse, vir profecto in sua arte doctissimus, dum, interrogatus quos fuisse bellorum duces omnium gentium clarissimos extimaret, Alexandrum Macedonie regem primo, Pyrrum Epyrotam secundo, et (quod eius de qua multa dixi fiducie, non superbie fuit) se se tertio nominasset, admonitus ubi Africanum, a quo victum eum esse constabat, preterisset, ita certe respondet, ut appareat eum non oblivione vel invidia, sed ad singularem laudem inter magnos maximum, sive inter maximos incomparabilem siluisse, et Africanum «e grege aliorum imperatorum» - ut ipsius Livii verba ponam - «velut inextimabilem secrevisse». **59.** De qua re multa dici possent; sed intelligenti satis, non intelligenti autem nimis est dictum.

60. Ad omnes quidem eas nugas, ad quas Aristotilem trahere vis invitum, non respondebo. **61.** Pudet enim me tui: nimis in propatulo ignorantiam habes. **62.** Sed fidentissime unum dicam, nescire te quid sit tragedia, aut quid de tetrametris in iambicos transisse, cum tamen turpe sit docto viro proferre quod nesciat. **63.** Redi ad cor: fateberis me verum dicere.

que, compreendidas por poucos, correm pelas bocas de tantos idiotas.[8] **48.** Ele certamente não aprovava a vossa conclusão tacanha, quando disse: “São todas seguramente mais necessárias, nenhuma é verdadeiramente mais digna.”[9] **49.** Não indico o lugar: pois é um lugar famosíssimo, e tu és um insigne aristotélico.

50. Na verdade, quanto a não admitires a poesia entre as artes liberais, decerto podes isto por direito, sendo senhor da filosofia e das artes, mas Homero e Virgílio te imploram que ao menos não os excluas das artes mecânicas, uma vez que tu mesmo (algo que não podes dissimular) és um “artífice mecânico”. **51.** É só isto o que importa: que tu dizes ser tua a filosofia, e os outros dizem que és um “artífice mecânico”. **52.** Ou não aceitas os poetas em vossa ordem? **53.** Se também daí os rechaçares, serás um rude. **54.** Mas, gracejos à parte, enumera as artes liberais: acaso aí encontrarás, não digo a medicina (que reside em outro lugar e é a sexta entre as artes mecânicas), mas mesmo o nome da filosofia?[10]

55. Com freqüência, não ser incluído entre as grandes coisas é um indício de alguma exímia magnitude. **56.** Darei a ti um ilustre exemplo tomado da história. **57.** Ouvirias, suponho, mais voluntariamente as fábulas sobre o bicho-papão e sobre as bruxas, que estás acostumado a ouvir após o jantar diante da lareira; mas como, pela tua idade, já não és mais um menino, se puderes, habitua-te a coisas melhores. **58.** Na obra de Tito Lívio, o próprio Aníbal, homem seguramente doutíssimo em sua arte, foi instado a eleger quais tinham sido os mais ilustres generais de guerra de todos os povos, e como nomeara primeiro o rei Alexandre da Macedônia, em seguida Pirro de Epiro, e a si mesmo em terceiro lugar (o que não foi presunção sua, mas sim aquela autoconfiança acerca da qual muito já falei[11]), foi então advertido de que não havia mencionado o Africano, por quem se sabia ter sido vencido. Ele então respondeu de modo a deixar evidente que não silenciara a respeito daquele por esquecimento ou por inveja, mas para que rendesse singular louvor ao maior dentre os grandes, ou ainda incomparável dentre os maiores. E, para reportar as palavras do próprio Lívio: “ele o apartara do grupo dos outros comandantes, como alguém inestimável.”[12] **59.** Muitas coisas poderiam ser ditas a este respeito; mas para os inteligentes é o suficiente, para os não inteligentes, contudo, em demasia já foi dito.

60. Não responderei, decerto, a todas estas ninharias, para as quais desejas arrastar Aristóteles à força. **61.** Envergonho-me de ti: expões a tua ignorância de modo demasiadamente manifesto. **62.** Mas, com grande segurança, dir-te-ei uma única coisa: tu ignoras o que é uma tragédia, ou o que significa passar dos tetrâmetros aos jâmbicos. **63.** E ainda que seja vergonhoso a um homem douto revelar aquilo que ignora,[13] consulta teu

64. Hoc michi satis est. **65**. Dicas licet in publico me mentitum, scis tu te nichil horum intelligere, neque hoc tibi ad crimen obicerem, modo ne, te talibus implicando, et te ipsum perderes et egros tuos occideres, qui a te non tragedias, non tetrametra, non iambicos exigunt, sed salutem, quam si haberent - puto - sillogizando corrumperes.

66. Quis enim sine dolore capitis audiat quid est quod hinc arguis? **67**. Dicis scientiam esse firmam et impermutabilem, nec mentiris; et addis poeticam uti metris et nominibus que pro tempore variantur: hinc infers consortio scientiarum sive artium excludendam. **68**. O ydiota, omnium tediosissime quos unquam audierim, quid hic contra poeticam singulare? **69**. Que scientia sine verbis? **70**. Et in quibus verbis non tantundem usus potest? **71**. An non audisti quod in ipsa, de qua loquimur, *Arte Poetica* scriptum est?

72. *Multa renascentur que iam cecidere, cadentque*
que nunc sunt in honore vocabula, si volet usus
quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi.

73. Pauca exempli causa ponenda sunt, non tibi quidem, cervicose nescie, sed lectori. **74**. Romulus, urbis romane conditor, Quirinus dictus est. **75**. Cur? Quia hasta in preliis utebatur, que Sabinorum lingua «quiris» dicitur. **76**. Cesar Augustus, cum supremo vite tempore statua eius fulmine disiecta esset, in qua scriptum erat «Cesar», et prima litera cecidisset, remanentibus quattuor sequentibus, consuluit aruspices quid sperandum sibi. **77**. Illi autem dixerunt centum diebus victurum et non amplius, quod ea litera significaretur quam fulmen excusserat; ipsum vero post mortem in deorum numerum referendum, id enim significare quod remanserat, quoniam lingua Tuscorum «esar» deus diceretur.

78. Percurre nunc Tusciam ac Sabinam, quere ostiatim quid est «esar», quid est «quiris»: Arabice te locutum credent. **79**. Mille sunt talia, que sciens sileo; omnium una ratio est: mutantur assidue verba, manent res, in quibus scientie fundate sunt. **80**. Sed Aristotiles, Grecus homo, mutationem poetarum forte suorum aliquam reprehendebat, qualia multa hodie

coração: reconhecerás que eu digo a verdade. **64.** Para mim isto é suficiente. **65.** Ainda que, em público, afirmes que estou mentindo, tu sabes que não entendes nada disso. Mas eu não te imputaria este crime, contanto que, implicando-te em tais coisas, não arruinasses a ti mesmo nem assassinasses os teus enfermos; pois de ti eles não exigem tragédias, nem tetrâmetros, nem jâmbicos, mas saúde, a qual, se ainda possuissem, creio que corromperias com teus silogismos.

66. Quem, de fato, poderia ouvir sem dor de cabeça o que argumentas em seguida? **67.** Sustentas que a ciência é firme e imutável, e não mentes; depois acrescentas que a poética faz uso de metros e vocábulos que variam com o tempo; disso inferes que ela deve ser excluída do conjunto das ciências e das artes. **68.** Ó idiota, o mais tedioso dentre todos os que jamais ouvi, o que há nisso de singular contra a poesia? **69.** Que ciência existe sem palavras? **70.** E sobre quais palavras o uso não tem tal poder? **71.** Ou não ouviste aquilo que foi escrito na mesma *Arte Poética*, acerca da qual falamos?

> **72.** *Muitos vocábulos que já pereceram renascerão, e perecerão*
> *os que agora são estimados, se assim quiser o uso*
> *a quem pertence o arbítrio, o direito e a norma do falar.*[14]

73. Alguns poucos casos devem ser citados como exemplo; não a ti decerto, um cabeça-dura ignorante, mas ao leitor. **74.** Rômulo, fundador da cidade de Roma, foi chamado Quirino. **75.** Por quê? Porque nos combates ele utilizava uma lança que, na língua dos Sabinos, se dizia *quiris.*[15] **76.** César Augusto, quando no momento final da vida, tivera partida por um raio a sua estátua na qual estava gravado “César”, e dela caiu a primeira letra, restando as quatro seguintes, consultou os áugures sobre o que devia esperar para si. **77.** Eles então disseram que ele viveria cem dias e não mais, pois isto era o que significa a letra que o raio derrubara; e que após a sua morte, ele deveria ser contado entre os deuses: pois isso era o prenunciado pelo que restara, já que, na língua dos Etruscos, *esar* queria dizer deus.[16]

78. Percorre hoje a Toscana e a Sabina, pergunta de porta em porta o que é *esar,* o que é *quiris*: pensarão que estás falando árabe. **79.** Existem milhares de casos deste tipo, os quais propositadamente não mencionarei; há uma única explicação para todos eles: modificam-se as palavras, permanecem as coisas sobre as quais se fundam as ciências. **80.** E Aristóteles, homem grego, reprovava certa modificação fortuita dos seus poetas[17], muitas

videmus in theologis nostris. **81**. Hec autem apud latinos poetas mutatio nulla est. **82**. Quis enim nostrorum a Virgilii calle descivit, nisi fortasse Statius Pampinius, qui *Thebaydi* sue imperat ut virgilianam *Eneydem* sequatur et vestigia semper adoret?

83. Lege, miser, et relege locum illum aristotelicum tertio *Rethorice*, unde male tornatum sillogismum elicis; neque hoc aut illud verbum excerpas, nichil intelligens, ut videaris Aristotilem legisse, sed totum locum excute. **84**. Invenies - si tamen intelliges - hominem illum ardentis ingenii et complecti omnia cupientem de eloquentia, oratoria et poetica, et quid inter eas intersit, et de his que utrique vitanda sunt, et utriusque vitiis atque defectibus more suo multa disseruisse, de his autem que tu somnias nichil penitus cogitasse; unde concludens ait: «Manifestum est quod non omnia, quecunque de elocutione dicere est, pertractandum est nobis, sed quecunque de tali qualem dicimus» (hoc est de oratoria; de hac enim in *Rethoricis* agitur); et sequitur ratio: «De illa autem», inquit, «dictum est in his que de poetica».

85. Ab Aristotile desertus, rursus ad Boetium fugis, relativorumque ope subniteris; quod ita ridiculum est, ut michi iam non magis ebrius quam freneticus videaris. **86**. Quo enim tua hec impertinens et absurda relatio, ubi, undique victus, ac consternatus animo, et oblitus tui (quis non risu pereat?), ad inimicum tandem fugiens, minime Latinis quidem aut congruis, sed maternis ac vulgaribus verbis, ydiota rudissime, Priscianum in auxilium tuum vocas? **87**. Magna profecto necessitas est, que cogit ut ab hoste etiam poscas auxilium.

88. Sed certe post eam quam, naufragi more, palpitando arripis relationem, longeque post «scenicas» illas «meretriculas» abire iussas, «veris», inquit, seu «meis» - hoc est philosophicis - «Musis eum curandum sanandumque relinquite». **89**. Hoc est igitur quod dicebam, quodque extra omnis relationis tue terminos sedet: nulla ibi est relatio, sed penitus diversa sententia est. **90**. Frustra te digito occultas: male tegitur omnis ignorantia, nisi inter indoctos. **91**. Hec ne inter indoctos quidem bene tegitur. **92**. Hanc enim quis non grammatice limen ingressus puer agnosceret?

como as que vemos hoje na nossa teologia. **81.** Entre os poetas latinos porém não há nenhuma modificação desse tipo. **82.** Com efeito, qual dos nossos poetas se aparta da trilha de Virgílio, exceto talvez Pampínio Estácio, e mesmo ele em sua Tebaida ordena que se siga a *Eneida* virgiliana e que se adorem sempre os seus vestígios?[18]

83. Lê, miserável, e relê aquela passagem no terceiro livro da *Retórica* aristotélica, de onde pinças o mal torneado silogismo; e não extraias um ou outro termo, sem nada compreenderes, para que pareças ter lido Aristóteles, mas examina toda a passagem. **84.** Descobrirás, se todavia compreenderes, que este homem de engenho ardente e desejoso de abarcar todas as coisas, discorreu amplamente, como era seu costume, sobre a eloqüência oratória e poética, e sobre o que as diferencia, e dentre estas coisas, sobre aquilo que em ambas deve-se evitar, assim como os vícios e defeitos de cada uma delas. E no entanto, a respeito disso que tu sonhas, não fez absolutamente nenhuma consideração e, por consequência, concluindo, afirma: "É evidente que não nos devemos prolongar acerca de tudo aquilo que há para dizer sobre a elocução, mas apenas acerca daquele tipo de elocução de que estamos falando" – ou seja, da oratória; pois é a respeito desta que se trata nas *Retóricas* – e segue-se a razão: "Da outra contudo", diz ele, "tratou-se naquele escrito sobre a poética".[19]

85. Abandonado por Aristóteles, recorres novamente a Boécio, e apóias-te no recurso aos "analogistas". Isso é de tal modo ridículo que me pareces mais um frenético do que um ébrio. **86.** Pois aonde conduz essa tua impertinente e absurda analogia? Conduz lá onde, por todos os lados vencido, consternado em teu ânimo e esquecido de ti, (quem não morreria de rir?), recorrendo por fim ao inimigo com palavras de nenhum modo latinas ou convenientes mas da língua materna e vulgares, invocas Prisciano em teu socorro, ó idiota dos mais rudes. **87.** É decerto imensa a necessidade que a ti coage, para que até mesmo ao inimigo implores auxílio.

88. Mas certamente, depois desta analogia à qual, agonizando, te apegas como um náufrago, e muito depois daquelas *meretrizes de teatro* terem sido mandadas embora, diz a Filosofia: "deixai-o para que seja assistido e curado pelas verdadeiras Musas", ou "pelas minhas Musas", isto é pelas Musas da filosofia.[20] **89.** É portanto isto o que eu dizia, e que reside inteiramente fora da tua analogia: não há aí nenhuma analogia, mas uma enunciação completamente diversa. **90.** Em vão te escondes com o dedo: toda ignorância é velada com dificuldade, a não ser entre os indoutos. **91.** E essa tua ignorância, nem mesmo entre indoutos está bem velada. **92.** Afinal, que jovem, ainda que tendo há pouco transposto a

93. Sed ei qui philosophiam tam temere violavit, cur non liceat incestare grammaticam?

94. Verte te ipsum quocunque libet: Muse poetarum sunt; quod nemo equidem dubitat. 95. At - quod, insane, non respicis - Philosophia «suas» illas Musas, et earum merito «suum» dixit Euripidem, Lucanum quoque «familiarem suum» non erubuit confiteri.96. Quod nisi ita esset, nunquam Aristotiles, paulo te minor philosophus, librum de poetica edidisset, quem, ut auguror, non vidisti, ut scio, non intellexisti, nec intelligere potuisti. 97. Nunquam aut Homerum poetam Aristotiles idem exposuisset, aut Cicero transtulisset, aut clari quidam scriptores magnis illum philosophis pretulissent; nunquam aut tragedias Anneus Seneca tanto studio dictasset, aut Solon ille, princeps Grecie sapientum, carminibus delectatus, tam cupide post Athenis conditas leges et etate iam provecta fuisset poeticam executus. 98. Cui studio si vacare quantum instituerat in illa civilis dissensionis intemperie licuisset, «opinor», ut *Timei* platonici verbis utar, «non minorem Hesiodo vel Homero futurum fuisse».

99. Nimis multa de re certa, tibi licet inopinabili et ignota, et in qua perdi operam non dubito. 100. Verum ego non tibi, sed lectori loquor, cui tam gratus fieri cupio, quam molestus tibi. 101. Nichil sane horum omnium necessarium erat, si vel per te ipsum nosses, vel capere posses ab alio que de hac scenica parte poetice dicuntur a multis, et a me ipso iam in precedentibus tacta sunt, quantum ve inter illam et heroycam intersit.

102. Nec enim negaverim, ut in vino fex et in oleo amurca, sic in rebus fere omnibus, etiam incorporeis, esse suam fecem. 103. Itaque et philosophie quedam species et philosophi quidam vulgo habentur infames, ut Epycurus totusque epycureus ille grex: Aristippum, dico, Hermacumque et Metrodorum et Ieronimum illum senem, non hunc qui quartum inter doctores Ecclesie locum tenet. 104. Quin et ex illustrioribus quidam in multis optimo iure carpuntur. 105. Unde Paulus apostolus, verus Iesu Cristi philosophus, et post eum clarissimus eius interpres Augustinus, multique quos enumerare non est necesse, philosophiam laudatam

soleira da gramática não a reconheceria? **93.** Mas àquele que de modo tão despropositado violou a Filosofia, por que não seria lícito cometer incesto contra a Gramática?

94. Volta-te tu mesmo para onde bem entendas. As musas pertencem aos poetas, o que decerto ninguém duvida. **95.** Entretanto – algo que tu, insano, não consideras – a Filosofia declarou serem suas aquelas Musas, e por mérito delas declarou ser seu Eurípedes; e não ruborizou em reconhecer também Lucano como "íntimo seu".[21] **96.** Pois se não fosse assim, Aristóteles, filósofo um pouco menor que tu, jamais teria trazido à luz um livro sobre a poética, o qual, conforme pressuponho, nunca viste, e conforme tenho conhecimento, não compreendeste, nem jamais teria sido capaz de compreender. **97.** Nem tampouco o mesmo Aristóteles teria comentado a poesia de Homero, nem Cícero o teria traduzido, nem certos escritores ilustres o teriam preferido a grandes filósofos. Jamais Aneu Sêneca teria composto com tanto empenho as suas tragédias; nem o ilustre Sólon, o primeiro dentre os sábios da Grécia, encantado pelos versos, teria se dedicado à poesia de modo tão apaixonado, depois de instituídas as leis para Atenas e em idade já avançada. **98.** E, se naquela intempérie de discórdias civis, lhe fosse permitido dedicar-se à poesia com tanto empenho quanto planejara, conforme creio, "não haveria de ter sido menor que Hesíodo ou Homero", para fazer uso aqui das palavras do *Timeu* platônico.[22]

99. Muito já se disse acerca de algo indubitável, ainda que incompreensível e desconhecido para ti, e em relação ao que não tenho dúvida de que estou perdendo meu tempo. **100.** Eu, contudo, não falo a ti, mas ao leitor, ao qual desejo fazer-me tão agradável quanto enfadonho a ti. **101.** Sem dúvida, nada de tudo isso teria sido necessário, se conhecesses por ti mesmo, ou fosses capaz de apreender de outro aquilo que foi dito por muitos a respeito desta parte teatral da poética, a respeito da qual eu mesmo ligeiramente tratei em trabalhos precedentes, bem como da diferença que se interpõe entre ela e a poesia heróica.

102. De fato, eu não poderia negar que, assim como no vinho há lia e no azeite borra, da mesma maneira há dejeto em quase todas as outras coisas, mesmo nas incorpóreas. **103.** Assim também certas espécies de filosofia e certos filósofos são comumente considerados infames, como Epicuro e toda aquela grei epicuréia[23]: falo de Aristipo, de Hermarco, de Metrodoro e daquele Jerônimo, o velho, não o que tem o quarto lugar entre os doutores da Igreja. **104.** Ademais, mesmo alguns dentre os mais ilustres filósofos são, com toda razão, repreendidos por muitos motivos. **105.** Por isso o apóstolo Paulo, verdadeiro filósofo de Cristo[24], e depois dele o seu claríssimo intérprete Agostinho, e muitos ainda que não é

ab aliis execrantur; cum tamen nulla unquam philosophia altior fuerit, aut esse possit, quam que ducit ad Verum, qua nostri, celesti potius munere quam humano studio, ante omnium philosophorum vigilias ac labores eminentissime floruerunt. **106.** Quid ergo? Quomodo hec sibi invicem adversa connectimus, philosophiam a philosopho reprobari? **107.** Laudatur philosophia, sed non omnis: laudatur verax, fallax carpitur. **108.** «Illa vero non est philosophia, si fallax est».**109**. Non infitior id quidem, sed philosophie nomen habet falsum, quo nequis nos forte seduceret, fidelissimus ac providentissimus Paulus admonuit: «Cavete», inquit, «nequis vos decipiat per philosophiam et inanem seductionem, secundum elementa mundi». **110**. Quem secutus Augustinus, cum in libro celestis reipublice octavo hec ad literam scripsisset: «Deinde», inquit, «ne quis omnes tales esse arbitraretur, audit ab eodem apostolo dici de quibusdam: “quia quod notum est Dei, manifestum est in illis; Deus enim illis manifestavit. **111**. Invisibilia enim eius, a constitutione mundi, per ea que facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque virtus eius ac divinitas”».

112. Itaque, cum sepe Augustinus ipse, Paulum sequens, «philosophorum scripta plena fallaciarum et deceptionum» diceret, putas ne de omnibus loqueretur? **113**. Absit! Ibidem enim statim platonicum dogma commendat, et eodem libro octavo Apostolum ipsum inducit Atheniensibus loquentem: «Cum rem magnam de Deo dixisset et que a paucis posset intelligi, “quod in illo vivimus, movemur et sumus”, *adiecisse* et *dixisse*: “sicut et vestri quidam dixerunt”»; et tamen eorundem rursus platonicorum sacrificia detestatur, «“quoniam cognoscentes Deum non glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, et immutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentum”».

114. Quorsum hec? Ut videas philosophie totius partem unicam laudari, eamque non integram, neque tam ferociter insultes. **115**. Ad hanc enim formam et cetera rediguntur. **116**. Sed ut, omissis aliis, ceptum sequar, in ultimo agmine poetarum quidam sunt quos “scenicos”

preciso enumerar, execram a filosofia por outros estimada. E isto, contudo, sem que jamais tenha havido uma filosofia mais alta, nem possa haver, do que aquela que conduz à verdade; nesta os nossos filósofos, antes pela graça celeste do que pelo empenho humano, floresceram do modo mais eminente a frente das vigílias e dos labores de todos os filósofos. **106.** E então? De que modo podemos conciliar estas coisas contrárias entre si: isto é, que a filosofia seja reprovada por um filósofo? **107.** Estima-se a filosofia, mas não toda filosofia: estima-se a veraz, a falaz repreende-se. **108.** "Mas não é filosofia, se é falaz." **109.** Decerto não nego isso, mas ela conserva contudo o falso nome de filosofia, por isto, para que ninguém eventualmente nos seduzisse, o fidelíssimo e previdentíssimo Paulo nos advertiu: "Acautelai-vos", diz ele, "para que ninguém vos engane com a filosofia e com a vã sedução consoantes aos princípios do mundo."[25] **110.** Agostinho seguiu seus passos, quando no oitavo livro da *Cidade de Deus,* depois de citar literalmente aquelas palavras, diz: "Então, a fim de que não cresse que todos sejam assim: ele ouve o que foi dito pelo próprio apóstolo a respeito de alguns, "porque, aquilo que se pode conhecer de Deus, é manifesto a eles; pois Deus a eles se manifestou. **111.** Os seus atributos invisíveis, e mesmo a sua sempiterna virtude e divindade, a partir da criação do mundo, revelam-se conhecidos por meio das coisas que foram criadas"."[26]

112. E assim, quando o próprio Agostinho, seguindo Paulo, freqüentemente diz que "os escritos dos filósofos estão repletos de falácias e de enganos", julgas que fala a respeito de todos os filósofos?[27] **113.** Longe disso! Com efeito, naquele mesmo lugar, ele elogia a doutrina platônica; e ainda neste oitavo livro coloca em cena o mesmo Apóstolo, falando aos atenienses: "Depois de dizer algo magnânimo acerca de Deus e que poderia ser compreendido por poucos": isto é, 'que nele vivemos, nos movemos e existimos', completou dizendo: 'como também disseram alguns dos vossos'[28]. Por outro lado, porém, ele novamente impreca contra os sacrifícios dos mesmos platônicos: 'porque, mesmo conhecendo Deus, não o glorificaram nem lhe renderam graças, mas perderam-se em seus vãos pensamentos, e o insensato coração desses homens se obscureceu; pois se dizendo sábios, fizeram-se estultos, transformaram a glória de Deus incorruptível na representação da imagem do homem corruptível, das aves, dos quadrúpedes e dos répteis.[29]

114. Para que servem estas coisas? Para que vejas que, de toda filosofia, uma única parte é estimada, e nem mesmo essa por inteiro, e para que não a insultes tão ferozmente. **115.** A esta fórmula se reduz também o restante. **116.** Mas para que, deixadas de lado as outras coisas, eu prossiga em meu intento, na ínfera fileira de poetas estão alguns dos

vocant, ad quos pertinet illud Boetii, et quicquid a quolibet contra poetas vere dicitur; et hi quidem inter ipsos poetas contemnuntur, qui quales essent Plato ipse declaravit in sua *Republica*, quando eos censuit urbe pellendos. **117**. Ut enim constet non de omnibus eum sensisse, sed de scenicis tantum, ipsius Platonis ratio audienda est ab Augustino posita: quia, scilicet, ludos scenicos «indignos deorum maiestate ac bonitate» censebat. **118**. In quo multos sui temporis notavit eius generis poetas; ita enim fere accidit, ut vilia quelibet multa sint. **119.** Id tamen Platonis iudicium non modo heroycis atque aliis nil nocebat, imo vero multum proderat, quoniam, velut excussor poeticam ingressus in aream, valido verbi flabro grana discrevit a paleis.

120. Quando autem Homerus apud illos, quando Virgilius apud nos, aut alii illustres scenicis ludis operam dederunt? **121**. Profecto nunquam, sed de virtutibus, de naturis hominum ac rerum omnium, atque omnino de perfectione humana, stilo mirabili et quem frustra tibi aperire moliar, tractaverunt. **122**. Nec tamen nichil in his ipsis reprehensibile dixerim, quippe cum et in philosophorum principibus multa videam reprehensa iustissime. **123**. Hec sane non artis, sed ingenii culpa est. **124**. Quis igitur nescit, aut quis negat quosdam ut philosophorum, sic et poetarum in cogitationibus evanuisse? **125**. Aut quis miretur ante Veritatis adventum licuisse aliquid errori, cum post agnitam Veritatem quidam quoque catholici magni viri ita deviarint, ut ipsa Veritas unquam acrius oppugnata non fuerit, quam ab eis fuit?

126. Solet hoc interdum acutioribus ingeniis evenire, ut, dum penetrare volunt supervacua, nimium illud acumen in medio conamine retundatur, atque ita vel necessaria non attingat. **127**. Siquis autem, Veritatis amicus (sine qua nichil verum dici potest, quoniam, ut ait Augustinus, «omne verum a Veritate verum est»), siquis ergo talis, pio instigatus affectu, ad ipsius Veritatis ornatum Musarum presidio niteretur, et vel stilo clarissimo Cristi vitam vel sacrum aliud vel prophanum etiam, modo non vetitum, celebraret - quod nostrorum quidam fecerunt, quamvis preter legem carminis nullo poetico artificio usi sint –, quis putas id melius

chamados “teatrais”, aos quais diz respeito aquele dito de Boécio e tudo aquilo que é dito com razão, por quem quer que seja, contra os poetas. E estes, por certo, são desdenhados mesmo entre os poetas, e de que natureza eles sejam declarou o próprio Platão em sua *República*, quando considerou que eles deviam ser expulsos da cidade.[30] **117.** Para que fique então claro que ele não pensava isso de todos os poetas, mas tão somente dos teatrais, a razão adotada pelo próprio Platão deve ser ouvida, tal como citada por Agostinho: pois que, decerto, Platão considerava os jogos teatrais ‘indignos à majestade e à bondade dos deuses’.[31] **118.** Desse modo ele condenou muitos poetas deste gênero do seu tempo, pois quase sempre acontece que as coisas vis sejam todas muito numerosas. **119.** Mas esse juízo de Platão não somente não prejudicava em nada aos poetas épicos ou aos outros como, pelo contrário, lhes era muito vantajoso, visto que, entrado no terreno poético como um batedor, com o impetuoso sopro das suas palavras separou o joio do trigo.

120. E contudo, quando um Homero entre aqueles, quando um Virgílio entre nós, ou ainda outros ilustres poetas, se dedicaram a jogos teatrais? **121.** Sem dúvida nunca, mas com um estilo admirável, que em vão eu me empenharei em demonstrar-te, trataram das virtudes, da natureza dos homens e de todas as coisas, e ainda da perfeição humana em geral. **122.** E, contudo, eu não diria não haver nada de repreensível nestes, já que, mesmo nos mais importantes filósofos, posso decerto ver muitas coisas que, com absoluta justiça, foram repreendidas. **123.** Certamente, esta culpa não é da arte mas do engenho. **124.** Afinal, quem ignora, ou quem nega ter havido alguns dentre os filósofos e mesmo dentre os poetas que se perderam em seus pensamentos? **125.** Ou quem se espantaria que, antes do advento da verdade, algo equivocado fosse tolerado, uma vez que, depois de revelada a verdade, mesmo alguns grandes varões católicos se desviaram a tal ponto que nunca a verdade fora mais violentamente golpeada do que foi por eles?

126. Costuma acontecer por vezes aos mais agudos engenhos que, enquanto desejam penetrar as coisas supérfluas, sua extrema agudeza é obstruída no meio do caminho, e assim não consegue atingir nem mesmo aquilo que é necessário. **127.** Mas se alguém, amigo da verdade, (sem a qual nada pode ser dito de verdadeiro, uma vez que, como diz Agostinho, todo verdadeiro é verdadeiro por causa da verdade;[32]), pois bem, se alguém desse tipo, movido por um sentimento pio, se empenhasse em ornar a própria verdade com o auxílio das Musas e celebrasse com o mais ilustre modo de escrever a vida de Cristo ou qualquer outro episódio, seja sacro ou mesmo profano, contanto que lícito, - o que fizeram alguns dos nossos, ainda que não tenham usado nenhum artifício poético, exceto a lei dos versos, -

posset implere? **128**. Responde michi, vir doctissime, oro te, et quid sis responsurus examina: an poeta talis, qualem tibi describo, et qualem esse posse, et forsitan esse non est incredibile, an Ypocras ipse, si viveret, vel medicorum unus, qui de urinis semper, non superficie tenus ut tu, sed profundissime disputasset? **129.** Puto, nemo est, nisi omnino depuduit, qui in respondendo hereat.

130. Noli ergo contemnere in aliis quod assequi non potes, qui miserrime impudentie mos est, sed venerare potius et mirare non tam scientificos aut scientiam ipsam, quam scientie largitorem, qui dona sua distribuit ut libet, et his quidem dedit numero, his autem singularitate precellere. **131.** Gloriare, si placet: neque enim obluctor et magis necessarios et plures esse medicos quam poetas. **132.** Contra illi gloriantur et minus necessarios et pauciores esse poetas quam medicos, quinetiam nullius generis ingeniosorum tantam semper fuisse raritatem, quanta poetarum excellentium fuit, preter oratores solos, qui ex omnibus seculis paucissimi numerantur; de qua re in *Oratore* Ciceronis preclarissime disputatum est. **133.** Illud in poetica singulare, quod cum in cuntis artibus mediocritas admittatur, in hac una secus est, quoniam, ut eleganter ait Flaccus,

mediocribus esse poetis
non homines, non dii, non concessere columne.

134. Que, meo iudicio, non ultima raritatis poetice ratio esse potest. **135.** Tibi vero, cum primum turba hominum et necessitate artificii gloriari ceperis, illud occurrat: multis quidem, sed ante alios agricolis, in hac gloria cedendum; illi vos utroque superant. **136.** Nolo autem indigneris quod vos et agricolas iuxta pono; fecit idem Aristotiles: «Non ex duobus medicis fit commutatio», inquit, «sed ex medico et agricola». **137.** Audi ut, tanquam paria, verbis equat! **138.** Tacitus credo hec propter reverentiam Aristotelis passus sis; illud impatientius feres, si, ad propositum reversus, cepta peregero: et tamen loqui oportet. **139.** Urget enim veritas calamum reluctantem, nec stomacari conveniet, si de philosophis ac poetis dicta ad

quem tu julgas que poderia realizar isso melhor? **128.** Responde-me, doutíssimo varão, eu te suplico, e pondera o que irás responder: um poeta tal como descrevo a ti, e tal que possa existir, e que talvez não seja inacreditável que exista, ou o próprio Hipócrates, se fosse vivo, ou ainda algum dos médicos que discorresse sempre sobre urinas, não superficialmente como tu, mas do modo mais profundo? **129.** Segundo creio, não há ninguém, a menos que tenha perdido todo o pudor, que hesite em responder.

130. Não queiras então desdenhar nos outros aquilo que tu não és capaz de conseguir, como é próprio da mais deplorável desfaçatez. Quer antes reverenciar e admirar, não tanto os sábios e sua sabedoria, quanto aquele que é a fonte da sabedoria, que distribui seus dons como lhe apraz, e que a alguns concedeu exceder em número, a outros, ao contrário, em singularidade. **131.** Vangloria-te, se te agrada: pois eu não contesto que os médicos sejam mais necessários e também mais numerosos que os poetas. **132.** Pelo contrário, estes mesmos se vangloriam de que os poetas sejam menos necessários e também menos numerosos que os médicos; e que em nenhuma outra espécie de engenhos tenha havido sempre tanta escassez quanto houve na dos excelentes poetas, exceção feita somente aos oradores, que em todos os séculos são contados pouquíssimos; de modo brilhante discutiu-se a este respeito no *De oratore* de Cícero.[33] **133.** Na poesia, isto é singular: enquanto a mediocridade é admitida em todas as artes, apenas nesta é diferente, visto que, como diz Flaco de modo tão elegante:

que entre os poetas houvesse medíocres
não o permitiram nem os homens, nem os deuses, nem as colunas.[34]

134. Esta, segundo creio, pode ser a razão não última da escassez poética. **135.** Tu, contudo, quando começares a vangloriar-te da turba dos homens e da necessidade do vosso ofício, deves considerar isto: a muitos decerto, mas sobretudo aos agricultores deves ceder esta glória; eles vos superam em ambas as coisas. **136.** Não quero, contudo, que te indignes por eu vos colocar junto aos agricultores; Aristóteles fez o mesmo: “Não entre dois médicos se faz a troca”, diz ele, “mas entre um médico e um agricultor”[35]. **137.** Ouve como, tal qual iguais, ele vos equipara! **138.** Creio que tenhas suportado calado tal equiparação por respeito a Aristóteles; tolerarás de modo mais impaciente se, tendo retornado ao meu propósito, eu levar a cabo o que foi começado: e contudo é preciso falar. **139.** A verdade, decerto, impele a minha pena relutante, e não será conveniente agastar-te, se eu estender aos artífices o que

mechanicos traham. **140.** Habent igitur et mechanici fecem suam. **141**. «Quenam vero et ea fex est?». **142.** Clamabis ad sidera, dicam tamen: tu es fex ipsa mechanicorum. **143.** Vis hoc statim sine ambagibus probem? **144**. In fundo es, in imo iaces: is proprius fecis est locus. **145.** Numera mechanicos: nullum sub te nisi theatricum videbis; nec tamen ideo, sicut preceps oris tui nobilissimis artibus insultat audacia, sic ego quamvis humilibus insulto.

146. Scio enim necessitates hominum et multiplices et graves, ut non immerito propheta idem et rex clamet ad Dominum: «De necessitatibus meis erue me». **147.** Et undecunque necessitatibus nostris veniens auxilium, a Deo est; cuius dona gratanter reverenterque suscipi debere quis nesciat? **148**. Sive ergo Ille nobis per se ipsum sanitatem dederit, sive ad id expertus medicus, sive herbarum conscia tremula anus accesserit, et ars et arte quesita vel servata sanitas munera Dei sunt. **149.** Itaque contra medicinam nichil omnino: quod milies dixi et, ut video, non sufficit. **150.** Siquid autem contra medicos locutus videor, clamo, et cupio me studiosum omne genus audiat: contra te tantum tuique similes dictum est, diceturque quod restat.

151. Superest ut illi calumnie respondeam, qua obscuris delectari arguor, quasi notitiam rerum vulgo invidens debilioris ingenii; ad quod illud etiam affers, deos humano generi invidere a poetis scriptum esse, sed ab Aristotile reprehensum. **152.** Ego quidem, ut pro me ipse loquar, nil cuiquam prorsus invideo, magisque vereor ne alienus michi livor officiat, quam ne me meus inficiat. **153.** Sed sub meo nomine notasti forsan invidiam poetarum. **154.** Eo enim spectat quod de deorum invidia dixisti: tanquam minime mirum sit inter eos precipue regnare illam, qui eam usque ad superos extulerunt.

155. Qua in re, morem tuum non deserens, multum a veritate discedis. **156.** Nusquam fere vel minus invidie, vel innocentie magis, vel amicitie tantundem. **157.** Non capit hic locus poetarum vitas. **158.** Quanta Virgilii integritas! **159.** Quenam Statii urbanitas, que facetie Nasonis, que fides Ennii, que Pacuvii gravitas, quis Vari candor, que Flacci discretio, que

foi dito acerca dos filósofos e dos poetas. **140.** Também os artífices têm, portanto, o seu dejeto. **141.** "E, então, qual é esse dejeto?" **142.** Clamarás aos astros, e todavia, eu te direi: tu és o próprio dejeto dos artífices. **143.** Desejas que eu te prove isto imediatamente, sem rodeios? **144.** Estás no fundo; nas profundezas jazes: é este o lugar mais adequado para os dejetos. **145.** Enumera os artífices, abaixo de ti não verás ninguém, exceto o ator;[36] e nem por isso, contudo, eu insulto as artes (ainda que as mais humildes), do mesmo modo como a atrevida audácia dessa tua boca insulta as mais nobres.

146. Sei, decerto, que são multíplices e pesadas as necessidades dos homens, de modo que, não sem razão, aquele rei e também profeta clama ao Senhor: "*Arrebata-me das minhas necessidades*".[37] **147.** E de onde quer que venha, o auxílio para as nossas necessidades provém de Deus; e quem ignora que seus dons devem ser aceitos com gratidão e reverência? **148.** Seja, então, que Ele nos tenha concedido a saúde por sua graça, ou seja que a isso se tenha acrescentado um médico versado, ou ainda uma velha trêmula e conhecedora das ervas, tanto a arte, quanto a saúde buscada ou conservada por meio da arte, são dádivas de Deus. **149.** E assim, não tenho absolutamente nada contra a medicina: o que eu já disse milhares de vezes mas, como vejo, não é suficiente.[38] **150.** Entretanto, se pareço ter dito algo contra os médicos, brado e desejo que toda a classe dos estudiosos me ouça: contra ti somente e contra aqueles semelhantes a ti falou-se, e falar-se-á ainda o que resta.

151. É necessário ainda que eu responda àquela calúnia, com a qual me acusas de deleitar-me com a obscuridade, como se eu recusasse ao vulgo de mais débil engenho o conhecimento das coisas; a essa calúnia acrescentas ainda uma outra, segundo a qual teria sido escrito pelos poetas que os deuses invejam a espécie humana, o que, contudo, teria sido censurado por Aristóteles.[39] **152.** Eu ao menos, para falar por mim mesmo, não invejo absolutamente nada em ninguém; e receio mais que a inveja alheia me afete, do que a minha própria me infete. **153.** Mas, talvez, sob o meu nome, designaste a inveja dos poetas. **154.** A isto se aplica, decerto, aquilo que disseste sobre a inveja dos deuses: como se não fosse nada espantoso que ela reine, sobretudo, entre aqueles que a estenderam até aos súperos.

155. A esse respeito, sem abandonar teu costume, te apartas muito da verdade. **156.** Quase em nenhuma outra parte se encontra menos inveja, ou mais inocência, ou tanta amizade. **157.** Este não é o lugar para uma vida dos poetas. **158.** Quanta integridade a de Virgílio! **159.** E que afabilidade a de Estácio, que graça a de Ovídio, que fidelidade a de Ênio, que dignidade a de Pacúvio, que candura a de Vário, que discernimento o de Horácio, que

Persii pietas, que modestia Lucani, que libertas atque constantia Iuvenalis! **160.** Longum est singulos attingere, nec oportet. **161.** Et sileo Grecos, sileo multos e principibus nostris huic studio deditos, atque in primis pyerii spiritus Augustum, quo nil clarius in temporalis imperii solio sol vidit.

162. Hic michi quisquam nominare Invidiam audeat? **163.** Aut in tam altos animos tantorumque nominum splendorem, iners et nubilosus Livor tentet ascendere? **164.** Quod si forte stilus insuetis videatur occultior, non ea invidia est, sed intentioris animi stimulus, et exercitii nobilioris occasio. **165.** Quid vero philosophi? **166.** An non Aristotiles, et qui luculentissimus omnium habetur, Plato ipse, loqui posset apertius, ut sileam reliquos, atque ante omnes Heraclitum, qui agnomen ab obscuritate sortitus est? **167.** Quid sermo ipse divinus, quem et si valde oderis, tamen aperte calumniari propter metum incendii non audebis? **168.** Quam in multis obscurus atque perplexus est, cum prolatus sit ab eo Spiritu qui homines ipsos mundumque creaverat, nedum, si vellet, et verba nova reperire, et repertis clarioribus uti posset! **169.** Certe Augustinus, ingenio illo suo, quo se et multarum artium notitiam, et quecunque de decem cathegoriis philosophi tradunt sine magistro percepisse gloriatur, Ysaie principium fatetur intelligere nequivisse. **170.** Unde autem hoc, nisi forte Spiritum ipsum Sanctum invidisse dicas, et non potius providisse legentibus?

171. De qua obscuritate loquens Augustinus idem in libro *De civitate Dei* undecimo, «Divini» inquit «sermonis obscuritas etiam ad hoc *est* utilis, quod plures sententias veritatis parit et in lucem notitie producit, dum alius eum sic, alius sic intelligit». **172.** Idem, in Psalmo centesimo vicesimo sexto, «Ideo enim» inquit «forte obscurius positum est, ut multos intellectus generet et ditiores discedant homines, qui clausum invenerunt quod multis modis aperiretur, quam si uno modo apertum invenirent». **173.** Idem in Psalmo centesimo quadragesimo sexto, de Scripturis Sacris agens, «Perversum hic» inquit «nichil est, obscurum

piedade a de Pérsio, que temperança a de Lucano, que franqueza e constância as de Juvenal! **160.** Seria demorado percorrer um a um, e não é preciso. **161.** Silencio também sobre os gregos, silencio sobre muitos dos principais dentre nós que se dedicaram a esta empresa; e entre os primeiros está Augusto, dotado de tal espírito piério que o sol não viu nada mais ilustre sobre o trono de um império secular.

162. Alguém ousaria, a esta altura, mencionar-me a Inveja? **163.** Ou o estéril e opaco Livor tentaria ascender em direção a ânimos tão altos e ao esplendor de tamanhos nomes? **164.** Além do mais, se por acaso o estilo desses parece mais oculto aos inexperientes, não se trata de inveja, mas sim de um estímulo do ânimo mais diligente, e da oportunidade de um exercício mais nobre. **165.** O que dizer, afinal, dos filósofos? **166.** Acaso Aristóteles, e aquele que é considerado o mais lúcido de todos, o próprio Platão[40], não poderiam falar de modo mais claro? Isso sem mencionar o restante, sobretudo Heráclito, que da obscuridade recebeu o seu epíteto.[41] **167.** E o que dizer do próprio sermão divino, o qual, ainda que odeies com toda intensidade, não ousarás contudo caluniá-lo abertamente por medo da fogueira? **168.** Quão obscuro e intrincado é em muitas das suas passagens, ainda que tenha sido proferido por aquele Espírito que criara os próprios homens e o mundo, e que poderia com maior razão, se quisesse, cunhar palavras novas e servir-se das mais claras já existentes! **169.** Decerto Agostinho, com aquele seu engenho com o qual se gaba de ter apreendido, sem um mestre, a essência de muitas artes e todas as coisas que ensinam os filósofos acerca das dez categorias, confessou não ter conseguido entender o início de Isaías.[42] **170.** Mas como isto, a menos que porventura não sustentes que o próprio Espírito Santo invejou e não antes proveu os seus leitores?

171. Falando sobre tal obscuridade, Agostinho diz o mesmo no décimo primeiro livro da *Cidade de Deus*: “A obscuridade do sermão divino é ainda útil a este fim: gera múltiplas sentenças sobre a verdade e as traz à luz do conhecimento, enquanto um o compreende de um modo, outro o compreende de outro.”[43] **172.** O mesmo diz no comentário ao *Salmo* cento e vinte e seis: “Com efeito, talvez por esta razão foi expresso do modo mais obscuro: para que gerasse muitas interpretações e para que os homens, que encontraram fechado aquilo que por muitos modos poderia ser aberto, se tornassem mais ricos do que se o encontrassem aberto por um único modo.”[44] **173.** E diz o mesmo também no comentário ao *Salmo cento e quarenta e seis*, tratando das *Sagradas Escrituras*: “Não há aqui nada de inacessível, mas há

autem aliquid est, non ut tibi negetur, sed ut exerceat accepturum». **174**. Et post pauca «Noli» ait «recalcitrare adversus obscura et dicere: “melius diceretur, si sic diceretur”; quomodo enim potes tu sic dicere aut iudicare quomodo dici expediat?». **175**. Quem secutus Gregorius super Ezechielem, «Magne» inquit «utilitatis est ipsa obscuritas eloquiorum Dei, quia exercet sensum, ut fatigatione dilatetur et exercitatus capiat quod capere non posset otiosus. **176**. Habet quoque adhuc maius aliud, quia Scripture Sacre intelligentia, que si in cuntis esset aperta vilesceret, in quibusdam locis obscurioribus tanto maiori dulcedine inventa reficit, quanto maiori labore castigat animum quesita».

177. Non sequor omnia que ab illo et ab aliis in hanc sententiam scripta sunt. **178**. Que si de Scripturis illis recte dicuntur, que sunt omnibus proposite, quanto rectius de illis que paucissimis? **179**. Apud poetas, igitur, o nimium rudis, stili maiestas retinetur ac dignitas, nec capere valentibus invidetur, sed, dulci labore proposito, delectationi simul memorieque consulitur. **180**. Cariora sunt enim que cum difficultate quesivimus, accuratiusque servantur, et non capacibus providetur, dum, ne frustra se atterant ipsa rerum facie, si sapiunt, a limine deterrentur. **181**. Unde fit ut, hinc repulsi, alias vias teneant, presertim postquam numerare ceperint, et hic quidem delectationem animi, claritatem nominis, lucri nichil aspexerint.

182. Non est enim omnium studia ista sectari, sed eorum tantum quibus et ingenium natura, et rerum vite necessariarum vel fortuna sufficientiam dederit, vel contemptum virtus. **183**. Itaque alter ad agriculturam, alter ad navigationem, alter ad medicinam transit. **184**. Nam quid exempli causa eventurum putas, si caput illud ubi habitat ingenium tuum se se ad poeticam applicuisset? **185**. Quantam in primis egestatem (nichil enim hic venale, nullus fraudibus locus), quot deinde passurum fuisse ludibria, quot comitum iocos, priusquam cuius uxor esset Eneas apud Virgilium didicisset! **186**. Hec est quidem vera rei ratio: non quia latere expedit (de quo ruinosum et undique fatiscentem sillogismum extruis), sed quia nullum fallere,

algo de obscuro, não para que te fosse negado, mas para que te exercitasses em compreendê-lo.[45] **174.** E um pouco mais adiante corrobora: "Não queiras resistir às obscuridades, e dizer: 'seria melhor dito se fosse dito assim'; com efeito, como tu podes falar isso ou julgar de que modo conviria que fosse dito?"[46] **175.** Seguindo-o, diz Gregório no comentário sobre Ezequiel: "É de grande utilidade a obscuridade própria das palavras de Deus, pois exercita o entendimento a fim de que se desenvolva com a lida e, exercitado, compreenda aquilo que não poderia compreender ocioso. **176.** Há, além disso, uma vantagem ainda maior, uma vez que a inteligência das Sagradas Escrituras, que perderia valor se fosse em toda passagem manifesta, tendo sido desvendada em cada um dos lugares obscuros, revigora com uma doçura tanto maior quanto com maior fadiga a sua busca castiga o ânimo."[47]

177. Não sigo todas as coisas que foram escritas por este e por outros a esse propósito. **178.** Coisas estas que, se com retidão foram ditas acerca daquelas Escrituras que são dirigidas a todos, quão mais retamente não seriam ditas a respeito daquelas obras que são destinadas a pouquíssimos? **179.** Da parte dos poetas, portanto, ó rude extremado, resguarda-se a majestade e a dignidade do estilo, e não se recusa a compreensão aos capazes; mas propondo uma doce fadiga, ocupa-se ao mesmo tempo do deleite e da memória. **180.** São mais preciosas, de fato, aquelas coisas que com dificuldade buscamos, e de modo mais acurado são conservadas. E age-se em favor dos inaptos ao mantê-los longe da soleira, para que, se forem sensatos, não se apeguem em vão à aparência das coisas. **181.** Disso decorre que, expulsos daqui, tomem outras vias, sobretudo depois que tiverem aprendido a calcular, e tiverem então constatado que aqui se busca o deleite da alma, o esplendor do renome, nunca o lucro.

182. Freqüentar estes estudos não é de fato para todos, mas apenas para aqueles aos quais a natureza concedeu engenho, e a fortuna concedeu suficientes meios necessários para a vida, ou a virtude concedeu a capacidade de desprezá-las. **183.** Por isso, há quem passa à agricultura, outro à navegação, outro à medicina. **184.** Com efeito, à guisa de exemplo, o que pensas que teria acontecido se esta cabeça onde reside o teu engenho tivesse se dedicado à poesia? **185.** Primeiramente, quanta penúria (pois aqui nada é venal, não há nenhum lugar para as fraudes), em seguida, quanto escárnio, quanta zombaria dos companheiros teria padecido, antes que aprendesse mulher de quem tinha sido Enéias na obra de Virgílio! **186.** Esta é, de fato, a verdadeira razão da obscuridade: não porque é conveniente esconder (a partir do que edificas um silogismo ruinoso e que racha em toda

paucis placere propositum est. **187**. Pauci autem docti. **188**. Vis videre ita esse ut dico? **189**. Nempe tum demum auctor in precio est, cum amenis ex latebris dulcis sensus erumpit; nec est dubium non aliam ob causam tibi tuique similibus odiosam esse poeticam, nisi quia vobis inaccessibilis et incognita est. **190**. Quod - fateor - in lucro ponimus, non in damno. **191**. Noli igitur stilum improbare ingenio pervium, memorie habilem ignoriantieque terribilem. **192**. Nam et sanctum canibus dare et ante porcos proicere margaritas divino etiam eloquio prohibemur. **193**. Sane illa, quam memoras, poetica deorum invidia, altioris cuiusdam secretiorisque misterii est, quam putas; neque solum invidie deorum, sed fraudes, bella, libidines apud poetas sunt. **194**. Vicisti, cavillator acutissime: plus confiteor quam accuses. **195**. Sed cum dicaris animal rationale mortale (quamvis alterum tantum sis), si placet, querenda ratio rerum est.

196. Primos nempe theologos apud gentes fuisse poetas et philosophorum maximi testantur, et sanctorum confirmat autoritas, et ipsum, si nescis, poete nomen indicat. **197**. In quibus maxime nobilitatus Orpheus, cuius decimoctavo *Civitatis eterne* libro Augustinus meminit. **198**. «At nequiverunt quo destinaverant pervenire», dicet aliquis. **199**. Fatebor: nam perfecta cognitio veri Dei non humani studii, sed celestis est gratie. **200**. Laudandus tamen animus studiosissimorum hominum, qui certe quibus poterant viis ad optatam veri celsitudinem anhelabant, adeo ut ipsos quoque philosophos in hac tanta et tam necessaria inquisitione precederent. **201**. Credibile etiam est hos ardentissimos inquisitores veri ad id saltem pervenisse, quo humano perveniri poterat ingenio, ut (secundum illud apostoli supra relatum, per ea que facta sunt invisibilibus intellectis atque conspectis) prime cause et unius Dei qualemcunque notitiam sortirentur; atque ita deinceps omnibus modis id egisse, ut - quod publice non audebant, eo quod nondum viva veritas terris illuxerat - clam suaderent falsos deos esse, quos illusa plebs coleret. **202**. Quod et philosophos postea fecisse in libro *Vere Religionis* ostenditur. **203**. Quis enim, nisi amens, adulteros aut fallaces veneraretur deos?

parte), mas porque se tem o propósito de agradar a poucos, e de não enganar ninguém. **187.** Poucos, contudo, são os doutos. **188.** Desejas ver que é assim como digo? **189.** De fato, um autor é apreciado somente quando de esconderijos amenos deriva um doce sentido; e não há dúvida de que por nenhuma outra causa a arte poética é odiosa a ti e aos teus semelhantes, senão por ser a vós inacessível e desconhecida. **190.** Algo que – confesso – consideramos um lucro, e não um prejuízo. **191.** Não queiras, pois, condenar um modo de escrever acessível ao engenho, cômodo à memória, mas terrível à ignorância. **192.** De fato também a Sagrada Escritura nos proíbe de dar algo santo aos cães e de atirar pérolas aos porcos.[48] **193.** E na verdade, aquela poética inveja dos deuses, que recordas, pertence a certos mistérios mais altos e mais secretos do que imaginas; e junto aos poetas não se encontram apenas as invejas dos deuses, mas também seus enganos, suas guerras e suas paixões. **194.** Venceste, agudíssimo sofista: admito mais culpas do que as que podes imputar-me. **195.** Mas, visto que te denominas um animal racional e mortal[49] (ainda que sejas apenas este último), devemos, se te aprouver, indagar a razão dessas coisas.

196. Com segurança, atestam os maiores filósofos que os primeiros teólogos entre os homens foram poetas; confirma isso a autoridade dos santos e, se desconheces, o mesmo é indicado pelo nome de poeta.[50] **197.** Dentre estes, o mais célebre é Orfeu, de quem se lembra Agostinho no décimo oitavo livro da *Cidade de Deus*.[51] **198.** "Mas não foram capazes de chegar ao lugar para o qual se dirigiam" – alguém objetará. **199.** E eu reconhecerei: de fato, o pleno conhecimento da verdade de Deus não é dado peloempenho humano, mas sim pela graça celeste. **200.** Todavia, deve-se louvar o ânimo destes homens tão empenhados que, com os recursos de que dispunham, anelavam à almejada sublimidade da verdade, de tal modo que precederam até mesmo os próprios filósofos nesta investigação tão grande e necessária. **201.** É crível ainda que estes investigadores tão ardorosos da verdade tenham chegado ao menos onde era possível ao engenho humano chegar, de modo que (segundo aquele supracitado relato do apóstolo), sendo vistas e compreendidas as coisas invisíveis por meio daquelas criadas, puderam obter algum conhecimento da causa primeira e do único Deus.[52] E então, em seguida, isso os conduziu por todos os modos a persuadirem às escondidas – visto que não ousavam fazê-lo abertamente, pois a verdade viva ainda não tinha luzido sobre a terra - serem falsos os deuses que a plebe iludida cultuava. **202.** Isso, no livro *Da verdadeira religião*[53], demonstra-se que fizeram, posteriormente, também os filósofos. **203.** Quem então, a não ser um demente, veneraria deuses adúlteros e falazes?

204. Aut quis penitus crederet deos esse, quorum ea flagitia audiret, que nec in hominibus tolerabilia iudicaret?

205. Cui preterea dubium esse posset, quin peccata que humanitatem ipsam hominibus ereptura essent, eadem multo magis diis talibus preriperent deitatem? **206.** Belligerantes deos invicem Homerus et Virgilius fecerunt; propter quod Athenis Homerum pro insano habitum Cornelius Nepos refert. **207.** Credo nimirum apud vulgus; docti autem intelligunt, si plures sunt dii, et discordare illos et bella inter ipsos esse posse, et necesse esse ut, altero victore, alter victus, atque ita nec sit immortalis nec omnipotens, consequenterque ne deus quidem, unum esse igitur Deum et non plures, vulgus autem falli. **208.** Et siquis interroget cur non potius palam vulgi vesaniam increparent, possum cum Augustino respondere: «quod utrum timore an aliqua cognitione temporum fecerint, iudicare non est meum». **209.** Ego tamen, etsi sola timoris causa fuerit, non mirabor, cum videam Cristi quoque temporibus, ante Sancti Spiritus infusionem, ipsos etiam apostolos timuisse. **210.** Enimvero quod a te de invidia deorum dicitur, eodem quo cetera referendum est, nec mirari convenit memorantem illud psalmiste: «Omnes dii gentium demonia», et quod scriptum est: «Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum». **211.** Quenam igitur admiratio ista est, invidisse deos, qui nunquam sine invidia fuerunt? **212.** Quenam preterea poetarum culpa, rem veram, si intelligatur, salubremque narrantium?

213. Aut quenam aristotelica illa reprehensio? **214.** Si tamen ita est; neque enim michi nunc aut eius loci memoria recens, aut inter hos montes liber ipse methaphisicus est presens. **215.** Quomodo autem consentaneum sit vel poetas in hac lingue libertate reprehendere, vel deorum invidiam excusare - in eo libro presertim in quo, principatuum pluralitate damnata, unus omnium princeps asseritur - non video; sed adducor ut credam te locum illum non melius intellexisse quam reliqua. **216.** Hoc ego nunc de poetis antiquis opinabile verisimillimumque protulerim: qui si unum Deum crediderunt, hoc ne in illis accuses; si, unum credentes, plures nominaverunt, seu etiam coluerunt, habes plane quod accuses. **217.** Nec ego quidem illos excuso, sed comune cum philosophis crimen dico, quod, ut audisti, publici iudicii metus levat, qui firmissima etiam interdum corda concussit. **218.** Vere autem plures

204. Ou ainda, quem acreditaria verdadeiramente serem deuses esses, dos quais ouviam-se torpezas tais que nem mesmo nos homens seriam consideradas toleráveis?

205. A quem ainda poderia restar alguma dúvida de que pecados que arrebatariam aos homens a sua própria humanidade, com maior força arrebatariam a própria divindade a tais deuses?[54] **206.** Homero e Virgílio representaram deuses que guerreavam entre si[55]; por isso Cornélio Nepos relata que, em Atenas, Homero era tido como insano.[56] **207.** Creio que essa era, sem dúvida, a opinião do vulgo; os doutos, contudo, compreendem que, se existem muitos deuses, eles podem discordar e pode haver guerras entre eles, e é necessário que haja um vencedor e um vencido, e assim, este último não é nem imortal nem onipotente, conseqüentemente não é nem mesmo deus, logo há um único deus e não muitos, e o vulgo, por sua vez, se engana. **208.** E se alguém perguntar por que não reprovavam, de preferência publicamente, o desatino do vulgo, eu posso responder com Agostinho: "se, por acaso, fizeram por temor ou por qualquer outro preceito daqueles tempos, não me é dado julgar."[57] **209.** Eu contudo, ainda que tenha sido só por causa do temor, não me espantarei[58], pois sei que mesmo nos tempos de Cristo, antes da infusão do Espírito Santo, até mesmo os apóstolos temeram. **210.** E, com efeito, aquilo que foi dito por ti a respeito da inveja dos deuses, deve ser colocado no mesmo lugar que o restante, e não convirá que te espantes ao recordar aquele dito do salmista: "Todos os deuses dos gentios são demônios"[59], nem com aquilo que se escreveu: "Através da inveja do diabo, a morte entrou no orbe terrestre."[60] **211.** Então, que espanto é esse com o fato de que tenham sido invejosos aqueles deuses que nunca foram privados da inveja? **212.** Além disso, qual a culpa dos poetas que narram algo verdadeiro e salutar, se isso for compreendido?

213. Ou ainda, o que significa aquela repreensão aristotélica? **214.** Se, todavia, for assim; de fato, eu não conto neste momento com uma lembrança recente deste passo, nem entre estes montes tenho presente este livro da *Metafísica*. **215.** Não vejo, contudo, como pode ser adequado repreender os poetas em sua liberdade de linguagem, ou justificar a inveja dos deuses, sobretudo num livro em que, condenada a pluralidade dos poderes, um único é assegurado senhor de todas as coisas[61]; mas sou levado a crer que tu não tenhas compreendido melhor este passo do que o restante. **216.** Eu agora, gostaria de propor algo provável e verossímil a respeito dos poetas antigos: estes, se tiverem crido em um único Deus, tu não deves acusá-los por isso; se, crendo em um único, mencionaram muitos, ou ainda os cultuaram, tens sem dúvida do que acusá-los. **217.** Eu mesmo, de fato, não os justifico, mas afirmo que se trata de uma falta comum também aos filósofos, e que, como já

deos tanta ingenia credidisse nunquam michi persuadebitur. **219**. Sed esto crediderint et erraverint (nichil est enim quod disceptator indoctus et pertinax non presumat); non id certe poeticum, sed humanum fuerit, temporumque crimen vel ingenii, non artis, ut est dictum, neque quod, alio tempore atque alio ingenio et ampliori gratia, poetam esse pium disertumque prohibeat.

220. Sed nonne ego poetas, adversus fragilem et inermem hostem dum defendere videor, offendo? **221**. Risus et silentium et contemptus poterant adversus tua tela sufficere: nullis opus erat verbis. **222**. Sed tacere non potui, ne ipse forsan tecum in aliqua cloaca (id enim tibi Capitolii instar est), inter egri ventris crepitus et raucas pelves (hee tube tue sunt, hic plaudentis conclamantisque favor exercitus), velut de Musarum ruina et sacrorum studiorum excidio triumphares. **223**. «Ne respondeas stulto iuxta stultitiam suam, ne efficiaris similis ei». **224**. Hoc cum sapiens dixisset, statim addidit: «Responde stulto iuxta stultitiam suam, ne sibi sapiens esse videatur». **225**. Primum me parumper tacitum tenuit, secundum coegit ut loquerer: frustra quidem, ut puto. **226**. Si enim desieris tibi sapiens videri, incipies - quod impossibile arbitror - esse forte non stultus. **227**. Doctus fieri non potest, nisi qui se noverit atque oderit ignorantem: defectus proprii cum dolore notitia principium est profectus.

228. Et ad hos quidem sermones, non fame proprie periculum, non mei nominis offensa, quamvis gravis, tantum me, fateor, accendit, quantum hinc veri zelus, hinc tueloquacitatis inflammavit indignitas. **229**. Quantum enim ego tangebar, quicquid in poetas invectus eras, poteram - ut dixi - dissimulando transire. **230**. Nam nec michi poete nomen arrogo (quod scio quibusdam magnis viris multo studio non potuisse contingere, quamvis, si michi forsan ultro contigerit, non respuam, et ad id me olim iuveniliter aspirasse non negem), nec convitiis tuis presens hodierne lectionis mee studium tangebatur. **231**. Poteram, ut aiunt, de calumnia iurare me poetarum libros ante hoc septennium clausisse, ita ut eos inde non legerim, non quod legisse peniteat, sed quia legere iam quasi supervacuum videtur. **232**. Legi

ouviste, o medo do julgamento público atenua; medo este que, certas vezes, abalou até mesmo os mais firmes corações. **218.** Mas, na realidade, jamais me convencerei que engenhos tão elevados cressem em múltiplos deuses. **219.** Contudo, supõe que tivessem crido e tivessem se equivocado (de fato não há nada que um disputador inábil e insistente não presuma); por certo, esta não fora uma falta poética, mas humana, que deve ser imputada ao tempo e aos engenhos, e não à arte, como se disse; nem tampouco fora uma falta tal que impedisse, em um outro tempo, em um outro engenho e por uma graça mais generosa, que o poeta fosse exímio e devoto.

220. Mas acaso não ofendo os poetas quando, contra um adversário débil e inerme, pareço defendê-los? **221.** O riso, o silêncio e o desprezo bastavam contra os teus dardos: não eram necessárias quaisquer palavras. **222.** Mas não pude calar-me, talvez para que, em alguma cloaca (isto decerto é para ti semelhante ao Capitólio), em meio aos rumores de um ventre infecto e ruidosas bacias (estas são as tuas tubas, aqueles a ovação de uma multidão que aplaude e aclama), não triunfasses da ruína das Musas e da destruição dos estudos sacros. **223.** "Não respondas ao estulto conforme a sua estultícia, a fim de que não te tornes semelhante a ele."[62] **224.** Depois de ter dito isso, o sábio imediatamente acrescentou: "Responde ao estulto conforme a sua estultícia, a fim de que a si mesmo não pareça ser sábio."[63] **225.** O primeiro dito conservou-me em silêncio por algum tempo, o segundo impeliu-me a falar: decerto inutilmente, como creio. **226.** Com efeito, se deixares de parecer-te sábio, começarás talvez – algo que julgo impossível – a deixar de ser estulto. **227.** Não pode se tornar douto senão aquele que conhecer a si mesmo e odiar a própria ignorância: o conhecimento das próprias limitações, acompanhado de dor, é o início do progresso.

228. E, por certo, a estes discursos não me incitou tanto a ameaça à minha reputação, ou a ofensa ao meu nome, por mais grave que fosse, admito, quanto meinflamou ora o zelo da verdade, ora esta tua verborragia indigna. **229.** De fato, por quanto me dizia respeito, tudo aquilo que tinhas invectivado contra os poetas, eu poderia – como disse – deixar passar. **230.** Pois eu não me arrogo o nome de poeta (nome este que, tenho consciência, não pôde ser alcançado por certos varões excelentes apesar do muito empenho; mas que, se acaso espontaneamente eu tivesse alcançado, não rejeitaria, e a isso não negaria ter freqüentemente aspirado quando jovem), e o empenho presente nos meus estudos atuais não era atingido pelas tuas afrontas. **231.** Eu poderia, como dizem, jurar de boa fé ter fechado há sete anos os livros dos poetas, de modo que desde então não os li mais, não porque me arrependa de tê-los lido, mas porque lê-los já me parece quase supérfluo.[64] **232.** Enquanto me

eos dum tulit etas; et ita michi medullitus sunt infixi, ut ne divelli quidem possint, et si velim. **233**. Ac ne me gloriari iterum graviter feras, non ea laus memorie, sed etatis est. **234**. Tener admodum illos edidici, expertusque sum in omnibus fere quod in vestibulo *Civitatis Dei*, de Virgilio loquens, Augustinus: «Quem propterea», inquit, «parvuli legunt, ut videlicet poeta magnus, omniumque preclarissimus atque optimus, teneris ebibitus annis, non facile oblivione possit aboleri, secundum illud Horatii:

> *quo semel est imbuta recens servabit odorem*
> *testa diu*».

235. Accedit quod in eisdem studiis agere senectutem, in quibus adolescentia acta est, minime michi magnificum videtur. **236**. Maturitas quedam, ut pomorum, ut frugum, sic studiorum ac mentium debet esse; eoque magis, quo turpior damnosiorque multo est animorum acerbitas quam pomorum. **237**. Si ergo poetas hodie non lego, forsan interroges quid agam; solet enim stultitia aliene vite curiosa esse, sue negligens. **238**. Respondebo tibi, prefatus ne quod dicam superbie ascribas. **239**. Melior fieri studeo, si possim; et quia impotentiam meam novi, posco auxilium de celo et in Sacris Literis delector. **240**. Que si Victorino, pagano homini iam seni, Deo per illas alloquente pectusque durissimum molliente, veram infuderunt fidem, cur michi, cristiano homini, non possunt vere fidei firmitatem et opera et amorem vite felicioris infundere? **241**. Queris quid agam. **242**. Nitor non sine magno labore preteriti temporis errata corrigere; quodsi michi contigerit, felix ero, sed adhuc - fateor - ab eo quo suspirat animus longe absum. **243**. Queris quid agam. **244**. Non poetas lego, sed scribo quod legant qui post me nascentur, et, raro plausore contentus, acies insanorum sperno. **245**. Et si votive successerit quod ago, bene est; alioquin voluntas ipsa laudabitur. **246**. Postremo, ut aliud nichil agam, maturescere saltem cupio, si nondum forte maturui. **247**. Tu autem, «puer centum annorum»,

permitiu a idade, os li; e de tal maneira me foram cravados na medula dos ossos, que certamente não poderiam ser arrancados, nem mesmo se eu o quisesse. **233.** E para que não te indignes mais uma vez com uma jactância minha, esse mérito não é damemória, mas da idade. **234.** Ainda muito menino os aprendi, e em relação a quase todos eles experimentei aquilo que, no início da Cidade de Deus, falando sobre Virgílio, diz Agostinho: "Por isso as crianças o lêem, evidentemente para que o grande poeta, o melhor e o mais ilustre de todos, mamado nos tenros anos, não possa ser facilmente apagado pelo esquecimento[65], conforme aquele passo de Horácio:

> *a ânfora nova conservará por muito tempo o odor*
> *em que é embebida uma única vez.* [66]

235. Além do mais, transcorrer a velhice nos mesmos estudos em que se transcorreu a juventude, não me parece nada honroso. **236.** Deve haver um certo amadurecimento dos estudos e dos engenhos, tal como o dos frutos, como o dos grãos; e tanto mais porque muito mais torpe e mais danosa é a acidez dos ânimos que a dos frutos. **237.** Se, então, hoje não leio os poetas, talvez perguntes a que me dedico; pois a estultícia costuma ser curiosa da vida alheia, negligente da sua. **238.** Responder-te-ei, precavendo-me para que não atribuas à presunção aquilo que irei dizer. **239.** Estou empenhado em tornar-me melhor, se eu puder; e como tenho consciência da minha impotência, rogo o auxílio do céu e me deleito nas Sagradas Escrituras. **240.** As quais, se a Vitorino, homem pagão e já velho, infudiram a verdadeira fé, pois, por meio delas, Deus falou e abrandou o seu peito tão endurecido, por que a mim, homem cristão, não podem infundir a solidez da fé verdadeira, as obras e o amor de uma vida mais feliz?[67] **241.** Perguntas a que me dedico. **242.** Esforço-me, não sem grande lide, para corrigir os erros dos tempos passados; algo que, se me acontecer, me deixará feliz, mas até agora – confesso – estou muito longe daquilo a que aspira a minha alma. **243.** Perguntas a que me dedico. **244.** Não leio os poetas, mas escrevo para que leiam aqueles que nascerão depois de mim, e, contente com o pouco aplauso, desdenho o exército dos insanos. **245.** E se aquilo a que me dedico, se realizar conforme os votos, será ótimo; se assim não for, a boa vontade por si só será apreciada. **246.** Enfim, mesmo que eu não me dedique a mais nada, desejo ao menos amadurecer, se acaso ainda não amadureci. **247.** Tu, contudo, "um menino de cem anos" maldito a Deus[68], um velho que não saiu do abecê

maledictus a Deo, et elementarius senex irrisus a Seneca, ibi senectutem agis, ubi pueritiam exegisti, et fluxos nunc etiam sillogismos filo marcente conglutinas, quos queat anus quelibet temulenta confringere; quicquid vero aliud quam puerile stramen redoluerit adversaris.

248. Itaque libellos meos “omelias” vocas, quasi nomen infame meditatus, quod sanctissimis tamen atque doctissimis viris placuisse notum est. **249**. At minime mirandum si, quorum actus despicis, et verba contemnis. **250**. “Omelia” porro grece originis nomen est, quod latine dici potest ‘sermo prolatus ad populum’. **251**. Ego sane in his literis ad populum nichil, sed ad ignorantiam tuam loquor, si quo pacto possem non dico illam tibi, sed illi superbiam extorquere. **252**. Quis autem a te nunc, queso, peregrine lingue notitiam requirebat, cum proprie sis ignarus? **253**. Sentis ut causam tuam ago, quo scilicet insolentem honesti nominis contemptum excuset ignorantia!

254. O semper scolastice literator, nunquam literatus aut magister (quis enim literatus ita scriberet?), lege philosophorum libros, vel interroga qui legerunt: quis unquam hunc scribendi morem tenuit? **255**. Inest quidem verbis illorum vis ingens sillogistica, sillogismus nunquam aut perraro, quippe, pueritiam pretergressi, loquuntur ut viri. **256**. Efficacior est autem dissimulata callide, quam inaniter ostentata subtilitas. **257**. Sed et hic excusator, licet irrequisitus, adsum tibi: illi enim ut se, tu autem loqueris ut te decet. **258**. Ecce, iurgator improbe, extorsisti ut non tantum maledictis tuis, sed et cogitatibus responderem. **259**. Quedam sponte preterii: misereor enim tui. **260**. Nam quid superbo ignorante miserius? **261**. Sed ne plene miserear, tu facis. **262**. Ita namque iactanter atque fastidiose miseria tua abuteris, ut nulla tibi miseratio debeatur. **263**. Quomodo vero dissimulem, aut quid illi faciam vanitati, qua probare niteris cuius contrarium apparet in te ipso, dumque tu loqui poteris, occultari nunquam poterit?

264. Quanta mechanici temeritas! **265**. Rethoricam prorsus in servitutem asseris. **266**. Iam non castigandus, sed urendus es, nec verbis sed verberibus coercendus. **267**. Nimis insanis, medice. **268**. Crede michi: medico eges.

(como aquele zombado por Sêneca), transcorres a velhice no mesmo lugar onde passaste a infância, e ainda agora, com quebradiço fio, costuras uns frouxos silogismos que qualquer velha bêbada seria capaz de desatar.[69] Na realidade, te opões a tudo aquilo que não cheira a palha de menino.

248. Chamas assim os meus opúsculos de "homilias", como se tivesse pensado em um nome infâme, mas que no entanto, como é notório, agradou a homens extremamente doutos e santos. **249.** Mas será muito pouco surpreendente se, daqueles cujos atos menosprezas, desprezares também a palavra. **250.** Além do mais, "homilias" é um nome de origem grega, que em latim pode significar "discurso dirigido ao povo"[70]. **251.** Nesses escritos, seguramente nada falo ao povo, mas à tua ignorância, como se de algum modo eu pudesse, não digo extirpá-la de ti, mas extirpar dela a presunção. **252.** Mas agora quem, eu pergunto, poderia exigir de ti o conhecimento de uma língua estrangeira, visto que ignores a tua própria? **253.** Ouves como defendo a tua causa, a saber, a fim de que a ignorância justifique teu insolente desprezo por um nome honroso!

254. Ó eterno aprendiz de homem de letras, e jamais um letrado ou um mestre (pois que letrado escreveria assim?), lê os livros dos filósofos, ou indaga aos que leram: quem, em alguma parte, empregou tal modo de escrever? **255.** De fato, nas palavras daqueles há uma enorme força silogística, mas nunca ou muito raramente um silogismo, pois que, tendo superado a infância, falam como homens. **256.** Além disso, é mais eficaz uma sutileza habilmente dissimulada do que uma ostentada de modo ilógico. **257.** Mas também aqui, ainda que não me tenha sido solicitado, serei indulgente contigo: aqueles, de fato, falam como lhes é conveniente, tu, por outro lado, falas como é conveniente a ti. **258.** Eis, ímprobo contendor, me constrangeste a responder não apenas às tuas injúrias, mas também às tuas reflexões. **259.** Preteri, espontaneamente, determinadas coisas: pois me compadeço de ti. **260.** Afinal, o que pode ser mais digno de compaixão que um ignorante presunçoso? **261.** Mas tu te comportas de modo a que eu não me compadeça plenamente de ti. **262.** Com efeito, abusas da tua miséria com tal jactância e fastio, que nenhuma compaixão te é devida. **263.** De fato, como posso dissimular, ou o que possofazer com esta vaidade com a qual te esforças em provar o contrário daquilo que é evidente em ti mesmo, e que enquanto puderes falar, não se poderá ocultar?

264. Quanta temeridade a de um artífice! **265.** Submetes inteiramente a retórica à escravidão. **266.** Já não deves ser repreendido, mas queimado, e não deves ser punido com palavras mas com açoites. **267.** Estás enlouquecido demais, médico. **268.** Acredita em mim: tu

269. Miror quod medicorum nullus est, qui curam tui suscipiat; puto sis omnibus odiosus, teque perditum velint omnes. **270**. Medicine, inquam, rethoricam servam facis. **271**. De medicina viderimus; certe ipse rethoricam in tuam servitutem aut amicitiam nunquam trahes. **272**. Quid autem probes et qualiter audiamus. **273**. «Per medicinam», inquis, «et ethicam docemur recte vivere». **274**. Dii te perdant, fugitive! Male incipis. **275**. Medicine nichil comune cum ethica, sed multa contraria. **276**. Quid vero ad vivendum recte medicina, nisi quantum agricultura? **277**. Forte etiam longe minus; nisi putas male vixisse olim Rome tot milia virorum fortium, per quos orbis terrarum domitus, virtus culta, vitia calcata sunt, qui tamen longum in evum sine medico vixerunt. **278**. Vixerunt, fateor, male; non quia medicus temporalis, sed quia vivificator eternus illis defuit. **279**. Alioquin nulla gens melius, vel nisi male vivebat virgo illa mirabilis, que carnalem suo corpori medicinam nunquam adhibuerat.

280. Cur autem, queso, medicinam ethice permisces? **281**. Tene te loco, neque fines tuos excesseris; quamvis nec ethica prestare possit recte vivere, cum id potentioris alterius donum sit. **282**. Verum ea longior operosiorque disputatio, nec propositi huius est. **283**. Prosequere igitur ludum tuum, ita, tamen, ut deinceps ethicam non molestes, sed memineris quid sutori terminos suos excedenti respondit pictorum famosissimus Apelles. **284**. Age res tuas ut medicus. **285**. «Per medicinam docemur», ais, «recte vivere, non ut congrue loquamur vel ornate; sed potius congrue et ornate loquendi artes discimus ut vivamus recte. **286**. Sic non medicina ad has artes refertur, sed hee potius ad illam et propter illam sunt». **287**. Hinc concludis: «Serve igitur eius sunt». **288**. O male digesta conclusio! **289**. Sic iam longius feris quam minatus eras. **290**. Neque solum rethorica, sed omnes, quotcunque sunt, honeste artes, ipsa quoque philosophia et theologia, scientiarum omnium regina, tibi servient. **291**. Mechanice, si hoc michi probaveris, quod per medicinam recte vivere doceamur (omnes enim huc referuntur, et omnium unus est finis ultimus, non dico ut prestent recte vivere, sed ut ad

precisas de um médico. **269.** Admiro-me que não haja ninguém dentre os médicos que se encarregue de cuidar de ti; creio que devas ser odioso a todos, e que todos devem querer-te arruinado. **270.** Tu, eu repito, tornas a retórica serva da medicina. **271.** A respeito da medicina, deliberaremos; mas, certamente, jamais arrastarás a retórica à tua serventia ou à tua amizade. **272.** Mas escutemos o que queres demonstrar e como. **273.** "Por meio da medicina e da ética", dizes, "somos ensinados a viver bem." **274.** Que os deuses te arruínem, desertor! Começas mal. **275.** A medicina não tem nada em comum com a ética, mas muitas coisas contrárias. **276.** Na verdade, o que faz a medicina para que se viva bem se não o mesmo que a agricultura? **277.** Talvez ainda muito menos; a não ser que penses que, na Roma de outrora, tenham vivido mal tantos milhares de homens valorosos pelos quais foi subjugado o orbe terrestre, foi cultivada a virtude, foram calcados os vícios, homens estes que, contudo, viveram por longo tempo sem médico.[71] **278.** Viveram mal, eu admito; não porque lhes faltou um médico terreno, mas porque lhes faltou o eterno vivificador. **279.** Além disso, nenhum povo viveu melhor, a menos que vivesse mal aquela admirável virgem que nunca aplicou em seu corpo uma medicina material.

280. Mas por que, eu pergunto, misturas a medicina com a ética? **281.** Mantém-te em teu lugar, e não terás ultrapassado os teus limites; posto que nem mesmo a ética pode assegurar o bem viver, uma vez que isto seja o dom de alguém mais poderoso. **282.** Mas, contudo, esta é uma discussão mais longa e mais árdua, e escapa ao nosso propósito. **283.** Continua então o teu jogo, contanto que não molestes mais a ética, e te lembres daquilo que Apeles, o mais famoso dos pintores, respondeu ao sapateiro que ultrapassou seus limites.[72] **284.** Exerce as tuas funções como médico. **285.** "Por meio da medicina", declaras, "somos ensinados a viver bem, não para que falemos de modo conveniente e ornado; mas, ao contrário, aprendemos as artes de falar de modo conveniente e ornado para que vivamos bem. **286.** Assim, a medicina não está subordinada às artes, mas, ao contrário, estas estão subordinadas àquela e por causa dela existem." **287.** E disso, concluis: "São, portanto, suas servas". **288.** Ó indigesta conclusão! **289.** Desta maneira feres mais profundamente do que havias ameaçado. **290.** Pois não apenas a retórica, mas todas, tantas quantas sejam as artes liberais, até mesmo a filosofia e a teologia, rainha de todas as ciências, serão tuas servas. **291.** Ó artífice, se conseguires me provar que por meio da medicina somos ensinados a viver bem (e de fato, todas as artes estão subordinadas a isto, e este é o único e último fim de todas, não digo que elas nos assegurem o viver bem, mas que nos ajudam a viver bem),

recte vivendum adiuvent), iure ergo illi servient que id prestat, ad quod relique omnes aspirant.

292. Certe ego nunc risu et verecundia impedior sillogismum tibi tuo parem mittere, quo probem te vilissime servum rei. **293**. Quod urbanius possum dicam: si quod alio spectat, et ad aliud refertur, et propter aliud est inventum, illi serviat oportet, ut tu vis. **294.** Medicina autem tua pecuniam spectat et ad illam refertur et propter illam est. **295**. Conclude, dyaletice: ergo pecunie serva est. **296**. Bene tibi accidit: turpioris rei servum te facere meditabar; pudor obstitit. **297**. Sed, o gravis argumentator, quis te talia docuit? **298**. Assumis falsa notorie, et ea de quibus principaliter discordamus; quod magnum in argumentando vitium est. **299**. Primum enim, ut dixi, medicina ad recte vivendum nichil omnino, nisi quantum una mechanicarum corpori famulantium. **300**. Deinde quis illud diffinivit inter nos, de quo ab initio litigamus? **301**. Preter enim quod circa medicinam nobis infinita dissensio est, nonne alius scrupulus premit occultior? **302**. Equidem, ut tibi plane concesserim quod medicine ars nobilissima tuque preclarus medicus; illa, ut est mechanicarum penultima, sic omnium prima artium; tu, ut non tantum ultimus, sed hostis es, sic medicorum omnium sis princeps; liceat vobis passim cuiuslibet necessarie artis obsequio uti, et cuius utile obsequium fuerit, illa confestim vobis ancilla sit: quid futurum arbitramur?

303. Ancillabitur forsan astrologia, que celestium corporum notitia terrenis aliquam corpusculis opem ferat; ancillabitur musica, que in hominum pulsu forte non inutiliter dimensiones temporum et intervalla consideret. **304**. Que res, vobis quia necessaria esse posset, ideo prorsus incognita et neglecta est). **305**. Illam appetitis, quam nec assequi potestis, et si possetis, deberetis nolle: rethores esse vultis, ridente Tullio, indignante Demosthene, flente Ypocrate, populo pereunte.

306. Ne enim in singulis immorer, ad litis nostre summam venio. **307**. Si omnes, inquam, artes, quamvis nobiles, quamvis ingenuas, tuo humili et mercennario artificio servas facis, eo

com razão, portanto, serão servas daquela que assegura isto ao que aspiram todas as restantes.

292. Decerto, o riso e a vergonha agora me impedem de dirigir-te um silogismo semelhante ao teu, com o qual eu poderia provar que tu és servo de uma coisa extremamente vil. **293.** Direi isto do modo mais polido que posso: se uma coisa tem em vista outra, a outra se subordina, e por causa de outra foi inventada, é necessário que seja serva daquela, como tu pretendes. **294.** A medicina, contudo, tem em vista o dinheiro, a ele se subordina e por causa dele existe. **295.** Conclui, dialético: logo é serva do dinheiro. **296.** Aplica-se bem a ti: planejava fazer-te servo de uma coisa ainda mais torpe; tolhe-me o pudor. **297.** Mas quem, ó solene argumentador, ensinou-te tais coisas? **298.** Assumes premissas notoriamente falsas, e tais, que a respeito destas principalmente discordamos; algo que é um grande vício no argumentar. **299.** Em primeiro lugar, como eu já disse, de fato a medicina não faz absolutamente nada para que se viva bem, exceto enquanto uma dentre as artes mecânicas que servem ao corpo. **300.** Ademais, quem definiu entre nós aquilo acerca do que desde o início litigamos? **301.** À parte o fato de que, sem dúvida, há entre nós uma divergência infinita acerca da medicina, acaso não te incomoda alguma outra dificuldade mais profunda? **302.** Decerto, ainda que integralmente eu te concedesse que a arte da medicina seja nobilíssima e que tu seja um médico ilustre; que aquela, assim como é a penúltima dentre as artes mecânicas, seja a primeira dentre todas as artes; que tu, assim como és, não somente o último, mas o inimigo de todos os médicos, sejas o principal dentre eles; e que vos seria possível valer-se dos serviços de toda a arte necessária indistintamente, e que aquela cujo serviço vos fosse útil, seria prontamente vossa escrava: o que acreditamos que sobrevirá?

303. Talvez será escrava a astrologia, que por meio do conhecimento dos corpos celestes pode prestar algum auxílio aos débeis corpos terrestres; será escrava a música, que em cada homem pode definir, de modo talvez não inútil, os intervalos e as freqüências do pulso. **304.** Estas coisas, porquanto vos pudessem ser necessárias, são por isso mesmo inteiramente ignoradas e negligenciadas por vós. **305.** E cobiçais aquela que não podeis alcançar, e se pudesses, deveríes recusar: quereis ser rétores, enquanto Túlio ri, Demóstenes se indigna, Hipócrates chora, e o povo perece.

306. Mas, para que eu não me demore em cada detalhe, passo ao cerne do nosso litígio. **307.** Se tornas todas as artes, quero dizer, mesmo as nobres, mesmo as liberais, servas desse teu reles e mercenário artifício porque são úteis e necessárias ao teu propósito

ipso quod utiles aut necessarie proposito tuo sunt (idque tibi nescio quo iure permittitur), nunquam profecto vel sic tibi rethorica serva fiet, quam constat ad id, quo te intendere oportet, non modo nil prodesse, sed obesse quam plurimum. **308**. Quid enim egro longa oratione est opus, cui fere omne verbum molestum est, nisi ut iubeatur bono animo esse cureturque artis ope, si potest? **309**. An forsan apothecariis persuadere propositum est, quibus pene maternis verbis sunt dictanda remedia? **310**. Unum est (quoniam factum tuum, quantum possum, excusare disposui), unum est quo in te alienum eloquentie studium excusem: si forte defectus tuos et medicine imperitiam non dicam supplere, sed tegere putas eloquentia, et, cum aperte peremeris, ostendere culpam esse non tuam, sed egroti, sed astantium, sed nature; si preterea, in morte manibus tuis ascita, vis superstites consolari. **311**. Utrunque enim oratorium et rethorici opus est, fateor. **312**. Accusare, excusare, consolari, irritare, placare animos, movere lacrimas atque comprimere, accendere iras et extinguere, colorare factum, avertere infamiam, transferre culpam, suscitare suspitiones: oratorum propria sunt hec, medicorum esse non noveram. **313**. Sed si rethorica tibi servit, quicquid vero ancille tue est, tuum esse conceditur. **314**. Omnia hec igitur tua sunt, et quecunque alia oratoribus assignantur. **315**. Plusquam tibi permittitur, quam putabam. **316**. Potes enim occidere - mirum dictu! - et quem occideris accusare. **317**. Sed quoniam hodie, nescio quomodo, de reprehensore factus sum excusator tuus, quid te vetat, hoc tanto et tam capaci ingenio, ut philosophum et medicum, sic oratorem esse, atque actus oratorios exercere cum gloria? **318**. Nonne ita homo es tu, ut Cicero? **319**. Accusat ille Clodium ac Verrem, et in *Invectivis* Catilinam, in *Philippicis* insectatur Antonium (magnos viros ac feroces, ad ultionemque promptissimos), et molem multorum criminum ac reipublice ruinam illis opponit. **320**. Tu defunctum unum, nec loqui valentem nec ulcisci, cur non fidenter accuses quod se ipse necaverit? **321**. Excusat item Cicero capitalium rerum reos: Deiotarum regem, Plancium, Quintum Ligarium, Milonem, mille alios; tibi cur te ipsum non liceat excusare? **322**. Consolatur ille se se in morte unice carissimeque filie; tu in illorum morte, de quibus nichil ad te, cur non possis alios consolari? **323**. Facile se ipsum excusat, quem non pudet; facile consolatur alium, qui non dolet. **324**. Et illud est certum, quod quisque se promptius quam alium excusat.

(e desconheço com que fundamento isto te é permitido), certamente a retórica, nem mesmo neste caso, tornar-se-á jamais tua serva, ela que, é evidente, não só não ajuda em nada aquilo a que deves almejar, como prejudica ao máximo. **308.** Com efeito, de que serve um longo discurso a um doente, ao qual quase toda palavra é enfadonha, a menos que seja exortado a ter coragem e a curar-se, se possível, com o auxílio da arte? **309.** Ou, porventura, se tem a intenção de persuadir os farmacêuticos, aos quais as receitas devem ser prescritas quase em língua vulgar? **310.** Existe uma única razão (visto que me dispus a escusar, o quanto eu puder, um feito teu), existe uma única razão para que eu escuse em ti este estranho estudo da eloqüência: se tu, talvez, acreditares, não direi reparar, mas encobrir com a eloqüência os teus defeitos e a tua imperícia em medicina e, quando claramente tiveres levado alguém à morte, sustentar que a culpa não é tua, mas dos doentes, dos que o assistiam, da natureza; e se além disso, diante de uma morte causada pelas tuas mãos, desejares consolar os sobreviventes. **311.** De fato, eu admito, ambas são tarefas de oradores e de rétores. **312.** Acusar, escusar, consolar, inflamar os ânimos e aplacá-los, mover às lágrimas e contê-las, despertar iras e inibi-las, colorir o fato, afastar a infâmia, transferir a culpa, levantar suspeitas: estas são prerrogativas dos oradores, eu não sabia que eram também de médicos. **313.** Mas se a retórica é tua serva, decerto, tudo aquilo que possui a tua escrava passa a ser teu. **314.** Portanto, todas estas prerrogativas são tuas, e também todas as outras atribuídas aos oradores. **315.** É concedido a ti mais do que eu pensava. **316.** Podes de fato matar – assertiva admirável! – e podes acusar aquele que matares. **317.** Mas visto que hoje, desconheço como, de acusador passei àquele que escusa os teus feitos, o que te impede, com este teu engenho tão vasto e tão capaz, de ser um orador, assim como és médico e filósofo, e de exercer com glória a atividade oratória? **318.** Acaso tu não és um homem, assim como Cícero? **319.** Ele acusa Clódio e Verres, nas *Invectivas* acossa Catilina e nas *Filípicas* Antônio (homens poderosos e ferozes, e extremamente dispostos à vingança), e a eles imputa uma profusão de crimes e a ruína do estado. **320.** Tu, por que não acusarias audaciosamente um defunto, que não se diz valente e nem se vinga, de matar-se a si próprio? **321.** Cícero, do mesmo modo, escusa acusados de delitos capitais: o rei Dejótaro, Plâncio, Quinto Ligário, Milo, e milhares de outros; por que não te seria permitido escusar a ti próprio? **322.** Ele consola a si mesmo na morte de sua única e diletíssima filha; por que tu não poderias consolar os outros na morte daqueles que nada tem a ver contigo? **323.** Com facilidade escusa a si próprio quem não tem pudor; com facilidade consola o outro quem não sente dor. **324.** E isto é fato: cada um escusa mais prontamente a si mesmo do que ao outro.

325. Contra autem promptius quisque alium consolatur, quam se ipsum.

326. Si hec ergo te movent, stude in oratorum libris. **327**. Velis esse rethorice dominus: utilis est tibi, necessaria est, totum est, sine illa nullus es. **328**. Quotidie enim facis quo et excusator tibi sit necessarius, et consolator alteri. **329**. Sed, si es quod profiteris, non excusator tui, non consolator aliorum, imo medicus, si non vulgi plausum, sed - ut debes - egroti tui respicis salutem, quo pergis, quid cogitas, quid agis, aut quid tibi rei est extra terminos tuos longe? **330**. An non illud tibi semper conscientia ad aurem cordis immurmurat: «Iste, cum quo ludis, eger est?». **331**. Tu te medicum dicis: quid opus est verbis? Cura. **332**. Sepe tibi dixi, medice: rethorica, quam tibi servam vis efficere, hostis tua est; postquam rethores ac poete esse voluistis, medici esse desiistis. **333**. Sed hec michi tecum vetus est querela. **334**. Cogita et recogita sillogismos tuos: et inanes et vacuos invenies. **335**. Non probant quod volunt, et si probarent, tibi dedecus, egris tuis damnum ac periculum probarent.

336. Proba potius rethoricam tibi incognitam, quam servam. **337**. Sed egros oculos lux serena perstringit, delectat videri quod esse nec expedit, nec licet. **338**. An autem admittis solidum et universalem sillogismum unius logica carentis? **339**. Siquidem sicut anima rationalis, nisi rationem amiserit, corpori suo imperat, corpus autem illi servit, sic omnes artes propter animam invente imperant propter corpus inventis, ille autem serviunt. **340**. Constat autem liberales propter animam, mechanicas propter corpus inventas. **341**. Conclude, dyaletice: ergo medicine rethorica serva est. **342**. Habes, medice, quod optabas. **343**. Sed an ego tecum ludo, cum tu tamen sis iratus, et iocosa conclusio in contrarium cadit? **344**. Dimoveantur ambages: dicam clare quod sentio, quamvis dentibus tuis fremas, et tabescas, et michi fortassis anceps farmacum mineris. **345**. Expediret tibi, et multo magis egris tuis, ut mutus esses, non orator. **346**. Et quod natura non fecit, faceret homo aliquis reipublice amicus, linguamque precideret, sumpto forcipe de altari, linguam illam, insulso vix ore versatilem, qua superbis. **347**. Tum demum curare cogitares: nunc cogitas predicare, et quicquid predicas in nichilum finit. **348**. Fallor: imo vero, in tuam infamiam et in perniciem alienam.

325. Mas, por outro lado, cada um consola mais prontamente ao outro do que a si mesmo. **326.** Se, portanto, te movem estas coisas, estuda-as nos livros dos oradores. **327.** Desejarias ser o senhor da retórica: ela é útil a ti, é necessária, é tudo para ti, sem ela não és nada. **328.** Todos os dias ages de modo a que sejas aquele que, por necessidade, escusa a si mesmo, e consola ao outro. **329.** Mas, se és o que professas, não és aquele que escusa a si próprio, não és o que consola os outros, mas ao contrário, és um médico; se não te importas com o aplauso do vulgo, mas – como deves – com a saúde dos teus doentes, para onde caminhas, o que pensas, o que fazes, ou o que tem a ver contigo algo que está, de longe, fora dos teus limites? **330.** Ou a consciência não te murmura sempre isto no ouvido do coração: "Esse, com o qual brincas, é um doente"? **331.** Tu te dizes médico: de que te servem as palavras? Cura. **332.** Muitas vezes eu disse a ti, médico: a retórica, que desejas tornar tua serva, é tua inimiga; depois que vós desejastes ser rétores e poetas, deixastes de ser médicos.[73] **333.** Mas esta é uma antiga querela que tenho contigo. **334.** Pensa e repensa os teus silogismos: tu os julgarás débeis e vazios. **335.** Não demonstram aquilo que se propõem, e se demonstrassem, a ti demonstrariam desonra, aos teus doentes dano e perigo.

336. Demonstra que a retórica é antes ignorada por ti, do que tua serva. **337.** Mas uma resplandecente luz ofusca teus olhos enfermos, te agrada parecer aquilo que não te é nem útil nem lícito ser. **338.** Ou porventura admites um silogismo sólido e universal por parte de alguém carente de lógica? **339.** Pois assim como a alma racional, se não tiver perdido a razão, impera sobre o corpo e o corpo a ela serve, do mesmo modo todas as artes criadas em função da alma imperam sobre aquelas criadas em função do corpo, e estas àquelas servem. **340.** E é evidente que as artes liberais foram inventadas em função da alma, as mecânicas em função do corpo. **341.** Conclui, ó dialético: logo, a retórica é serva da medicina. **342.** Tens, ó médico, aquilo que desejavas. **343.** Mas, será que brinco contigo, enquanto tu contudo te irritas, e minha jocosa conclusão surte efeito contrário? **344.** Que sejam banidos os circunlóquios: direi claramente aquilo que sinto, ainda que ranjas os teus dentes e te consumas, e a mim talvez ameaces com um perigoso fármaco.[74] **345.** Seria vantajoso a ti, e muito mais aos teus doentes, que fosses mudo, não orador. **346.** E aquilo que a natureza não fez, poderia fazer algum homem amigo do bem público, cortaria a tua língua, com uma pinça tomada do altar[75], língua esta muito pouco versátil nessa boca insossa, com a qual te presumes. **347.** Então pensarás seguramente em curar: agora pensas em pregar, e tudo aquilo que pregas acaba em nada. **348.** Enganei-me: com mais exatidão, acaba na tua má reputação e na desgraça alheia.

349. Certe non ad artis ignominiam, nec a casu, medicinam Virgilius «mutam» vocat, sed quoniam muta, non loquax, esse debet. **350**. Vos autem eo rem deduxistis, impudentia vestra, ut de mutis parabolani dici merueritis. **351**. Hoc nomen, iure civili vobis impositum, nunquam cadet. **352**. Solebant medici veteres taciti curare; vos perorantes, et altercantes, et conclamantes occiditis. **353**. Hec medicina, hec rethorica vestra est; et cum nulla gens magis rethoricis floribus nuda sit, nulla minus illis indigeat, tamen rethorici, et oratores, et poete, et philosophi, et apostoli, ac suscitatores corporum dici vultis, et penitus nichil estis, nisi verba inania nugeque volatiles. **354**. Olim quidem sine sillogismis curabantur et prope, ut tu nunc falso gloriaris, suscitabantur infirmi. **355**. Hinc, arbitror, fabule locus fuit, Hipolytum ab Esculapio suscitatum, quod eum ab extremis efficax medicus et velut a morte media revocasset.

356. Nunc quanta mutatio! **357**. Sillogizantibus vobis, pereunt qui sine vobis vivere potuissent. **358**. Sepe iam nequicquam dixi: curate, medemini, eloquentiam his quorum est propria relinquite; vestra esse non potest. **359**. Et ut pro consilio consilium reddam tibi (sed aliquanto fidelius): tu me iubes in alienos fines irrumpere, ego te ad tuos redire moneo. **360**. Tu michi consulis ut, mutato adhuc vite genere, medicus fiam(rem neque magnificam, et pene impossibilem); ego tibi ne unquam rethorice studeas, ut tandem medicus esse incipias, quod diu te esse mentitus es. **361**. Tam decet ornatus medicum, quam asellum falere. **362**. Tibi sane, ne hinc reprehendi posses, abunde provisum est. **363**. Quisquis te disertum dixerit, idem et nitidam suem, et volucrem testudinem, et candidum corvum dicat. **364**. In te ergo non facundia, sed facundie studium male olet, et facundie inimica loquacitas. **365**. De aliis loquebar, dum dixi non esse medici ornamentum: magis est mercatori necessarius, quamvis nec ille rethorice quidem studet, sed usu experientiam querit ac promptitudinem colloquendi. **366**. Quam ob causam illud a te non sine certa ratione quesieram, cur non potius navigationi rethoricam subiecisses, si cogebas eam servire mechanice. **367**. Quem locum non intelligens, qui ignorantium mos est, non sine meo et multorum risu responsionem supervacuam diffinisti.

349. Decerto, não para ignomínia da arte e nem por acaso, Virgílio chama “muda” a medicina, mas porque ela deve ser muda, não loquaz.[76] **350.** Mas vós, com vossa imprudência, conduzistes a situação a tal ponto que, de mudos, merecestes ser chamados falastrões. **351.** Esta alcunha, imposta a vós por direito civil, jamais cairá em desuso. **352.** Os médicos antigos costumavam curar em silêncio; vós, perorando, altercando e gritando, matais. **353.** Esta é a vossa medicina, esta a vossa retórica; e ainda que nenhuma outra categoria profissional seja mais desprovida de flores retóricas, ainda que nenhuma outra careça menos delas, pretendeis contudo ser chamados retóricos, e oradores, e poetas, e filósofos, e apóstolos, e também ressuscitadores de corpos; e, no fundo, nada sois, além de palavras vãs e voláteis frivolidades. **354.** Outrora, decerto, os enfermos eram curados sem silogismos e eram quase ressuscitados, algo de que falsamente te vanglorias agora. **355.** Daqui, creio, teve origem a fábula: Hipólito foi ressuscitado por Esculápio, porque o médico competente o recobrou de seus momentos finais e, por assim dizer, dos braços da morte.[77]

356. Agora, quanta mudança! **357.** Enquanto silogizais, perecem aqueles que teriam podido viver sem vós. **358.** Já, por diversas vezes, falei em vão: curai, medicai, deixai a eloqüência àqueles aos quais pertence; ela não pode ser vossa.[78] **359.** E, para que pelo teu conselho eu te devolva um outro conselho (mas este um tanto quanto mais confiável): tu me ordenas invadir terrenos alheios, eu te exorto a retornar aos teus. **360.** Tu me aconselhas a, tendo mudado o estilo de vida que sigo até agora, tornar-me médico (uma coisa que não é grandiosa, e é praticamente impossível); eu aconselho-te a jamais estudar retórica, a fim de que, finalmente, comeces a ser médico, o que por muito tempo mentiste ser. **361.** Um ornato é tão conveniente a um médico, quanto o colar a um burrico. **362.** Na realidade, a ti foi copiosamente alertado, para que não pudesses ser repreendido por isso. **363.** Quem quer que tenha te considerado facundo, do mesmo modo deverá considerar limpo o porco, veloz a tartaruga, e alvo o corvo. **364.** Em ti, portanto, não cheira mal a eloqüência, mas o teu empenho na eloqüência, e a verborragia inimiga da eloqüência. **365.** Falava de outros, quando disse que o ornato não é próprio do médico: é mais necessário ao mercador, ainda que nem mesmo ele estude retórica, mas com a prática adquira experiência e agilidade para se expressar.[79] **366.** Por esta razão eu havia perguntado a ti, não sem motivo, por que não submeteste antes a retórica à navegação, se a constrangias a servir a uma arte mecânica.[80] **367.** Não compreendendo este passo, tu, como é costume dos ignorantes, elaboraste uma resposta infundada, não sem o meu riso e o de muitos.

[1] Virgílio, *Aen.,* I, 335.

[2] Cícero, *De Invent.,* I, 29, 46: *Probabile autem est id, quod fere solet fieri aut quod in opinione positum est aut quod habet in se ad haec quandam similitudinem, sive id falsum est sive verum. In eo genere, quod fere fieri solet, probabile huiusmodi est: 'si mater est, diligit filium; si avarus est, neglegit ius iurandum.' In eo autem, quod in opinione positum est, huiusmodi sunt probabilia: impiis apud inferos poenas esse praeparatas; eos, qui philosophiae dent operam, non arbitrari deos esse'.* (É, contudo, provável aquilo que costuma acontecer no mais das vezes, ou aquilo que é fundado na opinião, ou ainda aquilo que tem em si alguma semelhança com estas coisas, seja isto falso ou verdadeiro. Em relação a este gênero, aquilo que costuma, no mais das vezes, acontecer, o provável se dá do seguinte modo: 'se é mãe, ama o seu filho; se é avaro, negligencia o direito de juramento.' Mas no que concerne àquilo que é fundado na opinião, os prováveis são desta natureza: 'aos ímpios as penas são preparadas junto aos ínferos; aqueles que se ocupam de filosofia, não consideram que existam deuses.')
Petrarca refere-se à obra ciceroniana retomando a denominação que lhe fora dada por Hugo de São Vítor. Cf. *Didascalicon,* II, 20: *Hae sunt septem ancillae quas Mercurius a Philologia in dotem accepit; quia nimirum eloquentiae, cui juncta fuerit sapientia, omnis humana actio servit, sicut Tullius in libro Rhetoricorum de studio eloquentiae dicit: hoc tuta, hoc honesta, hoc illustris, hoc eadem vita jucunda fit.* (Ed. Charles H. Buttimer, 1939).
(Estas são as sete servas que Merúrio recebeu como dote da Filologia; decerto, porque à eloqüência, à qual foi unida a sabedoria, serve toda a ação humana, assim como diz Túlio, no livro dos Retores, acerca do estudo da eloqüência: por esta, a própria vida se torna jucunda, por ela ilustre, por ela honesta, por ela segura.)

[3] Salústio, *Bellum Iugurthinum,* LXXXV, 32.

[4] Horácio, *Ars Poet.,* 374-383: *Vt gratas inter mensas symphonia discors/et crassum unguentum et Sardo cum melle papauer/offendunt, poterat duci quia cena sine istis,/sic animis natum inuentumque poema iuuandis,/si paulum summo decessit, uergit ad imum./Ludere qui nescit, campestribus abstinet armis,indoctusque pilae discіue trochiue quiescit,/ne spissae risum tollant impune coronae;/qui nescit, uersus tamen audet fingere. Quidni?*
(Assim como, entre gratas mesas, causam ofensa a sinfonia discorde, o grosseiro ungüento e a papoula com mel Sardo, porque a ceia poderia ser conduzida sem estas coisas, do mesmo modo o poema nascido e inventado para agradar os ânimos, caso se aparte um pouco do ápice, tende para baixo. Quem não sabe exercitar-se, abstém-se das armas dos campos de batalha, e repousa aquele que é inábel na bola, no disco ou no círculo de metal, para que as espessas rodas dos presentes não soltem um riso impune; quem não sabe, ousa, contudo, compor versos. E por que não?)

[5] Episódio reportado em *Fam.,* I, 12.

[6] Cf. Petrarca, *Fam.,* I, 12,1-3: *Ecce iterum tentamur. Dyaleticus tuus, ut scribis, quiescere non potest. Miraris? Mirarer ego si quiesceret, cuius gloria in strepitu et convitiis sita est. Sed bene habet quod nec ille scribere aliquid novit, nec ego eum hinc exaudio; ita et aures, interiecto maris ac terrarum spatio, et oculi mei illius ignorantia tuti sunt; totum importuni collocutoris pondus in tuum caput refunditur; et merito, quoniam literas meas dyaleticis ostendisti. Ex omnibus sane, que de illius raucissimo latratu collegisse te dicis, hoc primum erat et maximum, quod artificium nostrum omnium minime necessarium dicit. Ecce, iam virus quod in aliis literis minabatur, evomuit. Sed est ne hoc quod in studia nostra se invecturum predixerat? Preclare. 'Artificium' inquit, 'vestrum ex omnibus minime necessarium'.*
(Eis que somos provocados novamente. O teu dialético, segundo escreves, não pode repousar. Admiras-te? Eu me admiraria se repousasse este cuja glória está situada no estrépito e nas gritarias. Mas é um bem que ele não saiba escrever coisas nenhuma, e nem eu o escuto daqui. Assim, graças ao espaço de mar e terras interposto entre nós, meus ouvidos e meus olhos estão a salvo da ignorância daquele homem. Todo o peso deste importuno interlocutor recai sobre a tua cabeça, e com mérito, porque mostraste as minhas cartas aos dialéticos. Sem dúvida, de todas as coisas que tu dizes colher a partir do latido extremamente rouco daquele, a primeira coisa e a mais importante era que ele diz que a nossa arte é, dentre todas, a menos necessária. Eis que agora vomitou o veneno que ameaçava nas outras cartas. Mas acaso é isto que ele previra atirar contra os nossos estudos? Perfeitamente! 'A vossa arte', declara, 'é, dentre todas, a menos necessária'.

[7] Cf. Petrarca, *Fam.,* I, 12, 4-5: *Quid ergo? Rapidum enthimema contorquet: 'Si minus necessaria', inquit, 'et minus nobilis'. O quam male tegitur insania! Iam se non dyaleticum modo, sed freneticum ostendit. Ergo sutrina et pistrina et vilissime mechanicarum artium, si necessitas nobilitare illas potest, nobilissime omnium fient; philosophia autem et relique omnes, quecunque beatam atque excultam et ornatam vitam faciunt, si necessitatibus vulgi nil conferunt, ignobiles.O doctrinam novam et exoticam, ipsi quoque – cuius nomen infamant – Aristotili incognitam!*

E o que, então? Ele distorce um precipitado entimema: 'Se é menos necessária', declara, 'é também menos nobre'. Oh! como é mal encoberta a loucura! Já se mostra agora não um dialético, mas um frenético. Logo a arte da sapataria, da panificação e as mais vis dentre as artes mecânicas, se a necessidade pode nobilitás-las, se tornarão as mais nobres de todas. Porém, a filosofia e todas as demais, todas as que fazem a vida beata, polida e ornada, se nada conferem às necessidades do vulgo, são ignóbeis. Oh! doutrina nova e exótica, desconhecida até mesmo pelo próprio Aristóteles – cujo nome difamam!

[8] Cf. Petrarca, *Fam.,* I, 9, 1: *Animi cura philosophum querit, eruditio lingue oratoris est propria; neutra nobis negligenda, si nos, ut aiunt, humo tollere et per ora virum volitare propositum est.*
(O cuidado da alma busca o filósofo, a erudição da língua é própria do orador; se, como dizem, o propósito é que nos levantemos da terra e voemos pelas bocas dos homens, nenhuma das duas coisas devem ser por nós negligenciadas.)
[9] Aristoteles, *Metaph.,* I.2, 983a, 10-11.

[10] Cf. Hugo de S. Victor, *Didascalicon*, II, 21 IN: *PL*, CLXXVI, 760-766.

[11] Cf. *Inv.contra med.,* II, 77 ss.

[12] Tito Lívo, XXXV,14: *Claudius, secutus Graecos Acilianos libros, P. Africanum in ea fuisse legatione tradit eumque Ephesi conlocutum cum Hannibale, et sermonem unum etiam refert: quaerenti Africano quem fuisse maximum imperatorem Hannibal crederet, respondisse Alexandrum Macedonum regem, quod parua manu innumerabiles exercitus fudisset quod<que> ultimas oras, quas uisere supra spem humanam esset, peragrasset. quaerenti deinde quem secundum poneret, Pyrrhum dixisse: castra metari primum docuisse, ad hoc neminem elegantius loca cepisse, praesidia disposuisse; artem etiam conciliandi sibi homines eam habuisse ut Italicae gentes regis externi quam populi Romani, tam diu principis in ea terra, imperium esse mallent. exsequenti quem tertium duceret, haud dubie semet ipsum dixisse. tum risum obortum Scipioni et subiecisse 'quidnam tu diceres, si me uicisses?' 'tum uero me' inquit 'et ante Alexandrum et ante Pyrrhum et ante alios omnes imperatores esse.' et perplexum Punico astu responsum et improuisum adsentationis genus Scipionem mouisse, quod e grege se imperatorum uelut inaestimabilem secreuisset.*
(Cláudio, que seguiu os livros gregos de Acílio, narra que Públio, o Africano, estava nesta embaixada e que conversou com Aníbal em Éfeso, e Claudio até reporta uma conversa que tiveram: tendo o Africano perguntado quem ele acreditava ter sido o maior general, Aníbal respondera que fora o rei Alexandre da Macedônia, que, com pouco contigente, derrubara incontáveis exércitos, e que percorrera os mais longínquos confins, os quais estavam acima da esperança humana contemplar. Em seguida, tendo perguntado quem Aníbal colocava em segundo lugar, ele dissera Pirro: que fora o primeiro a ensinar como se demarca um acampamento, por isso nenhum outro escolhia os lugares de modo mais adequado e dispunha as tropas; ele dominava, além disso, aquela arte de reunir junto a si os homens, de modo que os povos itálicos preferiam ter o governo de um rei estrangeiro ao do povo romano, por tanto tempo senhores naquela terra. Instado sobre quem viria em terceiro lugar, respondera que, sem dúvida, ele mesmo. Então veio o riso de Cipião, que acrescentou 'o que então tu dirias, se me tivesses vencido? 'Nesta circunstância', diz ele, 'eu estaria antes de Alexandre, antes de Pirro e antes de todos os outros generais.' A resposta, envolta em astúcia púnica, e o gênero inesperado da deferência comoveu Cipião, porque o separava do grupo dos generais, como alguém inestimável.)

[13] Cf. *Aristóteles Latino, Rhet.* III, 1, 1404a, 29-33: *neque enim qui tragedias faciunt adhuc utuntur eodem modo, sed quemadmodum* ***ex tetrametris in iambicum transierunt****....* (*Aristoteles Latinus – Rhetorica* – translatio Guillelmi de Moerbeke, ed. B. Schneider, Leiden, 1978).
(E, com efeito, aqueles que compõem tragédias não empregam ainda hoje o mesmo modo, mas do mesmo modo passaram dos tetrâmetros ao jâmbico....)

[14] Horácio, *Ars Poetica,* 70-72.

[15] Isidoro de Sevilha, *Etym.,* IX, 2, 84: *Romani a Romuli nomine nuncupati, qui urbem Romam condidit, gentique et civitati nomen dedit. Hi ante a Saturno SATURNII, a Latino LATINI vocati sunt. Nam Latinus Italiae rex fuit, qui ex suo nomine Latinos appellavit, qui postea Romani nuncupati sunt. Hi et Quirites dicti, quia Quirinus dictus est Romulus, quod semper hasta utebatur, quae Sabinorum lingua Quiris dicitur.*
(Os romanos foram denominados a partir do nome de Rômulo, que fundou a cidade de Roma, e deu nome à cidade e ao povo. Estes, antes, eram chamados Satúrnios, proveniente de Saturno, e Latinos, proveniente de Latino. Pois Latino foi o rei da Itália, que a partir do seu nome designou os Latinos, que posteriormente foram denominados Romanos. Estes foram também nomeados Quirites, porque Rômulo foi chamado Quirino, pois sempre usava lança, que na língua dos Sabinos se dizia Quiris.)

[16] Suetônio, *Aug.,* XCVII, 2: *Sub idem tempus ictu fulminis ex inscriptione statuae eius prima nominis littera effluxit; responsum est, centum solos dies posthac victurum, quem numerum C littera notaret, futurumque ut inter deos referretur, quod aesar, id est reliqua pars e Caesaris nomine, Etrusca lingua deus vocaretur.*
(Nesta mesma época, depois da investida um raio, caiu a primeira letra do nome dele da inscrição da estátua; dali em diante, pressagiou-se que ele viveria apenas cem dias, número que a letra C representava, e que seria colocado entre os deuses, porque aesar, isto é a parte restante do nome de César, significava Deus na língua etrusca.)
Cf. Petrarca, *De rerum memorandarum libri,* IV, 81, 4-5.

[17] Cf. Aristóteles, *Rhet.* III, 1, 1404a, 35: *et adhuc nunc qui exametra faciunt dimiserunt*. (*Aristoteles Latinus, op. cit.,* translatio Guillelmi de Moerbeke, 1978).
(e isto repudiaram, até hoje, aqueles que fazem hexâmetros.)

[18] Estácio, *Theb.,* XII, 817: *uiue, precor; nec tu diuinam Aeneida tempta,/sed longe sequere et uestigia semper adora.*
(vive, eu te peço, e não toca a divina Eneida, mas de longe a segue, e adora sempre os seus vestígios.)
Cf. Petrarca, *Fam.,* III, 18, 6.

[19] Aristóteles, *Rhet.*, 3,1, 1404a, 36-39: *Quare manifestum est quod non omnia quecumque de locutione dicere esse, pertractandum est nobis, sed quecumque* de tali qualem *dicimus. De illa autem dictum est in hiis que de poetica. Sunt igitur illa consideranda.*

[20] Cf. Boécio, *Consolatio Philosophiae,* I, 1, 2: *Quae ubi poeticas Musas vidit nostro assistentes toro fletibusque meis verba dictantes, commota paulisper ac torvis inflammata luminibus: Quis, inquit, has scenicas meretriculas ad hunc aegrum permisit accedere, quae dolores eius non modo nullius remediis foverent, verum dulcibus insuper alerent venenis? Hae sunt enim, quae infructuosis affectum spinis uberem fructibus rationis segetem necant hominumque mentes assuefaciunt morbo, non liberant. At si quem profanum, uti vulgo solitum vobis, blanditiae vestrae detraherent, minus moleste ferendum putarem – nihil quippe in eo nostrae operae laederentur -, hunc vero Eleaticis atque Academicis studiis innutritum? Sed abite potius, Sirenes usque in exitium dulces, meisque eum Musis curandum sanandumque relinquite.*
(Quando viu aquelas Musas poéticas que assistiam ao nosso leito e diziam palavras ao meu pranto, turbou-se por algum tempo, e com uma luz no olhar ameaçador inflamou-se: Quem, diz, permitiu que se aproximassem a este enfermo estas meretrizes de teatro, que não apenas não podem oferecer nenhum remédio às suas dores, mas além disso as alimentam com seus doces venenos? Com efeito, são elas que matam, com os infrutuosos espinhos do afeto, a terra repleta de frutos da razão, e não libertam, mas habituam a mente do homem à doença. Mas se as vossas lisonjas subtraíssem aquele que é profano, como é vosso costume com o vulgo, eu julgaria que se deveria suportar com menos dificuldade – de fato, neste caso, as nossas obras não seriam prejudicadas em nada – porém elas subtraem este, criado nos estudos Acadêmicos e Eleáticos? Antes, parti, Sereias doces até a ruína, e deixai que ele seja cuidado e curado pelas minhas Musas.)

[21] *Ibidem*, III, 6, 7 (sobre Eurípides): *In quo Euripidis mei sententiam probo, qui carentem liberis infortunio dixit esse felicem.*
(Em relação a isto, aprovo a sentença do meu Eurípides, que disse ser, por infortúnio, feliz aquele que é carentes de filhos.)
E cf. IV, 6, 33 (sobre Lucano): *Et victricem quidem causam dis, victam vero Catoni placuisse familiaris noster Lucanus ammonuit.*
(E o nosso amigo Lucano, de fato, ressaltou que a causa vencedora agradara aos deuses, mas a vencida agradara a Catão.)

[22] Platão, *Timeu*, 21c-d, na tradução latina de Calcídio: *Igitur senex, valde enim memini, laetatus eximie, 'Quid, si non perfunctorie sed dedita opera poeticam fuisset', inquit, 'executus Solo, mi Amynander, vel sermonem quem ab Aegypto reuersus instituerat implesset, a quo quidem seditionibus ceteraque intemperie ciuilis dissensionis impediente desciuit? Non opinor minorem Hesiodo vel Homero futurum fuisse'.* IN: *Plato Latinus*. Edidit Raymundus Klibansky. Vol. IV: *Timaeus*. A Calcidio Translatus Commentarioque Instructus. Edidit J.H. Waszink – Editio Altera. In Aedibus Instituti Warburgiani et E. J. Brill, Londres e Leida, 1974.
(Portanto o velho, me lembro muito bem, particularmente contente, diz: 'O que aconteceria, meu Aminandro, se Sólon, não de modo negligente mas com aplicação, tivesse se dedicado à poesia, ou se terminasse aquele discurso que, ao voltar do Egito, começara, e do qual se afastou, decerto constrangido pelas revoltas e pelas demais intempéries das discórdias civis? Julgo que ele não haveria de ter sido menor que Hesíodo ou Homero.)

[23] Há aqui uma alusão a Horácio, *Epist.* I, 4, 16: *Epicuri de grege porcum* ("porco saído da vara de Epicuro").

[24] Cf. Bernard de Clairvaux, *Sermones de diversi,* VII, 1: *Sed consideravit rationalem creaturam adeo affectare gloriam, ut aut vix aut nunquam ab hoc compesci desiderio possit: quippe quae ad imaginem facta est Creatoris. Propterea secundum datam sibi a Deo sapientiam, saluberrimum adinvenit consilium; dicens: Quandoquidem persuaderi nobis non potest non gloriari; saltem qui gloriatur, in Domino glorietur. Et considera quantum superexcedat Pauli philosophia philosophiam sapientium mundi hujus, quae nimirum stultitia est apud Deum* (*I Cor.* III, 19). IN: *PL,* CLXXXIII, 558d.
(Mas considerei que a criatura racional, a tal ponto, busca a glória, que com dificuldade ou nunca é capaz de se abster desse desejo: pois aquela foi feita à imagem do Criador. Por esta razão, segundo a sabedoria dada a si por Deus, descobriu ainda um conselho extremamente salutar, que diz: Visto que não é possível persuadir-nos a não nos glorificarmos, ao menos aquele que se glorifica, se glorifique no Senhor. E considera quanto a filosofia de Paulo sobrepuja a filosofia dos sábios deste mundo, que é sem dúvida estultícia diante de Deus. (I Cor. III, 19)
Cf. Petrarca, *Fam.,* XXII, 10, 7: *philosophus meus Paulus.*

[25] Cf. *Ad Colossenses,* 2,8: *videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum secundum elementa mundi et non secundum Christum.*
(Cuidai para que alguém não vos engane pela filosofia e pela inane falácia, segundo a tradição dos homens, segundo os elementos do mundo e não segundo Cristo.)
Para outro uso desta passagem nas obras de Petrarca, cf. *Fam.,* XVII, 1, 22.

[26] Agostinho, *De civitate Dei*, VIII, 10 (citando Paulo, *Epístola aos Romanos*, I, 19-20): *Deinde ne omnes tales esse arbitretur, audit ab eodem apostolo dici de quibusdam, Quia quod notum est Dei, manifestum est in illis: Deus enim illis manifestavit. Invisibilia enim ejus, a constitutione mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus ejus et divinitas (Rom. I, 19, 20)* IN: *PL,* XLII.
(Em seguida, para que não julgasse que são todos deste tipo, ouve o que é dito por este mesmo apóstolo acerca de alguns: Porque aquilo que se conheceu de Deus, manifestou-se a eles: com efeito, Deus lhes manifestou. Com efeito, a partir da criação do mundo, as suas coisas invisíveis são compreendidas por meio daquelas que foram feitas; do mesmo modo, a sua sempiterna virtude e divindade.)

Para outras ocorrências petrarquistas, cf. *De rer. memor.,* III, 74, 9; *De otio religioso*, I, 6, 7 e *De ignor.,* IV, 22.

[27] Agostinho, *Confessiones,* VIII, 2, 3: *narravi ei circuitus erroris mei. ubi autem commemoravi legisse me quosdam libros platonicorum, quos Victorinus, quondam rhetor urbis Romae, quem christianum defunctum esse audieram, in latinam linguam transtulisset, gratulatus est mihi quod non in aliorum philosophorum scripta incidissem plena fallaciarum et deceptionum secundum elementa huius mundi, in istis autem omnibus modis insinuari deum et eius verbum.*
(Narrei a ele os ciclos dos meus erros. Mas quando recordei ter lido alguns livros dos platônicos, os quais traduzira em língua latina Victorino, outrora retor da cidade de Roma e que eu ouvira ter morrido cristão, ele alegrou-se comigo porque eu não incindi nos escritos de outros filósofos, repletos de falácias e enganos segundo os elementos deste mundo, mas sim naqueles que, por todos os modos, insinua-se deus e o seu verbo.)
Cf. *De vera religione*, I, 1. IN: *PL.,* XXXIV, 121-123. E cf também *Retractiones,* I, 1, 4. IN: *PL,* XXXII, 587.

[28] Agostinho, *De civit. Dei,* VIII,10 (citando *Ato dos Apóstolos*, 17, 28 e Paulo, *Epístola aos Romanos,* 1, 21-23): *Et ubi Atheniensibus loquens, cum rem magnam de Deo dixisset, et quae a paucis possit intelligi, quod in illo vivimus, movemur et sumus; adjecit et ait, Sicut et vestri quidam dixerunt (Act. XVII, 28) . Novit sane etiam ipsos, in quibus errant, cavere. Ubi enim dictum est quod per ea quae facta sunt, Deus illis manifestavit intellectu conspicienda invisibilia sua; ibi etiam dictum est, non illos ipsum Deum recte coluisse, quia et aliis rebus, quibus non oportebat, divinos honores illi uni tantum debitos detulerunt: Quoniam cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum. Dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt, et immutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum, et quadrupedum, et serpentium (Rom. I, 21-23) . Ubi et Romanos, et Graecos, et Aegyptios, qui de sapientiae nomine gloriati sunt, fecit intelligi. Sed de hoc cum istis postmodum disputabimus. In quo autem nobis consentiunt de uno Deo hujus universitatis auctore, qui non solum super omnia corpora est incorporeus, verum etiam super omnes animas.* IN: *PL,* XLI.
(E quando fala aos Atenienses, depois de ter dito algo grandioso sobre Deus, mas que só pode ser compreendido por poucos, isto é, que nele vivemos, nos movemos e somos; acrescentou e disse: Assim como alguns dos vossos também disseram. (At., XVII, 28) Com efeito, ele sabe decerto evitar estes erros que cometem. De fato, onde é dito que, por meio das coisas que foram feitas, Deus manifestou-lhes as suas perfeições invisívies para que sejam compreendidas pelo intelecto, é dito ainda que estes tais não adoraram corretamente o próprio Deus, porque concederam também a outras coisas, às quais não era preciso, as honras divinas devidas somente àquele único: pois mesmo conhecendo Deus, eles não o glorificaram nem lhe renderam graças, mas se perderam em seus pensamentos, e o coração insensato destes homens se obscureceu. Com efeito, enquanto diziam ser sábios, se tornaram estultos, e trocaram a glória incorruptível de Deus pela semelhança da imagem corruptível do homem, dos pássaros, dos quadrúpedes e das serpentes. (Rom. I, 21-23).

Onde fez entender que aqueles eram os Romanos, os Gregos e os Egípcios, que se glorificavam do nome da sabedoria. Mas, a este respeito, debateremos com eles adiante. Em relação a isto, contudo, concordam conosco sobre o único Deus autor da totalidade das coisas, que não apenas é incorpóreo, acima de todos os corpos, mas ainda acima de todas as almas.)

[29] *Epistola ad Romanos,* I, 21-23: *quia, cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum dicentes enim se esse sapientes stulti facti sunt et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentium*

[30] Platão, *República,* 2, 377a-398b; 3, 398a; 10, 607b-608b, e Agostinho, *De civ. Dei,* VIII, 13 (fazendo referência a Platão, *Rep.*): *Quid enim de ludis scaenicis Plato senserit, notum est, cum poetas ipsos, quod tam indigna deorum maiestate atque bonitate carmina composuerint, censet ciuitate pellendos. Qui sunt igitur isti dii, qui de scaenicis ludis cum ipso Platone contendunt? Ille quippe non patitur deos falsis criminibus infamari; isti eisdem criminibus suos honores celebrari iubent. Denique isti cum eosdem ludos instaurari praeciperent, poscentes turpia etiam maligna gesserunt, Tito Latinio auferentes filium et inmittentes morbum, quod eorum abnuisset imperium, eumque morbum retrabentes, cum iussa complesset; iste autem illos nec tam malos timendos putat, sed suae sententiae robur constantissime retinens, omnes poetarum sacrilegas nugas, quibus illi inmunditiae societate oblectantur, a populo bene instituto remouere non dubitat.*
(É, com efeito, notório o que percebera Platão acerca dos jogos cênicos, quando considera que estes mesmos poetas devem ser expulsos da cidade, por terem composto poemas tão indignos da majestade e da bondade dos deuses. Quem são, portanto, estes deuses que contendem com o próprio Platão acerca dos jogos cênicos? Este, sem dúvida, não suporta que os deuses sejam difamados por falsos crimes; aqueles ordenam que sejam celebradas as suas honras nestes mesmos crimes. Por fim, quando eles prescreveram que estes mesmos jogos seriam instaurados, exigindo torpezas, realizaram até mesmo malignidades, arrancando o filho de Tito Latino e enviando-lhe a doença porque recusara o domínio deles, e retirando-lhe a doença quando cumpriu as suas ordens. Platão, contudo, pensa que divindades tão más não devem ser temidas, mas mantendo, com extrema constância, a força das suas sentenças, não hesita em afastar de um povo bem educado todas as sacrílegas frivolidades dos poetas, com as quais eles se deleitam na sociedade da imundíce.)

[31] Cf. Agostinho, *De civ.Dei,* VIII, 13.

[32] Cf. *Soliloquia*, I, 15, 27: R: *R: Primo itaque illud videamus, cum duo verba sint veritas et verum, utrum tibi etiam res duae istis verbis significari, an una videatur.* A: *Duae res videntur. Nam, ut aliud est castitas, aliud castum, et multa in hunc modum; ita credo aliud esse veritatem, et aliud quod verum dicitur.* R: *Quod horum duorum putas esse praestantius?* A: *Veritatem opinor. Non enim casto castitas, sed castitate fit castum; ita etiam, si quid verum est, veritate utique verum est.* IN: *PL,* XXXII, 832-833.
(Razão: E assim, primeiramente, observemos o seguinte, uma vez que verdade e verdadeiro são duas palavras, se porventura te parece que, com estas palavras, são significadas duas coisas, ou uma única. Agostinho: Parecem duas coisas. Assim como, com efeito, uma coisa é a castidade, e outra o casto, e igualmente muitas outras, do mesmo modo creio que uma coisa é a verdade, e outra o que se chama de verdadeiro. R: Qual dentre estas duas pensas ser a mais imoprtante? A: Acredito que a verdade. Com efeito, não é com o casto que se faz a castidade, mas com a castidade o casto; assim, decerto, se algo é verdadeiro, é, de todo modo, verdadeiro pela verdade.)
cf. ainda II, 15, 28 e 17, 31; e cf. *De vera religione*, XXXVI, 67. IN: *PL,* XXXIV, 152.
Para outros usos petrarquistas, cf. Petrarca, *Fam.,* III, 15, 1: *Omne verum, ut ait Augustinus, a veritate verum est.* E ainda *Fam.,* VII, 1, 1 e XXI, 10, 12.

[33] Cícero, *De Oratore,* I, 3, 11: *Vere mihi hoc videor esse dicturus, ex omnibus eis, qui in harum artium liberalissimis studiis sint doctrinisque versati, minimam copiam poetarum et oratorum egregiorum exstitisse: atque in hoc ipso numero, in quo perraro exoritur aliquis excellens, si diligenter et ex nostrorum et ex Graecorum copia comparare voles, multo tamen pauciores oratores quam poetae boni reperientur.*
(Na verdade, me parece que isto há de ser dito: de todos aqueles que são versados nos liberalíssimos estudos e nas doutrinas daquelas artes, uma quantidade mínima de poetas e oradores egrégios existiu: e mesmo em relação a este número, no qual, muito raramente, nasce algum excelente, se desejas comparar diligentemente a quantidade dos nossos e aquela dos gregos, ainda muito menos oradores bons que poetas serão encontrados.)
Cf. Petrarca, *De vita solitaria*, II, 12.

[34] Horácio, *Ars Poetica*, 372-373.
De acordo com Rebecca Lenoir, era costume dos livreiros romanos afixarem as novidades nas colunas dos pórticos, por isso a referência de Horácio às colunas. (cf. Pètrarque, *Invectives,* Jérome Millon, 2003; nota 50, p. 449.)

[35] Cf. *Aristoteles Latinus*, *Ethica Nicomachea*, V, 8, 1133a 16-17: *Non ex duobus medicis fit communicatio, sed ex medico et agricola, et omnino alteris et non equalibus*
Aristotle, *Nicomachean Ethics*, V, 8 1133a 15-17: *For it is not two doctors that become partners to an exchange, but rather a doctor and a farmer, and in general people who are of different sorts and not in a relation of equality to each other; they therefore have to be equalized.* (Trad. Christopher Rowe, Oxford University Press, 2002).

[36] Cf. Hugo de S. Vitor, *Didascalicon*, II, 27-28: IN: Patrologia Latina, CLXXVI,762b-762d.

[37] *Psal*, XXIV,17: *tribulationes cordis mei multiplicatae sunt de necessitatibus meis erue me.*

[38] Cf. Petrarca, *Sen.,* XVI, 3.

[39] *Aristoteles Latinus*, *Metaph.,* I, 2, 983a, 1-5: *Si autem dicunt aliquid poete, quia diuinum natum est inuidere, in hoc contigere maxime uerisimile et infortunatos omnes superfluos esse. Sed nec diuinum inuidum esse conuenit, sed secundum prouerbium multa mentiuntur poete, nec tali aliam honorabiliorem oportet existimare. Nam maxime diuina et maxime honoranda.* (Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka, edidit Gudrun Vuillemin-Diem; Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1995).
(Porém, se os poetas dizem alguma verdade, pois invejar é natural do divino, neste caso ocorre o que é, acima de tudo, verossímil, e são infortunados todos os que se excedem. Mas não convém ao divino ser invejoso - segundo o provérbio, contudo, os poetas mentiram sobre muitas coisas -, e nem é preciso estimar outra coisa mais honrosa que esta tal. Pois esta é, acima de tudo, divina e devem ser, acima de tudo, honrada.)

[40] Cf. Cícero, *De republica,* I, 42, 65: *...tum fit illud quod apud Platonem est luculente dictum, si modo id exprimere Latine potuero; difficile factu est, sed conabor tamen.*
(...então, segue-se o que é dito claramente em Platão, tomara que eu possa exprimi-lo em Latim; é difícil de fazer, mas eu tentarei.)

[41] Os aforismos enigmáticos de Heráclito garantiram-lhe o epíteto "o obscuro", em grego σκοτεινός. Cf. Cícero, *De Fin.,* II, 5, 15: *quod duobus modis sine reprehensione fit, si aut de industria facias, ut Heraclitus, 'cognomento qui σκοτεινός perhibetur, quia de natura nimis obscure memoravit', aut cum rerum obscuritas, non verborum, facit ut non intellegatur oratio, qualis est in Timaeo Platonis.*
(Isto é feito, sem reprensão, de dois modos, ou se fizeres deliberadamente, como Heráclito, 'o que foi chamado pelo epíteto σκοτεινός', porque 'falou sobre a natureza de modo demasiadanente obscuro', ou, quando a obscuridade das coisas, não das palavras, faz com que o discurso não possa ser compreendido, tal como acontece no Timeu do Platão.)
Cf. Sêneca, *Ad Lucilium,* XII, 7: *Ideo Heraclitus, cui cognomen fecit orationis obscuritas, 'unus' inquit 'dies par omni est'.*
(Por isto, Heráclito, ao qual a obscuridade da oração criou um apelido, diz: 'um dia é igual a qualquer outro.')
Cf. S.Jerônimo, *Chronicon (Interpretatio Chronicae Eusebii, ann. ab Abr.* 1517*)*: *Hellanicus historiographus, et Democritus philosophus, et Heraclitus cognomento Tenebrosus, et Anaxagoras physicus clari habentur.* IN: *PL,* XXVII, 443.
(Foram considerados ilustres o historiador Helânico, o filósofo Demócrito, Heráclito, com o epíteto *Obscuro*, e o físico Anaxágoras.)

[42] Cf. Agostinho, *Conf.,* IV,16: *et quid mihi proderat quod annos natus ferme viginti, cum in manus meas venissent aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias (quarum nomine, cum eas rhetor Carthaginiensis, magister meus, buccis typho crepantibus commemoraret et alii qui docti habebantur, tamquam in nescio quid magnum et divinum suspensus inhiabam), legi eas solus et intellexi? quas cum contulissem cum eis qui se dicebant vix eas magistris eruditissimis, non loquentibus tantum sed multa in pulvere depingentibus, intellexisse, nihil inde aliud mihi dicere potuerunt quam ego solus apud me ipsum legens cognoveram. et satis aperte mihi videbantur loquentes de substantiis, sicuti est homo, et quae in illis essent, sicuti est figura hominis, qualis sit et statura, quot pedum sit, et cognatio, cuius frater sit, aut ubi sit constitutus aut quando natus, aut stet an sedeat, aut calciatus vel armatus sit, aut aliquid faciat aut patiatur aliquid, et quaecumque in his novem generibus, quorum exempli gratia quaedam posui, vel in ipso substantiae genere innumerabilia reperiuntur.*
(E de que me servia ter lido e compreendido sozinho, com cerca de vinte anos, quando ela veio às minhas mãos, uma determinada obra aristotélica que se intitula dez categorias? Quando o retor cartaginês, meu mestre, e outros que se consideravam doutos, com as bocas crepitantes de soberba, as recordaram por este nome de categorias, eu ansiava, como perplexo em relação a não sei o que de grandioso e divino. Depois eu as discuti com aqueles que diziam tê-las compreendido, com dificuldade, através de mestres eruditíssimos que não só expunham estas categorias mas que desenhavam muitas coisas no pó. Ali, eles não puderam me dizer nenhuma outra coisa que, sozinho, eu não tivesse conhecido, lendo comigo mesmo. E suficientemente claras me pareciam aquelas que tratavam das substâncias, tal qual é o homem, e das coisas que existem neles, tal qual é a imagem

do homem, e qual pode ser a sua estatura, quantos pés pode ter, e o seu parentesco, quem pode ser seu irmão, ou onde pode ter se estabelecido ou quando nasceu, se está de pé ou se está sentado, se está calçado ou armado, se faz algo ou padece algo, e todas as incontáveis coisas que se encontram nestes nove gêneros, alguns dos quais mencionei a guisa de exemplo, ou que se encontram no mesmo gênero da substância.)

Cf. também IX, 5.

[43] Agostinho, *De civ. Dei,* XI, 19.

[44] Agostinho, *Enarr.in Ps.,* CXXVI, 11.

[45] Agostinho, *Enarr.in Ps.,,* CXLVI, 12.

[46] *Ibid*.

[47] Gregório, *Homil.in Ezech.,* I, 6,1.

[48] Cf. *Math*., VII, 6: *Nolite dare sanctum canibus neque mittatis margaritas vestras ante porcos, ne forte conculcent eas pedibus suis et conversi dirumpant vos.*
(Não deis aos cães o que é santo, e nem atireis vossas pérolas diante dos porcos, para que, por acaso, não as esmaguem com seus pés e, tendo se voltado contra vós, não vos dilacerem.)

[49] Cf. Agostinho, *De civit. Dei,* IV, 13: *Si autem sola animalia rationalia, sicut sunt homines, partes Dei esse contendunt; non video quidem, si totus mundus est Deus, quomodo bestias ab ejus partibus separent. Sed obluctari quid opus est? De ipso rationali animante, id est homine...*
(Mas caso sustentem que apenas os animais racionais, tal como são os homens, são partes de Deus; com efeito, não vejo como podem separar as bestas destas partes, se o mundo inteiro é Deus. Mas por que é preciso resistir? Acerca deste mesmo animal racional, isto é, o homem...)
cf. também *De ord.,* II, 11, 31: *...ipse homo a veteribus sapientibus ita definitus est: 'Homo est animal rationale mortale'.*
(...o próprio homem é assim definido pelos mais antigos sábios: 'o homem é um animal racional mortal.'
E cf. Cícero, *Lucullus*, VII, 2: *si homo est, animal est mortale, rationis particeps*.
(Se o homem é partícipe da razão, é um animal mortal.)
Cf. também Petrarca, *Secretum,* I, 52 (Ed. Fenzi), no qual a seguinte definição é colocada na boca de Agostinho: *Abunde dictum rebar, sed agam expressius. Hominem quidem esse animal, imo vero animalium principem cuntorum, nemo tam durus pastor invenietur ut nesciat; nemo rursus, si interrogetur, aut rationale animal aut mortale negaverit*.
(Julgava que tinha dito o bastante, mas continuarei de modo mais claro. Não se encontrará nenhum pastor tão rude que ignore que o homem é, certamente, um animal, ou melhor, o primeiro de todos os animais; e, por outro lado, ninguém negaria, se fosse questionado, que é um animal racional e mortal.)

[50] Sobre os poetas como primeiros teólogos, cf. *Aristoteles Latinus*, *Metaphysica,* I, 3, 983b 27: *Sunt autem aliqui qui antiquiores et multum ante eam que nunc est generationem et primos theologizantes sic putant de natura existimandum.*
(Mas existem aqueles que, mais antigos e muito antes desta geração que existe agora e muito antes dos primeiros teólogos, julgam que assim se deve pensar sobre a natureza.)

Cf. Agostinho, *De civitate Dei,* XVIII, 14: *Per idem temporis intervallum exstiterunt poetae, qui etiam theologi dicerentur, quoniam de diis carmina faciebant: sed talibus diis, qui licet magni homines, tamen homines fuerunt; aut mundi hujus, quem verus Deus fecit, elementa sunt; aut in principatibus et potestatibus pro voluntate Creatoris et suis meritis ordinati: et si quid de uno vero Deo inter multa vana et falsa cecinerunt, colendo cum illo alios qui dii non sunt, eisque exhibendo famulatum qui uni tantum debetur Deo, non ei utique rite servierunt, nec a fabuloso deorum suorum dedecore etiam ipsi se abstinere potuerunt Orpheus, Musaeus, Linus. Verum isti theologi deos coluerunt, non pro diis culti sunt: quamvis Orpheum nescio quomodo infernis sacris, vel potius sacrilegiis, praeficere soleat civitas impiorum. Uxor autem regis Athamantis quae vocabatur Ino, et ejus filius Melicertes praecipitio spontaneo in mari perierunt, et opinione hominum in deos relati sunt: sicut alii homines eorum temporum, Castor et Pollux. Illam sane Melicertis matrem Leucotheam Graeci, Matutam Latini vocaverunt: utrique tamen putantes deam.* IN: *PL,* XLI, 572.
(Neste mesmo intervalo de tempo existiram os poetas que eram então chamados teólogos, porque faziam poemas sobre os deuses: mas sobre aqueles deuses que foram homens, ainda que grandes homens; ou são elementos deste mundo, que o verdadeiro Deus fez; ou ordenados, pela vontade do Criador e por seus próprios méritos, em principados e potestades. E se, entre muitas coisas falsas e vãs, cantaram algo acerca do único Deus verdadeiro, cultuando junto com ele outros que não são deuses, e oferecendo a eles a servidão que é

devida apenas ao único Deus, decerto não lhe serviram de modo conveniente, e até mesmo Orfeus, Museu e Lino não puderam abster-se das infâmias fabulosas dos seus deuses. Na verdade, estes teólogos cultuaram os deuses, mas não são venerados como deuses: embora a cidade dos ímpios, não sei como, costume encarregar Orfeu dos sacros, ou antes sacrílegos infernos. Mas a esposa do rei Atamantis, que se chamava Ino, e seu filho Melicerte, morreram depois que se lançaram, espontaneamente, no mar, e pela opinião dos homens, são relacionados entre os deuses: assim como outros homens daqueles tempos, entre os quais estão Castor e Pólux. Os gregos, sem dúvida, chamaram Leucotéa a tal mãe de Melicertes, e os latinos chamaram-na Matuta: e ambos, contudo, consideraram-na uma deusa.)

Sobre a palavra poeta, cf. Isidoro de Sevilha, *Etym*., VIII, 7, 1-3: *Poetae unde sint dicti, sic ait Tranquillus: «Cum primum homines, exuta feritate rationem vitae habere coepissent, seque ac Deos suos nosse, cultum modicum ac sermonem necessarium commenti sibi, utriusque magnificentiam ad religionem deorum suorum excogitaverunt. Igitur, ut templa illis domibus pulchriora, et simulacra corporibus ampliora faciebant, ita eloquio, etiam quasi augustiore honorandos putaverunt, laudesque eorum et verbis illustrioribus et jucundioribus numeris extulerunt. Id genus quia forma quadam efficitur, quae* ποιητής *dicitur, poema vocitatum est, ejusque fictores poetae. Vates a vi mentis appellatos Varro auctor est; vel a viendis carminibus, id est flectendis, hoc est, modulandis; et proinde poetae Latine vates olim, scripta eorum vaticinia dicebantur, quod vi quadam et quasi vesania in scribendo commoverentur, vel quod modis verba connecterent; viere antiquis pro vincire ponentibus. Etiam per furorem divini eodem erant nomine, quia et ipsi quoque pleraque versibus efferebant.*
(Sobre o motivo de serem chamados poetas, Tranquilo diz o seguinte: 'Quando, pela primeira vez, os homens, despidos de ferocidade, começaram a considerar a vida, e a conhecer a si e aos seus deuses, inventaram um culto regulado e um sermão obrigatório, e pensaram a magnificência de ambos com vistas à reverência dos seus deuses. Portanto, assim como faziam templos mais belos que suas casas, e estátuas maiores que os seus corpos, do mesmo modo, pensaram que se devia honrá-los também com uma locução mais augusta, e erigiram os louvores daqueles com as mais ilustres palavras e os mais jocundos ritmos. Por uma certa forma que se empregou, que se diz *poietés*, este gênero foi denominado poema, e poetas os seus criadores. Segundo a autoridade de Varrão, a palavra vates deriva da força do engenho, ou do entreleçar dos seus cantos, isto é, do ajustá-los ou modulá-los. E por isto, outrora, os poetas eram chamados Vates em latim, e seus escritos eram chamados vaticínios, porque, ao escrever, eram movidos por uma certa força e quase por um delírio, ou porque uniram as palavras com base nos ritmos; tendo os antigos empregado a forma *viere* no lugar de *vincire.* Com efeito, por seu furor, recebiam o nome de 'adivinhos', porque também eles compunham, na maioria das vezes, em versos.)

[51] Agostinho, *De Civ. Dei*, XVIII, 24: *Eodem Romulo regnante Thales Milesius fuisse perhibetur unus e septem Sapientibus, qui post theologos poetas, in quibus Orpheus maxime omnium nobilitatus est,* Σοφοί *appellati sunt, quod est latine Sapientes.*
(Sob o reinado do mesmo Rômulo, conta-se ter vivido Tales de Mileto, um dos sete sábios que, depois dos poetas teólogos (entre os quais Orfeu é, absolutamente, o mais ilustre de todos), foram chamados σοφοί, que quer dizer Sábios em latim.)

[52] cf. Lactâncio, cf. Lactâncio, *Div. Inst.,* I, 5, 3-14: *Sed omittamus sane testimonia prophetarum, ne minus idonea probatio videatur esse de his, quibus omnino non creditur. Veniamos ad auctores; et eos ipsos ad veri probationem testes citemus, quibus contra nos uti solent, poetas dico ac philosophus. Ex his unum Deum probemus necesse est: non quod illi habuerint cognitam veritatem; sed quod veritatis ipsius tanta vis est, ut nemo possit esse tam caecus, qui non videat ingerentem se oculis divinam claritatem. Poetae igitur, quamvis deos carminibus ornaverint, et eorum res gestas amplificaverint summis laudibus, saepissime tamen confitentur spiritu vel mente una contineri regique omnia.* IN: *PL,* VI, 129a-130a.
(Mas omitamos inteiramente os testemunhos dos profetas, para que a argumentação estruturada a partir disso não pareça ser menos idônea do que aquelas nas quais não se crê inteiramente. Venhamos aos autores; e citemos também, para a comprovação da verdade, aquelas mesmas testemunhas que costumam ser utilizadas contra nós, falo dos poetas e dos filósofos. Provemos, a partir deles, que é necessário um único Deus: não porque eles possuiram a verdade conhecida, mas porque é tamanha a força desta mesma verdade, que ninguém pode ser tão cego, que não veja a divina claridade que se oferece aos seus olhos. Portanto os poetas, ainda que honrassem com cantos os seus deuses, e amplificassem os feitos deles com sumos louvores, muito freqüentemente confessaram que todas as coisas são abarcadas e regidas por uma única mente ou espírito.)

[53] Agostinho, *De vera religione,* I,1: *Cum omnis vitae bonae ac beatae via in vera religione sit constituta, qua unus Deus colitur, et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo universitas et inchoatur et perficitur et continetur: hinc evidentius error deprehenditur eorum populorum, qui multos deos colere, quam unum verum Deum et Dominum omnium maluerunt, quod eorum sapientes, quos philosophos vocant, scholas habebant dissentientes et templa communia. Non enim vel populos vel sacerdotes latebat, de ipsorum deorum natura quam diversa sentirent, cum suam quisque opinionem publice profiteri non formidaret, atque omnibus, si posset, persuadere moliretur; omnes tamen cum sectatoribus suis diversa et adversa sentientibus, ad sacra communia*

nullo prohibente veniebant. Non nunc agitur, quis eorum verius senserit; sed certe illud satis, quantum mihi videtur, apparet, aliud eos in religione suscepisse cum populo, et aliud eodem ipso populo audiente defendisse privatim. IN: *PL,* XXXIV.
(Como toda via de uma vida boa e beata está fundada na verdadeira religião, na qual um único Deus é cultuado e, com purificadíssima piedade, é reconhecido como princípio de todas as coisas naturais, pelo qual tudo é iniciado, realizado e conservado: o erro mais evidente daqueles povos que preferiram cultuar muitos deuses ao invés do único verdadeiro Deus e Senhor de tudo, se depreende do fato de que os sábios dentre eles, que se chamam filósofos, possuíam escolas discordantes e templos comuns. Com efeito, não escapava ao povo e aos sacerdotes quão diversas coisas eles pensaram acerca da natureza daqueles deuses, já que todo aquele que não temia pronunciar a sua opinião publicamente, se pudesse, esforçava-se em persuadir a todos; contudo, todos vinham, sem que ninguém proibisse, às reuniões sagradas, acompanhados de seus seguidores que pensavam coisas diversas e adversas. Não se trata agora de quem, dentre eles, pensava de modo mais verdadeiro; mas decerto, conforme me parece, é bastante evidente que, na presença do povo, eles sustentavam uma coisa em relação à religião, e, privadamente, defendiam outra, diferente daquela ouvida pelo mesmo povo.)

[54] Cf. Lactâncio, *Div Institt.,* V, 10: *Nec est difficile docere, cur deorum cultores boni et justi esse non possint. Quomodo enim sanguine abstinebunt qui colunt cruentos deos, Martem atque Bellonam? quomodo aut parentibus parcent, qui expulsorem patris sui Jovem; aut natis ex se infantibus, qui Saturnum? quomodo pudicitiam tuebuntur, qui colunt deam nudam et adulteram, et quasi apud deos prostitutam? Quomodo se a rapinis et fraudibus abstinebunt, qui Mercurii furta noverunt, docentis non fraudis esse decipere, sed astutiae? quomodo libidines coercebunt, qui Jovem, Herculem, Liberum, Apollinem, caeterosque venerantur quorum adulteria, et stupra in mares et foeminas, non tantum doctis nota sunt, sed exprimuntur etiam in theatris, atque cantantur, ut sint omnibus notiora? Possuntne inter haec justi esse homines, qui, etiamsi natura sint boni, ab ipsis tamen diis erudiantur ad injustitiam?* IN: *PL,* VI.
(E não é difícil ensinar por que não podem ser bons e justos os cultores dos deuses. Com efeito, como se absterão de sangue aqueles que cultivam os cruentos deuses Marte e Belona? Como pouparão os parentes, aqueles que cultuam Jove, que expulsou o próprio pai; ou como pouparão as crianças, nascidas de si, aqueles que cultuam Saturno? Como contemplarão a pudicícia aqueles que cultuam uma deusa nua e adúltera, e quase uma prostituta entre os deuses? Como se absterão das fraudes e das rapinas aqueles que conheceram os furtos de Mercúrio, que ensinam que enganar não é fraude, mas astúcia? Como reprimirão as luxúrias aqueles que veneram Jove, Hércules, Líbero, Apolo e outros cujo adultério e estupro de homens e mulheres são notórios não apenas aos doutos, mas também representados nos teatros, e cantados, para que sejam ainda mais notórios a todos? Acaso, em meio a estas coisas, podem existir homens justos, que, ainda que sejam bons por natureza, são, contudo, levados à injustiça por tais deuses?)

[55] Cf. Lactâncio, *Div. Instit.*, I, 3: *Non vident, qui deos multos esse credunt, fieri posse ut aliqui diversum velint; ex qua re disceptatio inter eos et certamen oriatur: sicut Homerus bellantes inter se deos finxit; sed cum alii Trojam capi vellent, alii repugnarent. Unius igitur arbitrio mundum regi necesse est.*
(Aqueles que crêem haver muitos deuses não vêem que pode acontecer a alguns desejar algo diverso de outros; a partir disto nasce a disputa e o certame entre eles: assim Homero representou os deuses combatendo entre si; e enquanto uns desejavam, outros, contudo, recusavam tomar Tróia. Portanto, é necessário que o mundo seja regido pelo arbítrio de um único.)

[56] Petrarca faz referência aqui à suposta dedicatória que teria sido feita por Cornélio Nepos para o poema latino *A queda de Tróia*, atribuído a Dario da Frígia. cf. *Cornelius Nepos Sallustio Crispo suo salutem* (apócr.), atribuído a Dário Frígio, *De excidio Troiae.* Cf. *Daretis phrygii de excidio Trojae historia: Graeci Trojanos oppugnarent; an Homero credendum, qui post multos annos natus est, quam bellum hoc gestum fuisset: de qua re Athenis judicium fuit, cum pro insano Homerus haberetur, quod Deos cum hominibus belligerasse descripsit.*
(Os gregos sitiaram os troianos, se é para crer em Homero, que nasceu muitos anos depois que esta guerra fora empreendida: acerca disso houve um julgamento em Atenas, quando Homero foi tido por insano porque representou deuses que guerreavam com homens.)
De acordo com P. de Nolhac, Petrarca possuía este manuscrito em sua biblioteca; de Cornélio Nepos menciona apenas esta carta dedicatória, e o *De bello trojano* parece ter sido empregado pelo poeta, que não o menciona diretamente, na biografia de Hércules que escrevera. Cf. Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme,* Paris, H. Champion, 1907, vol.2; p. 43.

[57] Agostinho, *De vera religione,* II, 2: *Itaque et ipse Socrates cum populo simulacra venerabatur, et post ejus damnationem mortemque, nemo ausus est jurare per canem, nec appellare quemcumque lapidem Jovem, sed haec tantummodo memoriae litterisque mandare. Quod utrum timore severitatis, an aliqua cognitione temporum fecerint, judicare non est meum.* IN: *PL,* XXXIV, 123.
(E assim, também o próprio Sócrates venerava, junto com o povo, as estátuas, e depois da sua condenação e morte, ninguém mais ousou jurar pelo cão, e nem chamar qualquer pedra de Jove, mas estas coisas nos são

legadas à memória somente pelas letras. Algo que, se fizeram por temor da severidade ou por qualquer outro preceito daqueles tempos, não me é dado julgar.)

[58] cf. *por exemplo,* Lactâncio, *Div. Instit.,* V, 15: *Quomodo enim potest eam ipsam nosse, qui unde oriatur ignorat? Plato quidem multa de uno Deo locutus est, a quo ait constitutum esse mundum: sed nihil de religione; somniaverat enim Deum, non cognoverat. Quod si justitiae defensionem vel ipse, vel quilibet alius implere voluisset, in primis religiones deorum evertere debuit, quia contrariae sunt pietati. Quod quidem Socrates quia facere tentavit, in carcerem conjectus est; ut jam tunc appareret quid esset futurum iis hominibus, qui justitiam veram defendere, Deoque singulari servire coepissent.* IN: *PL,* VI.
(Com efeito, como pode conhecer isto, aquele que ignora onde tenha nascido? Platão, decerto, falou muitas coisas acerca do único Deus, pelo qual diz ter sido criado o mundo: mas não falou nada acerca da religião; sonhara, de fato, com Deus, mas não o conhecera. Pois, se ele próprio, ou qualquer outro, quisesse fazer uma defesa da justiça, em primeiro lugar, deveria derrubar as religiões dos deuses, porque são contrárias à piedade. Algo que Sócrates, certamente, tentou fazer, por isto foi jogado no cárcere; para que já ficasse então evidente que futuro haveria para estes homens, que começavam a defender a verdadeira justiça e a servir ao único Deus.)

[59] cf. *Psal*., XCV, 5: *quoniam omnes dii gentium daemonia at vero Dominus caelos fecit*
Porque todos os deuses dos gentios são demônios, o Senhor, contudo, fez os céus.

[60] cf *Sap*.,II, 24: *invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum.*

[61] cf. *Aristoteles Latinus*, *Metaph.,* I, 2, 982b 29-983a 2: *Multipliciter enim hominum natura serua est, quare secundum Symonida 'solum quidem Deus hunc habet honorem', uirum uero non dignum non querere que secundum se est scientiam.*
(Com efeito, a natureza dos homens é, de muitos modos, serva, porque, segundo Simônida, 'Somente Deus, decerto, tem esta honra', mas não é digno que o homem não busque o conhecimento que é consoante a si.)
E cf. II, 10, 1076a 4-5.
cf. *Rhet.,* III, 1-3, 1404a-1406b.

[62] *Proverb*., XXVI, 4: *ne respondeas stulto iuxta stultitiam suam ne efficiaris ei similis.*

[63] *Proverb.,* XXVI, 5: *responde stulto iuxta stultitiam suam ne sibi sapiens esse videatur.*

[64] Petrarca, *Sen.,* XII, 2.

[65] Cf. Hieronimus, *Apologia adversus libros Rufini,* I, 30: *Dixi me saeculares litteras non lecturum: de futuro sponsio est, non praeteritae memoriae abolitio. Et quomodo, inquies, tenes quod tanto tempore non relegis? Rursum si aliquid de veteribus libris respondero e dixero: In teneris consuescere multum est,...* IN: Migne, *PL,* XXIII, 421c – 422a.
(Eu disse que não leria as letras seculares: acerca do futuro, há um compromisso, não o aniquilamento da memória pretérita. E de que modo, perguntas, manténs aquilo que não relês há tanto tempo? Se, mais uma vez, eu puder responder e dizer algo tomado dos velhos livros: É parte grande acostumar-se na tenra idade,...) Pouco adiante, S. Jerônimo recorre à mesma passagem de Horácio empregada por Petrarca para autorizar a sua argumentação.

[66] Agostinho, *De Civ. Dei,* I, 3 (citando Horácio, *Epist.,* I, 2, 69-70): *Ecce qualibus diis Urbem Romani servandam se commendasse gaudebant. O nimium miserabilem errorem! Et nobis succensent, cum de diis eorum talia dicimus, nec succensent auctoribus suis, quos ut ediscerent, mercedem dederunt; doctoresque ipsos insuper et salario publico et honoribus dignissimos habuerunt. Nempe apud Virgilium, quem propterea parvuli legunt, ut videlicet poeta magnus omniumque praeclarissimus atque optimus teneris ebibitus animis non facile oblivione possit aboleri; secundum illud Horatii,/Quo semel est imbuta recens servabit odorem/Testa diu: (Epist. lib. 1, Ep. 2, vers. 69- 70.) apud hunc ergo Virgilium nempe Juno inducitur infesta Trojanis, Aeolo ventorum regi adversus eos irritando dicere:/Gens inimica mihi Tyrrhenum navigat aequor,/Ilium in Italiam portans, victosque penates. (Aeneid. lib. 1, vers. 71- 72.) Itane istis penatibus victis Romam, ne vinceretur, prudentes commendare debuerunt?*
(Eis a quais deuses os Romanos se regozijam de ter confiado a cidade para que fosse conservada. O erro demasiadamente miserável! E se irritam conosco quando falamos estas coisas acerca dos seus deuses, e não se irritam com seus autores, que distribuíram merces a fim de aprenderem. Ademais, os romanos consideraram estes mesmos doutores extremamente dignos de honras e de estipêndio público. E mesmo em Virgílio, que é decerto um grande poeta, e o melhor e o mais ilustre de todos, e que é lido pelos pequenos porque, quando absorvido por animos de tenra idade, não pode ser facilmente apagado pelo esquecimento, segundo dizem aqueles versos de Horácio: a ânfora nova conservará por muito tempo o odor/ em que é embebida uma única vez (*Epist. Lib 1, Ep. 2, vers. 69 - 70*), pois bem, e mesmo em Virgílio se introduz uma Juno hostil aos Troianos, que

diz, incitando contra eles o rei dos ventos, Eolo: Gente que é minha inimiga navega o mar Tirreno,/ para a Itália levando Ílio, e os vencidos penates. (*Eneida, livro 1, vers. 71- 72).* E acaso prudentes deveriam confiar Roma, para que não fosse vencida, a estes vencidos penates?)

[67] Cf. S. Jerônimo, *De vir. ill.* CI, 36,4: *Victorinus, natione Afer, Romae sub Constantio principe rhetoricam docuit, et in extrema senectute, Christi se tradens fidei, scripsit adversus Arium libros more dialectico valde obscuros, qui nisi ab eruditis non intelliguntur, et Commentarios in Apostolum.* IN: *PL,* XXIII, 935.
(Vitorino, Africano de nascimento, ensinou retórica sob o império de Constantino e, na extrema velhice, quando se entregou à fé de Cristo, escreveu contra Ário, ao modo dialético, livros demasiadamente obscuros que, exceto por eruditos, não são compreendidos, e escreveu também Comentários sobre o Apóstolo.)
Cf. Nota 27.
Cf. *Inv. contra med.,* III, 9.

[68] Cf. *Isaías,* LXV, 20: *non erit ibi amplius infans dierum et senex qui non impleat dies suos quoniam puer centum annorum morietur et peccator centum annorum maledictus erit*
(Não haverá ali criança que não complete maior quantidade de dias, nem velho que não complete os seus anos; com efeito, o menino aos cem anos morrerá; o pecador aos cem anos será maldito.)

[69] Cf. Sêneca, *Epist*., XXXVI, 4. Cf. *Inv. contr. med.,* II, nota 71.

[70] Cf. Isidoro de Sevilha, *Etym.,* VI, 8,2: *Secundum genus homiliae sunt, quas Latini verba appellant quae proferuntur in populis. Tertium, tomi, quos nos libros vel volumina nuncupamus. Homiliae autem ad vulgus loquuntur; tomi vero, id est, libri, majoris sunt disputationis. Dialogus est collatio duorum, vel plurimorum, quam Latini sermonem dicunt. Nam quos Graeci dialogos vocant nos sermones vocamus.* IN: *PL,* LXXXII, 238.
(O segundo gênero são as homilias, que são como os latinos chamam as palavras proferidas ao povo. O terceiro, os tomos, que nós designamos livros ou volumes. Mas as homilias falam ao vulgo; enquanto os tomos, isto é, os livros, são para disputas maiores. O diálogo é uma conversa de duas ou mais pessoas, que os latinos dizem conversação. Com efeito, o que os gregos chamam diálogo, nos chamamos conversação.)

[71] Plínio, *Hist. Nat*., XXIX, 11: *Nec dubium est omnes istos famam nouitate aliqua aucupantes anima statim nostra negotiari. Hinc illae circa aegros miserae sententiarum concertationes, nullo idem censente, ne uideatur accessio alterius. Hinc illa infelicis monumenti inscriptio: "turba se medicorum perisse." Mutatur ars cottidie totiens interpolis, et ingeniorum Graeciae flatu inpellimur, palamque est, ut quisque inter istos loquendo polleat, imperatorem ilico uitae nostrae necisque fieri, ceu vero non milia gentium sine medicis degant nec tamen sine medicina, sicuti populus Romanus ultra sexcentesimum annum, neque ipse in accipiendis artibus lentus, medicinae uero etiam auidus, donec expertam damnauit.*
(E não há dúvida de que todos estes que alcançam a fama por alguma novidade, fazem constantemente comércio com a nossa alma. Aqui, estas miseráveis disputas de sentenças ao redor dos doentes, mesmo quando nenhum é examinado, para que não pareça que um se coloca de acordo com o outro. Ali, aquela inscrição do monumento fúnebre: 'morreu graças à turba dos médicos'. A arte renovada muda, tantas vezes, todos os dias, e somos coagidos pelo sopro dos engenhos da Grécia, e é evidente que qualquer um dentre estes que seja eminente falando, torna-se imediatamente imperador da nossa vida e da nossa morte; mas, assim como milhares de pessoas não podem viver sem médico, nem, contudo, sem medicina, da mesma maneira o povo romano, que não é ele mesmo lento na assimilação das artes, durante mais de seiscentos anos foi, de fato, desejoso da medicina, até que rejeitou depois de experimentá-la.)

[72] Cf. Plínio, *Hist. Nat*., XXXV, 10, 85: (...) *Apelli fuit alioqui perpetua consuetudo numquam tam occupatum diem agendi, ut non lineam ducendo exerceret artem, quod ab eo in prouerbum venit. Idem perfecta opera proponebat in pergula transeuntibus atque, ipse post tabulam latens, vitia quae notarentur auscultabat; uulgum diligentiorem iudicem quam se praeferens; feruntque reprehensum a sutore, quod in crepidis una pauciores intus fecisset ansas, eodem postero die superbo emendatione pristinae admonitionis cavillante circa crus, indignatum prospexisse denuntiantem, ne supra crepidam sutor iudicaret, quod et ipsum in proverbium abiit.*
(Além disso, Apeles tinha o hábito constante de jamais ter um dia tão cheio que não pudesse exercitar a sua arte esboçando algum traço, fato que, que por sua causa, veio a ser proverbial. O mesmo Apeles expunha sob as colunatas perfeitas obras aos transeuntes, e se escondendo atrás do quadro, escutava os defeitos que eram observados, considerando o vulgo um juiz mais diligente do que si próprio; também relatam que ele fora reprendido por um sapateiro, porque fizera, nas sandálias, algumas ataduras em menor número na parte interior; no dia seguinte, tendo o mesmo sapateiro, soberbo com a correção da reprimenda que fizera antes, gracejado sobre a perna, Apeles mostra-se indignado, gritando para que o sapateiro não julgasse mais do que a sandália, o que também se tornou proverbial.)

E cf. também Valério Máximo, 8, 12. ext.3: *Mirifice et ille artifex, qui in opere suo moneri se a sutore [suo] de crepida et ansulis passus, de crure etiam disputare incipientem supra plantam ascendere uetuit.*

(E admiravelmente, aquele artífice, que na sua obra foi advertido pelo sapateiro por causa da alparca e padeceu por causa das tiras, impediu este, que começava a disputar também sobre a perna, de ir além da sola.)
Quando o sapateiro se dispôs a avaliar criticamente uma pintura de Apeles, este lhe teria dado a resposta que se tornaria proverbial: '*ne sutor supra crepidam*' ('não vá o sapateiro além da alparca'.)

[73] Cf. Petrarca, *Sen.,* XII, 2.

[74] Cf. *Psalm.,* CXI, 10: *peccator videbit et irascetur dentibus suis fremet et tabescet desiderium peccatorum peribit*
(O pecador verá e se irritará, rangerá os seus dentes e se consumirá, perecerá o desejo dos pecadores.)

[75] *Isaías*, VI, 6: *et volavit ad me unus de seraphin et in manu eius calculus quem forcipe tulerat de altari*
(E voou até mim um dos serafins e na mão dele um seixo que tirara do altar com uma pinça.)
Ainda sobre o *forceps*, cf. também a passagem de Virgílio transcrita na nota seguinte.

[76] Cf. Virgílio, *Aen.,* XII, 395-406: *ille, ut depositi proferret fata parentis,/scire potestates herbarum usumque medendi/maluit et mutas agitare inglorius artis./stabat acerba fremens ingentem nixus in hastam/Aeneas magno iuuenum et maerentis Iuli/concursu, lacrimis immobilis. ille retorto/Paeonium in morem senior succinctus amictu multa manu medica Phoebique potentibus herbis/nequiquam trepidat, nequiquam spicula dextra/ sollicitat prensatque tenaci forcipe ferrum./Nulla viam Fortuna regit, nihil auctor Apollo/subvenit...*)
("Ele, a fim de que a seu pai retarde os fados,/Ante inglório conhecer as ervas/E exercer quis a muda medicina./N'hasta a bramir Enéias se estribava,/Cercado imóvel de tristonhos jovens/E de Ascânioa chorar. Peônia a loba/O hábil velho traçando, em vão tenteia/E usa as de Febo virtuosas plantas,/Em vão sonda com jeito e prende o ferro/Com tenaz pinça: nem fortuna o serve,/nem seu mestre o socorre..." Tradução de Manuel Odorico Mendes, *Eneida Brazileira*, vv. 380-390)

[77] Cf. Servius, *Commentarius Aen.,* VII, 761: *tunc Diana eius castitate commota revocavit eum in vitam per Aesculapium, filium Apollinis et Coronidis, qui natus erat exsecto matris ventre, ideo quod, cum Apollo audisset a corvo, eius custode, eam adulterium committere, iratus Coronidem maturo iam partu confixit sagittis corvum vero nigrum fecit ex albo et exsecto ventre Coronidis produxit ita Aesculapium, qui factus est medicinae peritus. hunc postea Iuppiter propter revocatum Hippolytum interemit: unde Apollo iratus Cyclopas fabricatores fulminum confixit sagittis...*
(Então Diana, comovida pela castidade dele (Hipólito), recobrou-o à vida por intermédio de Esculápio, filho de Apolo e Corônide, que tinha nascido de uma mãe com ventre cortado, porque, depois que Apolo ouvira do corvo, seu guardião, que ela cometera adultério, enraivecido, trespassara de flechas Corônide já na iminência do parto, mas como fez o corvo negro do alvo, assim também produziu, do ventre cortado de Corônide, Esculápio, que se tornou perito em medicina. Depois, por ter recobrado Hipólito, Júpiter o matou: por isso Apolo, enraivecido, trespassou de flechas os ciclópicos fabricantes de raios....)

[78] Cf. Petrarca, *Sen.,* XVI, 3.

[79] Cf. Hugo de São Vítor, *Didascal.,* II, 23.

[80] Cf. *Invect. contra med.,* I, 74.

notas ao texto

NOTAS AO TEXTO

LIVRO TERCEIRO

(1) - O uso metafórico de *levis armatura* para designar a argumentação menos importante, assim como o restante da frase é um *topos* ciceroniano. Cf. *De divin.*II, 26: *Sed haec fuerit nobis tamquam levis armaturae prima orationis excursio; nunc comminus agamus experiamurque si possumus cornua commovere disputationis tuae.*
(Mas este primeiro ataque do nosso discurso fora como o de uma armada ligeira; agora, ajamos de perto e verifiquemos se podemos mover os cornos da tua disputa.)
(Cf. Bausi, *cit.,* 2002).
- Neste terceiro livro, Petrarca faz uma estruturada defesa da poesia, estabelecendo-se como modelo para as defesas posteriores. Cf. Boccaccio, *Genealogie deorum gentilium libri,* XIV-XV. Cf. Coluccio Salutati, *De laboribus Herculis*.

(9) – Cipriano – *Thascus Caecilius Cyprianus* (III d.C) - retor e bispo de Cartago, foi decapitado, sob o império de Valeriano.
- Vitorino (280-365) – *Gaius Marius Victorinus* – gramático, retor e poeta, converteu-se ao cristianismo no fim da vida. Cf. Petrarca, *Fam.,* VI, 4, 13; XXI, 14, 11; *De otio religioso,* I, 14, 4.

(11) - Petrarca cita a obra de Galeno com o título que lhe era atribuído em sua época, *Terapeutica*. O tratado em questão denomina-se, na realidade, *Ad Glauconem de methodo medendi*, e foi traduzido pela primeira vez para o latim por Burgundio de Pisa (1110-1193), tendo sido revisado, mais tarde, por Pedro d'Abano (1257-1315).

(19) - Como observou David Marsh (2003; p.495), Petrarca cria nesta passagem um jogo de palavras entre *unctoribus verbis* e *unguentarii* (palavras untadas e aqueles que aplicam ungüentos), e emprega o verbo *mulcere* (acariciar), sugerindo uma massagem física; o poeta retoma, assim, uma tópica já mencionada no livro I. (§ 6). Cf. nota 6 ao livro I.

(32) - Trata-se de Tommaso Caloiro de Messina, amigo de Petrarca cuja morte é lamentada pelo poeta nas suas cartas familiares. Cf. *Fam.,* IV,10 e IV, 11.

(35) - *medium* tem aqui o sentido técnico, lógico de *medius terminus*, ou seja, o termo do meio de um silogismo, a segunda premissa (cf. Lathan, R.E. - *Revised Medieval Word-List*.). Petrarca alude a um silogismo mal elaborado por seu adversário para demonstrar que a poesia não é necessária. O poeta afirmara, um pouco antes, envergonhar-se de referir um tão terrível silogismo em seus escritos, mas nos faz imaginar, a partir da sua resposta, de que mais ou menos se trata; assim, vislumbra-se que o tal silogismo colocado na boca do médico tenha sido elaborado nas seguintes bases: *tudo o que não é necessário, é ignóbil e indigno* (premissa maior); *a poesia não é necessária* (termo do meio, ou segunda premissa); *logo a poesia é ignóbil e indigna* (conclusão). Para Petrarca, tal silogismo foi tão mal cunhado que falha antes mesmo de se chegar ao segundo termo (*medius terminus*), ou seja, já a premissa maior é falsa (*tudo aquilo que não é necessário é ignóbil e indigno*), por isso, logo a seguir, o poeta a contesta duramente: *Igitur putas necessitas artium nobilitatem arguat. Contra est; alioquin nobilissimus artificium erit agricola; sutor quoque et pistor et tu, si mactare desieris, in precio eritis.* (Crês então que a necessidade das artes ratifique a sua nobreza. É o contrário: se assim não for, o agricultor será o mais nobre dos artífices, e do mesmo modo, o sapateiro, o padeiro e tu, se parares de matar, sereis todos tidos em maior estima.) Cf. Bausi, *cit.,* 2002, p. 109. Petrarca aproveita-se da refutação do silogismo para, mais uma vez, reforçar o lugar da medicina entre as artes mecânicas: a necessidade das artes não ratifica a sua nobreza, se ratificasse, o agricultor, o sapateiro, e até o médico, contanto que pare de matar, seriam considerados os mais nobres homens.

(41) - Seguindo a indicação de David Marsh (2003, p. 496), optei por traduzir o termo latino *lanista* no sentido em que era empregado na época de Petrarca e não com a semântica de que dispunha no latim 'clássico'. Assim, preferi entender que se trata do lanífero mais do que do mercador e adestrador de gladiadores, pois parece que o autor se refere aqui a duas categorias profissionais complementares, o encarregado de fazer a couraça e o encarregado de elaborar o manto de lã vestido pelo cavaleiro. (cf. Lathan, R.E. - *Revised Medieval Word-List*).

(47) - Embora Bortolo Martinelli (*Apêndice* à edição de Ricci, 1978) remeta esta passagem às *Geórgicas* de Virgílio, III, 9: *tollere humo victorque virum volitare per ora*

(levantar do chão e, vencedor, correr pelas bocas dos homens), Francesco Bausi (*op. cit,* 2003, p. 103) demonstra ser mais verossímil tratar-se de um eco da parte final do auto-epitáfio de Ênio, mencionado por Cícero, *Tusc.,* I, 15, 34: *nemo me lacrimis decoret nec funera fletu/faxit. cur? volito vivus per ora virum.* (Que ninguém me honre com lágrimas e nem faça meus funerais com lamento. Por quê? Corro vivo pelas bocas dos homens.) De acordo com o estudioso, este epitáfio é completado, nos códices utilizados por Petrarca, com outros dois lugares ciceronianos: *Tusc.* I, 117: *nemo me lacrimis decoret – inquit – nec funera fletu faxit* (que ninguém me honre com lágrimas – diz – nem faça meus funerais com lamento), e *De Sen.* 20, 73: *nemo me lacrumis decoret neque funera fletu faxit*, aparecendo, então, nos manuscritos petrarqistas sob a seguinte forma: *nemo me lacrimis decoret nec funera flectu/faxit. Cur? volito vivus per ora virum.*

Também a variante deste epitáfio presente em testemunhos tardios parece, segundo Bausi, estar presente no referido passo de Petrarca: *volito vivus* ***docta*** *per ora virum* (corro vivo pelas bocas doutas dos homens). Embora esta outra versão não seja registrada pelas edições modernas, era muito difundida na época de Petrarca, e ainda nos dois séculos imediatamente posteriores, como mostram os primeiros incunábulos, e a reutilização feita por Policiano aos seus comentários às *Silvae* de Estácio (Cf. Angelo Poliziano, *Commento inedito alle* Selve *di Stazio,* a cura di L. Cesarini Martinelli, Firenze, 1978, p. 528). Petrarca substitui o termo latino *docta* ("pelas bocas doutas dos homens" correm os versos de Ênio), pelo sintagma *multorum ignorantium*, pois o infeliz Aristóteles não teve a mesma sorte, uma vez que a sua filosofia corre pela boca de tantos ignorantes. Como demonstra Bausi, também numa das *Familiares* a Homero (9 de outubro de 1360) Petrarca cita o auto-epitáfio de Ênio com a variante *docta* para construir a contraposição entre as bocas doutas dos poetas e aquelas indoutas dos ignorantes "mecânicos". Cf. *Fam.,* XXIV, 12, 37: *ubi te quasi aquilam noctuis aut leonem simiis irrisum alto animo ferre debes, et dicere quod tanto inferior Ennius dixit: nam 'volito vivus docta per ora virum*. (Onde, com ânimo elevado, deves te suportar ridicularizado, como a águia suporta as corujas ou o leão os macacos, e dizer aquilo que disse o tão inferior Ênio: pois 'corro vivo pelas bocas doutas dos vivos). E pouco adiante: *ora indocta suam ignorantiam insulsosque sermunculos ruminent.* (Que as bocas indoutas ruminem seus insossos discursinhos e sua ignorância.)

(49) - A argumentação de Petrarca aqui é a mesma desenvolvida em uma das suas epístolas a Tommaso de Messina, cuja questão central é a crítica petrarquista aos dialéticos do seu tempo. Cf. *Fam.,* I, 12.

(67) - Petrarca coloca, em linhas gerais, na boca do seu adversário, o argumento aristotélico segundo o qual a retórica e a poesia não podem ser consideradas ciências universais, pois sua matéria estava sujeita ao tempo e a mudanças, diferentemente dos objetos da física e da metafísica. Petrarca prefere enfatizar as afirmações feitas por Aristóteles na *Retórica,* ressaltando a possibilidade de tratar sistematicamente a poesia e a retórica.

(80) – De acordo com Bortolo Martinelli, para o texto da *Rethorica* e de outras obras aristotélicas, Petrarca, ao que tudo indica, dispunha da tradução latina de Guilherme de Moerbecke. Cf. Martinelli, B. notas ao texto; pp. 266-267. IN: Petrarca, F. *Invective contra medicum*, Ed. P.G. Ricci, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978.

(85) - Petrarca faz referência aqui a um grupo de dialetistas gregos do século II a.C, cujos estudos contribuíram para o estabelecimento da gramática tradicional e, que, valorizando o aspecto basicamente regular dos fenômenos lingüísticos, empenharam-se em estabelecer modelos de flexões (paradigmas) segundo os quais a maioria das palavras (ditas *regulares*) pode ser classificada. Nesse passo, Petrarca coloca na boca do seu adversário uma antiga tópica empregada pelos oponentes da poesia, que teria sido tomada da *Consolatio Philosophiae* de Boécio. Narra Boécio que, estando adoentado, consolavam-no em seu leito as musas da poesia (*poeticae musae*), e que a Filosofia, chegando de surpresa, as enxotara, tratando-as por *scenicae meretriculae* (meretrizes de teatro), e defendera a presença das suas musas. Com um argumento de caráter gramatical (invocando Prisciano para estabelecer uma relação de analogia entre as duas expressões (*meae musae* e *poeticae musae*), o médico teria afirmado, com base em Boécio, a existência de musas da filosofia, contrapostas às musas da poesia. Petrarca responde, primeiramente, com desdém pelo seu oponente que teria precisado buscar auxílio na gramática, portanto em campo adversário e próprio dos letrados; em seguida, o poeta nega os fundamentos de tal contraposição: não existem outras musas que não as da poesia; somente as musas da poesia podem ser, por vezes, *scenicae e* almejar exclusivamente ao deleite e, por outras, 'heróicas' e tratar argumentos

filosóficos. Petrarca já havia feito referência a esta passagem de Boécio no livro I destas *Invectivas*. Cf. *Invectivas contra um médico,* I, 145 e o respectivo comentário. Cf. também Boécio**,** *De Consol. Phil.,* I, 1, 8.

(87) - Priscianus Caesarensis (VI d.C) – gramático nascido em Caesarea, Mauritânia, ensinou em Constantinopla entre 491 e 518. É autor da obra *Institutiones Grammaticae*, composta em 18 livros, a mais extensa obra latina sobre a matéria. Os primeiros 16 livros tratam, detalhadamente, das partes do discurso, e os últimos dois dizem respeito à sintaxe. Para a realização da obra, Prisciano fez largo uso dos gramáticos gregos e latinos predecessores, e sua obra é rica de citações dos autores latinos 'clássicos' como Cícero e Virgílio. Seu tratado contava-se entre as obras mais célebres no tempo de Petrarca.

(97) - Petrarca parece rejeitar aqui a opinião, muito difundida na sua época, segundo a qual havia dois Sênecas distintos, um filósofo e outro autor de tragédias.

(103) – Aristipo: Filósofo de Cirene, foi companheiro de Sócrates; sua idade é incerta, mas defende-se que ele tenha sido mais velho que Platão. De acordo com as referências antigas, parece ter sido professor de retórica e um homem de hábitos luxuriosos; parece ter feito parte, por algum tempo, da corte de Dionísio I. Por vezes, é descrito como o fundador da escola cirenaica, que via no prazer imediato o fim único de toda ação; a informação, contudo, é incerta e não se sabe, de fato, o quanto destas doutrinas se deve a Aristipo.

- Hermarco: Filósofo de Mitilena, foi discípulo de Epicuro, com quem estudou em Mitilena, antes de a escola ser levada para Lampsaco, em 310 a.C. Em 270 a.C, Hermarco sucedeu Epicuro na direção da escola. Foi um dos quatro καθηγέμονες do epicurismo, juntamente com o próprio Epicuro, Metrodoro e Polieno (Cf. *Oxford Classical Dictionary*).

- Metrodoro de Lampsaco (331/330-287 a.C): discípulo de Epicuro, foi o mais ilustre epicurista depois do mestre.

- Jerônimo*, o* velho: Filósofo de Rodes (séc.III a.C), é citado diversas vezes por Cícero no *De Finibus.* Viveu em Atenas, por volta de 290-230 a.C, sob a proteção de Antígono Gonatas, e foi educado na escola peripatética, que abandonou após o início do seu declínio, sob a direção de Lícon. Fundou uma escola eclética. Cf. *De finibus,* V, 5, 14: *Praetereo multos, in his doctum hominem et suavem, Hieronymum, quem iam cur Peripateticum appellem nescio; summum enim bonum exposuit vacuitatem doloris; qui autem de summo bono dissentit de tota philosophiae ratione dissentit.*
(Negligencio muitos, entre os quais um homem douto e agradável, Jerônimo, a quem, não sei por quê, chamo agora Peripatético; com efeito, ele definiu o sumo bem como a ausência de dor; e aquele que diverge acerca do sumo bem, diverge acerca de toda a razão da filosofia.)

- Euzébio Jerônimo (*c.* 348-420 d.C): conhecido como São Jerônimo, nasceu na Dalmácia, mas foi levado ainda menino para Roma. Foi aluno do mais importante mestre da sua época, Hélio Donato. Após a sua formação, partiu para Trier e dedicou-se à religião. Mais tarde, em Antióquia, lançou as bases da sua instrução teológica e aprofundou seus estudos da língua grega. Em busca da experiência ascética, viveu no deserto de Chalcis (375-378 d.C), onde aprendeu o hebraico. Esteve novamente em Roma entre 382-385, quando o Papa Dâmaso exortou-o a revisar o latim do velho Testamento, devido à variedade de versões então existentes. A morte do papa Dâmaso fez com que a situação política de S. Jerônimo se complicasse; ele então abandonou Roma e viajou da Antióquia para Jerusalém, e depois para o Egito. Juntamente com Santo Ambrósio, Agostinho e S. Gregório, é um dos 'Quatro Padres da Igreja', denominação que remonta ao Venerável Beda. Dentre os escritores latinos cristãos, Jerônimo é conhecido por manter-se mais próximo da 'pureza clássica'; tomou Cícero como mestre 'pagão', e Orígenes como mestre cristão. Entre as suas obras de maior relevo estão: as *Crônicas*, obra modelada em Suetônio, que foi traduzida e ampliada por Eusébio; o *De viris illustribus*, conjunto de curtas biografias de 135 autores cristãos; a sua revisão e tradução da Bíblia Latina (denominada, desde o século IX, *Vulgata editio*); e as suas correspondências.

(136) - Francesco Bausi chama a atenção para o significativo fato de que o texto latino de Aristóteles divirja do citado aqui por Petrarca. A passagem latina do texto aristotélico é a seguinte: *Non ex duobus medicis fit communicatio, sed ex medico et agricola, et*

omnino alteris et non equalibus (Cf. *Aristoteles Latinus, Ethica Nicomachea* – translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum'. A. Recensio pura, ed. R. A. Gauthier, Leiden-Bruxelles, 1972, p. 237. Este texto é idêntico ao da chamada *recensio recognita*: ed. R. A. Gauthier, Leiden-Bruxelles, 1973, p. 463), cuja respectiva tradução seria: "Não a partir de dois médicos se faz uma **comunidade**, mas a partir de um médico e de um agricultor, e em geral de diferentes e não de iguais". O termo *commutacio* aparece logo a seguir: *Propter quod omnia comparata oportet aliqualiter esse, quorum est commutacio* ("Por isto é preciso que todas as coisas, dentre as quais há **troca**, sejam de algum modo comparáveis."); Aristóteles trata da reciprocidade e da função da moeda, e sustenta que para que uma comunidade viva na justiça, é preciso que haja proporção entre os objetos de troca. Para tornar estes objetos comparáveis, instituiu-se a moeda; o filósofo exemplifica dizendo que um arquiteto e um sapateiro (isto é, dois homens que exercem profissões diversas, exatamente como um médico e um agricultor) constituem uma comunidade e trocam seus respectivos produtos, que têm valores diferentes; para estabelecer a correta proporção entre estes produtos, intervém a moeda, que valora quantos pares de sapatos equivalem a uma casa.

Portanto, na passagem citada por Petrarca, o termo latino correto seria *communicatio* (como no *Aristoteles Latinus*) e não *commutatio,* como se lê no texto de Petrarca. Como ressalta Bausi, o termo *commutatio* (troca), contudo, é mais conveniente ao discurso do poeta, que confere ao termo não o sentido aristotélico de "intercâmbio, de relação comercial", mas sim o sentido de "substituição". A Petrarca interessa afirmar que Aristóteles colocaria num mesmo plano médicos e agricultores, como fica claro na passagem *Audi ut, tanquam paria, verbis equat*, que não corresponde ao sentido original do texto aristotélico, uma vez que o filósofo afirma se tratar de entidades diversas, tornadas equiparáveis apenas com a introdução da moeda no seio da comunidade. Muito verossímilmente, o poeta manipulou conscientemente a passagem aristotélica, para que melhor servisse à sua argumentação segundo a qual medicina e agricultura, enquanto artes mecânicas, dispõem de dignidade semelhante (com leve vantagem da agricultura, que ocupa, como já foi mencionado, o quarto posto na hierarquia destas artes, diante do sexto e penúltimo lugar atribuído à medicina), e por tal semelhança seriam perfeitamente intercambiáveis. Sobre esta hierarquia baseada nas diferentes dignidades das artes mecânicas, tal como mencionada por Petrarca, cf. a nota seguinte e o ensaio *O homem e o cão*.

(145) - A exemplo do que fizera anteriormente com a passagem aristotélica (cf. nota 36), novamente aqui Petrarca faz certa leitura interessada do texto do *Didascalicon,* de modo a encaixá-lo em seu discurso e assegurar maior força à sua argumentação. O catálogo das artes mecânicas elaborado por Hugo de São Vítor não pressupõe, como alerta Bausi, um elenco destas artes por ordem de importância; mas sim uma organização que, a exemplo das artes liberais, as divide em um *trivium* e um *quadrivium*. A medicina pertence, juntamente com a agricultura, a caça e o teatro, a este último grupo, isto é, ao grupo das artes mecânicas que dizem respeito à parte interna do corpo humano e que, por isso, são superiores àquelas que formam o *trivium* (a indústria têxtil, a metalurgia e a navegação) e são relativas à parte externa do corpo. Assim, tanto a medicina quanto a agricultura pertencem, na concepção de São Vítor, ao grupo das artes mecânicas mais nobres, análogo ao *quadrivium* das artes liberais, composto pelas artes que tratam das questões propriamente inteligíveis (*de intellectibus qui intrinsecus concepti sunt.* IN: *Didascalicon,* II, 21.). Ao ler a classificação de São Vítor de modo hierárquico, Petrarca reforça o seu argumento segundo o qual a medicina teria escassa dignidade, afinal, de acordo com este catálogo, ela ocupa apenas o sexto posto, sendo seguida somente pela *theatrica scientia* e precedida por todas as outras artes mecâncias, inclusive a agricultura, que ocupa aí o quarto posto.

(159) - São todos poetas latinos muito difundidos no tempo de Petrarca, exceto Lucius Varius Rufus, encarregado, juntamente com Plotius, da edição da obra de Virgílio após a morte do poeta; foi poeta louvado por Horácio. Cf. *Sat.,* I, 5, 39-42: *Postera lux oritur, multo gratissima; namque/Plotius et Varius Sinuessae Vergiliusque/occurrunt, animae quales neque candidiores/terra tulit neque quis me sit deuinctior alter.*
(Nasce o dia seguinte, agradabilíssimo; e, com efeito,/ Plótio, Vário e Virgílio encontram-se/em Sinuessa, e nem mais cândidos de alma quais estes /a Terra produziu, e nem há algum outro que lhes seja mais ligado que eu.)

Sobre Estácio, cf. por exemplo Juvenal, *Sat.,* VII, 82-87: *Curritur ad uocem iucundam et carmen amicae/Thebaidos, laetam cum fecit Statius urbem/promisitque diem: tanta dulcedine captos/adficit ille animos tantaque libidine uolgi/auditur; sed cum fregit subsellia uersu/ esurit, intactam Paridi nisi uendit Agauen.*
(correu-se para ouvir a sua voz jucunda e o seu canto da amada/Tebaida, quando Estácio alegrou a cidade e prometeu o dia: os tendo cativado com tamanha doçura/ele

move seus ânimos e, com tamanha vontade, é pelo vulgo/ ouvido; mas quando os assentos derrubou com o verso/passa fome, se não vende a Páris a sua intacta Ágave.)

Para Ovídio, cf. Quintiliano, *Inst. Orat.,* IX, 3, 70: *et apud Ovidium ludentem: cur ego non dicam, Furia, te furiam?*
(e em Ovídio que brinca: Por que eu não posso dizer, Fúria, que tu és fúria?)

Sobre Ênio, cf. Quintiliano, *Inst. Orat.,* X, 1, 88: *Ennium sicut sacros vetustate lucos adoremus, in quibus grandia et antiqua robora jam non tantam habent speciem quantam religionem.*
(Por sua antigüidade, adoremos Ênio como os bosques sagrados, nos quais os altos e antigos carvalhos já não exibem tanto o aspecto quanto a reverência.)

Para referência a Pacúvio, cf. Quintiliano *Inst. Orat.,* X, 1, 97: *Tragoediae scriptores veterum Accius atque Pacuvius clarissimi gravitate sententiarum, verborum pondere, auctoritate personarum*.
(Escritores de tragédia, Ácio e Pacúvio são, dentre os antigos, os mais ilustres pela gravidade das sentenças, pelo peso das palavras, pela autoridade das personagens.)

(169) – Como observa Rebecca Lenoir (Jérome Millon, 2003; p. 451), as *Categorias* de Aristóteles, traduzida por Victorino, eram a base do ensino de lógica; de uma das dez categorias são extraídos os predicados que se podem atribuir a um ou outro sujeito. Cf. Agostinho, *Confessiones,* IV, 16.

(174) – Petrarca recorta a passagem agostiniana ao citar o comentário ao Salmo CXLVI; com isso, omite a analogia traçada por Agostinho entre a medicina e Deus. Cf. *Enarrationes in Psalmos*, CXLVI, 12: *Ideo quid debeas facere in difficultate intelligendi, ostendit tibi, cum consequenter dicit: Suscipiens mansuetos Dominus. Verbi gratia, non intelligis, parum intelligis, non consequeris: honora Scripturam Dei, honora verbum Dei, etiam non apertum; differ pietate intelligentiam. Noli protervus esse accusare aut obscuritatem, aut quasi perversitatem Scripturae. Perversum hic nihil est; obscurum autem aliquid est, non ut tibi negetur, sed ut exerceat accepturum. Ergo quando obscurum est, medicus illud fecit, ut pulses: voluit, ut exercereris in pulsando; voluit, ut pulsanti aperiret (Matth. VII, 7). Pulsando exerceberis; exercitatus, latior efficieris; latior*

factus, capies quod donatur. Ergo noli indignari quod clausum est; mitis esto, mansuetus esto. Noli recalcitrare adversus obscura, et dicere: Melius diceretur, si sic diceretur. Quando enim potes tu sic dicere aut judicare, quomodo dici expediat? Sic dictum est, quomodo dici debuit. Non corrigat aeger medicamenta sua; novit ea medicus modificare: ei crede, qui te curat. Ideo quid sequitur? Suscipiens mansuetos Dominus. Noli ergo resistere adversus clausa Dei; mansuetus esto, ut suscipiat te. Si autem resistis, audi quod sequitur: Humilians autem peccatores usque ad terram. Multa genera sunt peccatorum: Humilians autem peccatores usque ad terram; quos peccatores, nisi contrarios mansuetis? Ex eo quippe quod ait, Suscipiens mansuetos Dominus, humilians autem peccatores usque ad terram; speciem quamdam peccatorum ex praedicta mansuetudine voluit intelligi. Peccatores ergo hoc loco immites, et eos qui mansueti non sunt, intelligimus. Quare humiliat usque ad terram? Reprehendunt intelligibilia, terrena sensuri sunt.

(Por isso, aquilo que devas fazer na dificuldade de compreender, mostra a ti quando diz em seguida: o Senhor ampara os mansos. Por causa das palavras, não compreendes, compreendes pouco, não deduzes: honra a Escritura de Deus, honra o verbo de Deus ainda não revelado; diferencia a compreensão da piedade. Insolente, não acuses a existência de obscuridade ou de uma quase perversidade da Escritura. Nada é perverso ali, mas algo é obscuro, não para que seja recusado por ti, mas para que te exercite naquilo que há de ser recebido. Portanto, quando há algo obscuro, o médico o fez para que abras: quis que te exercitasses em abrir; quis que abrisse ao bater (Mat., VII, 7). Batendo te exercitarás; exercitado, te terás tornado mais autorizado; feito mais autorizado, te apossarás daquilo que te é dado. Portanto, não te indignes com o que está velado; sê doce, sê manso. Não te rebeles contra as coisas obscuras e digas: Seria melhor dito, se fosse dito assim. Com efeito, quando tu podes falar assim ou julgar de que modo convém ser dito? Foi dito do modo que devia ser dito. O doente não pode corrigir a sua medicação; o médico sabe receitá-la: crê naquele que te cura. Por isso, o que se segue? *O Senhor ampara os mansos*. Não te oponhas, portanto, às coisas ocultas de Deus; sê manso para que te ampare. Mas se te opões, ouve o que se segue: e, contudo, abate os pecadores até o pó. São muitos os gêneros de pecadores: e abate, contudo, os pecadores até o pó: quais pecadores, senão os contrários aos mansos? A partir disso, com efeito, aquilo que diz, *o Senhor ampara os mansos, e abate, contudo, os pecadores até o pó*, quis que se compreendesse, a partir da mansidão dita anteriormente, uma determinada espécie de pecadores. Nesse passo, portanto,

compreendemos os pecadores como aqueles cruéis e que não são mansos. Por que os abate até o pó? Censuram as coisas inteligíveis, hão de sentir as terrenas.)

(170) – Há, no texto latino, um jogo entre os verbos *invideo* (invejar) e *provideo* (prover a), que não foi possível reproduzir em português.

(180) - Petrarca cria novo jogo, agora entre os verbos latinos *attero* (roçar, esfregar, calcar, gastar roçando) e *deterreo* (afastar, afugentar, impedir), que tentei reproduzir em português, traduzindo o primeiro por *ater-se* no sentido que me parece dado pelo poeta, isto é, gastar tempo, deter-se; e para a tradução do segundo, recorri ao sintagma *manter longe*.

(183) - Petrarca reforça mais uma vez o lugar da medicina entre as artes mecânicas, e sutilmente repõe a sua argumentação hierárquica do valor destas artes, citando a medicina por último, após a agricultura e a navegação.

(185) – O poeta insinua aqui, muito ironicamente, que mesmo que o médico dedicasse todo seu engenho à arte poética, poderia ainda pensar que Enéias, cujo nome tem uma terminação freqüentemente feminina em latim (*Aene**as,ae***) tinha sido uma mulher.

(201) – Note-se o jogo entre o verbo latino *illuceo* (brilhar, ilumunar, luzir) e o adjetivo *illusus* empregado para descrever o estado de ignorância dos povos antigos antes da revelação cristã.

(222) – Petrarca faz uma paródia do processo triunfal de retorno do general romano vitorioso para a antiga Roma, que culminava com o oferecimento de sacrifícios a Júpiter no Capitólio. O Senado assegurava os triunfos com base em regras determinadas. Inicialmente, apenas os magistrados dotados de *imperium* (isto é, que estiveram no comando na ação vitoriosa) tinham direito à cerimônia; mais tarde, já na tarda república, o triunfo passou a ser celebrado por pró-cônsules e pró-pretores. De acordo com as regras do processo, os generais permaneciam fora de Roma, aguardando a permissão para conservar seu *imperium* dentro da cidade, no dia do triunfo. Outra das condições para o triunfo era de que a vitória tivesse sido obtida sobre inimigos estrangeitos, e não em guerras civis. A cerimônia previa uma procissão animada por trombeteiros, da qual

participavam os magistrados e o Senado. O cortejo compreendia a exibição dos espólios do inimigo que, por vezes, incluíam representações pictóricas e alegóricas, a exibição dos animais destinados ao sacrifício, a exibição dos prisioneiros de guerra, dos lictores e do general vitorioso, o *triumphator*, que desfilava sobre um carro puxado por quatro cavalos, e era seguido por seu exército que, com gritos e canções, saudava seu general. O *triumphator* indossava vestes bem ornadas, à guisa de de rei ou de Júpiter; portava uma coroa de louros, cetro, e tinha a face pintada de vermelho. Para evitar o 'mau-olhado', durante a procissão, carregava-se um amuleto e um escravo sussurava *'Hominem te memento*' (*Recorda-te de que és homem*). O cortejo entrava em Roma pela *Porta Triumphalis*, passava pelo *Circus Flaminius* e pela *Via Sacra*, até alcançar o *Forum*. Sobre o Monte Capitolino os prisioneiros eram, freqüentemente, supliciados; e diante do Capitólio, a coroa de louros era depositada no altar do deus. O *triumphator* tinha o privilégio de aparecer publicamente trajando vestes especiais, os *ornamenta triumphalia*, e seu nome era escrito no *Fasti Triumphales*, o registro histórico dos triunfos.

(231) – *de calumnia jurare:* expressão técnico-jurídica. Cf. Ulpiano, *Digestae,* XII, 2, 37.

(247) - É possível que esta menção de Petrarca à palha faça alusão a *Rue du Fouarre* (palha), onde estavam sediadas as escolas dos mestres de Artes e, posteriormente, a Faculdade Teológica de Paris.
Cf. *De ignorantia*, 127: *Cuius illud supra positum inter multa damnabile, quod coeternum Deo mundum uolunt. Ubi profanas illas cautiunculas graui non sine stomaco solitus sum audire, quas hi nostri in triuiis passim;* (Ed. Fenzi, 1999; p. 256)
(Entre muitas coisas, é condenável aquilo que foi colocado acima, isto é, que aqueles querem o mundo coeterno a Deus. Sobre isso, estou acostumado a ouvir, não sem peso no estômago, aquelas ímpias explicaçõezinhas, que estes nossos têm dado aqui e ali pelas encruzilhadas;)

(266) – Observa-se novamente o jogo de palavras entre *verba* (palavras) e *verbera* (açoites): *nec verba sed verberibus.*

(318) – Conforme ressaltou Rebecca Lenoir (Jérome Millon, 2003; p.455), os discursos de Cícero contra Catilina, Verres etc. passaram a ser denominados *Invectivae* a partir do século IV.d.C.

(321) - *Deiotarus*: rei da Galácia, aliado de Roma, alinhou-se a Pompeu contra César. Por sua adesão a Pompeu durante a Guerra Civil, foi privado, temporariamente, por César, das suas recentes aquisições. Acusado perante César de diversas insubordinações, foi defendido por Cícero. Cf. Cícero, *Pro Deiotaro.*

– *Gnaeus Plancius*: tribuno da plebe, foi acusado de associação ilegal para fraudar as eleições dos *aediles*. Foi defendido por Cícero. Cf. *Pro Cn. Plancio.*

– *Quintus Ligarius*: Procônsul da África, defendido por Cícero da acusação de traição contra César.Cf. *Pro Ligario.*

- *T. Annio Milo*: foi acusado de assassinar Clódio; foi defendido, sem êxito, por Cícero. Cf. *Pro Milone*.

(350) - O termo latino *parabolanus* significava, no latim clássico, enfermeiro; substantivo empregado tanto no *Codex Theodosianus* (16, 2, 42), desconhecido por Petrarca, quanto no *Codex Justinianus.* Cf. *Codex Justinianus,* I, 3, 18.

A grafia correta do termo é *parabalani*, e não *parabolani* como aparece nestas *Invectivas* e nos manuscritos do *Codex* de Justiniano que circulavam no tempo de Petrarca, e designava aqueles que assistiam e auxiliavam os doentes, algo semelhante aos enfermeiros.

Petrarca emprega o termo, presente em Justiniano, na grafia corrompida recorrente na sua época, quando se sustentava uma familiaridade etimológica entre a forma corrupta *parabolani* e o substantivo *parabola;* recorre, portanto, ao substantivo consciente da semelhança com a raiz da palavra *parabola*, a partir da qual derivam, nas línguas românicas, os substantivos: *parola, parole, palavra, palabra.* Assim, Petrarca parece jogar com ambos os sentidos, o de 'enfermeiro' (sentido, aliás, registrado já no Codex Theodosiano) e o de falador, palavreador, que lhe serve para contrastar com a medicina enquanto 'arte muda'.

Para outros usos petrarquistas do termo latino com este mesmo sentido, cf. Petrarca, *Sen.,* XII, 2; XVI, 3. Como notou Renoir (Jérome Millon, 2003), Giovanni d'Arezzo cita a passagem do código de Justiniano referida acima e também atribui o sentido de falador ao termo *parabolanus*. Cf. *De medicinae et legum praestantia,* p. 50, linha 32. IN: Garin, *La disputa delle arti nel quattrocento,* Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1982.

liber quartus

LIBER QUARTUS

Sciens gravissimam michi partem maledictorum tuorum ad ultimum reservavi, non quia tu quoque ultimam posuisses (de ordine enim tuo, de ingenio, de stilo quid sentiam audivisti), sed ut, prioribus exactis, in hac parte licentius immorarer, palamque omnibus fieret quam sis virtutis amicus, quam cupidus literarum, qui michi solitariam vitam velut probrum aliquod obiectas. **2**. De qua quidem duo mei libri extant, quos quoniam ad te nec pervenisse, nec perventuros esse confido, neu perveniant velim, de hoc ipso cogor aliquid hic etiam ignorantie tue loqui. **3**. Ita ne demens igitur et excors? **4**. Quos vituperare vis laudas! **5**. Non miror, quia et quos curare vis interficis, et - puto - quos interficere velles efficeres immortales.

6. Tu michi ergo, vesane et omnis boni expers, inter acervos iurgiorum etiam solitudinem exprobrasti. **7**. Fecisti optime, quamvis pessima voluntate. **8**. Libenter hoc crimen fateor: sum solitudinis amicus; talem me genuit natura, accessit consuetudo nature emula, accessit studium et iugis cura. **9**. Magno nisu animi semper incubui, ut quantum fieri posset illa contemnerem, que te moribundum, marcidum, semivirum, semianimem in urbibus captum tenent. **10**. Solitarius sum, fateor, imo profiteor, et solitarium esse iuvat, vixque ullam vite dulcedinem urbano in strepitu ac fragore percipio.

11. Addam quod non postulas: vix de homine, presertim studioso, bene extimo, qui non, si absque intermissione honesti officii datum sit, cupide interdum e procellis civilium curarum in solitudinem velut in portum fugiat. **12**. «Habes igitur quod est accusatori maxime optandum», ut ait Cicero, «confitentem reum»; neque confitentem modo, sed se se novorum insuper criminum coacervatione spontanea deferentem. **13**. Sed expecta, noli victorie letitia inflari; sepe probavit actor quod non probasse prestabat, et, facti victor, in iure succubuit. **14**. Probas, me fatente ac favente, quod intendis; sed an hinc in meum, an in tuum caput redundet infamia nondum probas. **15**. Proinde pedagogum tuum, senex puer,

LIVRO QUARTO

Deliberadamente, deixei por último a parte dos teus insultos que me são mais pesadas, não porque tu também a dispusesses por último (com efeito, acerca da tua ordem, do teu engenho, do teu estilo escutaste aquilo que eu sinto), mas a fim de que, exauridas as precedentes, eu pudesse me deter mais livremente nesta parte, e tornasse manifesto a todos o quanto tu és amigo da virtude, o quanto és desejoso das letras, tu, que desaprovas a minha vida solitária como se fosse algo vergonhoso. **2.** De fato, existem dois livros meus sobre isso, como estou seguro de que não chegaram a ti, não haverão de chegar, e nem eu queria que chegassem, precisamente no que diz respeito a este assunto, vejo-me obrigado, também aqui, a falar algo em prol da tua ignorância. **3.** Porventura és, então, demente e insensato assim? **4.** Louvas aqueles que desejas vituperar! **5.** Não me admiro, uma vez que assassinas aqueles que desejas curar, e – conforme imagino – tornarias imortais aqueles que desejarias assassinar.

6. Portanto tu, tresloucado e privado de todo o bem, em meio a uma pilha de exprobrações, me censuraste também a solidão. **7.** E fizeste muito bem, ainda que com péssima intenção. **8.** Confesso, de bom grado, este crime: sou amigo da solidão; a natureza fez-me assim, a esta se junta o costume, êmulo da natureza, se junta também o estudo e a dedicação perene. **9.** Com grande esforço de ânimo, sempre me empenhei em desprezar, o quanto fosse possível, as coisas que te mantêm prisioneiro nas cidades, moribundo, lânguido, meio homem, meio morto. **10.** Eu sou um solitário, confesso, ou melhor, asseguro; é agradável ser solitário e, com dificuldade, percebo alguma doçura na vida em meio ao estrépito e ao fragor urbano.

11. Acrescentarei o que não pedes: com dificuldade estimo bem um homem, sobretudo estudioso, que, caso lhe seja concedido fazê-lo sem interrupção do seu honesto ofício, de tempos em tempos não fuja, com afinco, das tempestades de ocupações civis, rumo à solidão como a um porto. **12.** 'Tens, portanto', como diz Cícero, 'aquilo que, mais do que tudo, deve ser desejado por um acusador: o réu confesso'[1]; e não apenas confesso, mas que se delata, com espontâneo acúmulo de novos crimes sobre si. **13.** Mas espera, não te enfatues de alegria pela vitória; por diversas vezes, um orador demonstrou aquilo que era melhor não ter demonstrado e, vencedor da causa, sucumbiu em juízo. **14.** Tu demonstras, graças a mim que confesso e favoreço, aquilo que pretendes; não demonstras, contudo, se a infâmia proveniente disso deveria recair sobre a minha ou sobre a tua cabeça. **15.** Por conseguinte, velho pueril, aconselho que chames

ut accersas consulo. **16**. Multis hic tibi sillogismis claudicantibus opus est, ut vel irrisor vite solitarie clarus sit, vel sectator obscurus.**17**. Incipe, aude, noli trepidare! **18**. Logicus es, philosophia tua est, rethorica tibi servit, et - quod omnes titulos tuos transcendit - summus es medicus. **19**. Confice ridiculum sillogismum, qui sepe mortiferum poculum confecisti, et si nescis melius, dic ita: «Quod nature adversatur malum sit necesse est, cum natura ipsa sit optima; solitarie autem vivens nature adversatur, secundum quam politicum animal est homo; mala igitur solitudo».**20**. Ad hec: «Constat quod carere bonis est miserum; multa vero in urbibus bona esse certum est, quibus solitarius caret; misera igitur solitudo». **21**. Adde, si placet: «Ut utilis est qui multis prodest, sic inutilis qui nulli; habitator vero urbium, vir bonus, multis prodest, saltem exemplo; solitudo autem seu sancta rusticitas nulli nisi soli sibi prodest, teste Ieronimo; inutilis ergo solitudo rustica». **22**. Vides ut periculosum est cum stulto multum colloqui. **23**. Ecce iam ipse ludens sensim ad ineptias tuas labor, et dum te emulari studeo, prope similis tui factus sum. **24**. Sed quoniam ex persona tua loquor, excuser, et fatebor ingenue: nulla arte, nullo studio, simulare possem usqueadeo stilum tuum, quin prima fronte discerneremur. **25**. Ita michi nescio quid terapenticum insibilas, quod e rostris perorantem Tullium facile possit expellere; sillogismos autem tibi texui, ne a te texti farmacum oleant stomacumque subvertant. **26**. Ceterum hos ludos hasque tendiculas puerorum ridendo preterire magnificum, puerile dissolvere. **27**. Tamen, quia cum pueris pueriliter et interdum - quod nutrices solent - bleso ore loquendum est, et hic parumper insistam.

28. An nature semper obsequendum, an vero nonnunquam valde etiam resistendum sit, non huius temporis est questio. **29**. Tu eam forte, philosophorum princeps, in aliquo tuorum voluminum ventilasti. **30**. Quem enim philosophie locum rear a tanto philosopho pretermissum? **31**. Sed sit nature obsequendum, sitque homo naturaliter animal politicum; nichil tamen politie obesse solitudinem studiosorum hominum, qui proculdubio rari sunt, sepe etiam multum prodesse compertum est, plusque unum

o teu preceptor. **16.** A este ponto, te são necessários muitos silogismos claudicantes para que proves ser ilustre o zombador da vida solitária, ou obscuro o seu partidário. **17.** Começa, tem coragem, não hesites! **18.** És um lógico, é tua a filosofia, a ti serve a retórica, e – algo que transcende todos os teus títulos – és o maior dos médicos. **19.** Formula um silogismo ridículo, tu que, repetidas vezes, formulaste mortíferas poções, e se não sabes algo melhor, diz o seguinte: 'Aquilo que é contrário à natureza é, necessariamente, um mal, visto que a natureza é, em si mesma, excelente; aquele que vive solitariamente é, todavia, contrário à natureza, segundo a qual o homem é um animal político; portanto, a solidão é uma coisa má.' [2] **20.** E diz ainda: 'É notório que ser privado de bens é miserável; é certo que na cidade, de fato, existem muitas coisas boas, das quais é privado o solitário; portanto, a solidão é miserável'. **21.** Se te apraz, acrescenta o seguinte: 'Assim como é útil aquele que beneficia a muitos, do mesmo modo é inútil o que não beneficia a ninguém. De fato, o habitante da cidade, sendo um homem bom, beneficia a muitos, ao menos com seu exemplo; mas a solidão ou a santa rusticidade não beneficia a ninguém, a não ser a si própria, como testemunha Jerônimo[3]; logo, a solidão no campo é inútil.' **22.** Vês como é perigoso falar demais com um estulto. **23.** Eis que agora, brincando, eu mesmo acabo caindo nas tuas inépcias e, enquanto me empenho em emular-te, torno-me quase semelhante a ti. **24.** Mas visto que falo como a tua personagem, que eu seja perdoado, e confessarei sinceramente: com nenhuma arte, com nenhum estudo eu poderia simular a tal ponto o teu estilo que não fôssemos diferenciados à primeira vista. **25.** Assim, desconheço que conselho terapêutico me sussurras, que poderia, facilmente, expulsar Túlio da tribuna enquanto faz a peroração. Mas teci para ti estes silogismos, para que, diversamente daqueles tecidos por ti, não cheirem a remédio, e não revirem o estômago. **26.** Além do mais, é grandioso passar por cima, rindo, destas brincadeiras e armadilhas de menino, é pueril desfazê-las. **27.** Contudo, posto que com meninos deve-se falar à maneira de menino, e por vezes – como costumam fazer as babás – com voz balbuciante, insistirei um pouco mais também neste ponto.

28. Não é este o momento para questionar se se deve sempre acatar a natureza, ou se, por vezes, se deve, até mesmo resistir-lhe fortemente. **29.** Talvez tu, príncipe dos filósofos, tenhas investigado isto em algum dos teus volumes. **30.** Com efeito, que lugar da filosofia eu poderia crer ter sido negligenciado por tamanho filósofo? **31.** Mas suponhamos que se deva acatar a natureza, e que o homem seja, por natureza, um animal político: porém, a solidão dos homens de estudos, que são, sem dúvida, raros, não prejudica a

solitarium conferre reipublice, quam centum qui per latrinas aut tabernas aut lupanaria obversentur. **32**. Neque enim solitudinem loquimur cuntis hominibus infensam, qualem Bellorophontis accepimus, qui universo generi humano odium indixerat, aut Timonis nesciocuius (obscurum enim nomen habet), qui ob id quod omnem amicitiam sperneret nullumque diligeret ab Atheniensibus lapidatus traditur. **33**. Non hanc solitudinem loquimur, sed tranquillam, et mitem, et ab hominum vitiis, non ab humanitate semotam. **34**. Ecce nunc tu per vicos ruis ac plateas, et quasi ad currendum nati simus, me in solitudine sedentem inhumanum putas. **35**. Crede michi, si placet: plures te quotidie impellunt, plures melioresque me diligunt; et nisi gloriari tibi importune et nimium videar, dicam quod multis est notum, tales ad me visendum viros in hanc solitudinem venisse, et propter me unum hic cupide fuisse, tales etiam misisse de longinquo ad cohortandum me noscendumque quid agerem, qui te, si ultro illos adeas, egre visuri sint, nichil dicturi, modicum responsuri.

36. Sed transeo, ne te nimis affligam. **37**. Hec autem non ut glorier, cum omnis honor in honorante sit, sed ut scias multos ruris amatores etiam in urbibus caros esse, multos habitatores urbium ipsis in quibus habitant urbibus odiosos. **38**. Ita non adversam solitudinem politie, meque, licet solitarium, et amare bonos noveris, et ab illis non minus amari quam si, ceno oblitus ac sudore, et nunc hac nunc illac more tuo discurrens, prehensarem homines, loquendo caput omnium obtunderem, nullum dormire sinerem, cuntis liminibus insultarem, et quem semel arripuissem tenerem, occideremque tenendo, ut ait Flaccus,

non missura cutem nisi plena cruoris hirudo.

39. In eo quidem quod bonis urbium carere videntur solitarii, nolo questionem antiquissimam renovare, que inter Perypatheticos ac Stoicos multis iam seculis fuit,

política em nada. É, ao contrário, manifesto que, com freqüência, tal solidão é muito vantajosa, e um único solitário contribui mais para o bem público, do que cem daqueles que podem ser vistos pelas latrinas, tabernas ou prostíbulos. **32.** E, com efeito, não estamos falando daquela solidão adversa a todos os homens, tal qual sabemos ser a de Belerofonte, que declarara seu ódio por todo o gênero humano[4]; nem daquela de um certo Tímon (de fato, tem um nome obscuro), que por rejeitar toda amizade e não amar ninguém, foi traído e apedrejado pelos Atenienses.[5] **33.** Não estamos falando desta solidão, mas daquela tranqüila e acolhedora, apartada dos vícios dos homens, não da humanidade. **34.** Eis que, agora, tu te lanças por becos e praças, e como se tivéssemos nascido para correr, me consideras desumano por estar sentado em solidão. **35.** Acredita em mim, se for do teu agrado: muitos, todos os dias, te acossam, muitos e melhores me amam. E se eu não te parecesse vangloriar-me de modo excessivo e inoportuno, corroboraria aquilo que é sabido por muitos: homens de grande importância vieram até mim para visitar-me nesta solidão, e exclusivamente por mim, aqui estiveram de bom grado. Outros ainda, escreveram-me, de longe, para confortar-me e tomar conhecimento daquilo que eu fazia. Homens tais que, se tu os procurasses, de má vontade te receberiam, nada te diriam, pouco te responderiam.

36. Mas passo adiante, para que eu não te atormente demais. **37.** Ademais, todas estas coisas não são para me vangloriar, já que toda honra cabe ao que honra, mas para que saibas que muitos amantes do campo são caros também às cidades, muitos habitantes das cidades são odiosos mesmo nas cidades em que habitam. **38.** Assim, deverias saber que a solidão não é adversa à vida política, e que eu, ainda que solitário, amo os bons, e não sou por eles menos amado do que se, coberto de lama e suor, e correndo ora aqui ora ali conforme o teu costume, eu pegasse os homens, atordoasse a cabeça de todos de tanto falar, não deixasse ninguém dormir, invadisse todas as soleiras, e me agarrasse àquele que eu tivesse uma vez conseguido segurar e, segurando, o matasse como, segundo diz Flaco:

uma sanguessuga, que não largará a pele senão quando estiver farta de sangue.[6]

39. Com efeito, no que diz respeito ao fato de que os solitários pareçam carecer dos bens das cidades, não quero recolocar uma questão tão antiga, que já há muitos séculos foi colocada por Peripatéticos e Estóicos, e que será pertinente por séculos, tanto

eritque per secula, illis summum, his solum bonum dicentibus esse virtutem. **40**. Que si vera sententia est, quibus quantisque bonis careat solitaria vita, quisquis vera bona urbium numerat ac metitur intelliget. **41**. Sed quia te, post Aristotilem, tempore, ingenio etiam, primum et cum additamento logice perypatheticum scio, concedam, ne de hoc ipso noviter litigandum sit, esse preter virtutem bona, quibus abundare non negem urbes, in quibus fornicem, balnea, macellum, mulsum, adipem, pulmentum, et que sunt similianumeratis. **42**. Verum his carere apud vere realiterque philosophantes non modo non miserum, sed magna etiam solitarie felicitatis accessio est, simul ut cum his vestris bonis et aliis careat urbanis malis. **43**. «Et quenam ista sunt?», inquies. **44**. Quis cunta dinumeret? **45**. Illis caruisse non est parum, que, si ad literam intelligas, non mediocris quemlibet fortune virum, sed David regem ex urbibus in solitudinem pepulerunt. **46**. «Quenam vero hec?». **47**. Nempe iniquitas et contradictio in civitate, et labor in medio eius, et iniustitia, et non deficiens de plateis eius usura, et dolus. **48**. Iam quod sequitur responsione non eget. **49**. Sancta rusticitas soli sibi prodest; studiosa autem solitudo prodesse posse quamplurimis non negatur. **50**. Et ipse Ieronimus, qui hoc dixit, quantum solitudine delectatus et quantum ibi mundo utilis fuerit sciunt omnes. **51**. Sed quia non possunt omnes esse Ieronimi, etsi magnum nichil in solitudine geratur, tantum ut vivatur innocue, vitentur incentiva libidinum, quibus porticus civitatum et theatra flammescunt, parum ne tibi forsitan videtur? **52**. Apud me multo quidem optabilius solum salvari, quam perire cum multis.

53. Sed iam satis est; iam te egrum egris tuis linquere meditor: illi te conficient, tu illos. **54**. Caret solitudo multis vulgi voluptatibus, sed abundat suis: quiete, libertate, otio; quamvis verum sit quod ait Anneus: «Otium sine literis mors est, et vivi hominis sepultura». **55**. Et profecto solitarius ydiota, nisi forte Cristus valde continue secum sit, quantolibet in spatio terrarum sine ullis vinculis vinctus est. **56**. Unde non miror id tibi vite genus invisum. **57**. Quid enim hic ageres, nisi numerare horas, et querere quando

entre os primeiros, que dizem que a virtude é o sumo bem, quanto entre os últimos, que dizem que ela é o único bem. **40.** Se é verdadeira tal sentença, quem quer que enumere e avalie os verdadeiros bens das cidades, perceberá de quais e quantos bens carece a vida solitária. **41.** Mas como eu sei que tu, e só depois Aristóteles, és o primeiro peripatético - não só no que concerne ao tempo mas no que concerne ao engenho, e ainda com o aditamento da lógica[7] -, concederei, para que não seja necessário brigar por causa disso novamente, que além da virtude existem outras coisas boas, das quais não posso negar que abundam as cidades, entre as quais o bordel, os banhos públicos, o mercado, omulso, a gordura, a iguaria, e outras tantas semelhantes às enumeradas. **42.** Contudo, entre os que são real e verdadeiramente filósofos, carecer destas coisas não é, de modo algum, deplorável, mas é, ao contrário, um grande contributo para a felicidade da vida solitária, desde que, além destes vossos bens, ela careça também de outros males urbanos. **43.** 'E que males são estes?', perguntarás. **44.** Quem poderia enumerá-los todos? **45.** Não é pouco carecer destes que, se compreenderes conforme a letra, expulsaram da cidade para a solidão, não um medíocre qualquer, mas o rei Davi.[8] **46.** 'Mas que males são estes?' **47.** Decerto, a iniqüidade e a discórdia na cidade, também a labuta em meio a ela, a injustiça, a usura que não abandona as suas praças, e o dolo.[9] **48.** Já o que vem a seguir, não precisa de resposta. **49.** A santa rusticidade beneficia a si só: mas não se pode negar que a solidão dada aos estudos possa beneficiar uma enorme quantidade de gente. **50.** E todos sabem quanto o próprio Jerônimo, que disse isso, se deleitara com a solidão, e quanto fora útil aqui neste mundo. **51.** Mas, visto que nem todos podem ser Jerônimos, ainda que não se gere nada grandioso na solidão, apenas o fato de que se viva inócuamente, de que se evitem os estímulos da libido com os quais flamejam os teatros e os pórticos das cidades, acaso te parece pouco? **52.** Para mim, certamente, é sobretudo preferível salvar-se sozinho, do que perecer acompanhado de muitos.

53. Mas é o suficiente; já penso em abandonar-te doente aos teus doentes: eles acabarão contigo, tu com eles. **54.** A solidão carece de muitas das volúpias do vulgo, mas abunda das suas: quietude, liberdade, ócio; ainda que seja verdadeiro o que diz Anêu: *'O ócio sem as letras é a morte, e a sepultura do homem vivo.'*[10] **55.** E, sem dúvida, um idiota solitário, a menos que Cristo esteja sempre com ele, é prisioneiro mesmo sem nenhuma corrente, por maior que seja o espaço na terra. **56.** Por isso, não me admiro que este gênero de vida te seja odioso. **57.** Com efeito, o que farias aqui, senão contar as horas, e

cenatum secundum regulas tuas, quando cubitum ires? **58**. Quem circumscribere, seu cum quo clamare posses, nullus occurreret. **59**. Tecum loqui nescires: id enim est hominum paucorum, et tamen his eisdem in locis parva, fateor, seu verius nulla copia. **60**. Sed non nullo nec parvo quidem amore literarum tam bene tamque predulciter michi est, ut si statum animi mei nosses, putem te horam qua natus es odio habiturum, que te in illam miseram et infelicem vitam proiecit, et propter pecunie parve spem per magnas rapit angustias. **61**. Quid ergo locutus es, miserabilis senex? **62**.Quid in me damnasti? **63**. Amarunt solitudinem patriarche, prophete, sancti, philosophi, poete, duces imperatoresque clarissimi. **64**. Imo vero solitudinem quis non amat, nisi qui secum esse non novit? **65**. Odit solitudinem quisquis in solitudine solus est, timetque otium quisquis in otio nil agit. **66**. Quantum vero habet unde tristetur qui, ut gaudeat, turbam querit! **67**. Plane miser est qui felicitatem sperat a miseris. **68**. O mendice medice, qui te, nature conscium, philosophum vocas, sic ubinam sit vera felicitas didicisti? **69**. Certe non opus est turbis confusisque clamoribus, non theatrico strepitu, non vulgo inter miserias plaudente, non quadrigis fundamenta quassantibus, non cruento foro, non nidore fumantium popinarum, et olentium acie coquorum atque aromata transmarina terentium, quos, vobis exceptis, nescio an efficacissimos omnium ministros mortis appellem. **70**. Nichil his omnibus est opus: intus in anima est quod felicem et quod miserum facit. **71**. Hinc illud poeticum digne laudatur:

nec te quesieris extra.

72. Constat autem nunquam melius esse anime quam dum, amotis obstaculis viteque compedibus, in Deum atque in se ipsam libera tandem et expedita convertitur. **73**. Enimvero id, dum sumus in terris, nusquam melius quam in solitudine fieri posse, etsi tu non capias, fatebuntur experti. **74**. Illud quoque platonicum, ab Augustino relatum et laudatum, notissime verum est, «Non corporeis oculis» - ut verba etiam ipsa ponam -, «sed pura mente veritatem videri, cui cum anima inheserit, eam beatam fieri atque

perguntar quando poderias, segundo as tuas prescrições, ir jantar, quando dormir? **58.** Não apareceria ninguém a quem pudesses enrolar, ou com quem pudesses gritar. **59.** Tu não saberias falar contigo mesmo: com efeito, isto é próprio de poucos homens, e todavia, até mesmo nestes lugares, eu admito, pouca ou, mais verdadeiramente, nenhuma profusão destes há. **60.** Mas, com efeito, por causa deste não nulo nem pequeno amor das letras, me encontro tão bem e tão docemente, que se tu tivesses conhecido o estado da minha alma, creio que terias ódio à hora em que nasceste, que te lançou nesta vida miserável e infeliz e que, pela esperança de uma pequena paga, te arrebata por entre enormes angústias. **61.** O que disseste então, velho miserável? **62.** O que condenaste em mim? **63.** Amaram a solidão patriarcas, profetas, santos, filósofos, poetas, generais e os mais ilustres imperadores. **64.** Ou melhor: quem não ama a solidão, a não ser quem não sabe estar consigo mesmo? **65.** Odeia a solidão todo aquele que está sozinho em solidão; e teme o ócio todo aquele que não faz nada no ócio. **66.** De fato, quanto tem do que se entristecer aquele que, para regozijar-se, busca a turba! **67.** É absolutamente miserável aquele que espera a felicidade de miseráveis. **68.** Ó médico mendigo que, por ser conhecedor da natureza, te denominas filósofo; assim aprendeste onde se encontra a verdadeira felicidade? **69.** Não há decerto necessidade das turbas e dos confusos clamores, nem do estrépito teatral, nem do vulgo que em meio às misérias aplaude, nem das quadrigas que abalam os fundamentos, nem do cruento mercado, nem do cheiro das tabernas fumegantes, nem tampouco da fileira de cozinheiros fedorentos que trituram aromas do além-mar[11], os quais não sei se não deveria chamar, com a vossa exceção, os mais eficazes dentre todos os ministros da morte. **70.** Não há necessidade de nada disso: está no interior da alma aquilo que nos faz felizes e o que nos faz miseráveis. **71.** Por isso, é digno de louvor este excerto poético:

e não te procures fora de ti.[12]

72. É manifesto, contudo, que não existe nada melhor para a alma que, removidos os obstáculos e as amarras da vida, finalmente livre e desimpedida, voltar-se a Deus e a si mesma. **73.** Com efeito, enquanto estivermos na terra, isto não pode ser feito, em parte alguma, melhor do que em solidão, e mesmo que tu não sejas capaz de entender, é o que te será relatado pelos que viveram esta experiência. **74.** É, do mesmo modo, notoriamente verdadeiro aquele passo platônico, referido e louvado por Agostinho: *'Não*

perfectam; ad quam percipiendam nichil magis impedire quam vitam libidinibus deditam». **75**. Que sententia a Virgilio - quem tu spernis ut vespertilio aquilam, simia leonem - elegantissime sub allegorica nube reconditur; quem locum pretereo, ne cerebellum tuum mole rerum opprimam. **76**. Quam doctrinam ab Archita tarentino, magno in primis et preclaro viro, didicisse Plato ipse potuerat, dum illum pithagoricosque alios visendi discendique gratia in Italiam venisset. **77**. Ille enim, ut apud Ciceronem Cato meminit, «nullam capitaliorem pestem quam corporis voluptatem hominibus dicebat a natura datam».

78. Deinde, enumeratis malis que ex voluptatis radice nascuntur, illud addebat:«Cum homini sive natura sive quis deus mente nichil prestabilius dedisset, huic divino dono nichil tam inimicum esse quam voluptatem. **79**. Nec enim, libidine dominante, temperantie locum esse, neque omnino in voluptatis regno virtutem posse consistere». **80**. Quibus ita se habentibus, nec illud ambigitur, et quod beatam perfectamque animam fieri vetat summo studio vitandum, et virtutem in proprio, non in inimice sue regno, esse querendam.

81. Iam illud ne probari quidem est necesse, civitatem libidinum esse sentinam, omniumque ibi turpium voluptatum illecebras scaturire. **82**. Piget nunc pudetque conclusiunculas infantiles tuo more subnectere. **83**. Tu, qui logicam spuis, facile consequentiam vides. **84**. At ne nimis urgeam, excusare nunc etiam iudicium tuum libet. **85**. Profecto enim solitudinem odisse mechanici est. **86**. Facis, fateor, quod te decet. **87**. Ubi enim, nisi inter turbas credulas fatuorum, ingenioli tui mercimonium ostentares? **88**. Posses hic quidem esurire: totius anni mendacia una te luce non pascerent. **89**. Iure igitur locum fugis moribus tuis adversum. **90**. Illud iniuste agis, quod inter studiosos literarum ac

com os olhos do corpo' – para que também eu reporte as mesmas palavras – *'mas com a mente pura se vê a verdade, e quando a alma a ela se une, torna-se beata e perfeita; nada impede mais a percepção disso do que uma vida entregue às paixões.*[13] **75.** Esta sentença foi, com muita elegância, reelaborada por Virgílio sob o véu da alegoria[14] – poeta este que tu evitas como um morcego a águia, um macaco o leão; prescindo de tal passo para não oprimir o teu já diminuto cérebro com uma pilha de exemplos. **76.** E Platão mesmo pode ter aprendido esta doutrina do tarentino Arquita, soberano entre os maiores e preclaro varão, quando veio à Itália para fazer-lhe uma visita e a outros pitagóricos, e aprender com eles.[15] **77.** Este, com efeito, como recorda Catão no livro de Cícero, '*dizia que, aos homens, não foi dada pela natureza nenhuma peste mais letal do que a volúpia do corpo*'.[16]

78. Em seguida, depois de enumerar os males que nascem da raiz da volúpia, acrescenta o seguinte: '*Visto que, seja a natureza seja um deus qualquer, não deu ao homem nada mais valioso do que a sua mente, não há nada tão inimigo deste dom divino quanto a volúpia.* **79.** *E com efeito, quando o apetite domina, não há lugar para a temperança, e nem, em parte alguma do reino da volúpia, pode existir virtude.*'[17] **80.** Sendo assim, não há dúvidas de que se deve evitar aquilo que impede a alma de, com extremo empenho, tornar-se beata e perfeita, e de que se deve buscar a virtude no seu próprio reino, e não naquele do seu inimigo.

81. Já não é mais necessário demonstrar que a cidade é o dejetório dos apetites, e que ali jorram as seduções de todas as torpes volúpias. **82.** Enfada-me agora e me envergonha acrescentar, a teu modo, exíguas conclusões infantis. **83.** Tu, que cospes lógica, facilmente deduzes a conseqüência. **84.** Mas, para que eu não te constranja demais, folgo então em desculpar também o teu juízo. **85.** Com efeito, é sem dúvida próprio daqueles dados às artes mecânicas odiar a solidão. **86.** Fazes, eu admito, aquilo que é decoroso a ti. **87.** De fato, onde, a não ser entre as turbas crédulas dos estultos, poderias ostentar a merce desse teu parco engenho? **88.** Aqui, sem dúvida, poderias passar fome: as mentiras de um ano inteiro não te apascentariam um único dia. **89.** Com razão, portanto, foges de um lugar contrário aos teus costumes. **90.** Mas o fazes de modo injusto, pois não distingues entre os estudiosos das letras e os dados às artes mecânicas.

mechanicos non discernis. **91**. Linque solitudinem his quibus nec falli nec fallere est animus, qui nec pauperiem timent nec divitias venerantur, sed utrinque paribus spatiis delectantur absistere, qui honestissimam voluptatem ex libris, ex ingenio, ex animi agitatione percipiunt.

92. Tu autem, nullo prohibente, habita ubi te matutina muliercularum cohors in publico sedentem adeat, circumstrepat, interpellet. **93**. Tu pro tribunali, stricto pallido labello elatoque rugoso supercilio, suspirans examines quid ea nocte quis minxerit, et vix tandem quassanti capite sententiam feras: «Ille peribit, iste curabitur». **94**. Quam cum falsam finis ostenderit, apud te non prius mendacium quam excusatio sit inventa. **95**. Sin vera forsan evaserit (fieri enim non potest ut quisquam tam plenus mendaciorum sit, quin casu saltem veri aliquid multiloquio misceatur), exultes ac tumeas, ipsumque te putes Apollinem et Delphis oraculum processisse.

96. Non es itaque totus amens: locum tibi aptissimum delegisti. **97**. Habitant reges in urbibus, presidesque terrarum et iudices, quique coercendis vulgi moribus presunt: quos reipublice necessitas excusat horum presentiam requirentis. **98**. Habitant ibi aliquo gravi negotio detenti: hos proprie vis necessitatis absolvit. **99**. Habitant ibi voluptuosi atque cupidinarii, quibus placet «fornix et uncta popina», ut ait Flaccus. **100**. Habitant ibi et circumscriptores, mimi, fures, totumque id genus. **101**. Ibi postremo habitant mechanici, quibus omnibus propositum unum: vel fallere vel lucrari. **102**. Tibi utrunque propositum est; quod intendis, alibi non potes: fuge igitur solitudinem, urbes ama. **103**. Quinetiam, siquid michi credis, illic tibi non suburbium elige, sed plateam. **104**. Quid multa? Doctos ut scopulum cave, habita inter stultos. **105**. Venator nemora, piscator aquas, sequitur lupus indefensum gregem; circulator, mimus, fur, impostor divites, stultos, credulos insequitur. **106**. Nichil sane circulatori gravius, quam ludum suum ab astante cognosci: hinc (ne me omnino rusticum putes, quia rure habito), hinc illud venenum visceribus tuis sparsum, quod te quiescere non sinit.

107. Cum enim pontificem maximum hinc morbo, hinc quorundam fraude vel ignorantia circumventum cernerem, eum certe fideliter sed - ut res docuit - frustra

91. Deixa a solidão para os que não têm a intenção nem de serem enganados, nem de enganar; estes não temem a pobreza, nem veneram a riqueza, mas se comprazem ao afastar-se de ambas em igual medida; eles conhecem a honestíssima volúpia proveniente dos livros, do engenho, da atividade da alma.

92. Mas tu, isento de toda proibição, reside onde um bando matutino de mulherzinhas vêm ao teu encontro, te perscruta e interpela, quando te sentas em público. **93.** Tu, como num tribunal, com o lábio pálido e cerrado, e a sobrancelha levantada e franzida, suspirando, podes examinar aquilo que alguém urinara naquela noite. E com dificuldade, podes pronunciar enfim a sentença, balançando a cabeça: '*Este perecerá*, *aquele será curado'.* **94.** Se o desenlace mostrar ser falsa a sentença, que a mentira não seja inventada por ti antes do que a desculpa. **95.** Mas se, porventura, for verdadeira (não é, de fato, possível que haja alguém tão cheio de mentiras que, ao menos casualmente, não misture algo de verdadeiro à sua verbosidade), exultes e te enfatues, e imagines que tu és o próprio Apolo e que o oráculo proviera de Delfos.

96. Não és, portanto, completamente demente: escolheste a ti próprio um lugar adequadíssimo. **97.** Na cidade residem os reis, os governadores das terras, os juízes e aqueles que se encarregam de corrigir os costumes do vulgo: são desculpados pela necessidade da república, que exige a presença deles. **98.** Residem ali os que estão presos a algum negócio importante: a força da própria necessidade os absolve. **99.** Residem ali os voluptuosos e os cobiçosos, aos quais apraz '*o bordel e a engordurada taberna',* como diz Flaco.[18] **100.** Residem ali também trapaceiros, histriões, ladrões, e outros desta laia. **101.** Ali, por fim, residem os dados às artes mecânicas, todos estes têm um único propósito: ou enganar ou lucrar. **102.** Tu tens os dois objetivos; e isto que pretendes, não podes ter em outro lugar: portanto, foge da solidão, ama as cidades. **103.** Porém, se crês em algo do que digo, lá escolhe para ti não o subúrbio, mas a praça. **104.** Para que tanta coisa? Acautela-te dos doutos como de um escolho, reside entre os estultos. **105.** O caçador segue as matas, o pescador as águas, o lobo o rebanho indefeso; o embusteiro, o histrião, o ladrão, o impostor perseguem os ricos, os estultos, os crédulos. **106.** Seguramente, nada é mais grave para o embusteiro do que ver o seu jogo desmascarado por um dos presentes: daqui (para que não penses que sou de todo rústico, porque resido no campo), daqui espalhou-se pelas tuas vísceras aquele veneno, que não te deixa viver em paz.

107. Com efeito, quando percebi que o sumo pontífice estava cercado, de um lado, pela doença, e de outro, pela fraude ou pela ignorância destes embusteiros, eu, decerto

premonui. **108**. Licet enim tunc evaderet, in eosdem tamen laqueos mox reversus, utilisque consilii vel immemor vel contemptor, totum se vobis tradidit. **109**. Ubi - quod sepe accidit - melior pars numero victa est, tuaque et ceterorum ignorantium prevalente sententia, intempestivis remediis et immodica (ut fertur) senilis sanguinis rapina, illum, si sineretur adhuc forte victurum, pontificali solicitudine liberastis. **110**. Ita brevi tempore caput mutavit Ecclesia, et antequam nos nostre contentionis, is - unde contentio orta erat - vite sue finem repperit, te iuvante. **111**. Hoc quenquam animadvertisse fers graviter. **112**. Sed certe non solus ego ludos vestros intelligo: quid soli michi irasceris? **113**. An quia solus e cuntis ludo astantibus mutire ausus sum, ut qui fallebatur adverteret? **114**. Habes prope iustam iracundie causam, circulator: pulverem tuum funiculumque detegere, quinetiam spargere atque confringere volui, fateor; fecissemque, si michi creditum fuisset.

115. Unum tibi satis inculcare nequeo; nec enim decies repetisse sufficiet. **116**. Si in me rabies tua, ignorantie sibi conscia, linguam urgebat, quid poete meriti, quorum nec aliquem noscis nec aptus natus es noscere? **117**. Ut sim ego poeta (quod tu potius dicis, et ego patior, quam credam): quid tamen ideo? **118**. Non ego te carmine aut ullo poetico mucrone confixeram, sed pedestri solutoque sermone leseram, quodque maius impatientie tue signum fuerit, non ad te, sed ad alterum transmisso. **119**. Neque enim de te, sed de ignorantibus atque discordibus, quorum tunc ego te principem nesciebam. **120**. Quotiens tibi iam dixi! **121**. Frustra despumas in poetas: aerem verberas, in ventum furis. **122**. Neque enim poetice lesus es. **123**. O cerebrum plumbeum! **124**. Hoc non potes intelligere, cum philosophia et logica tue sint! **125**. Et miraris si te surdum cecumque, aut si saxeum vocem! **126**. Quid tecum amplius quam cum aliquo ex his scopulis Sorgie impendentibus loqui iuvat? **127**. Nisi quod ille aliquid forte, tu nichil ad quesita respondes.

128. Leserim ego te: quid poetica meruit? **129**. Sim poeta: telum illud veritatis quod, ut video, alte descendit in cor tuum, non loro poetico, sed nuda manu et verbis puris ac

com lealdade, o preveni mas – como os fatos demonstraram – em vão.[19] **108.** De fato, ainda que naquele momento ele escapasse, tendo logo voltado a cair nos mesmos laços, esquecendo ou desprezando um conselho útil, confiou-se inteiramente a vós. **109.** Quando – o que acontece com freqüência – a parte melhor foi vencida pela quantidade, prevalecendo então a tua sentença e a dos demais ignorantes, vós, com remédios impróprios e (segundo dizem) com uma sangria excessiva para um ancião, o liberastes da preocupação pontifícia; se lhe tivesse sido concedido, talvez, ele ainda estivesse vivo. **110.** Assim, em pouco tempo, a Igreja substituiu seu guia, e antes que nós chegássemos ao fim da nossa contenda, ele – que dera origem a tal contenda – chegou, com o teu auxílio, ao fim da sua vida. **111.** Suportas com pesar que alguém tenha se dado conta disso. **112.** Mas, decerto, não sou o único a perceber os vossos jogos: por que te irritas comigo apenas? **113.** Acaso porque fui o único, dentre todos os presentes ao jogo, que ousou manifestar-se, a fim de que aquele que era enganado, se desse conta disso? **114.** Tens um motivo quase justo para a tua ira, embusteiro: eu confesso, eu quis desvendar, ou melhor, quis dispersar a tua poeira e dilacerar a tua amarra; e o teria feito, se me tivesse sido dado crédito.

115. Não consigo incutir em ti uma única coisa de modo suficiente; e, com efeito, tê-la repetido dez vezes não teria bastado. **116.** Se a tua raiva, consciente da própria ignorância, desferia a língua contra mim, que mérito têm nisso os poetas, dentre os quais tu não conheces nenhum e nem nasceste apto a conhecer? **117.** Suponhamos que eu seja um poeta (algo que tu dizes, e eu antes aceito do que creio): o que decorre disso? **118.** Eu não te havia trespassado com um poema nem com qualquer aguilhão poético, mas te havia lesado com um discurso solto e pedestre, endereçado não a ti mas a outro, e este fora o maior sinal da tua impaciência. **119.** E, com efeito, o discurso não era a teu respeito, mas a respeito dos ignorantes e discordes, dos quais eu, então, ignorava que tu fosses o príncipe. **120.** Quantas vezes já te disse isso! **121.** Em vão espumas contra os poetas: fustigas o ar, te enfureces contra o vento. **122.** Não foste, de fato, ferido com a poesia. **123.** Ó cérebro de chumbo! **124.** Não és capaz de compreender isso, ainda que a filosofia e a lógica te pertençam! **125.** E te admiras se eu te chamo de cego e surdo, ou de empedernido? **126.** O que é mais útil dizer a ti do que a qualquer outro daqueles rochedos pendentes do Sorgue? **127.** A menos que, talvez, ele responda alguma coisa, tu não respondes nada à questão.

128. Suponhamos que eu tivesse te ferido: o que mereceu a poesia? **129.** Suponhamos que eu seja poeta: esta seta da verdade que, como vejo, penetra profundamente no teu coração, fora lançado não com um arco poético, mas com a mão

simplicibus missum erat. **130**. Philosophe ingens, quero a te: an si te musicus non cantu, sed verbis offenderet, vel Aristoxenum, vel ipsam musicam condemnares? **131**. An siquis astrologus non quadrantem eneum, sed baculum tibi quernum in calvitium impegisset, malediceres Ptholomeo? **132.** An si te vel agricola non stiva sed saxo feriat, Hesiodum carpes aut Palladium? **133**. Vel piscator non hamo, sed gladio percutiat, Petro detrahes aut Andree? **134**. An ego, quia tu michi oles, Ypocratis vel Asclepiadis memoriam lacerabo? **135**. Satis est adversarium ferire, etiam ne, ob unius hominis odium, humanum omne genus oderis, multosque tibi hostes feceris, impar uni. **136**. Hec repetere visum est, ut, quod ingenio non potes, crebra saltem repetitione concipias te, dum me invaderes, iratum fuisse, dum poeticam lacesseres, furiosum; utrobique non modo mendicum literarum, sed omnis inopem rationis. **137** .Et cum poetis quidem deinceps, ut libet, michi iam parcere poteras:odii causa sublata est. **138**. Hactenus enim ludum tuum volui impedire, nec potui; posthac impedire nec cogito nec oportet. **139**. Hunc enim pontificem habemus, qui - si verum audio - nugas tuas non pluris faciat quam sint, quique vel innata prudentia vel exemplo novo et insigni tales facile vitet insidias.

140. Finis iam huius sermonis esse poterat et, ut arbitror, tempus erat; sed ubere ac pregnanti eloquio tuo retrahor: sic facete tantaque arte me detines, ut abire nequeam abs te. **141**. Quis enim tam mutus, ut illi ioco non respondeat, quo desponsasse me dicis fontem Sorgie? **142**. Clare philosophe, non locum hunc aut illum, sed tranquillitatem mentis ac libertatem sequor, quas tu nescis. **143**. Illas ego non tantum ad Sorgie, sed ad Nili fontem querere non gravabor. **144**. Ibo quo nec Alexander mittere, nec Cambises potuit pervenire. **145**. Non me rubicunda perusti zona poli, non epularum defectus impediet, que causa duplex cepto arcuisse legitur tantos reges. **146**. Solus et esuriens et adustus, si illas ibi esse noverim, ad tranquillitatem animi libertatemque perveniam.

nua e com palavras puras e simples. **130.** Grandioso filósofo, eu te pergunto: se, porventura, um músico te ofendesse, não com o canto mas com palavras, tu condenarias Aristóxeno, ou a própria música? **131.** Se, porventura, um astrólogo qualquer tivesse batido na tua careca, não com um quadrante de bronze mas com um cajado de carvalho, tu amaldiçoarias Ptolomeu? **132.** Se, porventura, um agricultor te ferir, não com uma rabiça mas com uma pedra, malharás Hesíodo ou Paládio? **133.** Ou se um pescador te fustigar, não com um anzol mas com um gládio, tu rebaixarás Pedro ou André? **134.** Posto que para mim tu cheiras mal, acaso eu difamaria a memória de Hipócrates ou Esculápio? **135.** É suficiente ferir o adversário, sobretudo para que não odeies, por causa do ódio de um único homem, todo o gênero humano, e para que não faças tantos inimigos, sendo incapaz de combater um único. **136.** Pareceu-me apropriado repetir estas coisas para que, aquilo que não és capaz pelo engenho, ao menos pela numerosa repetição sejas capaz de compreender: quando investiste contra mim, estavas irado, mas quando laceraste a poesia, estavas furioso; em ambos os casos, não fostes apenas um mendigo das letras, mas alguém inteiramente desprovido de razão. **137.** E em seguida, tu eras certamente capaz de, conforme te apraz, me poupar junto com os poetas: a causa do teu ódio tinha expirado. **138.** Até agora, com efeito, eu quis impedir o teu jogo, e não consegui; de agora em diante, nem eu penso e nem é preciso impedi-lo. **139.** Com efeito, temos agora este outro pontífice, que – se ouço a verdade – não dá às tuas ninharias valor maior do que têm, e que, por uma prudência inata ou por um recente e insigne exemplo, evita facilmente tais insídias.

140. Já seria possível pôr um fim a este discurso, e conforme julgo, já era tempo, mas sou trazido de volta por este teu elóquio farto e inchado: assim, com tamanha arte e graça me deténs, que não consigo afastar-me de ti. **141.** Com efeito, quem é tão mudo que não responda a este teu logro, com o qual insinuas que eu desposei a nascente do Sorgue? **142.** Preclaro filósofo, não persigo este ou aquele lugar, mas a liberdade e a tranqüilidade da alma, as quais tu desconheces. **143.** Não me será oneroso buscá-las, não só junto à nascente do Sorgue, mas junto à nascente do Nilo. **144.** Irei onde nem Alexandre pôde comandar, nem Cambises pôde alcançar. **145.** Não me impedirão nem a rubra zona do pólo ardente nem a carência de víveres, duas causas pelas quais se lê terem tombado tantos reis em seu desígnio.[20] **146.** Sozinho, faminto e queimado, eu alcançaria a liberdade e a tranqüilidade da alma, se soubesse que elas se encontram ali.

147. Scio tamen eas non in locis sed in animis inveniri; verum ad id conferre aliquid loca salubria et quieta non dubito. **148**. «Cur», inquies, «asperiore loco habitas, cum mollioribus non veteris?». **149**. Si reddenda nunc etiam vite ratio est, necdum «manum ferule subduximus». **150**. Dicam de multis unam causam: legisse nescio an intellexisse potes apud Senecam honestius Scipionem Literni exulasse quam Bais.

151. Non est unam rem amantis contrariam sponte sequi: non est igitur aut virtutem adepti (qualem me non esse lugeo), aut ad virtutem suspirantis (qualem me, si permiseris, non nego), non est, inquam, ad virtutem aspirantis ultro degere ubi voluptas, inimica virtutis, imperet. **152**. «Quid ergo? Nemo» inquies «bonus in urbibus?». **153**. Non dico id quidem; sed innumerabiles mali, a quibus non modo proficientem sed profectum quoque, si possit, securius sit abesse. **154**. Accedit quod nec ita rure relegatus sum, quin sepius quam vellem amicorum precibus ad urbem retrahar, sepe etiam sponte mea vager, vitans locorum alternatione fastidium. **155**. Facti mei causam audisti. **156**. O, si te nunc scisciter, vice versa, quid tu latrinas omnes ambire nunquam desinas, qualem michi expedias rationem? **157**. Dices te sanare rempublicam, quam egram fateor, a te sanari posse nego, nisi quantum te spero quotidie multis illam dementibus, veluti corpus infectum damnosis humoribus, exhaurire.

158. Quem vero non curis exonerent impleantque letitia speculationes ille tue pulcerrime? **159**. Quarum prima est: an, in solitudine habitans, sim deus an bestia; diffinisque non deum. **160**. Sed audite, queso, philosophi, rationem: quia poetas sequor, ut dicit et non probat. **161**. Ergo, si poetas non sequerer, deus essem. **162**. Tu, igitur, qui nec poetam nec ipsum nomen poete intelligis, quis deorum es? **163**. Certe si ignorantia deum facit, tu non solum deus, sed deus deorum iure vocaberis. **164**. Quero autem quod apud Lucanum de Nerone scriptum est:

147. Mas sei que elas não se encontram nestes lugares, mas na alma; não duvido, contudo, que lugares plácidos e salutares contribuem em alguma coisa para isto. **148.** 'Por que', perguntarás, 'habitas o lugar mais agreste, quando não te é vetado habitar os mais acolhedores?' **149.** Se, agora, deve mesmo ser dada uma razão para esta vida, ainda não 'subtraímos a mão à palmatória.'[21] **150.** Das muitas, direi uma única causa: não sei se podes ter lido ou apreendido em Sêneca, que Cipião viveu em exílio de modo mais honesto em Literno do que em Baia.[22]

151. Não é próprio do que ama uma única coisa perseguir, espontaneamente, a contrária: não é, portanto, próprio daquele que adquiriu a virtude (o qual lamento não ser), ou do que aspira à virtude (o qual, se permitires, não nego ser), não é, eu dizia, próprio do que aspira à virtude viver, por escolha própria, onde impera a volúpia, inimiga da virtude. **152.** 'E então?', dirás, 'Não há ninguém bom nas cidades?' **153.** Decerto não digo isto; mas são inumeráveis os maus, dos quais é mais seguro afastar-se, se puder, não apenas aquele que está buscando o progresso, mas até mesmo o que já progrediu. **154.** Acrescenta-se a isto o fato de que eu não estou assim tão apartado no campo que, com mais freqüência do que eu desejaria, não seja trazido de volta à cidade pela súplica dos amigos, e com freqüência não perambule, mesmo por vontade própria, evitando o fastio com a mudança de lugar. **155.** Ouviste a causa dos meus atos. **156.** Se agora eu, por minha vez, te perguntasse por que tu, jamais, deixas de rondar todas as latrinas, que razão me darias? **157.** Dirás que sanas a república, a qual admito estar doente, mas nego poder ser sanada por ti, a não ser na medida em que espero que tu, todos os dias, a expurgues dos tantos dementes, como a um corpo infecto dos seus nocivos humores.

158. Mas a quem aquelas tuas belíssimas especulações não livrariam das preocupações e não encheriam de alegria? **159.** Dentre elas a primeira é a seguinte: se eu, habitando em solidão, seja um deus ou uma besta, e tu defines que não sou um deus.[23] **160.** Mas escutai, filósofos, eu vos peço, a razão: porque sigo os poetas, como ele afirma e não comprova. **161.** Logo, se eu não seguisse os poetas, eu seria um deus. **162.** Tu, portanto, que não compreendes nem um poeta e nem mesmo o nome de poeta, qual dos deuses és? **163.** Decerto, se a ignorância faz o deus, tu serias chamado não apenas deus mas, de pleno direito, o deus dos deuses. **164.** Mas te pergunto aquilo que, em Lucano, foi escrito sobre Nero:

quis deus esse velis?

165. Non respondes, perplexus es. **166**. Dabo tibi consilium: legeVarronis vel, quia illos non habes, Augustini libros, inveniesque tibi placitum aliquod dei nomen. **167**. Deus enim esse non prohiberis, quia poetas negligis. **168**. Magna ibi deorum copia et nominum multa varietas. **169** . Si me rogas, quod in his paulo forsan exercitatior sum, tria tibi deorum nomina, utriusque sexus, excerpsi: esto vel Pallor vel Cloacina vel Febris. **170**. Hec te cito utinam, o stolidum caput, arripiat, ut et strepere desinas et tuo periculo experiaris quibus remediis abundes! **171**. O insensate, non sum deus, nisi forte eo modo quo, propter intelligentiam et actum, Aristoteli videtur homo mortalis deus. **172**. Quod, si beatus essem, utique deus essem, iuxta illud philosophicum Severini: «Omnis beatus deus. **173**. Natura quidem unus; partecipatione vero quam plurimos esse nil prohibet». **174**. Quod Augustinus dicere habuit super Psalmo centesimo decimo octavo: «Non enim», inquit, «existendo sunt homines dii, sed fiunt participando illius unius qui verus est Deus». **175**. Certe peccatis nostris effectum est ut, cum audissemus: «Ego dixi: dii estis et filii Excelsi», omnes illud continuo tristius audiremus: «Vos autem sicut homines moriemini»; ac ne quis principatui potentieque fideret, additum est: «Et sicut unus de principibus cadetis».

176. Itaque, profundissime speculator, non sum deus, nec semideus quidem, qualem Lucanus Pompeium, Labeo describit Herculem, Romulum, et de philosophis Platonem. **177**. Nunquam miser in has insanias cecidisses, si aliquando cogitasses quam grande negotium sit, licet excellentibus ingeniis, divinitatem non dicam assequi, sed etiam contemplari; si semel legisses illud preclare dictum a Platone, ab Apuleio relatum, et ab Augustino in libro *De Civitate Dei* positum, Deum esse «summum omnium creatorem», ipsumque solum esse «qui non possit, penuria sermonis humani, quavis oratione vel modice comprehendi; vix autem sapientibus viris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore removent ad intellectum huius Dei, id quoque interdum, velut in altissimis tenebris

que deus gostarias de ser?[24]

165. Não respondes, estás perplexo. **166.** Darei a ti um conselho: lê os livros de Varrão ou, posto que não os possuis, lê os livros de Agostinho, e encontrarás algum nome de deus que te agrade. **167.** Com efeito, não estás proibido de ser um deus, já que negligencias os poetas. **168.** Ali encontrarás uma enorme quantidade de deuses e uma variedade abundante de nomes. **169.** Caso me peças, posto que talvez eu seja um pouco mais exercitado nestas coisas, selecionei a ti três nomes de deuses, e de ambos os sexos: sê Palidez, ou Cloacina, ou ainda Febre.[25] **170.** E tomara que esta última, em pouco tempo, te cause arrepios, ó cabeça estúpida, para que tu pares de bramir e experimentes, por teu próprio risco, os remédios que forneces em abundância! **171.** Ó insensato, eu não sou um deus, a não ser, talvez, naquele sentido em que, por sua inteligência e por sua ação, um homem parece a Aristóteles ser deus mortal.[26] **172.** Pois, se eu fosse bem-aventurado, decerto seria um deus, conforme aquele filosófico passo de Severino: 'Todo bem-aventurado é um deus. **173.** De fato, por natureza, existe um único deus, mas nada impede que, por participação, existam muitíssimos.'[27] **174.** Algo que Agostinho teve a dizer sobre o Salmo 118: 'Com efeito', declara, 'os homens não são deuses enquanto existência, mas tornam-se deuses participando daquele único que é o verdadeiro Deus'.[28] **175.** É, decerto, efeito dos nossos pecados que, depois de termos ouvido: 'Eu disse: vós sois deuses e todos filhos do Altíssimo', ouçamos, em seguida, estas palavras mais tristes: 'Contudo, como homens, morrereis'; e para que ninguém tivesse fé no principado e na potência, foi acrescentado: 'E tombareis como qualquer um dos príncipes'.[29]

176. E assim, profundíssimo especulador, eu não sou um deus, e nem mesmo um semideus, tal qual Lucano representou Pompeu, e Labeão representou Hércules, Rômulo e, dentre os filósofos, Platão.[30] **177.** Jamais, miserável, terias caído nestas insânias se, por vezes, tivesses pensado quão árdua faina é, mesmo para os melhores engenhos, eu não direi alcançar a divindade, mas sobretudo contemplá-la; e se tivesses lido, ao menos uma vez, aquele dito do ilustre Platão, referido por Apuleio e incluído por Agostinho no livro *A Cidade de Deus*: Deus é o 'sumo criador de todas as coisas', e ele é o único 'que, pela penúria da linguagem humana, não pode ser compreendido, ainda que de modo insuficiente, pelo discurso; mas, com dificuldade, ele cintila aos homens sábios, e mesmo isto de modo intermitente, - quando, com o vigor da alma, apartam-se tanto quanto possível do corpo para se voltar ao intelecto deste Deus, – como uma cândida luz, com

rapidissimo coruscamine lumen candidum, intermicare». **178**. Quid tibi, medice, videtur? **179**. Quid de hac urina iudicas Platonis? **180**. Certe Augustinus, magnus medicus animorum, sani hominis eam censet. **181**. Quamobrem non sum deus, ut dixi, quippe nec idoneus contemplator Dei; non, si tam sapiens sim, quam tu tibi sapiens videris. **182**. Quid ergo? Opus exiguum Dei sum, cultorque utinam! **183**. Bestie vero titulum nemo, te vivente, merebitur.

184. Sed eloquentie tue nichil est arduum: nomen tuum michi tentas ingerere. **185**. Et quem non exhilaret urbanitas tua, dum me interrogas an sim leo, quia scilicet id, ut dicis, responsionis mee principium preferebat? **186**. Atqui, conviciator mordax et frivole, sive me leonem voces, non movebor, sciens quod in Scripturis Sacris - quarum non ignarus modo, sed hostis es - Cristus leo dicitur; sive me leonem neges, non irascar, memor quod in eisdem Scripturis diabolus leo est. **187**. O insulsi sales, auctorique suo simillimi! **188**. Quid ais? Non potes iocum tuum concludere, mime senex! **189**. Iam nemo est qui aliud in te, nisi te, rideat. **190**. Explica lingue nodum, fac rideamus, dum egri interim tui plorant. **191**. Dic, age, dic secure, nil timueris: tuam auream eloquentiam expectamus. **192**. Dic, rethorice imperator, dic, Galiene, Demosthenes, dic, bone Cicero et Avicenna; sum leo vel quid aliud? **193**. «Non es» inquit «leo, sed noctua». **194**. Ridete omnes, plaudite, fabula acta est. **195**. Sed, heu!, non sacrarum tantum, verum omnium literarum nescie, an non saltem audivisti (talia enim legisse non potes, quoniam extra *Terapenticam* tuam sunt) apud antiquos nostros ingeniosissimos - quod nemo ambigit - ac doctissimos quidem viros avem hanc Minerve consecratam, que apud illos sapientie dea est? **196**. Miraris, ydiota? Peregrina sunt hec. **197**. Velles audire rei causam? **198**. Occulta est avis, et volucrum stupor; nocte vigilat, inter tenebras videt, dormientibus cuntis volat. **199**. Mirari autem desines, si cogitare ceperis ex persona Cristi, qui verus sapientie Deus et ipse sapientia Patris est, in psalmo centesimo primo dictum esse: «Factus sum sicut nycticorax in domicilio».

200. Vide autem quanti te faciam, philosophe. **201**. Quod ad irridendum studio conquisisti, ad irrisionem tuam et gloriam meam facili ludificatione conversum est. **202**. Videro qualiter upupam tuam, philosophie rethoriceque dominus, laudando, tuam vertes in

rapidíssimo fulgor, nas mais altas trevas.[31] **178.** O que te parece, médico? **179.** O que achas desta urina de Platão? **180.** Decerto Agostinho, excelente médico das almas, estima que ela seja própria de um homem são. **181.** Assim, não sou um deus, como eu disse, e certamente nem mesmo um idôneo contemplador de Deus; e não seria nem se eu fosse tão sábio quanto tu te pareces sábio. **182.** E o que mais? Sou uma exígua obra de Deus, e tomara que eu seja seu adorador! **183.** Mas na realidade, enquanto viveres, ninguém mais merecerá o título de besta.

184. Mas nada é penoso para a tua eloqüência: tentas me impor o teu nome. **185.** E quem a tua urbanidade não divertiria, quando me perguntas se sou um leão, posto que isto, como dizes, era sugerido pelo princípio da minha resposta?[32] **186.** Não obstante, conspurcador frívolo e mordaz, se me chamares leão, não me abalarei, consciente de que nas Escrituras Sagradas – das quais não és apenas ignorante mas inimigo – Cristo é designado leão; por outro lado, se negares que eu seja um leão, não me irritarei, mêmore de que, nas mesmas Escrituras, o leão é o diabo.[33] **187.** Ó insípidos chistes, e tão semelhantes ao seu autor! **188.** O que dizes? Não és capaz de concluir o teu logro, velho de mimo! **189.** Já não há ninguém que ria de outra coisa em ti, se não de ti mesmo. **190.** Desata o nó da tua língua, faze-nos rir, enquanto neste meio tempo, teus doentes choram. **191.** Fala, vai, fala tranquilamente, não temas nada: aguardamos a tua áurea eloqüência. **192.** Fala, imperador da retórica, fala, ó Galeno, ó Demóstenes, fala, ó bom Cícero e Avicena; eu sou o leão ou o que? **193.** 'Não és um leão', dizes, 'mas uma coruja.' **194.** Rides todos vós, aplaudis, acabou a comédia. **195.** Mas tu, ah!, ignorante não só das sacras letras mas de todas as letras, não ouviste ao menos (decerto não pudestes ler tais coisas, visto que estão fora da tua *Terapêntica*), que, entre os nossos autores antigos mais engenhosos – o que ninguém contesta – e, seguramente, mais doutos, aquela ave foiconsagrada a Minerva, que entre eles é a deusa da sabedoria?[34] **196.** Estás admirado, idiota? **197.** Estas coisas te são estranhas. **198.** Desejarias ouvir a causa disso? **199.** É uma ave que se esconde, e a maravilha dos que voam; vigila de noite, vê no escuro, voa quando todos dormem.[35]

200. Mas deixarás de admirar-te, se decidires pensar que na pessoa de Cristo, que é o verdadeiro Deus da sabedoria e a própria sabedoria do Pai, é dito no centésimo primeiro Salmo: *'Fiz-me tal qual uma coruja no ninho.'*[36] **201.** Todavia, vê quanto valor te dou, filósofo: aquilo que, com empenho, reuniste para ridicularizar-me, com uma simples burla converteu-se na tua ridicularização e na minha glória. **202.** Verei, então, de que modo

gloriam. **203**. Disce iam, iurgator, vel mordere profundius, vel silere. **204**. Nunc, enim, me noctue rostro vides quam leviter vellicasti! **205**. Veneni multum, virium nichil habes. **206**. Quando michi, ut crimen aliquod solitudinem obiciens, ex actu laudabili conflare infamiam voluisti, providebo ne me veris probris possis attingere; eritque tibi livor tuus ad penam, michi tum ad laudem, tum etiam ad cautelam. **207**. Curabo ita vivere, ut boni gaudeant, tu medius crepes, sive in hac sive in alia solitudine, ut sors tulerit, sive in urbibus vivam, ubi vixi longe aliter ac tu, ubi nemo michi urinam suam, multi et magni secretum animi familiariter ostenderunt, contigitque quod optabam, ut essem carus illustribus et vulgo ignotus. **208**. Libet enim gloriari, sed in Domino, cui semper tum pro multis, tum pro hoc nominatim gratias agam, quod me valde dissimilem tui fecit.

209. Interea, dum hic sum (quod quamdiu sit futurum nescio), illud ne tibi videor mentitus - quod, superbie michi datum in principio tuarum literarum, huc sciens distuli -, me florentes silvas et solitarios colles ambire solitum, vel scientie cupiditate vel glorie? **210**. Repeto enim, non dubitans ne lateat, ut tu fingis (notum enim spero non modo quid agam, sed quid cogitem). **211**. Dixi ergo ut doleres, et repeto ut doleas, tantam diversitatem nostre sortis agnoscens. **212**. Dum certe oculos tuos ille mestus atque horrens pelvium ferit aspectus, meos grata serenitas et agrorum ac nemorum letissimus viror lenit; dum auribus tuis irati ventris murmur intonat, meas suavis volucrum cantus et dulcis aque strepitus delectat; dum naribus tuis inclusus aer et aure tristioris flatus ingeritur, meas florum circumfusa diversitas et calcatarum odor mirus herbarum recreat atque permulcet; dum lingua hebes infelixque palatum tuum delibandis atris potionibus inviscantur, michi lingua in aliquo vel honesto colloquio vel salubri soliloquio detinetur; dum manus tua miserorum rimatur atque explicat purgamenta, mea aliquid scribit gratum posteris - ut spero - dum legetur, quod certe scio, gratum michi dum scribitur (et si nichil enim maius, at saltem oblivionem temporum malorum multarumque gravium et inutilium curarum animo meo

tu, senhor da filosofia e da retórica, converterás, com o louvor, a tua poupa na tua glória. **203.** Aprende agora, zombador, a morder mais profundamente ou a calar-te. **204.** Com efeito, vês então quão levemente me bicaste com o bico da coruja! **205.** Tens muito do veneno, mas nada da força. **206.** Posto que, reprovando a solidão como se fosse um crime, quiseste excitar contra mim a infâmia a partir de um ato louvável, precaver-me-ei para que não possas atingir-me com provas verdadeiras; e o teu livor será para ti como um castigo, para mim será ora como um louvor, ora como uma precaução. **207.** Tomarei o cuidado de viver de tal modo, que os bons se alegrem, e tu, que és um medíocre, rosnes; que eu viva, conforme for determinado pela sorte, ou nesta solidão ou em outra, ou ainda nas cidades, onde vivi de modo muito diferente de ti, onde ninguém me mostrou a própria urina, mas muitos e notáveis me mostraram, familiarmente, o segredo da alma, e onde aconteceu aquilo que eu desejava, a saber, que eu fora caro aos ilustres e desconhecido ao vulgo. **208.** Com efeito, me apraz glorificar-me, mas no Senhor[37], a quem sempre darei graças, seja por muitas razões, seja nomeadamente por esta: por me ter feito bem diferente de ti.

209. Neste meio tempo, enquanto estou aqui (pois ignoro por quanto tempo ainda haverá para mim um amanhã), acaso eu pareço ter mentido sobre o fato – uma vez que, no princípio das tuas cartas, isto foi atribuído à minha soberba e, consciente, eu reservei para este lugar - de que eu costumo rondar os floridos bosques e ermos outeiros, pelo desejo de saber ou de glória?[38] **210.** Com efeito, eu repito, seguro de que isto não te escapa, como finges (de fato, eu espero que seja conhecido não apenas aquilo que eu faço, mas aquilo que eu penso). **211.** Eu disse, portanto, para que te afligisses, e repito para que te aflijas, tomando conhecimento da enorme diferença entre a nossa sorte. **212.** Decerto, enquanto aquele aspecto lúgubre e horrendo das bacias fere os teus olhos, uma grata serenidade e o verde tão prazenteiro dos campos e dos bosques acariciam os meus; enquanto o barulho de um ventre irritado ressoa em teus ouvidos, o suave cantos dos pássaros e o doce murmúrio das águas deleitam os meus; enquanto o ar viciado e o flato do mais triste odor invadem as tuas narinas, uma circunfusa variedade de flores e o inebriante olor das calcadas ervas alentam e afagam as minhas; enquanto a tua língua embotada e o teu palato infeliz são enviscados ao sorver negras poções, a minha língua se demora, em algum lugar, ora num honesto colóquio, ora num salutar solilóquio; enquanto a tua mão examina e decifra as excreções dos miseráveis, a minha escreve algo que – como eu espero – será agradável aos pósteros quando for lido e que, tenho certeza, é agradável a mim enquanto é escrito (e se isso, com efeito, não traz ao meu

affert); denique, dum tu lucrum cogitas aut rapinam, ego illud meditor, ut, si possim, ex alto pereuntia lucra despiciam, et - ut sepissime stomaceris - dum tu, captus vilis lucri cupidine, grabatulos ambis ac latrinas, ego illa sola cupiditate quam audisti florentes silvas et solitarios colles lustro. **213**. Sentis quam me non peniteat dixisse quod totiens repeto et exaggero? **214**. Magnifice forsan et de me altius loqui videor; sed a quodam magnanimo literatoque viro didici magnifice loquendum adversus ignorantes. **215**. Brutus hoc in epystolis suis ait; patere me uti testimonio hominis incogniti apud te, notissimi apud doctos, et quem Tullius ac Seneca cum veneratione suscipiunt. **216** .Quanto ergo magnificentius atque altius loquendum adversus surdos? **217**. Alte locutus sum: sic oportuit ut audires. **218**. Hymnis quidem tuis carmen breve reddideram, sed iniuriam Musis hanc inferre nolui, ut eas insueto odore confunderem, tuumque ad limen cogerem, ubi se nunquam fuisse gloriantur.

219. Ecce, multa michi que pene per desuetudinem evanuerant ad memoriam reduxisti; gratiam habeo convitiis tuis. **220**. Exercent ingenium: bonum opus, nisi malo more pessimoque animo fieret. **221**. Hoc tibi examinandum linquo, ut libet. **222**. Igitur ego et tacere possum, et loqui audeo, insultusque tuos nec opto, nec horreo; nec dum aculeos deposui. **223**. Quod a te quoque graviter acceptum, quam vere dixerim puto sentias, nisi prorsus obtorpuisti. **224**. Ita tamen hoc accipias velim, si non post annum, sed ad iusti temporis spatium in aciem redis. **225**. Absit, enim, ut ab unius tempus non extimantis pendeam semper arbitrio: tempus michi carum est, fugamque eius intueor. **226**. Si ergo distuleris, tibi nichil, carte autem quod merebitur, que indignari non poterit, si illic posita fuerit, ubi auctor suus assidue cor, ingenium, manus, linguam, oculos, nares habet. **227**. Et tibi quidem in presens hec suffectura crediderim, ut aliquid in diem proximum reservemus.

ânimo nada maior, traz ao menos o esquecimento destes tempos ruins e de muitas preocupações penosas e inúteis); e por fim, enquanto tu pensas no ganho ou na rapina, eu medito sobre como desprezar, se puder, os ganhos efêmeros. E – para que muitas e muitas vezes te encolerizes – enquanto tu, tomado pelo desejo de um lucro vil, rondas grabatos e latrinas, eu, tomado apenas por aquele desejo sobre o qual ouviste, percorro floridos bosques e ermos outeiros. **213.** Percebes o quanto não me arrependo de ter dito isto que, tantas vezes, repito e amplifico? **214.** Talvez, eu pareça falar de mim mesmo de modo magnificente e muito elevado, mas aprendi, com um certo varão magnânimo e letrado, que se deve falar de modo magnificente contra os ignorantes.[39] **215.** Brutus diz isto nas suas cartas; permite que eu faça uso do testemunho de um homem ignorado por ti, mas conhecidíssimo entre os doutos, e que Túlio e Sêneca tratam com veneração.[40] **216.** Quão mais magnificente e elevado deve ser o modo de falar contra surdos? **217.** Falei alto: assim foi preciso para que me ouvisses. **218.** Eu responderia aos teus hinos com um breve carme, mas não quis causar esta injúria às Musas, de modo a misturá-las a um odor inconsueto e coagi-las à tua porta, onde se glorificam de não terem jamais estado.

219. Eis que me voltaram à memória muitas coisas que, pela falta de costume, quase se perderam; agradeço aos teus agravos. **220.** Eles exercitam o engenho: uma boa ocupação, se não fosse feita com má vontade e péssimo intento. **221.** Deixo isto para ser examinado por ti, conforme te apraz. **222.** Eu, portanto, posso me calar, mas ouso falar, e não desejo os teus insultos nem me horrorizo com eles, e ainda não depus os aguilhões.[41] **223.** Ainda que recebido com dificuldade por ti, creio que percebes com quanta verdade eu disse isto, a menos que estejas totalmente entorpecido. **224.** Assim, contudo, eu gostaria que recebesses o que é dito, se tornares em campo, não depois de um ano, mas num justo intervalo de tempo. **225.** Com efeito, longe de mim depender eternamente do arbítrio de alguém que não estima o tempo: o tempo me é caro, e observo atentamente a sua fuga. **226.** Logo, se te demorares, não te acontecerá nada, mas à tua carta acontecerá aquilo que será merecido, e ela não poderá indignar-se, caso tenha sido colocada ali onde seu autor, assiduamente, tem o coração, o engenho, as mãos, a língua, os olhos e as narinas. **227.** E, de fato, eu gostaria de crer que, por hora, estas coisas te serão suficientes, para que reservemos algo para o dia seguinte.

228. Tibi autem, lector, quisquis, otio abundans, in has forte literulas incidisti, pauca dicturus sum. **229**. Duo sunt quidem ad que perraro, nunquamque nisi invitus, venio: ad utrunque nunc iste mordacissimus convitiator me coegit. **230**. Gloriari et de seipso predicare vanum ac superbum, alteri detrahere iniuriosum et molestum est. **231**. Non audeo te rogare ut mea legas opuscula; altiorem tibi fertilioremque lecturam opto. **232**. Sed hoc dicere audeo: si quicquid ab ineunte etate scripsi, et - ut puto - scribam, cum his conferatur que michi detractor iste violentus extorsit, neque sermo tam fervidus, neque tantum in reliquis omnibus iurgiorum, neque decima vel proprie laudis vel aliene infamie pars legetur; nisi quod olim memini me alterius cuiusdam, et certe maioris emuli, quem in alio terrarum tractu atque alia etate perpessus sum, rabiem, invidie facibus accensam, coactum similiter tribus aut quattuor epystolis contudisse. **233**. Sed ea contentio lege carminis iuveniliter actitata est. **234**. Hoc deerat iniurie, ut a sene iam senior soluta oratione lacesserer, utque in omni etate et in utroque stilo compellerer insanire. **235**. Unum me solatur: utrobique lacessitus sum. **236**. Putabam aliquando fugisse latebris invidiam: fallebar. **237**. Illa me, ut video, vel subterraneis latitantem cavernis inveniet. **238**. Displicet persecutio, quamvis forte non inutilis, displicet invidia; sed invidie causa non displicet. **239**. Neque velim talis esse, in quem illa nil cogitet; at in quem nil audeat esse velim, nisi putem impossibile. **240**. Ausa est in Cesares, in reges, in philosophos; penitusque paucis contigit - quod Salustius merito difficillimum dicit inter mortales - ut gloria invidiam superarent. **241**. Illud contra facillimum multis accidit, ut gloria invidiam irritarent. **242**. Unum miror: quod cum hec pestis inter pares unique studio intentos oriri soleat, michi semper unde non debuit orta est.

243. Deum testor: non libens ad respondendum olim veni, sed multo nunc magis ad hec invitus redeo, quamvis inter utriusque lingue principes interque sanctos viros - quod multo mirabilius est - quenam verborum certamina frequenter exarserint non ignorem. **244**. Immortalibus enim scriptis memorieque mandata sunt. **245**. Que probra, quas contumelias vel in Ciceronem Salustius non iacit, vel in eum ille non reicit?

228. Mas a ti, leitor, quem quer que sejas que, abundando no ócio, incorreste, talvez, nestas cartinhas, hei de dizer umas poucas palavras. **229.** São, decerto, duas as coisas às quais venho, muito raramente e sempre contra a vontade: e a ambas me coage agora este mordacíssimo difamador. **230.** Glorificar-se e enaltecer a si mesmo é vão e soberbo, detratar os outros é injurioso e funesto. **231.** Não ouso te pedir que leias meus opúsculos; desejo a ti uma leitura mais elevada e mais fértil. **232.** Mas ouso dizer o seguinte: se tudo aquilo que escrevi desde a tenra idade, e que – como penso – virei a escrever, for confrontado com isto que me foi extorquido por este meu violento detrator, não se lerá, em todos os demais escritos, nem um discurso tão furioso, nem uma tão grande quantidade de exprobrações, nem a décima parte de louvor próprio ou de infâmia alheia; a não ser que eu me recorde aqui de ter, igualmente coagido pela raiva acesa por uma centelha de inveja, fustigado outrora, com três ou quatro epístolas, um outro tipo, decerto um dos teus maiores rivais, que aturei, numa outra parte do globo e numa outra época. **233.** Mas esta contenda foi conduzida, à maneira juvenil, pela lei do poema. **234.** Faltava isto ao meu ultraje: que já mais velho eu fosse, por um velho, provocado através do discurso solto, e fosse constrangido a enlouquecer em qualquer idade e em ambos os estilos. **235.** Uma única coisa me consola: em ambos os casos eu fui provocado. **236.** Eu pensava ter,outrora, escapado à inveja no meu refúgio: estava enganado. **237.** Ela, como vejo, me encontrará, mesmo se me escondo em cavernas subterrâneas. **238.** Desagrada-me a perseguição, ainda que talvez não seja inútil, desagrada-me a inveja; mas a causa da inveja não me desagrada. **239.** E eu não desejaria ser de um tal tipo contra quem ela não cogitasse nada; mas, se eu não considerasse impossível, desejaria ser de um tal tipo contra quem ela não ousasse nada. **240.** Ela ousou contra Césares, contra reis, contra filósofos; e a poucos coube inteiramente – algo que Salústio, com mérito, disse ser 'dificílimo entre os mortais' – superar 'a inveja com a glória'.[42] **241.** A muitos acontece, muito mais facilmente, o contrário: provocar a inveja com a glória. **242.** Admira-me uma única coisa: que, enquanto esta peste costuma se originar entre pares e homens dedicados a uma mesma ocupação, no meu caso, é originada sempre de onde não devia.

243. Tomo Deus por testemunha: eu não vim, voluntariamente, te responder outrora, mas me volto agora a estas questões muito mais contrariado, ainda que eu não ignore irromperem, freqüentemente, tais certames de palavras tanto entre os príncipes de ambas as línguas, quanto entre os santos varões – o que é muito espantoso. **244.** Com efeito, estes litígios nos são legados pelos escritos imortais e pela memória. **245.** Que opróbrios, que injúrias não desfere Salústio contra Cícero, e não desfere de volta este contra aquele?

246. Vivum ipsis in verbis odium cernas. **247**. Non mitior, sed multo quoque acrior inter Eschinem ac Demosthenem, capitaliorque dissensio. **248**. Quis Ieronimi contentiones non audivit cum Rufino aquilegiensi? **249**. Quasdam quoque cum Augustino legimus, quanquam reverentius habitas, duras tamen atque mordaces. **250** . Verum hec et his similia in aliis quam in me libentius excusarem, sed cogor ubi nollem, et ad duo, michi in primis molestissima, per vim trahor.

251. Quid enim - lector, oro te -, quid est quod in me sponte glorier? **252**. Profecto, quamvis obtrectator meus quavis iusta extimatione rerum nichilo etiam - si dici liceat - minus sit, adeo ut stilus ipse meus, quodammodo frenum mordens, adversarii contemptu et ignobilitate superbiat, ego tamen, ut tibi verum fatear, meipso iudice nichil sum, et siquid vel vere essem vel viderer michi (quorum alterum cupio, alterum abominor), an tamen ideo possem oblivisci illa sapientum pueris etiam nota consilia: «Laudet te alienum, et non os tuum», et alius: «Tollite inanem iactantiam; res loquentur tacentibus vobis»? **253**. Ex diverso autem, quid ego alterius nomen invadam? **254**. Iniuste agam, si honestum nomen; si infame, supervacue. **255**. Quodsi forte de literis, ut fit, questio esset exorta (verum est enim non solum illud: «Quot capita, tot sententie», sed illud quoque: «Cuiusque capitis multas esse sententias»; unde sepe accidit ut de una eademque re aliud mane, aliud sero, imo et in eodem instanti nunc hoc nunc illud uni et eidem ingenio videatur), si ergo vel de scientiis inter se, vel de unius scientie terminis, vel de re qualibet dissensio incidisset, dicente uno quod alius non probaret, an statim ad iurgia veniendum et, quasi pugnando veritas quereretur, furore atque odio decertandum erat?

256. Cur non potius meminisse illius sententie decebat, que in libro *De finibus* a Cicerone posita est? **257**. Quam si legisti, parces nota repetenti; si minus, puto non invitus leges: «Dissentientium» inquit «inter se reprehensiones non sunt vituperande; maledicta, contumelie, iracundie, contentiones concertationesque in disputando pertinaces indigne philosophia michi videri solent». **258**. Et sequitur: «Neque enim disputari sine reprehensione, nec cum iracundia aut pertinacia

246. Nas palavras destes, tu podes discernir um ódio vivo. **247.** Não é mais suave, mas ainda muito mais pungente e fatal, a desavença entre Ésquines e Demóstenes. **248.** Quem não ouviu falar das contendas de Jerônimo com Rufino de Aquiléia? **249.** Lemos também algumas das contendas daquele com Agostinho: ainda que conduzidas de modo mais reverente, foram, contudo, duras e mordazes. **250.** Na verdade, eu justificaria estas e semelhantes coisas, mais voluntariamente, em outros autores do que em mim, mas sou impelido onde não queria, e sou arrastado, à força, em direção a duas coisas que me são, acima de tudo, funestíssimas.

251. O que então, - leitor, eu te pergunto, o que é que eu, espontaneamente, glorifico em mim mesmo? **252.** Decerto, por mais que meu detrator – se convém dizê-lo - seja, por uma justa estimativa das coisas, menos ainda que nada, a tal ponto que a minha própria pena, mordendo de alguma maneira o freio, ensoberbece-se pela indignidade e pelo desdém do adversário, eu mesmo, porém, para te confessar a verdade, não sou, segundo o meu próprio parecer, nada. E se eu fosse, ou me parecesse ser, verdadeiramente, alguma coisa (de cujas possibilidades, desejo uma, abomino a outra), acaso por esta razão eu poderia esquecer aquele conselho do sábio, conhecido até pelas crianças: 'Que te louve a boca alheia, e não a tua própria', e este outro: 'Tolhei a inane jactância, os fatos falarão enquanto vos calais'?[43] **253.** E, partindo de outro ponto, por que eu atacaria o renome de outra pessoa? **254.** Estaria agindo injustamente, se fosse um renome honesto; se fosse infame, desnecessariamente. **255.** Porém se, como acontece, a disputa tivesse nascido a propósito das letras, (e com efeito, é verdade não apenas este máxima: 'Quantas cabeças, tantas sentenças', mas também esta outra: 'São muitas as sentenças de cada cabeça'; disso, freqüentemente, decorre que, a propósito de um único e mesmo argumento, pareça a um único e mesmo engenho, uma coisa pela manhã e outra pela tarde, ou melhor, num único e mesmo instante, pareça ora isto, ora aquilo), se, então, a dissensão recaísse sobre as relações entre as ciências, ou sobre os termos de uma ciência, ou sobre qualquer outra coisa, e ao ser dito por um algo que o outro não corroborasse, era acaso necessário combater com ódio e furor, era necessário descer, imediatamente, aos insultos, como se lutando se investigasse a verdade?[44]

256. Por que não convinha antes que se lembrasse daquela sentença, que foi inserida por Cícero no livro *Sobre os fins*? **257.** A qual, se leste, pouparás este que repete coisas conhecidas; senão penso que lerás de boa vontade: 'Não devem ser vituperadas', diz, 'as reprimendas dos que divergem entre si; as injúrias, as contumélias, as iras, as contendas e as altercações constantes quando se disputa, costumam parecer-me indignas da filosofia.'[45] **258.** E prossegue: 'E, com efeito, nem pode haver disputa sem

recte disputari potest». **259**. Neque in disputando solum, sed etiam in atrocioribus causis doctrine huius meminisse profuerit. **260**. Hinc idem alibi: «Rectum est», inquit, «etiam in illis contentionibus que cum inimicissimis fiunt, etiam si nobis indigna esse videamus, tamen dignitatem retinere, iracundiam pellere». **261**. Et sequitur: «Que enim cum aliqua perturbatione fiunt, ea nec constanter fieri possunt, neque his, qui assunt, probari». **262**. Sane, quod ad disputandum pertinet, Latinis iste non fuerat disceptandi modus; licet - ut Cicero idem ait - «sit ista in Grecorum levitate perversitas, qui maledictis insectantur eos, a quibus de veritate dissentiunt».

263. Que cum michi iampridem nota essent, et animus, natura quietis appetens, a contentionibus abhorreret, nunquam sponte fueram ad talia descensurus, nisi iste, quem alloquor, superbus, invidus, preceps, temerarius et ignorans (ut brevi eum tibi circumlocutione describam), me nolentem, procacis - ut ita dicam - lingue sue manibus, ad hunc velut pulvereum ac strepentem iurgiorum campum ex arce tranquilli silentii detraxisset, ut quem delectet, porcorum more, ceno semper immergi, et cui ego nichil, sed omnis veritas, omnis virtus offensa sit. **264**. Itaque, lector amabilis, a te veniam peto si, in volutabrum iniuriosi colloquii protractus, contra naturam moresque meos aliquid dixi quod aures tuas leserit, sicubi gloriosius de me, deque illo mordacius quam velles effatus sum. **265**. Magnificentius, fateor, fuisset utrunque contemnere; sed rara patientia est quam non penetret acutum convitium. **266**. Proinde, sique iacula primus ille contorserit in nomen meum (quod, quantulumcunque sit, augeri studeo, non minui), si preterea - quod molestius tuli - quot quantisque mendaciis aures veri avidas impleverit, quam denique importune sit et scurriliter debacchatus audieris, et quis ipse sit noveris, spero tecum ipse dicturus sis: «Gloriatus es necessario; detraxisti vere. **267**. Primum excuso, secundum probo; nisi quia rem verbis equare nequivisti».

268. Solebant equidem ingeniosi adolescentes ab insigni accusatione aliqua primum nomen auspicari, quasi victori accederet victi nomen, et fama multis quesita

reprimenda, nem pode, corretamente, haver disputa com ira ou contumácia.'[46] **259.** E seria preciso lembrar-se desta doutrina não apenas nas disputas, mas também nas causas as mais atrozes. **260.** Partindo daqui, diz o mesmo autor em outro lugar: 'Mesmo naquelas altercações que se dão com os piores inimigos, mesmo que percebamos que se tratam de coisas indignas de nós, é, todavia, correto manter a dignidade e repelir a ira.' **261.** E prossegue: 'Com efeito, as coisas que são feitas com alguma perturbação, nem podem ser feitas com constância, nem podem ser aprovadas por aqueles que estão presentes.'[47] **262.** Seguramente, no que é pertinente à disputa, não fora este o modo de debater entre os latinos; ainda que – como diz o mesmo Cícero – 'esta perversidade esteja na frivolidade dos gregos, que acossam com insultos aqueles com os quais divergem acerca da verdade.'[48]

263. Posto que estas coisas eram, há muito tempo, conhecidas por mim, e a minha alma, por natureza, ávida de tranqüilidade, esquiva-se das contendas, eu jamais teria descido, espontaneamente, a tais baixezas, se este tipo ao qual me dirijo, soberbo, invejoso, precipitado, temerário e ignorante (para que eu o descreva a ti com uma breve perífrase), com as insolentes mãos da sua língua – por assim dizer – não me tivesse arrastado, contra a minha vontade, do meu reduto de tranqüilo silêncio para este empoeirado e ruidoso campo de insultos, como aquele que se deleita, à maneira dos porcos, com o chafurdar na lama, e a quem, não eu, mas toda a verdade, toda a virtude são ofensivas. **264.** E assim, amável leitor, te peço perdão se, atirado no lamaçal de um colóquio injurioso, contra a minha natureza e os meus costumes, eu disse alguma coisa que tenha ferido as tuas orelhas, e se, em algum momento, falei a meu respeito de modo mais vanglorioso, e a respeito dele de modo mais mordaz do que desejarias. **265.** Teria sido mais nobre, eu admito, desprezar ambas as coisas; mas é rara a paciência na qual não penetre uma aguda afronta. **266.** Assim, se escutaste os dardos que ele atirou, primeiro, contra o meu renome (que, ainda que seja de pouca monta, me empenho para que seja engrandecido, não diminuído), se, além disso, escutaste – o que é ainda mais difícil suportar – com quantas e quão grandes mentiras ele encheu os meus ouvidos ávidos de verdade, e por fim, quão excessivamente e quão grosseiramente tenha se enfurecido, e se tu sabes quem ele realmente é, espero que tu hás de dizer contigo mesmo: 'Tu te vangloriaste por necessidade, detrataste com razão. **267.** Desculpo a primeira, aprovo a segunda; a menos que não tenhas sido capaz de traduzir o fato em palavras.

268. De fato, jovens engenhosos tinham o costume de começar a estabelecer o próprio renome a partir de uma acusação contra alguém ilustre, como se o renome do vencido passasse ao vencedor, e a fama alcançada por muitas fadigas derivasse do sucesso

laboribus eventum unius iudicii sequeretur. **269**. Non infame negotium, ut mos erat, sed unde quosdam valde nobilitatos legimus. **270**. Hic si ex me lacerato senex idem sperat, spero ego quod fallitur, atque utinam non magis ad votum cogitatio sibi ulla succedat! **271**. Inventus est qui solius fame cupidine Philippum Macedonie regem interficeret, ut quidam putant (apud alios enim causa cedis est iustior); inventus est qui Diane Ephesie templum incenderet, ut vel insueto facinore notus esset: qui ne per scelus assequi videretur quod optabat, Ephesii providerunt indicto supplitio, siquis eum historicus nominasset. **272**. Certe convitiator meus, qui non regem, non templum violavit, sed humilem solivagumque ruricolam, non hinc nobilitabitur; neque hic per me neque alibi nominandus, puto, nec per alios.

273. Quis est enim tam nulli deditus negotio, qui circa tam ieiunum nomen tempus expendat? **274**. Aut quis est qui, etsi eum antea dilexisset, non deinceps, lividis adversus immeritum scriptis eius perlectis, adversetur atque oderit? **275**. Ita, si fortassis hoc calle famam petit, necquicquam insanierit. **276**. Sin turbasse otium et silentium meum interrupisse contentus est, quod decreverat implevit: aliquot michi dies eripuit quos nemo restituet, et a meis tramitibus abductum, ad durum et insolitum iter traxit. **277**. Quidni igitur turber, temporisque iacturam querar nec michi nec alteri fructuosam, nisi quantum studioso homini, modo animi crimen absit, et data sit occasio non quesita, in omni genere exercendus est stilus? **278**. En in demonstrativo genere exerceor; mallem in laudibus exerceri. **279**. Ceterum, ut aliquando sit finis, is qui hanc michi necessitatem imposuit, in alienis finibus non inveniens quod querebat, revertatur ad proprias febres; tu lacessito faveas, lacessentem oderis, et valeas precor.

de um único processo. **269.** Não era, conforme o costume então vigente, uma atitude infame, mas ao contrário, lemos que daí saíram alguns homens extremamente notáveis. **270.** Agora, se o velho espera fazer o mesmo a partir da minha dilaceração, eu espero que ele esteja enganado, e tomara que ao seu desígnio não sobrevenha mais nenhum pensamento! **271.** Houve quem, movido apenas pelo desejo de fama, assassinasse o rei Felipe da Macedônia, conforme alguns pensam (para outros, com efeito, a causa da morte é mais justa) [49]; houve quem incendiasse o templo de Diana Efésia, para ficar conhecido pelo insólito delito: para que ele não parecesse ter conseguido o que queria com o crime, os Efésios prescreveram a pena de morte, caso algum historiador o nomeasse.[50] **272.** Decerto, o meu difamador, que não profanou o rei, nem o templo, mas um camponês humilde e solitário, daqui não obterá qualquer notoriedade; e, penso eu, não deve ser nomeado por mim, aqui ou em outro lugar, nem por outros.

273. Quem, com efeito, é dado a uma ocupação tão nula, que possa perder tempo em cima de um renome tão exíguo? **274.** Ou quem é que, por mais que antes o estimasse, em seguida, percorridos os seus lívidos escritos contra quem não merecia, não o repugnaria e odiaria? **275.** Assim, se ele, porventura, busca a fama por esta trilha, em vão terá enlouquecido. **276.** Se, por outro lado, contenta-se de ter pertubado o meu ócio e interrompido o meu silêncio, alcançou aquilo que lhe faltava: me tomou alguns dias que ninguém me restituirá, e arrancando-me do meu caminho, arrastou-me a esta estrada dura e insólita. **277.** Por que, então, eu não me perturbaria, e não lamentaria uma perda de tempo infrutífera a mim e aos outros, senão na medida em que a pena deve ser exercitada, em todo o gênero de discurso, pelo homem de letras, mesmo que lhe falte maldade na alma, e lhe seja dada uma ocasião não desejada? **278.** Eis que me exercito no gênero demonstrativo, preferia exercitar-me nos louvores. **279.** Além do mais, para que algum dia isto tenha fim, que aquele tal que me impôs esta necessidade, não tendo encontrado nos confins alheios aquilo que buscava, retorne às suas febres; que tu, leitor, favoreças o agredido, e odeies o agressor, e rogo-te: tenhas saúde!

---

[1] Cf. Cícero, *Pro Ligario,* 1, 2: *Habes igitur, Tubero, quod est accusatori maxime optandum, confitentem reum, sed tamen hoc confitentem se in ea parte fuisse qua te, qua uirum omni laude dignum patrem tuum.*
(Tens, portanto, Túbero, aquilo que, mais do que tudo, deve ser desejado pelo acusador, o réu confesso, mas, sobretudo, que confessa isto: ter estado do mesmo lado que tu, que teu pai, varão digno de todo louvor.)

[2] Cf. Aristóteles, *Politica*, I, 2, 1253a 1-3: ἐκ τούτων οὖν φανερὸν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστί, καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον καὶ ὁ ἄπολις διὰ φύσιν καὶ οὐ διὰ τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος·

(A partir disso, é então evidente que a cidade está dentre as coisas que existem por natureza, e que o homem é, por natureza, um animal político, e o que vive fora da cidade é, por natureza e não por acaso, certamente inferior, ou melhor que o homem.)

[3] Cf. São Jerônimo, *Epist.,* LIII, 3, 19: *Sancta quippe rusticitas sibi soli prodest et, quantum aedificat ex uitae merito ecclesiam Christi, tantum nocet, si destruentibus non resistit.* (A santa rusticidade, de fato, beneficia apenas a si mesma, e, assim como ela edifica, pelo mérito da sua vida, a Igreja de Cristo, do mesmo modo ela prejudica, se não resiste aos que a destróem.)

[4] Cf. Cícero, Tusc., III, 26, 63: *Sed haec omnia faciunt opinantes ita fieri oportere. Itaque et Aeschines in Demosthenem invehitur, quod is septimo die post filiae mortem hostias immolavisset. At quam rhetorice, quam copiose! quas sententias colligit, quae verba contorquet! ut licere quidvis rhetori intellegas. Quae nemo probaret, nisi insitum illud in animis haberemus, omnis bonos interitu suorum quam gravissime maerere oportere. Ex hoc evenit, ut in animi doloribus alii solitudines captent, ut ait Homerus de Bellerophonte: 'Qui miser in campis maerens errabat Aleis/Ipse suum cor edens, hominum vestigia vitans';*
(Mas fazem estas coisas os que crêem que assim é preciso que seja. E assim Ésquines invectivou Demóstenes por ter imolado vítimas sete dias após a morte da filha. Mas quanta retórica, quanta copiosidade! Que sentenças reúne, que palavras contorce! Para que compreendas que ao retor qualquer coisa é permitida. Coisas que ninguém poderia aprovar, a não ser que tivéssemos enxertado na alma a ideia de que todos os homens bons devem afligir-se o mais profundamente possível pela morte dos seus. Disso decorre que alguns, por causa das dores na alma, busquem a solidão, como diz Homero acerca de Belerofonte: 'Aquele mísero que, afligindo-se, vagava pelos campos Aleios/O mesmo que, devorando seu coração, evita os vestígios dos homens'.)

[5] Cf. Cícero, *Tusc.,* IV, 11, 25: *similiterque ceteri morbi, ut gloriae cupiditas, ut mulierositas, ut ita appellem eam quae Graece φιλογυνία dicitur, ceterique similiter morbi aegrotationesque nascuntur. Quae autem sunt his contraria, ea nasci putantur a metu, ut odium mulierum, quale in Μισογύνῳ Atili est, in hominum universum genus, quod accepimus de Timone qui μισάνθροπος appellatur, ut inhospitalitas est: quae omnes aegrotationes animi ex quodam metu nascuntur earum rerum quas fugiunt et oderunt.*
(E do mesmo modo as outras enfermidades, como o desejo de glória, o desmedido apreço pelas mulheres, para assim chamar aquilo que se diz *filogenia* em grego, e outras enfermidades e doenças nascem do mesmo modo. As quais são, contudo, contrárias a estas que pensamos ser nascidas do medo, como o ódio pelas mulheres, tal como no *Misógino* de Atílio, como o ódio pelo gênero humano, que aprendemos a partir de Tímon, que foi denominado *misântropo*, e como a inospitalidade: todas estas doenças da alma nascem de um certo medo daquelas coisas das quais eles fogem e pelas quais sentem ódio.)
Cf. também Cícero, *De amic.,* XXIII, 87
Sobre Tímon e seu apedrejamento, cf. Ausônio, *Eclogarum Libri,* II, 33-34.

[6] Cf. Horácio, *Ars Poetica,* 476.

[7] Cf. Cícero, *De finibus,* III, 12, 41: *Tum ille: 'His igitur ita positis', inquit, 'sequitur magna contentio, quam tractatam a Peripateticis mollius – est enim eorum consuetudo dicendi non satis acuta propter ignorationem dialecticae – Carneades tuus egregia quadam exercitatione in dialecticis summaque eloquentia rem in summum discrimen adduxit, propterea quod pugnare non destitit in omni hac quaestione, quae de bonis et malis appelletur, non esse rerum Stoicis cum Peripateticis controversiam, sed nominum. mihi autem nihil tam perspicuum videtur, quam has sententias eorum philosophorum re inter se magis quam verbis dissidere; maiorem multo inter Stoicos et Peripateticos rerum esse aio discrepantiam quam verborum, quippe cum Peripatetici omnia, quae ipsi bona appellant, pertinere dicant ad beate vivendum, nostri non ex omni, quod aestimatione aliqua dignum sit, compleri vitam beatam putent.*
(Então diz ele: Portanto, tendo sido colocadas assim as coisas, segue-se enorme contenda, que foi tratada de modo mais brando pelos Peripatéticos – de fato, é o costume de discurso deles não dizer coisas muito agudas, por causa do desconhecimento da dialética – teu Carnéades, com sua excepcional exercitação em dialética e sua extrema eloqüência, conduziu a controvérsia ao mais alto ponto ao não deixar de combater que nesta questão toda, que foi chamada questão sobre os bens e os males, não há uma controvérsia de estóicos com peripatéticos, mas uma controvérsia de termos. Entretanto, nada me parece tão evidente quanto o fato de que as sentenças destes filósofos sobre tal matéria dissidem mais entre si do que nas palavras; digo que, entre estóicos e peripatéticos, é muito maior a discrepância das coisas do que das palavras, pois enquanto os peripatéticos denominam boas todas as coisas que afirmam ser pertinentes para que se viva com felicidade, os nossos consideram que a vida beata não é composta de tudo o que seja digno de alguma estima.)

[8] Cf. *I Samuel,* 19-24.

[9] Cf. *Psalm.,* LIV, 9-11: "*...Exspectabo eum, qui salvum me faciat a spiritu procellae et tempestate ". Dissipa, Domine, divide linguas eorum, quoniam vidi violentiam et contentionem in civitate. Die ac nocte circumeunt eam super muros eius, iniquitas et labor et insidiae in medio eius; et non defecit de plateis eius fraudulentia et dolus.* ("...Eu encontrarei o lugar que me salve do espírito da procela e da tempestade. Dispersa, Senhor, separa as línguas deles, porque vi a violência e a discórdia na

cidade. Dia e noite elas circulam sobre os seus muros, a iniqüidade, a labuta e as insídias entremeadas a ele, e não abandonam as suas praças a fraude e o dolo.)

[10] Cf. Sêneca, *Epist.,* LXXXII, 3: *'Quid ergo?' inquis 'non satius est vel sic iacere quam in istis officiorum verticibus volutari?' Utraque res detestabilis est, et contractio et torpor. Puto, aeque qui in odoribus iacet mortuus est quam qui rapitur unco; otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura.*
'O que, então?' dizes, 'Não é melhor repousar assim do que ser atirado nos píncaros das ocupações?' Ambas as coisas são detestáveis, tanto o fervor quanto o torpor. Acredito que estão igualmente mortos tanto o que repousa imerso nos odores quanto o que é arrastado pelo gancho; o ócio sem as letras é a morte e a sepultura do homem vivo.

[11] Cf. S. Jerônimo, *Epistolae*, C, 6.

[12] Cf. Pérsio, *Saturae,* I, 5 - 7: *non, si quid turbida Roma/elevet,accedas examenque improbum in illa/castiges trutina, nec te quaesiueris extra.*
(se a perturbada Roma algo/menospreza, não te afastes e não sustentes o ímprobo fiel naquela balança, e não te procures fora de ti.)

[13] Cf. Agostinho, *De vera religione*, III, 3. IN: *PL*, XXXIV, 123-34, citando Platão, *Phaedro*, 80d-81e.

[14] Cf. Virgílio, *Aen.,* II, 604-607: *aspice: namque omnem quae nunc obducta tuenti/mortales hebetat uisus tibi et umida circum/caligat, nubem eripiam...* ('Repara: a nuvem que ora os mortais visos/te embota úmida e baça, eu vou tirar-ta...') Tradução de Odorico Mendes, *Eneida Brazileira*, edição de 1854, livro II, vv. 635-637. cf. Projeto Odorico Mendes: http://www.unicamp.br/iel/projetos/OdoricoMendes/ (último acesso em janeiro de 2008)
Cf. comentários de Sérvio *ad loc.*: *aspice de Homero tractum, qui inducit Minervam praestantem ista Diomedi. et bene subdistinguit, quia non solum dicitur, sed etiam manu significatur. namque omnem ordo est: omnem tibi nubem eripiam, quae umida circum caligat et mortales hebetat visus tuenti. dicitur enim nebula orta de terris obesse nostris obtutibus: unde aquila, quia supra nebulam est, plus videt. est etiam theologica ratio, quia ignorantes usum Venerium videre dicuntur et numina: unde nunc merito post Veneris abscessum numina vidisse dicitur Aeneas. OBDVCTA superducta. TVENTI modo 'videnti', alias 'defendenti'*.
(Repara é tomado de Homero, que apresenta Minerva fazendo o mesmo a Diomedes. E subdivide bem, porque não apenas diz, mas também indica com a mão. E, com efeito, há uma ordenação em relação a tudo: *tirarei toda a nuvem, que, úmida, te obscurece enquanto olhas, e te embota a vista mortal.* Com efeito, se diz que a névoa vinda da terra prejudica a nossa visão: por isso, a águia, que está acima da nuvem, vê mais. Há, certamente, uma razão teológica, porque os ignorantes afirmam ver o costume de Vênus e os númens: por isso, com mérito, se diz agora que Enéas vira os númens depois da retirada de Vênus. OBDUCTA é a que é posta diante. TVENTI ora tem o valor de 'ao que vê', ora, em outros lugares, de 'ao que defende'.)

[15] Cf. Cícero, *De re publica,* I, 10,16: *dein Tubero: 'nescio, Africane, cur ita memoriae proditum sit, Socratem omnem istam disputationem reiecisse et tantum de vita et de moribus solitum esse quaerere. quem enim auctorem de illo locupletiorem Platone laudare possumus? cuius in libris multis locis ita loquitur Socrates, ut etiam cum de moribus, de virtutibus, denique de re publica disputet, numeros tamen et geometriam et harmoniam studeat Pythagorae more coniungere.'*
Tum Scipio: 'sunt ista, ut dicis; sed audisse te credo Tubero, Platonem Socrate mortuo primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contendisse, ut Pythagorae inventa perdisceret, eumque et cum Archyta Tarentino et cum Timaeo Locro multum fuisse et Philoleo commentarios esse nanctum, cumque eo tempore in his locis Pythagorae nomen vigeret, illum se et hominibus Pythagoreis et studiis illis dedisse. itaque cum Socratem unice dilexisset, eique omnia tribuere voluisset, leporem Socraticum subtilitatemque sermonis cum obscuritate Pythagorae et cum illa plurimarum artium gravitate contexuit.'
(Então diz Túbero: Eu não sei por quê, Africano, se trasmite pela memória que Sócrates rejeitou toda esta disputa e que era habituado a investigar somente acerca da vida e dos costumes. E com efeito, que autor mais confiável que Platão podemos citar a seu respeito? Em muitos lugares dos seus livros, Sócrates fala que, ao disputar sobre os costumes, sobre as virtudes e, finalmente, sobre o bem público, empenha-se em combinar a estas coisas, à maneira de Pitágoras, os números, a geometria e a harmonia.'
E Cipião: Estas coisas são como dizes; mas creio, Túbero, que tenhas ouvido que, depois que Sócrates morreu, Platão viajou, primeiro, ao Egito para estudar, e, depois, à Itália e à Síclia, a fim de aprofundar seus conhecimentos sobre as descobertas de Pitágoras; ele passou muito tempo com Árquitas de Tarento e com Timeu de Locros, e tomou contanto com os comentários de Filolau. Como, nesta época, o nome de Pitágoras era muito estimado nestes lugares, ele se dedicou aos pitagóricos e aos seus estudos. E assim, como amou exclusivamente Sócrates e quis atribuir a ele todas as coisas, reuniu a graça e a sutileza do discurso socrático com a obscuridade pitagórica e com aquela gravidade das mais numerosas artes.)
Cf. ainda Quintiliano, *Inst. Or.,* I, 12,15. E cf. Valério Máximo, *Fact. et Dict. Mem.,* VIII, 7, ext. 3.

[16] Cf. Cícero, *De Senectute,* XII, 39: *Sequitur tertia uituperatio senectutis, quod eam carere dicunt uoluptatibus. O praeclarum munus aetatis, si quidem id aufert a nobis quod est in adulescentia uitiosissimum! Accipite enim, optumi*

adulescentes, ueterem orationem Archytae Tarentini, magni in primis et praeclari viri, quae mihi tradita est cum essem adulescens Tarenti cum Q. Maximo. Nullam capitaliorem pestem quam uoluptatem corporis hominibus dicebat a natura datam, cuius uoluptatis auidae libidines temere et effrenate ad potiundum incitarentur.
(Segue-se a terceira vituperação da velhice, que consiste em dizer que ela carece de prazer. Ó preclaro dom da idade, se, de fato, tira de nós isto que é tão vicioso na juventude! Com efeito, escutai, jovens excelentes, o antigo discurso de Árquitas de Tarento, maior entre os primeiros e ilustre varão, que chegou até mim quando, jovem, estava em Tarento com Quinto Máximo. Dizia não haver nenhuma peste mais letal dada aos homens pela natureza que o prazer do corpo, cujas volúpias, ávidas de prazer, são, de maneira irrefletida e desenfreada, incitadas a satisfazer-se.)

[17] Cf. Cícero, *De Senect.,* XII, 40-41: *Hinc patriae proditiones, hinc rerum publicarum euersiones, hinc cum hostibus clandestina colloquia nasci; nullum denique scelus, nullum malum facinus esse ad quod suscipiundum non libido uoluptatis impelleret; stupra vero et adulteria et omne tale flagitium nullis excitari aliis illecebris nisi uoluptatis; cumque homini sive natura sive quis deus nihil mente praestabilius dedisset, huic diuino muneri ac dono nihil tam esse inimicum quam uoluptatem. Nec enim libidine dominante temperantiae locum esse, neque omnino in uoluptatis regno virtutem posse consistere.*
(Daqui nascem as traições da pátria, daqui as destruições das repúblicas, daqui os colóquios clandestinos com inimigos; e por fim, não há nenhum crime, nenhum delito que o apetite do prazer não incite a cometer. Na realidade, os estupros, adultérios e toda ignomínia deste tipo não são excitados por nenhum outro atrativo a não ser o prazer; e visto que, seja a natureza, seja um deus qualquer, não deu ao homem nada mais valioso do que a sua mente, não há nada tão inimigo desta dádiva divina e deste dom quanto o prazer. E, com efeito, quando o apetite domina, não há lugar para a temperança, e nem, em parte alguma do reino da volúpia, pode existir virtude.)

[18] Cf. Horácio, *Epist.,* I, 14, 21: *quae te pulchra putas. Fornix tibi et uncta popina.*

[19] Cf. Petrarca, *Fam.,* V, 19 (ao papa Clemente VI).

[20] Cf. Lucano, *Bellum Civile*, X, 272-282: *summus Alexander regum, quem Memphis adorat,/inuidit Nilo, misitque per ultima terrae/Aethiopum lectos: illos rubicunda perusti/zona poli tenuit; Nilum uidere calentem./uenit ad occasus mundique extrema Sesostris/et Pharios currus regum ceruicibus egit;/ante tamen uestros amnes, Rhodanumque Padumque,/quam Nilum de fonte bibit. uaesanus in ortus/Cambyses longi populos peruenit ad aeui,/defectusque epulis et pastus caede suorum/ignoto te, Nile, redit. non fabula mendax/ausa loqui de fonte tuo est.*
(Alexandre, o mais eminente dos reis, que Mênfis adora,/inveja o Nilo, mandou seus escolhidos aos confins da terra dos Etíopes: a rubra zona do pólo ardente os reteve; eles vêem o tórrido Nilo. Vem Sesóstris ao ocaso e confim do mundo, e conduz os fários carros sobre as cérvices dos reis; mas bebe antes os vossos rios, Ródano e Pádo, que da fonte do Nilo. O desatinado Cambises veio ao oriente, junto aos povos de longa idade, e privado de víveres e alimentado pela carnificina dos seus, desconhecido a ti, Nilo, ele retorna. A fábula mendaz não ousou falar da tua fonte.)

[21] Cf. Juvenal, *Sat.,* I, 15: *et nos ergo manum ferulae subduximus.* E cf. Macróbio, *Saturnalia,* III, 10, 2.

[22] Cf. Sêneca, *Ad Lucilium*, LI, 11: *Severior loci disciplina firmat ingenium aptumque magnis conatibus reddit. Literni honestius Scipio quam Bais exulabat: ruina eiusmodi non est tam molliter conlocanda.*
(A disciplina mais severa do lugar reforça o engenho e o torna mais apto às grandes empresas. Cipião estava exilado de modo mais honesto em Literno que em Baia: para uma ruína deste tipo, não há sede tão amenamente estabelecida.)

[23] Cf. Aristóteles, *Politica*, I, 2, 1253a, 27-29: ...ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν ἢ μηδὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός. (...aquele que não pode tomar parte numa comunidade ou que não precisa, por autosuficiência, de nenhuma parte da cidade, é como uma besta ou um deus.)

[24] Cf. Lucano, *Bellum Civile*, I, 52: *quis deus esse uelis, ubi regnum ponere mundi.*
(Que deus gostarias de ser, onde gostarias de estabelecer o reino do mundo.)

[25] Cf. Agostinho, *De civ. Dei,* IV, 8: *neque enim in hoc tam praeclaro opere et tantae plenissimo dignitatis audent aliquas partes deae Cloacinae tribuere.*
(E, com efeito, nesta obra tão ilustre e repleta de tantas dignidades, não ousarão destinar outras partes à deusa Cloacina.)
Cf. IV, 15: *Cur autem et iniquitas dea non sit, vel externarum gentium, si Pavor et Pallor et Febris dii romani esse meruerunt?*
(Mas por que a iniqüidade não é uma deusa, por exemplo, dos povos estrangeiros, se Pavor, Palidez e Febre mereceram ser deuses romanos?)
E cf. também IV, 22 e 23.
Cf. Ainda Ovídio*, Metamorphoses,* VIII, 788-791: *est locus extremis Scythiae glacialis in oris,/ triste solum, sterilis, sine fruge, sine arbore tellus; /Frigus iners illic habitant Pallorque Tremorque /et ieiuna Fames*
(Há um lugar na extrema boca da Cítia glacial,/solo triste, estéril, terra sem seara, sem ávore; ali habitam o Frio inerte, a Palidez, o Tremor e a jejuna Fome.)

E cf. também Lactâncio, *Div.Inst.*, I, 20, 11: *Cloacinae simulacrum in cloaca maxima repertum Tatius consecravit, et quia cujus esset effigies ignorabat, ex loco illi nomen imposuit. Pavorem, Palloremque Tullus Hostilius figuravit et coluit.* IN: Migne, *PL,*VI, 220A.
(Tácio consagrou o simulacro encontrado na cloaca maior à Cloacina, e por ignorar de quem fosse a imagem, colocou o nome daquele lugar. Tulo Hostílio representou e cultuou Pavor e Palidez.)

[26] Cf.Cícero, *De finibus*, II, 13, 40: *hi non viderunt, ut ad cursum equum, ad arandum bovem, ad indagandum canem, sic hominem ad duas res, ut ait Aristoteles, ad intellegendum et agendum, esse natum quasi mortalem deum, contraque ut tardam aliquam et languidam pecudem ad pastum et ad procreandi voluptatem hoc divinum animal ortum esse voluerunt, quo nihil mihi videtur absurdius.*
(Eles não perceberam que assim como o cavalo para correr, o boi para arar, o cão para esquadrinhar, o homem nasceu, como diz Aristóteles, para duas coisas: para compreender e agir, como se fosse um deus mortal; e, ao contrário, quiseram que este animal divino tivesse sido originado, como uma lenta e lânguida ovelha, para o pasto e para o apetite da procriação, quanto a isso, não há nada que me pareça mais absurdo.)

[27] Cf. Severino Boécio, *De consolatione philosophiae*, III, 10, 25: *Omnis igitur beatus deus. Et natura quidem unus; participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos.*
(Portanto, todo bem-aventurado é um deus. De fato, por natureza, existe um único deus; mas nada impede que, por participação, existam muitíssimos.)

[28] Cf. Agostinho, *Enarrationes in Psalmos,* CXVIII, serm. 16, 1:

[29] Cf. *Psal.*, 81, 6-7.

[30] Cf. Lucano, *Bellum Civile*, VIII, 793-872. E sobre Labeão, cf. Agostinho, *De civ. Dei*, II, 14, 2: *Hunc Platonem Labeo inter semideos commemorandum putavit, sicut Herculem, sicut Romulum: semideos autem heroibus anteponit, sed utrosque inter numina collocat*.
(Labeão considerou que este Platão deveria ser lembrado entre os semideuses, como Hércules, como Rômulo: e ele antepõe os semideuses aos heróis, mas coloca ambos entre os númens.)
E VIII, 13. Sobre a divinização de Platão, cf. introdução, p.64 ss.

[31] Cf. Plato Latinus, Timaeus, 28c: *Igitur opificem genitoremque uniuersitatis tam inuenire difficile quam inuentum impossibile digne profari.*
(Portanto, é tão difícil descobrir o artífice e genitor de todas as coisas, quanto é impossível expressar o que foi descoberto.)

Cf. Apuleio, *De deo Socratis*, 124: *Quorum parentem, qui omnium rerum dominator atque auctor est, solutum ab omnibus nexibus patiendi aliquid gerendiue, nulla uice ad alicuius rei munia obstrictum, cur e[r]go nunc dicere exordiar, cum Plato caelesti facundia praeditus, aequiperabilia diis inmortalibus disserens, frequentissime praedicet hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quauis oratione uel modice conprehendi, uix sapientibus uiris, cum se vigore animi, quantum licuit, a corpore remouerunt, intellectum huius dei, id quoque interdum, uelut in artissimis tenebris rapidissimo coruscamine lumen candidum intermicare?*
(Por que, então, eu começaria a definir agora o pai destes, que é senhor e autor de todas as coisas, que é livre de todas as amarras do padecer ou do realizar algo, e jamais preso ao cargo de alguma coisa, quando Platão, dotado de uma facúndia celeste e debatendo coisas equiparáveis aos deuses imortais, freqüentemente declare que somente este, por um excesso de majestade inacreditável e inefável, não pode, por causa da penúria do falar humano, ser compreendido, ainda que de modo insuficiente, pelo discurso? Com dificuldade, ele cintila aos homens sábios, e mesmo isto de modo intermitente, - quando, com o vigor da alma, apartam-se tanto quanto possível do corpo para se voltar ao intelecto deste Deus – como uma cândida luz, com rapidíssimo fulgor, nas mais altas trevas.)

E cf. Agostinho, *De civ. Dei*, IX, 16.

[32] Cf. *Inv. contra med.,* I, 1.

[33] Cf. *Genesis*, XLIX, 9: *Catulus leonis Iuda.* (Judá é um filhote de leão). Cf. *Apoc.,* V, 5: *Et unus de senioribus dicit mihi: " Ne fleveris; ecce vicit leo de tribu Iudae, radix David...* (E um dos mais velhos me disse: Não chores; eis que venceu o leão da tribo de Judá, o rebento de Davi..). E cf. *Epistula I Petri,* V, 8: *Adversarius vester Diabolus tamquam leo rugiens circuit quaerens quem devoret.* (O vosso adversário, o diabo, ronda, rugindo como leão, procurando quem devorar.)

[34] Cf. Fulgêncio, *Mitologiarum libri*, II, 2: *De Minerua. Primam uitam theoreticam, quam nos in contemplandae sapientiae honore dicimus; ideo de Iouis uertice natam dicunt, quia ingenium in cerebro positum sit, ideo armatam, quod munita sit. Gorgonam etiam huic addunt in pectore quasi terroris imaginem, ut uir sapiens terrorem contra aduersarios gestet in pectore. Cristam cum galea ponunt, ut cerebrum sapientis et armatum sit et decorum; unde et Plautus in Trinummo ait: 'Hic fungino*

certe est capite, totum se tegit'.Triplici etiam ueste subnixa est, seu quod omnis sapientia sit multiplex siue etiam quod celata. Longam etiam hastam fert, quod sapientia longe uerbo percutiat. Triplici etiam ueste, quod omnis sapientia tecta extrinsecus rarius cognoscatur. In huius etiam tutelam noctuam uolunt, quod sapientia etiam in tenebris proprium fulgorem possideat. Inde etiam et conditricem Athenarum eam uolunt. Minerua denique et Athene Grece dicitur quasi ἀθανάτη parthene, id est inmortalis uirgo, quia sapientia nec mori poterit nec corrumpi.
(Acerca de Minerva: dizemos, em honra da sabedoria que deve ser contemplada, que ela é a primeira vida teorética; por isso dizem que ela é nascida da cabeça de Jove, porque o engenho está situado no cérebro, e por isso dizem que ela está armada, porque está protegida. A isto acrescentam ainda a Górgona no peito, como uma imagem de terror, para que o homem sábio traga no peito o terror contra seus adversários. Colocam uma cimeira com elmo, para que o cérebro do sábio esteja armado e para que haja decoro; por isso diz Plauto no Trimunus: 'Este é, decerto, proveniente do cogumelo, cobre-se todo com a cabeça.' Também [Minerva] está envolta na veste tríplice, seja por toda sabedoria ser múltipla, seja ainda por ser velada. E carrega uma longa lança, porque a sabedoria golpeia, à distância, com a palavra. Está também com a tríplice veste, pelo fato de que toda sabedoria encoberta é muito raramente reconhecida do exterior. E querem a coruja sob a sua tutela, porque, nas trevas, a sabedoria ainda possui uma luz própria. A partir disso, querem também que ela seja fundadora de Atenas. E por fim, Minerva é chamada, na Grécia, tanto *Athene* como *athanate parthene*, isto é, virgem imortal, pois a sabedoria não poderá morrer nem ser corrompida.)

[35] Cf. Isidoro de Sevilha, *Etymologie*, XII, 7, 41-42: *Nycticorax ipsa est noctua, quia noctem amat. Est enim avis lucifuga, et solem videre non patitur. Strix nocturna avis, habens nomen de sono vocis; quando enim clamat stridet. De qua Lucanus (6,689): 'Quod trepidus bubo, quod strix nocturna queruntur.' Haec avis vulgo amma dicitur, ab amando parvulos; unde et lac praebere fertur nascentibus.* (A própria coruja é noturna, porque ama a noite. Com efeito, é uma ave lucífuga e não suporta ver o sol. O estrigídeo é também uma ave noturna, que tem este nome por causa do som da sua voz, pois quando crocita, é estridente. Acerca dela diz Lucano: 'O que o trépido bufo, o que o estrigídeo lamentam.' Esta ave é chamada ama pelo vulgo, por amar os filhotes; e a partir disso sustenta-se que ela dá leite aos recém-nascidos.) Cf. também Vicent de Beauvais, *Naturalis Historia*.

[36] Cf. *Psal.,* CI, 7. E cf. Pedro Lombardo, *In Totum Psalterium Commentarii,* psal. 101. IN: Migne, *PL,* 191, 207.

[37] Cf. *I Cor.,* I, 31: *ut quemadmodum scriptum est: " Qui gloriatur, in Domino glorietur ".* (que, do mesmo modo, está escrito: 'Aquele que se glorifica, no Senhor glorificar-se-á.')

[38] Cf. *Inv. contra. Med.,* I, 29.

[39] Cf. Brutos, *Epist.,* I, 16, 2: *iuvat enim magnifice loqui et certe decet adversus ignorantis quid pro quoque timendum aut a quoque petendum sit.*
(Com efeito, é vantajoso falar elegantemente e é, decerto, conveniente contra os ignorantes que haja algo pelo quê seja temido ou a partir do quê seja solicitado.)

[40] Cf. Cícero, *Orator*, X, 33: *Magnum opus omnino et arduum, Brute, conamur; sed nihil difficile amanti puto. Amo autem et semper amavi ingenium studia mores tuos. Incendor porro cotidie magis non desiderio solum, quo quidem conficior, congressus nostros, consuetudinem victus, doctissimos sermones requirens tuos, sed etiam incredibili fama virtutum admirabilium, quae specie dispares prudentia coniunguntur.*
(Uma grande e verdadeiramente árdua empresa, Brutus, enfrentamos, mas penso não haver nada difícil ao amante. Amo, contudo, e sempre amei teu engenho, teus estudos e costumes. E mais, atormenta-me, cada dia mais, não apenas o desejo, pelo qual sou, sem dúvida, tomado quando busco os nossos encontros, nosso costume de vida, tuas doutíssimas conversações, mas atormenta-me sobretudo a inacreditável fama das tuas admiráveis virtudes, que, aparentemente díspares, são conciliadas com prudência.)
E cf. *Brutus*, VI, 22 e XCVII, 331.

Cf. Sêneca, o Retor, *Controversiae*, X, 1, 8: *M. Bruti sacratissimi eum eloquentia lacerat, cum quidem ejus civili sanguine non inquinatas solum manus, sed infectas ait; atque ille tamen, cum tres consulatus ac tres triumphos scinderet, adeo non timuit ne esset reus, ut etiam disertus esse curaverit. Solus hic est in nostra civitate innocentior Catone, nobilior Metello, Pompeio fortior.*
(Dilacera-o a eloqüência do sagradíssimo Marco Bruto; fala que as suas mãos não estão apenas manchadas, mas, sem dúvida, infectadas com o sangue dos cidadãos; e este homem, que atravessara três consulados e três triunfos, de tal modo não temeu ser acusado, que se preocupara em ser perito. Somente ele, na nossa cidade, é mais inocente que Catão, mais nobre que Metelo, mais forte que Pompeu?)

E cf. também Sêneca, *Consolatione Ad Helviam Matrem*, IX, 4-8.

[41] Cf. *Inv.contra med.,* I, 175. E cf. Agostinho, *De doctrina christiana,* III, 19, 29: *Videant ergo quam sibi arduum sit atque difficile nec laudis esca illici nec contumeliarum aculeis penatrari, et non ex se alios metiantur.* (Eles poderiam ver, portanto,

quão árduo e difícil seja não ser aqui penetrado pela isca do louvor nem pelos aguilhões das contumélias, e não medirem os outros a partir de si mesmos.)

[42] Cf. Salústio, *Iug.,* X, 2: *postremo quod difficillumum inter mortalis est gloria invidiam vicisti.* (por fim, o que é dificílimo entre mortais, venceste a inveja com a glória.)

[43] Cf. *Prov.,* XXVII, 2: *Laudet te alienus et non os tuum, extraneus et non labia tua.* (Que te louve um outro e não a tua boca, um estranho e não os teus lábios). E cf. Sêneca, *De beneficiis,* II, 11, 6: *Detrahenda est inanis iactatio; res loquentur nobis tacentibus.* (A inane jactância deve ser subtraída; os fatos falarão enquanto vos calais.)

[44] Cf. Cícero, *De finibus*, I, 5,15: *sed quot homines, tot sententiae; falli igitur possumus.* (Mas quantos homens, tantas sentenças; portanto, podemos nos enganar.) E cf. Terêncio, *Phormio*, 454.

[45] Cf. Cícero, *De fin.,* I, 8, 27.

[46] Cf. *Ibidem*, I, 8, 28.

[47] Cf. Cícero, *De Officiis*, I, 137.

[48] Cf. Cícero, *De finibus,* II, 25, 80.

[49] Cf. Valério Máximo, *Facta e Dicta Memorabilia*, VIII, 14, ext. 4: *Quorum e numero nescio an in primis Pausanias debeat referri. Nam, cum Hermoclen percontatus esset quonam modo subito clarus posset evadere, atque is respondisset, si aliquem inlustrem virum occidisset, futurum ut gloria ejus ad ipsum redundaret, continuo Philippum interemit et quidem quod petierat assecutus est; tam enim se parricidio quam Philippus uirtute notum posteris reddidit.*
(Dentre estes, não sei se Pausânias não deve ser referido entre os primeiros. Com efeito, quando perguntou a Hermócles por qual modo poderia tornar-se subitamente ilustre, ele então respondera que, se matasse algum varão ilustre, aconteceria que a glória deste passaria a ele; Pausânias, no mesmo instante, assassinou Felipe, e, decerto, conseguiu aquilo que desejava: e, em virtude do parricídio, tornou-se tão conhecido aos pósteros quanto Felipe.)

E cf. Justino, *Historiarum Philippicarum in Epitome*, IX, 6, 8: *... Pausanias, nobilis ex Macedonibus adulescens, nemini suspectus, occupatis angustiis Philippum in transitu obtruncat diemque laetitiae destinatum foedum luctu funeris facit. His primis pubertatis annis stuprum per iniuriam passus ab Attalo fuerat, cuius indignitati haec etiam foeditas accesserat. Nam perductum in convivium solutumque mero Attalus non suae tantum, verum et convivarum libidini velut scortorum iure subiecerat ludibriumque omnium inter aequales reddiderat. Hanc rem aegre ferens Pausanias querelam Philippo saepe detulerat. Cum variis frustrationibus non sine risu differretur et honoratum insuper ducatu adversarium cerneret, iram in ipsum Philippum vertit ultionemque, quam ab adversario non poterat, ab iniquo iudice exegit.*
(...Pausânias, nobre jovem de origem macedônia, por causa dos agravos sofridos, depois de ocupados os desfiladeiros, assassina Felipe e faz o dia de alegria ser funesto, destinado ao luto do funeral. Ele, nos primeiros anos da puberdade, sofrera desonra pela injúria de Átalo, cuja feiura conformava-se à indignidade. Com efeito, Átalo, em um banquete, o submetera, impelido e relaxado pelo vinho, não somente aos seus apetites mas também aos dos companheiros, como se ele estivesse na mesma condição das prostitutas, e, entre iguais, repetira todo opróbrio. Pausânias, suportando isto com grande dificuldade, diversas vezes relatara a querela a Felipe. Quando foi deferido com diversos pretextos e não sem riso, e percebera que seu adversário era, além disso, honrado com o cargo de general, direcionou a sua ira contra o próprio Felipe e a vingança, que não pudera impor ao seu adversário, impusera àquele que fora iníquo juiz.)

[50] Cf. Valério Máximo, *Fact. Dict. Mem.,* VIII, 14, ext. 5: *Illa vero gloriae cupiditas sacrilega: inventus est enim qui Dianae Ephesiae templum incendere vellet, ut opere pulcherrimo consumpto nomen ejus per totum terrarum orbem disjiceretur: quem quidem mentis furorem equuleo impositus detexit. ac bene consuluerant Ephesii decreto memoriam taeterrimi hominis abolendo, nisi Theopompi magnae facundiae ingenium historiis eum suis conprehendisset.*
(Mas eis aquela sacrílega cobiça de glória: com efeito, houve alguém que queria incendiar o templo de Diana Efésea, para que, por causa da belíssima obra destruída, seu nome se espalhasse por todo o orbe terrestre; qual o furor da sua mente, ele revelou quando foi posto sobre o cavalete. Mas os Efésios tinham decidido convenientemente por um decreto impedindo a memória de homem tão funesto, mas o engenho de Teopompo lhe incluíra nas suas histórias com enorme facúndia.)

notas ao texto

NOTAS AO TEXTO

LIVRO QUARTO

(2) – Petrarca refere-se ao *De vita solitaria*, tratado composto de dois livros, escritos em Vaucluse, por volta de 1346, mas revisado e corrigido nos anos seguintes; tem a versão final datada de 1356, à qual o poeta incorporou, em 1371, alguns argumentos encontrados na *Vita Sancti Romualdi*, de Pier Damiani. Cf. *Sen.,* XVI, 3.

(15) – Trata-se, novamente, de uma possível referência ao letrado que teria sido contratado para escrever, pelo médico, as cartas dirigidas a Petrarca, fato que é mencionado pelo poeta numa das suas epístolas. Cf. *Fam.,* XV, 6. Cf. também Pétrarque, *Contre un Médecin*, Jerôme Millon, 2003; p. 457.

(41) – Demonstra Bausi (2002; p. 83) que, ao elencar os 'bens' oferecidos pela cidade, contrapondo-os àqueles abundantes no campo, Petrarca aproveita para, mais uma vez, promover o rebaixamento das artes mecânicas, recorrendo novamente a Hugo de São Vítor. Quatro dos termos empregados para designar os prazeres da cidade foram tomados do *Didascálicon*, e correspondem a uma das artes mecânicas: a *venatio* (caça). De acordo com Hugo de São Vítor: *ad hanc disciplinam pertinet omnium ciborum, saporum et potuum apparatus*. *Nomen tamen accepit ab una parte sua, quia antiquitus plus venatione vesci solebant, sicut adhuc in quibusdam regionibus, ubi rarissimus usus panis est, carnem pro cibo et mulsum vel aquam pro potu habent.* (A esta disciplina pertence o preparo de todos os alimentos, molhos e bebidas. O nome, contudo, recebe de uma das suas partes, porque antigamente, os homens costumavam alimentar-se, sobretudo, de caça, como até hoje em algumas regiões, onde o uso do pão é raríssimo, e elas têm como alimento a carne, e o laticínio ou a água como bebida.) Cf. *Didascalicon,* II, 26. IN: Migne, *PL,* CLXXVI, 761.
Petrarca faz referência ao *macellum* (o mercado), ao *mulsum* (o mulso), a *adeps* (gordura) e ao *pulmentum* (a iguaria); justifica a associação entre o mercado e a caça a seguinte afirmação de Hugo de S. Vítor, que encerra o capítulo aqui referido: *Venatio igitur continent omnia pistorum, carnificium, coquorum, cauponum officia.* (A caça, portanto, compreende todas as tarefas dos padeiros, dos açougueiros, dos cozinheiros e dos taberneiros.) Quanto aos alimentos propriamente ditos, eles são listados, ainda no capítulo sobre a caça, quando se descreve a categoria *obsonium* (conduto). Cf. *Didascalicon*, II, 26: *Obsonium dicitur quasi*

adiunctum pani, quod nos cibarium dicere possumus. Huius multa sunt genera, carnes, pulmenta, mulsa, holera, fructus. Carnium, aliae sunt assae, aliae frixae, aliae elixae, aliae crudae, aliae salsae. Aliae dicuntur succidia: lardum, quoque sive taxea, perna vel petasunculus, axungia, arvina, sepum, adeps. Pulmenti item sunt genera, lucanicae, farcimen, minutal, afrotum, mortisia, galantiae et caetera quaecumque princeps cocorum [scil. Apicius] excogitare potuit. Mulsa habent lac, colostrum, babdutam, butyrum, caseum, serum. Holerum et fructuum nomina enumeret qui potest?

(Chama-se conduto porque é como se fosse acrescentado ao pão, e podemos chamá-lo de alimento. Destes, existem muitos tipos: as carnes, as iguarias, os mulsos, as verduras e as frutas. Dentre as carnes, algumas são assadas, umas fritas, outras cozidas, outras cruas e outras salgadas. Outras ainda são chamadas carne de porco: toucinho, ou ainda lardo, coxa ou presunto, banha, enxúndia, sebo, gordura. Do mesmo modo, são muitos os tipos de víveres: paio da Lucânia, lingüiça, picado de peixe, suflê de frango, peixe triturado, galantina, e tantas outras quantas pôde inventar o chefe de cozinha. Os laticínios têm leite, colostro, nata, manteiga, queijo e soro. E quem pode elencar os nomes das hortaliças e das frutas?)

Para a definição destes alimentos, cf. Isidoro de Sevilha, *Etymologie*, XX, obra modelar para Hugo de São Vítor.

Bausi (2002; p. 85) ressalta que Petrarca, embora faça largo uso deste passo de São Vítor, atribui sentido diverso ao termo *mulsa*. De acordo com a explicação fornecida pelo *Didascálicon*, o vocábulo empregado por S. Vítor deriva de *mulgeo* (ordenhar, tirar o leite). Já Petrarca, a tomar por base o uso desta tópica em outras de suas obras, refere-se, como fizera também Isidoro de Sevilha (*Etym.,* XX, 3, 10), à mistura de vinho com mel, ao mulso, empregando portanto o termo *mulsum* derivado de *mulceo* (agradar, suavizar, adoçar). Para *mulsum* no sentido de laticínio, cf. *Novum Glossarium Mediae Latinitatis* e *Thesaurus Linguae Latinae*.

Petrarca, em diversas obras, faz uso desta tópica para contrapor a simplicidade alimentar do campo à elaboração e ao refinamento da dispendiosa alimentação típica das cidades, e em todas estas, o termo *mulsum* é empregado no sentido de mulso, e não de laticínio, alimentação típica também dos que vivem no campo. Cf. *De rerum memorandarum libri*, II, 42, 2; e *De vita solitaria*, I, 2: *Ardent rutilo in auro nostre Graieque vindemie, uno in scipho Gnosos et Meroe, Vesevus Falernusque miscentur, Surrentinique colles et Calabri. Nec satis est, nisi Bachus Ausonius vel Hibleo melle vel Eoe suco medicatus harundinis, baccisque nigrantibus odoratus, naturam arte mutaverit.* (Petrarca, *Prose*; p. 306)

(Flamejam no rutilante ouro uvas nossas e gregas, em uma única taça são misturados Cnosso e Meroé, Vesúvio e Falerno, as encostas de Sorrento e as da Calábria. E não é suficiente, se Baco Ausônio, medicado com mel hibleu e com suco de cana do Oriente, e perfumado com negras bagas, não mudar em arte a sua natureza.)

Também o termo *pulmentum*, empregado por S. Vítor em seu sentido mais amplo de víveres, é usado por Petrarca no sentido estrito de 'comida preparada', 'iguaria', tal como se encontra nas *Etymologie* de Isidoro de Sevilha. De acordo com Bausi, justifica este uso o empenho constante de Petrarca em empregar os vocábulos no sentido mais comumente atribuído pelos autores do período dito 'clássico', e não naquele atestado pelo uso do latim posterior. Cf. Bausi, *Il* mechanicus *che scrive libri. Per un nuovo commento alle* Invective contra medicum *di Francesco Petrarca*. Rinascimento: Rivista dell'Instituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Seconda Serie, Volume XLII. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2002.

(68) – Petrarca emprega um difundido jogo de palavras entre os substantivos latinos *medicus* e *mendicus.* Para outros usos desta mesma agudeza, cf. H. Wather, *Carmina Medii Aevi posterioris latina,* II, vol. 3, 14563: *Medici non sunt mendici*. (Médicos não são mendigos).

Neste elenco das coisas que, abundantes nas cidades e ausentes na vida solitária, Petrarca considera desnecessárias para a obtenção da verdadeira felicidade, o poeta refere novamente duas das artes mecânicas: a *theatrica scientia* e a *venatio*, representada aqui pela culinária. Como observa Bausi (2002; p. 87), o poeta não nutria grande consideração por nenhuma destas artes: no *De ignorantia* (Ed. Fenzi, § 51; p. 208), a arte cênica é dita '*artificium imum*' (artifício baixo); no *De remediis* (I, 32, 10 e II, 108, 4), Petrarca introduz uma censura aos princípes que, ao invés de dedicar-se às artes liberais, se deleitam com a caça. Enquanto arte mecânica, a caça é considerada pelo poeta uma atividade indigna dos nobres espíritos, embora lhe reconheça, no *De vita solitaria,* alguma utilidade recreativa (cf. *De vita solitaria*, II). Como fizera em relação à agricultura, Petrarca estabelece uma comparação entre a medicina e as duas artes mecânicas aludidas, novamente tendo em vista o rebaixamento da atividade do médico.

(126) – Sorgue é o rio que nasce na *Fontaine* de Vaucluse, onde Petrarca residia.

(130) – *Aristoxenus*: filósofo e músico, nascido em Tarento entre 375 e 360 a.C. Em Atenas, foi discípulo do pitagórico Xenófilo e, mais tarde, de Aristóteles. Cf. Cícero, De finibus, V, 19, 50: quantum Aristoxeni ingenium consumptum videmus in musicis?
(Quão grande engenho de Aristoxeno vemos empregado nos seus tratados sobre música?)
E cf. também Tusc., I, 10, 19: *...autem Aristoxenus, musicus idemque philosophus...* (...mas Aristoxeno, músico e também filósofo...)

(131) – *Claudius Ptolemaeus* (100 – 178): foi astrônomo, matemático e geógrafo nascido em Alexandria, Egito. Reuniu o saber astronômico da sua época na obra *Mathematikè Syntaxis*, mais conhecido pelo título da versão árabe *Almagesto*, a partir da qual foi traduzido para o latim por Gerardo da Cremona, no século XII, o que garantiu a sua ampla difusão na Europa desde então. Cf. Claudii Ptolemaei opera quae exstant omnia, ed. J.L.Heiberg,1898-1954, Lipsia, Teubner. Para outras referências ao astrônomo em Petrarca, cf. por exemplo, *Sen.,* I, 7, 37: *Erit is mihi verus quidem ac preclarus astrologus, non Ptholomeus, non Archimedes aut Iulius Firmicus, sed altior multo certiorque.* Ed. Silvia Rizzo e Monica Berté, Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2006.
(Na verdade, ele será para mim um verdadeiro e ilustre astrólogo, não um Ptolomeu, não um Arquimedes, não um Júlio Firmico, mas um mais alto e muito mais confiável.)

(132) – Hesíodo, poeta grego, era agricultor e dirigiu-se a um público de pequenos agricultores e outros proprietários de terras no poema *Os trabalhos e os dias*, descrevendo as recompensas da labuta no campo, cf. *Os trabalhos e os dias*, vv. 301-310: *'Deméter, enchendo-te de alimentos o celeiro;/pois a fome é sempre do ocioso companheira;/deuses e homens se irritam com quem ocioso/vive; na índole se parece aos zangões sem dardo,/que o esforço das abelhas, ociosamente destroem,/comendo-o; que te seja caro prudentes obras ordenar,/para que teus celeiros se encham do sustento sazonal./Por trabalhos os homens são ricos em rebanhos e recursos/e, trabalhando, muito mais caros serão aos imortais.*'
(Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996; p. 45)
E mais adiante, naquela que se convencionou chamar de segunda parte do poema, Hesíodo forneceu preceitos para a prática de diversas atividades, entre as quais a agricultura, além de calendários para as atividades agrícolas e para a navegação. Cf. *Les travaux et les jours*, vv. 385 ss.: *Voici la loi des champs, aussi bien pour ceux qui habitent près de la mer que pour ceux qui, dans le pli des vallons, loin des flots houleux, vivent sur de grasses terres*.

(Hésiode, Théogonie; Les travaux et les jours; Le Bouclier. Traduit par Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1951; p. 100.)
Cf. Macróbio, *Saturnalia*, V, 2, 4.

Rutilus Taurus Aemilianus Palladius (IV a.C), agricultor, escreveu uma *Opus agriculturae*, composta de 14 livros ordenados conforme o calendário de atividades do homem do campo. Foi muito difundido no tempo de Petrarca; expressões suas como *'quod expertus sum'*, eram recorrentes nos tratados do período, Alberto Magno conta-se entre os que a empregaram numerosas vezes. Cf. *Oxford Classical Dictionary*.

(133) – Cf. Marc., I, 16-17: *Et praeteriens secus mare Galilaeae vidit Simonem et Andream fratrem Simonis mittentes in mare; erant enim piscatores. Et dixit eis Iesus: ' Venite post me, et faciam vos fieri piscatores hominum'.*
('Caminhando junto ao mar da Galiléia, viu Simão e André, o irmão de Simão. Lançavam a rede ao mar, pois eram pescadores. Disse-lhes Jesus: 'Vinde em meu seguimento e eu farei de vós pescadores de homens'.' Tradução: Bíblia de Jerusalém, 2002)

(134) – *Hippocrates*: o mais famoso médico grego, foi contemporâneo de Sócrates. De acordo com o testemunho de Platão, Hipócrates afirmava que para conhecer a natureza do corpo era preciso conhecer a natureza do todo, o que para o filósofo significava que se devia, primeiramente, perguntar se o corpo é simples ou multiforme. Hipócrates foi o fundador da medicina científica no sentido platonico, e cristalizou-se como o modelo de médico adotado pelos séculos posteriores. Esta doutrina, contudo, não consta dos chamados livros hipocráticos. Cf. Platão, *Phaedrus,* 270c-d.

Asclepius: herói e deus da medicina. Na Ilíada, é representado como um mortal, um 'médico irrepreensível', que teria aprendido a sua arte de Quíron (cf. *Ilíada,* II, 731; IV, 194 e XI, 518). Nos *Hinos Homéricos* (*Hino a Apolo,* 16) e Píndaro (*Pyth.,* 3), é considerado o filho de Apolo, que lhe teria salvo, antes mesmo do seu nascimento, da vingaça de Ártemis, que assassinara sua mãe Coronis. Apolo o teria retirado da fogueira, e o teria entregado a Quíron, que o educara. Cf. *Oxford Classical Dictionary*.

(137) –Petrarca refere-se ao papa Clemente VI, falecido em dezembro de 1352.

(139) – Inocêncio VI sucedeu a Clemente VI no papado, e foi o Sumo Pontífice por 10 anos.

(140) – Cf. *Inv. contra med.,* II, 13: *E quando costumas prescrever as mortes dos infelizes com perigosos circunlóquios e, a fim de que coisas sem valor custem caro e possas enganar mais livremente, costumas empregar nomes estranhos às raízes de nossa terra, nesse momento, conforme te parece, escreves lugares filosóficos; mas, conforme eu creio, escreves logros maléficos.* Para os sintagmas *lugares filosóficos (philosophicos locos*) e *logros maléficos* (*tabificos iocos*), cf. comentário à passagem.

(144) - *Alexander Magnus* da Macedônia (356 – 323 a.C), filho de Filipe II, teve Aristóteles como preceptor. Depois de salvaguardar a Macedônia, a Grécia e suas fronteiras ao norte, cruzou o Helesponto com o objetivo de libertar as cidades gregas na Ásia. Invadiu a Ásia, derrotou a armada persa e tomou suas bases no Egito, na Palestina, em Tyra e na Fenícia. Em 331, Alexandre parte do Egito em direção à Babilônia, onde o persa Dário reuniu um numeroso exército, derrotado pelo macedônio na batalha de Gaugamela, na planície da Mesopotâmia. Alexandre ocupou as capitais do império persa (Babilônia, Susa, Persepolis e Ecbatana), apossando-se do seu tesouro. Seguiu seu intento conquistador, chegando ao Hindu Kush, à Bactria e à costa sogdiana (Turquistão russo). Entre 327 e 325, comandou uma expedição indiana e estendeu ainda mais seu poder. Fez, com seu exército, a então desconhecida viagem pelo Golfo pérsico. Cf. *Oxford Classical Dicitionary.*

Cambyses (*Kambuyia*), foi o filho de Cyro o Grande; foi rei da Pérsia entre 529-521 a.C. O mais ilustre feito de Cambises foi a conquista do Egito em 525. Cf. Heródoto, *História*, III, 1-15: *'Foi contra Amásis que marchou Cambises, filho de Ciro, com um exército composto de povos submetidos, entre os quais os Iônios e os Eólios. Eis aqui o motivo dessa guerra: Cambises, por um embaixador, mandara pedir a mão da filha de Amásis. Fora aconselhado por um médico egípcio, que desejava vingar-se de Amásis, pois este o tinha separado da esposa e dos filhos para enviá-lo à Pérsia, quando Ciro solicitou ao soberano que lhe enviasse o melhor especialista em moléstia dos olhos existente no Egito. Ressentido com seu soberano por ter a escolha recaído sobre ele, o médico não cessava de animar Cambises a pedir a filha de Amásis em casamento, sabendo que, se recusasse o pedido, Cambises iria odiá-lo.* (...) Tradução de J. Brito Broca, São Paulo: Ediouro, 2001; p. 315 ss.

(169) – Petrarca cria aqui um jogo semântico entre os nomes das divindades, e o sentido dos substantivos latinos homônimos:
Pallor: como substantivo próprio, é nome de uma divindade, cf. Tito Lívio, *Ab urbe condita*, I, 27, 7: *Tullus in re trepida duodecim uouit Salios fanaque Pallori ac Pauori. equitem clara increpans uoce ut hostes exaudirent, redire in proelium iubet: nihil trepidatione opus esse;*
(Tulo, num momento crítico, prometeu doze sálios e templos a Palidez e ao Pavor. Bradando ao cavaleiro com voz límpida para que os inimigos ouvissem, ordena-lhe que retorne à batalha: não há necessidade de qualquer alarde;)
Como substantivo apelativo significa, como se sabe, palidez.

Cloacina: Vênus Cloacina ou purificadora, epíteto da deusa Vênus entre os sabinos. Cf. Plauto, *Curculio,* 470-473: *Qui periurum convenire uult hominem, ito in comitium; qui mendacem et gloriosum, apud Cloacinae sacrum, ditis damnosos maritos sub basilica quaerito.*
(Quem quer encontrar um falsário, vá ao comício; quem quer encontrar um mentiroso e fanfarrão, vá ao santuário de Cloacina; ricos maridos perdulários, procura na basílica.)

Cf. Tito Lívio, *Ab urbe condita*, III, 48: *data uenia seducit filiam ac nutricem prope Cloacinae ad tabernas...*
(dada a permissão, conduziu a filha e a nutriz para junto das tabernas de Cloacina...)

Cf. Plínio, *Naturalis Historia*, XV, 119: *quippe ita traditur, myrtea uerbena Romanos Sabinosque, cum propter raptas uirgines dimicare uoluissent, depositis armis purgatos in eo loco qui nunc signa Veneris Cluacinae habet.*
(com efeito, de acordo com o que se conta, romanos e sabinos, ainda que quisessem combater pelas virgens raptadas, depois de depostas as armas, foram purificados com o ramo de mirto, naquele lugar onde agora estão as imagens de Vênus Cloacina.)

O adjetivo latino *cloacinus, a, um*, designa aquilo que é relativo a esgoto, aquilo que é cloacal.

Febris: além de designar a febre, elevação da temperatura corporal acima de 37°, é o nome de uma divindade. Cf. Cícero, *De natura deorum*, III, XXV, 63-64: ...*Febris enim fanum in Palatio et <Orbonae ad> aedem Larum et aram Malae Fortunae Exquiliis consecratam videmus.*

(...com efeito, vemos o templo de Febre no Palatino, e o de Orbona junto ao santuário do Lar e ao altar consagrado à Má Fortuna na Esquilias.)

E *De legibus*, II, XI, 28: *Araque uetusta in Palatio Febris et altera Esquiliis Malae Fortunae detestataque omnia eiusmodi repudianda sunt.*
(E o antigo altar de Febre no Palatino, o da Má Fortuna na Esquilias e todos os outros abomináveis como estes devem ser repudiados.)

Cf. Também Valério Máximo, *Fact. et Dict. Mem.,* II, 5, 6: *Et ceteros quidem ad benefaciendum uenerabantur, Febrem autem ad minus nocendum templis colebant, quorum adhuc unum in Palatio, alterum in area Marianorum monumentorum, tertium in summa parte uici longi exstat, in eaque remedia, quae corporibus aegrorum adnexa fuerant, deferebantur.*
(E decerto, para convalescer, reverenciavam outros deuses, mas para causar menos dano, a Febre cultuavam nos templos; destes, até hoje, um subsiste no Palatino, outro na área dos monumentos Marianos, o terceiro na parte mais alta da Rua Longa, e nestes são depositados os remédios que tinham sido aplicados aos corpos dos doentes.)

(192) Cícero e Demóstenes são as autoridades retóricas comparadas, ironicamente, ao médico que julga dominar esta arte. Petrarca acrescenta a estas, duas autoridades médicas:
1. Galeno, renomado médico romano do séc. I, que escreveu, durante toda a sua vida, sobre filosofia e medicina; tomou como autoridades principais Platão e o médico grego Hipócrates, embora mencionasse, com grande respeito, também Aristóteles. Foi reconhecido como um excelente professor, além de muito preciso tanto nos diagnósticos como nos prognósticos, e baseou a sua patologia, como se sabe, na doutrina dos quatro humores. A sua postura monoteísta, sua crença na teleologia, sua atitude religiosa e a sua obra enciclopédica, que permitia o acesso a todas as partes da medicina, contribuíram fortemente para o estabelecimento da sua autoridade nos séculos seguintes. Cf. *Oxford Classical Dictionary*. E cf. Galeno, *Opera omnia*. (C G. Kühn, 1821-33); cf. também *On Natural Faculties* (A. J. Brock, Loeb) e Ch. Daremberg, *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales* (1854-6).
2. Avicena: Abu Ali Husayn Ibn Abd Allah ibn Sina (980-1037): filósofo e médico persa, foi aluno de Al Farabi e escreveu numerosos tratados sobre medicina reimpressos ainda no séc. XVII. Estudou e comentou as filosofias platônica e aristotélica, que procurou conciliar entre si e com o a doutrina islâmica. O seu *Cânone da Medicina* (Quanun Fil-Tibb), era bastante usado no tempo de Petrarca.

(194) – A coruja é descrita, nos bestiários, como um pássaro que gosta da escuridão e vive nas ruínas. Avessa à luz, voa durante a noite, a procura de comida. No sentido místico, a coruja representa Jesus Cristo, que louva a escuridão da noite como um momento adequado não para a morte, mas para a conversão dos pecadores, e para o início das suas vidas cristãs. Cf. *Ezec.,* XVIII, 32: *Quia nolo mortem morientis, dicit Dominus Deus. Revertimini et vivite.* (Porque não desejo a morte dos que estão morrendo, diz o Senhor Deus. Convertei-vos e vivei.)

cf. *The Aberdeen Bestiary*: **De nicticorace** - *Factus sum sicut nicticorax in domicilio. Nicticorax est avis que amat tenebras noctis. In parietinis habitat quia in ruinis maceriarum que sunt sine tecto domicilium servat. Lucem refugit, in nocte volitans cibum querit. Mystice nicticorax Christum significat qui noctis tenebras amat, quia non vult mortem peccatoris sed ut convertatur et vivat. Ita enim deus pater dilexit mundum ut pro redemptione mundi morti traderet filium. Quod autem peccatores tenebre vocentur, apostolous testatur dicens: Fuistis aliquando tenebre, nunc autem lux in domino. Habitat nicticorax in rimis parietum quia Christus nasci voluit de populo Judeorum: Non sum inquit missus nisi ad oves que perierunt domus Israel. Sed Christus opprimitur a rimis, quia occiditur a Judeis. Lucem refugit, quia vanam gloriam detestatur et odit. Cum enim leprosum curaret ut nobis exemplum humilitatis daret, ait leproso: Vide nemini dixeris. De hac luce dicitur: Auferetur ab impiis lux sua, id est presentis vite gloria. Ipse autem est lux inaccessibilis: que illuminat omnem hominem. Lux igitur refugit lucem, id est veritas humane glorie vanitatem. In nocte volitans escas querit, quia peccatores in corpus ecclesie predicando convertit. Moraliter autem nicticorax non quemlibet iustum nobis innuit, sed eum qui inter homines degens ab intuitu hominum se in quantum potuit abscondit. Lucem refugit, quia humane laudis gloriam non attendit. De qua luce dicitur: Nonne lux impii extinguetur nec splendebit flamma ignis eius. Lucem dicit presentis vite prosperitatem. Sed lux impii extinguitur, quia fugitive vite prosperitas cum ipsa terminatur. Nec splendebit flamma ignis eius? Ignem dicit temporalium desideriorum fervorem. Cuius flamma est decor vel potestas externe que de interno eius ardore procedit. Sed non splendebit quia in die exitus omnis exterior decor et potestas peribit. In nocte vigilat, dum peccatorum tenebras attendens eorum errores vitat. Habitat in rimis parietum, dum mundi defectum considerat, et expectat occasum. Escam in nocte querit, quia peccantium vitam recogitans de exemplis iustorum mentem pascit.* (http://www.abdn.ac.uk/bestiary/translat/36r.hti)

(**Acerca da coruja –** Fiz-me tal qual uma coruja no ninho. A coruja é uma ave que ama as trevas da noite. Habita nos muros porque nas ruínas de paredes sem teto faz seu domicílio. Foge da luz, e voando durante a noite, busca comida. No sentido místico, a coruja significa Cristo que ama as trevas da noite, não porque deseja a morte do pecador, mas para que ele se converta e viva. Com efeito, de tal modo Deus Pai amou o mundo, que entregou à morte seu filho para a redenção do mundo. Que os pecadores são, contudo, chamados de trevas, testemunha o apóstolo que diz: 'Outrora fostes trevas, mas agora sois luz no senhor.' (*Ephes.,* V, 8) A coruja habita nas fendas dos muros, porque Cristo quis nascer do povo dos judeus, ele diz: 'Não fui enviado senão às ovelhas que perderam a casa de Israel.' Mas Cristo foi oprimido nas fendas dos muros, porque foi morto pelos judeus. Foge da luz, porque abomina e odeia a glória vã. Com efeito, quando curou um leproso para que nos desse um exemplo de humildade, disse ao leproso: 'Vê, e não dirás a ninguém.' Acerca desta luz, se diz: a sua luz foi retirada dos ímpios (*Job,* XXXVIII, 15), isto é a glória da vida presente. Mas ele mesmo é uma luz inacessível: que ilumina todo homem. (*João*, I, 9) A luz, portanto, foge da luz, isto é, a verdade foge da vaidade da glória humana. Voando durante a noite, busca alimento, porque pregando no corpo da Igreja, converte os pecadores. No sentido moral, contudo, a coruja indica-nos todo aquele que for justo, mas sobretudo aquele que, vivendo entre os homens, se escondeu, na medida em que pôde, das vistas dos homens. Foge da luz, porque não presta atenção à glória do louvor humano. Acerca desta luz, se diz: Acaso não será extinta a luz dos ímpios e não brilhará a chama do fogo dele? Diz-se luz a prosperidade da vida presente. Mas a luz dos ímpios é extinta porque a prosperidade da vida que foge termina com ela. E não brilhará a chama do fogo dele? Diz-se fogo o fervor dos desejos temporais. Cuja chama é o decoro ou o poder externos que vêm do seu ardor interior. Mas não brilhará porque, no dia da morte, todo decoro e poder exterior perecerão. Vigila durante a noite quando, prestando atenção nas trevas dos pecadores, evita os erros deles. Habita nas fendas dos muros, quando considera o defeito do mundo, e espera o seu ocaso. Busca alimento durante a noite porque, revolvendo no pensamento a vida dos pecadores a partir dos seus exemplos, apascenta a mente dos justos.

(232 – 233) – Petrarca alude aqui à polêmica em que se envolvera durante a sua estadia em Parma, em 1344. Travada, ao que parece, com Brizio Visconti, filho de Luchino Visconti, senhor de Milão entre 1339 e 1349, tratou-se de uma contenda sobre a poesia e as pretensões do poeta, na qual Petrarca tomou parte por meio de algumas das suas epístolas métricas. Cf. *Epistulae*, II, 11 e II, 18. E cf. Pier G. Ricci, *Il Petrarca e Brizio Visconti*. IN:

Leonardo 16, 1947; pp. 337-345. Cf. também Ronconi, *Le origini delle dispute umanistiche sulla poesia (Mussato e Petrarca)*. Roma: Bulzoni Editore, 1976. Petrarca faz referência a esta polêmica também na *Invectiva contra quendam magni status hominem sed nullius scientie aut virtutis*.

bibliografia

BIBLIOGRAFIA

I. EDIÇÕES CRÍTICAS

BAUSI, Francesco – **Invective Contra Medicum**. Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 2005. Estabelecimento de Texto e Tradução de Francesco Bausi.

RICCI, Pier Giorgio – **Invective Contra Medicum**. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1978. Estabelecimento de Texto de P.G. Ricci. Tradução de Domenico Silvestre. Apêndice de Bortolo Martinelli.

II. EDIÇÕES COM TEXTO E TRADUÇÃO

FRANCESCO PETRARCA – **Contro un Medico: invettive**. Introduzione, Traduzione e Note a cura di Emilio Di Leo, Salerno: Di Giacomo, 1953.

FRANCESCO PETRARCA – **Invectives**. Edited and Translated by David Marsh. The I Tatti Renaissance Library.: Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2003.

FRANCESCO PETRARCA – **Opere Latine**. A cura di Antonietta Bufano, con la collaborazione di Basilio Aracri e Clara Kraus Reggiani. Introduzione di Manlio Pastore Stocchi, Torino: Utet, 1975.

FRANCESCO PETRARCA – **Prose**. A cura di G. Martellotti e di P. Ricci, E. Carrara, E. Bianchi, Milano; Napoli: Ricciardi, 1955.

PÉTRARQUE - **Invectives**. Texte traduit, présenté et annoté par Rebecca Lenoir. Grenoble: Éditions Jérôme Millon, 2003.

III. OUTRAS OBRAS DE PETRARCA:

FRANCESCO PETRARCA – ***De ignorantia* – Della mia ignoranza e di quella di molti altri**. A cura di Enrico Fenzi. Edizione Commentata Bilingüe. Milano: Mursia, 1999.

FRANCESCO PETRARCA – **Le Familiari**. Edizione Critica per cura di V. Rossi. (volume 4 a cura di U. Bosco). Firenze: Sansoni, 1933-42. 4 volumes.

FRANCESCO PETRARCA – **Le Familiari**. Introduzione, Traduzione e Note di Ugo Dotti. Roma: Archivio Guido Izzi, 1991-92. 2 volumes.

FRANCESCO PETRARCA – **Le Senili**. A cura di Guido Martellotti, traduzione italiana di Giuseppe Fracassetti. Torino: Einaudi, 1976.

FRANCESCO PETRARCA – ***Secretum*. Il Mio Segreto**. A cura di Enrico Fenzi. Edizione Commentata Bilingüe. Milano: Mursia, 1992.

IV. OBRAS DE AUTORES GREGOS E LATINOS

The Aberdeen Bestiary. Historic Collections. University of Aberdeen – King's Colledge/Aberdeen AB24 3SW. Disponível em: http://www.abdn.ac.uk/bestiary/index.hti (último acesso em janeiro de 2008).

AGUSTIN, san – **Obras de San Agustin.** Edición Preparada por el Padre Balbino Martin Perez, O.S.A. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Catolica S.A., 1966.

Appendix Sallustiana – ***Invectiva in M. Tullium Ciceronem***. Introduzione, Edizione Critica, Traduzione e Commento a cura di Elio Pasoli. Pàtron Editore, Bologna: 1989.

APULÉE – **Apologie. Florides.** Texte établi et traduit par Paul Vallette. Paris: Les Belles Lettres, 1971.

APULÉE – **Opuscules Philosophiques: Du Dieu de Socrate. Platon et sa doctrine. Du Monde. Fragments.** Texte Établi, Traduit e Commenté par Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

APULEIUS – **Le metamorfosi o l´asino d´oro**. Introduzione di Reinhold Merkelbach, premessa al testo di Salvatore Rizzo, traduzione di Carlo Annratone. Milano: Bur, 1997.

APULEIUS – **Rhetorical Works**. Translated and annotated by Stephen Harrison, John Hilton and Vincent Hunink; edited by Stephen Harrison. Oxford: Oxford University Press, 2001.

ARISTOTELES - **Aristoteles Latinus**. codices descripsit Georgius Lacombe in societatem operis adsumptis A. Birkenmajer, M. Dulong, Aet. Franceschini ; supplementis indicibusque instruxit L. Minio-Paluello. Cantabrigiae : Typis academiae, 1955.

ARISTOTELES – **Ethica Nicomachea**. Edidit Renatus Antonius Gauthier. Leiden: Brill, 1972-74. 5 vol.

ARISTOTELES – **Metaphysica, lib. I-XIV**: **recensio e translatio Guillelmi de Moerbeka**. Edidit Gudrun Vuillemim-Diem. Leiden: Brill, 1995. 2 vol.

ARISTOTELES – **Rhetorica: translatio anonima sive vetus et translatio Guillelmi de Moerbeka**. Edidit Bernhardus Schneider. Leiden: Brill, 1978.

ARISTOTELES – **Retórica das Paixões.** Tradução, Introdução e Notas de Ísis Borges da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ARISTOTLE – **On Rhetoric. A Theory of Civic Discourse**. Translated with Introduction, Notes, and Appendices by George A. Kennedy. New York/Oxford: Oxford University Press, 2007.

AUGUSTINE – ***De Doctrina Christiana.*** Edited and translated by R.P.H. Green. Oxford: Clarendon Press, 1995.

AUGUSTINUS – **Commento ai Salmi**. A Cura di Manlio Simonetti. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-A. Mondadori, 1988.

AUGUSTINUS – **Confessionum. Le confessioni**. A cura di Carlo Carena. Torino: Einaudi, 1984.

AUGUSTINUS – **De Civitate Dei. La città di Dio**. Traduzione e cura di Carlo Carena. Torino: Einaudi-Gallimard, 1992.

AUGUSTINUS – **De vera religione**. Introduzione, traduzione e commento di Domenico Bassi. Firenze: La Nuova Italia, 1938.

AULU-GELLE – **Les Nuits Attiques.** Texte établi et traduit par Yvette Julien. Paris: Les Belles Lettres, 1998.

AULUS GELLIUS – **Noctes Actticae**. Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1968.

AULUS GELLIUS – **The Attic Nights of Aulus Gellius.** With an English Translation by John C. Rolfe. Cambridge-Massachussetts: Harvard University Press; London: William Heinemann LTD, 1982.

AULUS GELLIUS – **Notti Attiche**. Introduzione di Cesare Marco Calcante, traduzione e note di Luigi Rusca. Milano: Bur, 1997.

Bíblia de Jerusalém. Edição em língua portuguesa. São Paulo: Editora Paulus, 2003.

BOCCACCIO, G. – **Genealogia deorum gentilium.** A cura di Vincenzo Romano. Bari: Laterza, 1951.

BOCCACCIO, G. – **La généalogie des Dieux paiens: livres XIV et XV: un manifeste pour la poésie.** Traduit, présenté et annoté par Yves Delègue. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2001.

BOETHIUS – **La consolazione della filosofia**. Introduzione di Christine Mohrmann; traduzione, cronologia, premessa al testo e note a cura di Ovidio Dallera. Milano: Rizzoli (Bur), 1977.

CICERO – **Cato Maior De Senectute.** Introduzione e Commento di Amedeo Rinaldi. Milano: Carlo Signorelli Editore, 1946.

CICERO – **De finibus bonorum e malorum**. Recensuit Cláudio Moreschini. Monachii: K.G. Saur, 2005.

CICERO – **De finibus bonorum e malorum**. Recensuit H. Rackham. The Loeb Classical Library. London; Cambridge-Mass.: W. Heinemann; Harvard University Press, 1967.

CICERO – **De Inventione.** With an English Translation by H. Rackham. The Loeb Classical Library. London; Cambridge-Mass.: W. Heinemann; Harvar University Press, 1967.

CICERO – **De Natura Deorum. Academica**. With an English Translation by H. Rackham. The Loeb Classical Library. London; Cambridge-Mass.: W. Heinemann; Harvar University Press, 1967.

CICERO – **De Oratore**. The Loeb Classical Library. London; Cambridge: Heinemann; Harvard University Press, 1976-82.

CICERO – **De Senectute**. The Loeb Classical Library. With an English translation by William A. Falconer. London; Cambridge: Heinemann: Harvard University Press, 1979.

CICERO – **De Senectute. De Amicitia. De Divinatione.** The Loeb Classical Library. With an English Translation by William A. Falconer. London; Cambridge: Heinemann: Harvard University Press, 1996.

CÍCERO – **Dos Deveres.** Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CICERO – **Orationes. Pro Milone. Pro Marcello. Pro Ligario. Pro rege Deiotaro. Philippicae I-XIV**. Recognovit Brevique Adnotatione critica instruxit Albertus Curtis Clark. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1963.

CICÉRON – **Cato L'Ancien (De la vieillesse).** Texte établi et traduit par Pierre Wuilleumier. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

CICÉRON – **De divinatione**. Text établi e traduit par Pierre Wuilleumier et Anne-Marie Tupet. Paris: Les Belle Lettres, 1966.

CICÉRON – **De la Divination. Du Destin. Académiques.** Traduction avec Notices et Notes par Charles Appuhn. Paris: Librairie Garnier Frères.

CICÉRON – **De l'Invention.** Texte établi et traduit par G. Achard. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

CICÉRON – **Discours.** Tome II. Texte établi e traduit par H. De La Ville de Mirmont. Paris: Les Belles Lettres, 1984.

CICÉRON – **Tusculanes**. Traduit par J. Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1960.

CICERONE - **Il Poeta Archia**. A cura di Emmanuele Narducci, traduzione e note di Giovanna Bertonaci, Milano: Bur, 1995.

CICERONE – **De inventione***.* Introduzione, traduzione e note a cura di Maria Greco. Lecce: Mario Congedo Editore, 1998.

CICERONE – **Dell´Oratore**. Con un saggio introduttivo di Emmanuele Narducci. Milano: Bur, 1997.

CICERONE – **Il sogno di Scipione**. A cura di Fabio Stock. Venezia, Marsilio, 1993.

CICERONE – **L' amicizia**. Con un saggio introduttivo, premessa al testo e note di Emmanuele Narducci; traduzione di Carlo Saggio. Milano: Bur, 1997.

CICERONE – **La Vecchiezza**. Con un saggio introduttivo, premessa al testo e note di Emmanuele Narducci, traduzione di Carlo Saggio. Milano: Bur, 1997.

CICERONE, **La retorica a Gaio Erennio***.* A cura di Filippo Cancelli, Oscar Mondadori, 1992. (ristampa di 2006).

CICERONE – **Orazioni cesariane. Pro Marcello. Pro Ligario. Pro rege Deiotaro**. Introduzione, traduzione e note di Fabio Gasti. Milano: Bur, 1997.

DANTE – *Epistola a Cangrande della Scala.* Commenti a cura di Giovanni Fallani, Nicola Maggi e Silvio Zennaro, IN: Dante - **Tutte le opere***,* Roma: Newton Compton Editori, 1993. (Terza edizione di 2005)

DANTE – **Il Convivio**. A cura di Franca Brambilla Ageno. Firenze: Le Lettere, 1995.

GIOVENALE, Decimo Giunio – **Satire**. Introduzione di Luca Canali, premessa al testo, traduzione e note di Ettore Barelli, Milano: Bur, 1998.

HOMERUS – **Odissea**. A cura di Franco Ferrari. Torino: UTET, 2001.

HOMERUS – **Odyssea**. Recensuit Arthurus Ludwick. Stuttgardiae et Lipsiae : Teubner, 1998.

HORACE – **Satires.** Texte établi et traduit par François Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 1995.

HORATIUS – **Carmina**. Introduzione di Alfonso Traina; traduzione di Enzo Mandruzzato. Milano: Bur, 1998.

HORATIUS – **Epistole. L'Arte Poética**. Testo Critico di Paolo Fedeli; traduzione di Carlo Carena. Roma: Istituto Poligrafico dello Stato, 1997.

HUGH OF SAINT VICTOR – **The didascalicon of Hugh of S. Victor. A medieval guide to the arts**. Transleted from the latin with an introduction and notes by Jerome Taylor. New York; London: Columbia University Press, 1968.

HUGO DE SÃO VÍTOR – **Didascálicon. Da arte de ler.** Introdução e Tradução de Antonio Marchionni. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de Studio Legendi, a critical text by Brother Charles Henry Buttimer, M.A., The Catholic University Press, Washington, 1939.

HYERONNIMUS, santo – **De viris illustribus**. A cura di Aldo Ceresa Gastaldo. Firenze: Nardini, 1988.

ISIDORUS HISPALENSIS – **Etymologiae. Etimologias.** Ediciòn bilíngüe, texto latino, versiòn española e notas por Jose Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casquero; introduccion general por Manuel C. Diaz y Diaz. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1994-2000.

ISIDORUS HISPALENSIS – **Etymologiae**. Paris: Les Belles Lettres, s/d.

JÉRÔME, saint – **Apologie contre Rufin.** Introduction, Texte Critique, Traduction et Index par Pierre Lardet. Paris: Les éditions du CERF, 1982.

JÉROME, saint – **Lettres.** Texte Établi et Traduit par Jérôme Labourt. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

JUVÉNAL – **Satires.** Texte établi et traduit par Pierre Labriolle et François Villeneuve. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

LACTANCIO – **Instituciones Divinas.** Introducción, Traducción y Notas de E. Sánchez Salor. Madrid: Editorial Gredos, 1990.

LACTANTIUS – **Institutions Divines**. Introduction, texte critique et notes par Pierre Monat. Paris: Du Cerf, 1986-87.

MACROBIUS – **I Saturnali di Macrobio Teodosio**. A cura di Nino Marinone. Torino: UTET, 1967.

MACROBIUS – **Saturnalia**. Lipsiae : In aedibus B.G. Teubneri, 1970

MIGNE, J. P. - **Patrologia Latina database**. Edição em CD-ROM. Alexandrie: Chadwyck-Healey, 1993-96.

MIGNE, J. P. **- Patrologiae cursus completus series Latina**. Paris: Éditions Garnier Fréres, 1951-74.

OVIDIUS – **Amores. Medicamina Faciei Feminae. Ars Amatoria. Remedia Amoris**. Iteratis curis edidit E. J. Kennet. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, 1994.

OVIDIUS – **L´Arte di Amare**. A cura di Emilio Pianezzola, commento di Gianluigi Baldo, Lucio Cristante, Emilio Pianezzola. Milano: Fondazione Valla, 1993.

PHAEDRUS – **Fabulae Aesopiae.** Edited by L. Mueller. Leipzig: B. G. Teubner, 1876.

PLATO – **Respublica**. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. Oxonii: Typographeo Clarendoniano, s/d.

PLATO - **Timaeus. A Calcidio translatus commentarioque instructus**. Leidein; London: Brill: The Warburg Institue, 1962.

PLAUTE – **Comedies.** Text etabli et traduit par Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 1940-2001.

PLAUTUS – **Plautus.** With an English Translation by Paul Nixon. Cambridge, Mass.: Harvard University; London: William Heinemann, 1916-38.

PLINE L'ANCIEN – Histoire Naturelle. Texte Établi, Traduit et Commenté par A. Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 1962.

PLINIUS – **Storia Naturale**. Prefazione di Italo Calvino, saggio introduttivo di Gian Biaggio Conte, nota bibliografica di Alessandro Barchiesi, Chiara Frugoni, Giuliano Ranucci. Torino: Einaudi, 1982-88. 6 vol.

QUINTILIANUS – **Institutio Oratoria**. Téxte établi e traduit par Jean Cousin. Paris: Les Belles Lettres, 1975.

QUINTILIANUS – **La formazione dell´oratore**. Introduzione di Michael Winterbottom, traduzione e note di Stefano Corsi. Milano: Rizzoli (Bur), 1997. 3 volumi.

Retorica ad Erennio. Versione di Giuliano Locatelli, Milano: Società Anonima Notari Villasanta, 1931.

Rhetorica ad Herennium. Introduzione, Testo Critico, Commento a cura di Gulatiero Calboli, Bologna: Pàtron Editore, 1993.

RUFINO DI CONCORDIA – **Scritti Apologetici.** A cura di Manlio Simonetti. Roma: Città Nuova Editrice, 1999.

SALLUSTIUS – **Bellum Iugurthinum**. A cura di Enrico Malcovati. Torino: Paravia. s/d.

SALLUSTIUS – **C. Sallustius Crispi Catilina, Iugurtha, Historiarum fragmenta selecta, Appendix Sallustiana**. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. D. Reynods. Oxford: Clarendon Press, 1991.

SALLUSTIUS – **La guerra di Giugurta**. Prefazione, traduzione e note a cura di Lidia Storoni Mazzolani. Milano: Bur, 1997.

SENECA – **Epistolae morales ad Lucilium**. Introduzione, traduzione e note di Caterina Barone; con un saggio di Luciano Canfora. Milano: Garzanti, 1989.

SENECA – **Oratorum e Rhetorum Sententiae, Divisiones, Colores. Controverses et suasoires**. Introduction e notes par Henri Bornecque. Paris: Garnier, 1932.

SENECA – **Oratorum e Rhetorum Sententiae, Divisiones, Colores**. Recensuit Lennart Hakanson. Leipzig: Teubner, 1989.

SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, **Controverses et Suasoires.** Nouvelle Édition Revue et Corrigée avec Introduction et Notes par Henri Bornecque. Paris: Librairie Garnier Frères, 1932.

SERVIUS – **Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii Carmina Commentarii**. Recensuerunt Georgius Thilo e Hermannus Hagen. Hildesheim: Olms, 1961. 3 vol.

STATIUS – **Tebaide**. Introduzione di William J. Dominik; traduzione e note di Giovanna Faranda Villa. Milano: Rizzoli (Bur), 1998.

STATIUS – **Thebais**. With an english translation by J. H. Mozley. London; Cambridge-Mass.: Heinemann; Harvard Univesity Press, 1982.

SUETONIUS – **Le vite di dodici Cesari**. Traduzione e presentazioni di Alessandro Vigevani. Milano: Longanesi, 1971-73.

SUETONIUS – **Vies des douze Cesars**. Texte établi et traduit par Henri Ailloud.Paris: Les Belles Lettres, 1957-61. 3 vol.

TERENTIUS – **Andria**. Introduzione, traduzione e note di Giuseppe Zanetto. Milano: Rizzoli (Bur), 1998.

TERENTIUS – **Formione**. Introduzione, traduzione e note di Giuseppe Zanetto. Milano: Rizzoli (Bur), 1991.

TERENTIUS – **Terence**. Edited and translated by John Barsby The Loeb Classical Library. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2001. 2 vol.

TITUS LIVIUS – **Ab urbe condita**. Recognivit et adnotatione critica Robertus Maxwell Ogilvie. Oxonii: Typ. Clarendoniano, 1979.

TITUS LIVIUS – **Ab urbe condita**. Texte établi e traduit par Guy Achard. Paris: Les Belles Lettres.

VALÈRE MAXIME – **Actions et Paroles Mémorables.** Traduction Nouvelle de Pierre Constant. Paris: Librarie Garnier Frères.

VALERIUS MAXIMUS – **Fatti e Detti Memorabili**. Traduzione di Luigi Rusca. Milano: Rizzoli (Bur), 1972.

VERGILIUS – **Eneide**. Traduzione di Mario Ramous, introduzione di Gian Biagio Conte, commento di Gianluigi Baldo. Venezia: Marsilio, 1998.

VIRGILE – **Les Georgiques.** Texte établi et traduit par Henri Goelzer. Paris: Les Belles Lettres, 1947.

I. ESTUDOS

ALESSIO, F. – "La filosofia e le 'artes mechanicae' nel secolo XII." IN: **Studi Medievali,** VI, 1965.

BAUSI, Francesco – "Medicina e Filosofia nelle *Invective contra medicum.* (Petrarca, l'Averroismo, l'Eternità del Mondo). Atti del Convegno "Petrarca e la Medicina" (Capo d'Orlando, 27-28 giugno 2003), Messina: Centro Interdipartimentale di Studi Umanistici (*no prelo*).

BAUSI, Francesco – "Petrarca Polemista". Atti del Convegno "Petrarca, l'Umanesimo e la Civiltà Europea (Firenze, 5-10 dicembre 2004) Firenze: Le Lettere (*no prelo*).

BAUSI, Francesco – "Gli spiriti magni. Filigrane aristoteliche e tomistiche nella decima prima giornate del 'Decameron'.". IN: **Studi sul Boccaccio**, XXVII, 1999. pp. 205-253.

BAUSI, Francesco – "Il mechanicus che scrive libri. Per un nuovo commento alle Invective contra Medicum di Francesco Petrarca". IN: **Rinascimento**, Seconda Serie, Volume XLII – Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Leo S. Olschki Editore, 2002. pp.67 – 111.

BIANCHI, Luca - **Il Vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione del aristotelismo scolastico.** Bergamo: P. Lubrina, 1990.

BIANCHI, Luca – **L'errore di Aristotele. La Polemica contro l'Eternità del mondo nel XII secolo**. Firenze: La Nuova Italia, 1984.

BIANCHI, Luca – **La verità dissonante: Aristotele alla fine del Medioevo.** Roma; Bari: Laterza, 1990

BIANCHI, Luca – "Aristotele fu uomo e poté errare: sulle origini medievali della critica al 'principio di autorità'." IN: **Filosofia e Teologia del Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi.** Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d´études médiévales, 1994.

BILLANOVICH, Giuseppe – **Petrarca Leteratto. Lo scrittoio del Petrarca**. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1947.

BOITANI, P. – "Petrarca e i barbari britanni." IN: **Strumenti Critici,** XX, 2005.

BOSCO, Umberto –**Saggi sul Rinascimento Italiano.** Firenze: Le Monnier, 1970. ("Datazione delle 'Invective contra medicum'", 1948, p. 221)

CHERCHI, Paolo – "Petrarca, Valerio Massimo e le 'concordanze delle storie'." IN: **Rinascimento.** Seconda Serie, Volume XLII – Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Leo S. Olschki Editore, 2002. pp. 31-65.

CONTE, Gian Biagio – **Letteratura Latina. Manuale Storico dalle origini alla fine dell'impero romano.** Firenze: Le Monnier, 1996. (1ª edição de 1987.)

DAZZI, Manlio – **Il Mussato Preumanista**. Vicenza: Neri Pozza Editore, 1964.

DE CAPITANI, F. – Ugo di San Vittore e il problema delle 'artes mechanicae'." IN: **Rivista di Filosofia Neo-Scolastica,** XCII, 2000, pp. 424-460.

DELL'ANNA, Giuseppe – "Petrarca e la Medicina". IN: **Petrarca e la Cultura Europea**, a cura di Luisa Rotondi Secchi Tarugi, Istituto di Studi Humanistici Francesco Petrarca, Milano: Nuovi Orizonti, 1997. pp. 203-222.

DOTI, Ugo – **Vita di Petrarca.** Roma-Bari: Editora Laterza, 1992.

FUBINI, Riccardo (1974) – **Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla.** Roma: Bulzoni, 1990 ("Intendimenti umanistici e riferimenti patristici dal Petrarca al Valla. Note sugli sviluppi della saggistica morale nell'umanesimo." pp. 137-181)

FUBINI, Riccardo (2003) – "Umanesimo e Scolastica- Saggio per una definizione." IN: **Medioevo e Rinascimento**. Annuario del Dipartimento di Studi sul Medioevo e Rinascimento dell'Università di Firenze. XVIII/n.s. XV, 2004. pp. 165-174.

FUMAGALI BEONIO BROCCHIERI, Mariateresa e PARODI, Massimo (1989) – **Storia della filosofia medievale. Da Boezio a Wiclif.** Roma-Bari: Editora Laterza. (quinta edizione: 2005).

GARIN, E. (1954) – **Medioevo e Rinascimento. Studi e Ricerche**. Bari: Editori Laterza. (edição de 2005, série *Economia Laterza*).

GARIN, E. – **L'educazione in Europa (1400-1600). Problemi e programmi**. Bari: Editori Laterza, 1957.

GARIN, E. – "La cultura fiorentina nella seconda metà del 300 e i 'barbari britanni'." IN: **La Rassegna della Letteratura Italiana**. Firenze: Anno 64, Serie VII, Sansoni-Firenze, 1960. pp. 181-195.

GARIN, E. – **Storia della Filosofia Italiana**. Piccola Biblioteca Einaudi, Torino: Einaudi, 1966. Volume Primo.

GARIN, Eugenio (1952) – **L'umanesimo italiano**. Editori Laterza, Bari, 2004.(4ª. edição)

GARIN, Eugenio – **Rinascite e Rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo**. Roma-Bari: Laterza, 1975.

GARIN, Eugenio – "Petrarca Latino." IN: **Quaderni Petrarcheschi**, IX-X (1992-1993). Il Petrarca Latino e l'origini dell'umanesimo. Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 19-22 maggio 1991). Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 1991. pp. 1-9.

GIANNARELLI, Elena – "Petrarca e I Padri della Chiesa." IN: **Quaderni Petrarcheschi,** IX-X (1992-1993). Il Petrarca Latino e l'origini dell'umanesimo. Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 19-22 maggio 1991). Firenze: Casa Editrice Le Lettere, 1991. pp. 393 -412.

GILSON, Etienne – **La philosophie de Saint Bonaventure.** Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

GILSON, Etienne – **A filosofia na Idade Média.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GINZBURG, Carlo – **A micro-história e outros ensaios.** Memória e Sociedade, Lisboa: Difel/Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

GOLDIN FOLENA, Daniela – "Petrarca e il Medioevo." IN: **Quaderni Petrarcheschi**, IX-X (1992-1993). Il Petrarca Latino e l'origini dell'umanesimo. Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 19-22 maggio 1991). Firenze: Casa Editrice Le Lettere. pp. 459-487.

HISSETTE, Roland – **Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277.** Louvain: Publications Universitaires/Paris: Vander-Oyez, S.A, 1977.

KENNEDY, George A. – **A New History of Classical Rhetoric.** Princenton, New Jersey: Princenton University Press, 1994.

KENNEDY, George A. – **Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition. From Ancient to Modern Times.** Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1999.

KRISTELLER, P. O (1952) – "Petrarch's 'Averroists': A note on the history of aristotelianism in Venice, Padua, and Bologna." **Studies in Renaissance Thought and Letters**. Vol. II. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1985. pp. 209-216.

KRISTELLER, P. O (1956) – "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance." **Studies in Renaissance Thought and Letters**. Vol. I. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1956. pp. 553-583.

KRISTELLER, P. O (1956) – “Il Petrarca, L’Umanesimo e la Scolastica a Venezia.” **Studies in Renaissance Thought and Letters**. Vol. II. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1985. pp. 217-238.

KRISTELLER, P. O (1962) – “Umanesimo Filosofico e Umanesimo Letterario.” **Studies in Renaissance Thought and Letters**. Vol. II. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1985. pp.49-63.

KRISTELLER, P. O. (1956) – “Augustine and the early renaissance.” **Studies in Renaissance Thought and Letters.** Vol. I. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1956. pp. 356-372.

KRISTELLER, P. O. (1978) – “Philosophy and Medicine in Medieval and Renaissance Italy.” **Studies in Renaissance Thought and Letters.** Vol. III. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1993. pp .431-442.

KRISTELLER, P. O. (1985) – “Umanesimo e Scolastica a Padova fino al Petrarca.” **Studies in Renaissance Thought and Letters.** Vol. IV. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1996. pp. 11-26.

KRISTELLER, P. O. (1997) – “Il Petrarca nella storia degli studi.” **Petrarca e la Cultura Europea**, a cura di Luisa Rotondi Secchi Tarugi, Istituto di Studi Humanistici Francesco Petrarca, Milano: Nuovi Orizonti. pp. 7-29.

KRISTELLER, P. O. e RANDALL JR., J. H. (1941) – “The study of the philosophies of the renaissance.” IN: **Journal of the History of Ideas**, Vol. II, N. 1. Janeiro 1941. Johnson Reprint Corporation, New York, San Fransciso, London. pp. 449-496.

KRISTELLER, Paul Oskar (1983) – “Rhetoric in Medieval and Renaissance Culture.” **Renaissance Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric**, edited by James J. Murphy, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1983. Part One: The scope of Renaissance Culture. pp. 1-19.

LAUSBERG, Heinrich – Manual de retorica literaria: fundamentos de una ciencia de la literatura; version española de Jose Perez Riesco. Madrid: Gredos, 1966.

MERRILL, Norman Williams – **Cicero and the early roman invective**. Ann Arbor, Michigan: UMI, 1975.

MURPHY, James J. (1974) – **La Retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da S. Agostino al Rinascimento.** Introduzione e traduzione a cura di Vincenzo Licitra. Napoli: Liguori Editore, 1983.

POZZI, Giovanni (1989) – "Petrarca, i Padri e soprattutto la Bibbia." IN: **Studi Petrarcheschi**, Nuova Serie, VI, 1989. Padova: Editrice Antenore. pp. 125 – 169.

QUILLEN, Carol Everhart – **Rereading the Renaissance. Petrarch, Augustine, and the Language of the Humanism.** Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1998.

RAIMONDI, Ezio – **Metafora e Storia. Studi su Dante e Petrarca.** Torino: Einaudi, 1970. (Reprints Einaudi - seconda edizione: 1982).

RAWSKI, Conrad H. – "Notes on the rhetoric in Petrarch's Invective contra Medicum**."** IN: North Caroline Studies in the Romance Languages and Literatures, Symposia 3, Chapel Hill: University of North Carolina, 1975. pp. 249-277.

REALFONZO DELL'AERA, Rita – "Uno dei primi messaggi dell'umanesimo: Le *Invectivae contra medicum quendam*". IN: Italica, Vol. 29, n$^{o.}$ 2, Jun. 1952; pp. 95-102.

RICCI, P. G. (1974) – "La tradizione dell'Invettiva tra il Medioevo e L'Umanesimo." **Miscellanea Petrarchesca**, a cura di Monica Berté. Edizione di Storia e Letteratura, Roma, 1999. pp. 189-200.

RODOLFI, A. (1999) – "*Ex nihilo id est post nihilum*. Alberto Magno e il dibattito sull´eternità del mondo." IN: **Storia Medievale,** 40, 1999, 689, n. 28.

RONCONI, Giorgio (1976) – **Le origini delle dispute umanistiche sulla poesia (Mussato e Petrarca)**. Bulzone Editore, Roma.

SABBADINI, Remigio – **Le scoperte dei codici latini e greci nei secoli XIV e XV.** Firenze: Sansoni, 1967.

SARTORELLI, Elaine Cristine – **Estratégias de Construção e de Legitimação do Ethos na Causa Veritatis: Miguel Servet e as Polêmicas Religiosas do Século XVI.** Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas – FFLCH/USP. São Paulo, 2005.

SUITNER, Franco (1985) – "L'Invettiva antiavignonese del Petrarca e la poesia infamante medievale." IN: **Studi Petrarcheschi**, Nuova Serie, II, 1985, Editrice Antenore, Padova. pp 201-210.

TRINKAUS, Charles (1979) – **The poet as philosopher. Petrarch and the formation of Renaissance Consciousness.** Yale University Press, New Haven London.

TRINKAUS, Charles (1983) – "The Question of Truth in Renaissance Rhetoric and Anthropology. **Renaissance Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric,** edited by James J. Murphy, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London. pp. 207-220.

VASOLI, Cesare (1968) – **La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. 'Invenzione' e 'Metodo' nella cultura del XV e XVI secolo**. Feltrinelli Editore, Milano.

VASOLI, Cesare (1991) – "Petrarca e i filosofi del suo tempo." IN: **Quaderni Petrarcheschi**, IX-X (1992-1993). Il Petrarca Latino e l'origini dell'umanesimo. Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 19-22 maggio 1991). Casa Editrice Le Lettere, Firenze. pp. 75 – 92.

VASOLI, Cesare (1993) – "L'umanesimo e la scolastica." IN: **Gli Umanesimi Medievali**. **Atti del II Congresso dell' 'Internationales Mittellateinerkomitee'** (Firenze, 11-15 settembre 1993), Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze, 1998. pp. 781-794.

VELLI, Giuseppe (1989) – "Petrarca e i Poeti Cristiani." IN: **Studi Petrarcheschi**, Nuova Serie, VI, 1989. Editrice Antenore, Padova. pp. 171-178.

VINAY, G.(1952) – “La commedia latina del secolo XII.” IN: **Studi Medievali,** XVIII, 1952, pp. 209-271

WIPPEL, J. F. (1977) – “The condamnations of 1270 and 1277 at Paris.” IN: **The Journal of Medieval and Renaissance Studies**, 7, 1977.

ZINTZEN, C. (1992-93) – “Il platonismo del Petrarca”. IN: **Quaderni Petrarcheschi,** IX-X, 1992-93.

anexos

Prefácio ao Silabo condenatório de 1277

Universis praesentes litteras inspecturis Stephanus, permissione divina Parisiensis ecclesiae minister indignus, salutem in filio Virginis gloriosae. Magnarum et gravium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuavit relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus propriae facultatis limites excedentes quosdam manifestos et exsecrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas in rotulo seu credulis, praesentibus his annexo seu annexis contentos quasi dubitabiles in scholis tractare et disputare praesumunt, non attendentes illud Gregorii: 'Qui sapienter loqui nititur, magno opere metuat, ne eius eloquio audientium unitas confundatur' (S. Gregório, *Regulae pastoralis liber,* II, 4; Migne, PL 77, col.31c), *praesertim cum errores praedictos gentilium scripturis muniant, quas, proh pudor! Ad suam imperitiam asserunt sic cogentes, ut eis nesciant respondere. Ne autem, quod sic innuunt, asserere videantur, responsiones ita palliant, quod, dum cupiunt vitare Scillam, incidunt in Caribdim.*

Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae Scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum, de quibus scriptum est: 'Perdam sapientiam sapientium'[1]*, quia vera sapientia perdit falsam sapientiam. Utinam tales attenderent consilium sapientis dicentis: 'Si tibi est intellectus, responde proximo tuo: sin autem, sit manus tua super os tuum, ne capiaris in verbo indisciplinatio, et confundaris'. Ne igitur incauta locutio simplices pertrahat in errorem, nos tam doctorum sacrae Scripturae, quam aliorum prudentium virorum communicatio consilio, districte talia et similia fieri prohibemus, et ea totaliter condemnamus, excommunicantes omnes illos, qui dictos errores vel aliquem ex illis dogmatizaverint, aut defendere seu sustinere praesumpserint quoquo modo, necnon et auditores, nisi infra vii dies nobis vel cancellario Parisiensi duxerint revelandum, nihilominus processuri contra eos pro qualitate culpae ad poenas alias, prout ius dictaverit, infligendas.*

Librum etiam 'De Amore', sive 'De deo amoris', qui sic incipit: Cogit me multum, *etc., et sic terminatur:* Cave igitur, Galtere, amoris exercere mandata,etc., *item librum geomantiae, qui sic incipit:* Estimaverunt Indi, etc.; *et sic terminatur:* Ratiocinare ergo super eum, et invenies, etc.; *item libros, rotulos seu quaternos nigromanticos aut continentes experimenta sortilegiorum, invocationes demonum, sive coniurationes in periculum animarum, seu in quibus de talibus et similibus fidei orthodoxae et bonis moribus evidenter adversantibus tractatur, per eandem sententiam nostram condemnamus, in omnes, qui dictos rotulos, libros, quaternos dogmatizaverint, aut audierint, nisi infra vii dies nobis vel cancellario Parisiensi praedicto revelaverint eo modo, quo superius est expressum, in his scriptis excommunicationis sententiam proferentes ad alias poenas, prout gravitas culpae exegerit, nihilominus processuri.*

Datum anno Damini 1276, die domenica qua cantatur Laetere Iherusalem, *in curia Parisiensi.* (Ed. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII*[e]*.* Deux. Éd., 2 vol. (Les Philosophes Belges, 6-7). Louvain, tomo 2, 1908, p. 175-176.

---

[1] Cf. *Epistula I ad Corinthios*, I, 19: *Scriptum est enim:" Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo ".* (De fato, está escrito: Eu arruinarei a sabedoria dos sábios e reprovarei a prudência dos prudentes.)

A todos que examinarão as presentes letras, Stéfano, ministro indigno da igreja Parisiense, com a permissão divina, saúda o filho da Virgem gloriosa. A relação detalhada e inflamada pelo zelo da fé das pessoas mais graves e Respeitáveis insinuou que não poucos estudantes em artes de Paris, excedendo os limites desta mesma faculdade, presumem disputar e tratar nas escolas, como duvidosos, certos erros manifestos e execráveis, ou melhor, antes vaidades e loucuras falsas, contidos seja no rótulo anexo, seja nestes anexos presentes, não atendendo àquilo que diz Gregório: '*Aquele que se esforça por falar sabiamente, deve temer muito que a unidade se confunda com o elóquio dos seus ouvintes',* sobretudo quando os erros preditos se sustentam nas escrituras dos gentios, as quais, oh! Pudor!, de tal modo atribuem os erros ali reunidos à sua imperícia, que não sabem responder a eles. Mas, para que não pareçam consentir, o que indicam pelo modo como encobrem as respostas, que, enquanto desejam evitar Sila, se precipitem sobre Caríbides.

Pois eles dizem ser estas verdades segundo a filosofia, mas não segundo a fé católica, como se fossem duas verdades contrárias, e como se a verdade da Sagrada Escritura fosse contra a verdade nos ditos dos gentios condenados, acerca dos quais se escreveu: 'eu arruinarei a sabedoria dos sábios', pois que a verdadeira sabedoria arruína a falsa sabedoria. Se estes tais atentassem ao conselho do sábio que diz: 'Se possuis inteligência, responde ao teu próximo: do contrário, mantém a tua mão sobre a tua boca, para que não te enganes no verbo indisciplinado, e não te confundas.' Portanto, para que a locução incauta não induza ao erro os simples, nós proibimos severamente que coisa tal e semelhante se crie dentre os doutores da Sagrada Escritura, que é o conselho partilhado por diversos varões prudentes, e condenamos absolutamente esta locução, excomungando todos aqueles que dogmatizarem professados erros ou algo a partir deles, ou pretenderem defendê-los ou sustentá-los de algum modo, e não menos aqueles que ouvirem, a não ser que, em menos de 7dias, os levem a ser revelados a nós ou ao notário Parisiense; todavia, conforme a natureza da culpa, outras penas devem ser infligidas contra eles, tal como a justiça estabelecera que se proceda.

Além disso, o livro *'Do amor',* ou *'Do deus do amor'*, que assim começa: *Incita-me muito*, etc, e assim termina: *Portanto, Galter, acautela-te ao executar os mandos do amor,* etc; do mesmo modo, o livro de geomancia que assim começa: *Os hindus estimaram,* etc.; e assim termina: *Raciocina pois sobre isso, e encontrarás,* etc., do mesmo modo os livros, os rótulos ou os cadernos nigromânticos, que ou contém experimentos dos adivinhos, invocações do demônio, ou conjurações para o perigo das almas, ou neles trata-se de coisas tais e semelhantes evidentemente adversas à fé ortodoxa e aos bons costumes, por esta nossa sentença condenamos, em todos, aqueles que dogmatizarem os ditos rótulos, livros, cadernos, ou aqueles que ouvirem, a não ser que, em menos de 7dias, pelo modo que mais acima foi expresso, aqueles que proferem a sentença nestes escritos de excomunhão revelem-se a nós ou ao notário Parisiense mencionado, e conforme impõe a gravidade da culpa, contudo, que se proceda a outras penas.

Dada à luz no ano do Senhor, 1276, no dia de domingo em que, na cúria parisiense, é cantado *Alegra-te, Jerusalém*.

ANEXO 2

Petrarca menciona, como mostra Bausi[1], as questões acerca da eternidade do mundo, da unidade do intelecto, da metempsicose, da negação da vida após a morte e da negação da imortalidade da alma. Fazem referência a estas questões cerca de 47 artigos do Silabo de Tempier, ordenados por tema e elencados a seguir[2].

1. eternidade do mundo: proposições 28-32, 80,83-92, 111, 112,138 e 188-91.

art.* 28*. Quod ab uno Primo Agente non potest esse multitudo effectuum.

Que não pode haver múltiplos efeitos a partir de um único Primeiro Agente. Variante do princípio platônico *ab uno non procedit nisi unum*, reposto por Aristóteles no *De generatione*[3], esta proposição contraria o dogma segundo o qual Deus é o único criador de múltiplos seres finitos.

art.* 29. *Quod Prima Causa posset producere effectum sibi aequalem, nisi temperaret potentiam suam.

A causa primeira poderia produzir um efeito igual a ela mesma, se ela não moderasse a sua potência. Considerada inaceitável pela doutrina cristã, esta tese permite a interpretação segundo a qual Deus poderia criar um outro Deus, se não moderasse sua potência.

---

[1] Cf. Bausi, F. *Medicina e filosofia nelle Invective contra medicum. (Petrarca, l'averroismo e l'eternità del mondo*).

[2] Para a organização deste elenco, seguiu-se muito proximamente a obra de Hissette, na qual são apresentadas e comentadas todas as 219 proposições que compuseram o silabo de Tempier. Também a numeração das proposições segue aquela proposta por Hissette. Cf. Roland Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*. Louvain – Paris, 1977.

[3] Cf. Aristóteles, *De generatione,* II, 5, 332a 27-29.

***art.* 30. *Quod primum non potest aliud a se producere, quia omnis differentia quae est inter agens et factum, est per materiam*.**

Que o Primeiro não pode produzir um ser diferente dele mesmo, porque toda diferença que existe entre agente e fato, existe pela matéria.

Conseqüentemente não haveria nada criado por Deus.

art.* 31. *Quod tria sunt principia in caelestibus: subiectum motus aeterni, anima corporis caelestis et Primum Movens ut Desideratum. – Error est quoad duo prima.

Que existem três princípios nos céus: o sujeito do movimento eterno, a alma da esfera celeste e o e o Primeiro que os move como algo desejado. Há um erro quanto aos dois primeiros princípios.

Os censores recusam os dois primeiros princípios pois estes implicam na eternidade dos corpos celestes e, portanto, na eternidade do mundo. A tese da eternidade do mundo contradiz, evidentemente, o dogma da Criação. Também a tese da animação dos corpos celestes fora, por vezes, rejeitada pelos teólogos; mas as diversas posturas adotadas mostram que não havia um consenso a respeito da questão.

art.* 32. *Quod duo sunt principia aeterna, scilicet corpus caeli et anima eius

Que são dois os princípios eternos, a saber, o corpo do céu e sua alma. Assim como no artigo anterior, as teses da eternidade do mundo e da animação dos corpos celestes estão implicadas nesta proposição.

art.* 80. *Quod Ratio Philosophi demonstrans motum caeli esse aeternum non est sophistica; et mirum quod homines profundi hoc non vident.

Que a Razão do Filósofo não é sofística ao demonstrar que o movimento do céu é eterno; é admirável que homens agudos não vejam isso.

A proposição foi considerada heterodoxa, pois reconhece o valor demonstrativo da tese aristotélica da eternidade do mundo, portanto, aceita que a

filosofia pode conduzir a conclusões verdadeiras, que são, contudo, contrárias à doutrina cristã.

art.* 83. *Quod mundus, licet sit factus de nihilo, non tamen est factus de novo; et quamvis de non esse exierit in esse, tamen non esse non praecessit esse duratione, sed natura tantum.

Que o mundo, ainda que seja feito a partir do nada, não é, contudo, feito a partir de algo novo; e mesmo que tivesse passado do não ser ao ser, contudo, o não ser não precedeu o ser quanto à duração, mas somente quanto à natureza.

Esta tese contradiz o dogma cristão do começo temporal do mundo.

art.* 84. *Quod mundus est aeternus, quia quod habet naturam per quam possit esse in toto futuro, habet naturam per quam potuit esse in toto praeterito.

Que o mundo é eterno, uma vez que tem a natureza pela qual pode ser em todo o futuro, tem a natureza pela qual pôde ser em todo o passado.

Partindo do princípio de que nada exista eternamente no futuro, pode não ter existido eternamente no passado, a tese afirma a eternidade do mundo e, portanto, é incompatível com a doutrina cristã.

art.* 85. *Quod mundus est aeternus, quantum ad omnes species in eo contentas; et quod tempus est aeternum, et motus et materia, et agens, et suspiciens; et quia est a potentia Dei infinita, et impossibile est innovationem esse in effectu sine innovatione in causa.

Que o mundo é eterno, assim como todas as espécies nele contidas; e que o tempo é eterno, e também são eternos o movimento, a matéria, o agente e o sujeito que recebe a ação; isso porque ele provém da potência infinita de Deus, e é impossível haver inovação no efeito, sem que haja inovação na causa.

A proposição, partindo de concepções como a potência absoluta e a imutabilidade divina, sustenta a tese da eternidade do mundo. Na perspectiva ortodoxa cristã, a criação do mundo, e seu início temporal, são compatíveis com a potência absoluta e com a imutabilidade eterna de Deus.

art.* 86. *Quod aevum et tempus nihil sunt in re, sed solum apprehensione.

Que o tempo e a duração (própria às substâncias espirituais, comenta Hissette) *não existem em si, mas somente enquanto apreensão.*

Hissette afirma que a heterodoxia da proposição não é evidente, e a considera compatível com o cristianismo. Entende que a censura possa ter entendido que a tese contestava o caráter real da duração das criaturas, afirmando que elas existem apenas no pensamento que apreende a sucessão das coisas, o que é incompatível com a doutrina cristã.

art.* 87. *Quod nihil est aeternum a parte finis, quod non sit aeternum a parte principii.

Que nada é eterno do ponto de vista do fim, que não seja eterno do ponto de vista do princípio. Cf. art. 84.

art.* 88. *Quod tempus est infinitum quantum ad utrumque extremum: licet enim impossibile sit infinita esse pertransita, quorum aliquid fuit pertranseudum, non tamen impossibile est infinita esse pertransita, quorum nullum fuit pertranseundum.

Que o tempo é infinito no que concerne a ambos os extremos: com efeito, ainda que seja impossível que se sucedam as coisas infinitas dentre as quais houve algo que foi sucedido, não é, contudo, impossível se sucedam as coisas infinitas dentre as quais nada houve que fosse sucedido.

O enunciado situa a eternidade do tempo e do mundo tanto no passado quanto no vir a ser. A doutrina cristã, como foi dito, rejeita a eternidade do tempo e do mundo no passado e no futuro.

art.* 89. *Quod impossibile est solvere rationes philosophi de aeternitate mundi, nisi dicamus quod voluntas primi implicat incompossibilia.

Que é impossível resolver a questão da eternidade do mundo pelas razões do Filósofo, a menos que afirmemos que a vontade do primeiro motor implica contradição.

A conseqüência deste princípio é que o mundo deve ser eterno, o que a torna incompatível à doutrina cristã. Além disso, a tese considera que um mundo novo, criado por Deus, implicaria contradição, o que também contradiz os dogmas cristãos.

art.* 90. *Quod universum non potest deficere, quia primum agens habet transmutare aeternaliter vicissim, nunc in istam formam, nunc ad illam, et similiter materia nata est transmutari.

Que o universo não pode perecer, porque o primeiro agente tem o poder de transformá-lo eternamente, ora nesta forma, ora naquela, e do mesmo modo, a matéria nasceu para ser transformada.

A tese também afirma a eternidade do mundo.

art.* 91. *Quod infinitae praecesserunt revolutiones caeli, quas non fuit impossibile comprehendi a Causa Prima, sed ab intellectu creato.

Que precederam infinitas revoluções no céu, as quais não foi impossível à Causa Primeira compreender, mas foi ao intelecto criado.

Como não se tem conhecimento desta série de revoluções anteriores à revolução atual, afirma-se a sua incompreensibilidade ao espírito criado. Novamente está afirmada a eternidade do mundo.

art.* 92. *Quod redeuntibus corporibus caelestibus omnibus in idem punctum, quod fit in XXX sex millibus annorum, redibunt idem effectus qui sunt modo.

Quando todos os corpos celestes retornar no mesmo ponto, o que acontece a cada 36.000 anos, retornarão os mesmos efeitos que existem neste instante.

A tese enuncia a concepção grega do retorno cíclico dos acontecimentos, conseqüência da tese da eternidade do mundo. O cristianismo recusa esta concepção cíclica, e defende uma concepção linear da história.

art.* 111. *Quod elementa praevia generatione sunt facta ex illo chaos, sed sunt aeterna.

Que os elementos anteriores à geração são feitos a partir do caos, mas são eternos. Esta é uma tese platônica, presente no *Timeo* (cf. *Timaeus*, 28), e sustenta que os elementos preexistiam à geração no caos, e neste sentido, são eternos. Contradiz a doutrina ao afirmar a eternidade do mundo.

art.* 112. *Quod elementa sunt aeterna. Sunt tamen facta de novo in dispositione quam modo habent.

Que os elementos são eternos. Mas são feitos de algo novo no estado em que se encontram atualmente.

Proposição aristotélica segundo a qual os elementos são, enquanto tais, eternos; todavia, são criados de modo novo, no estado atual em que se encontram. Foi condenada, como as outras, por sustentar a eternidade dos elementos, e portanto, do mundo: uma vez que os elementos preexistem no caos, devem ser chamados, ao menos em certo sentido, eternos.

art.* 138. *Quod non fuit primo homo, nec erit ultimus, immo semper fuit e semper erit generatio hominis ex homine.

Que não houve o primeiro homem, e nem haverá o último, mas ao contrário, sempre houve e sempre haverá a geração do homem a partir do homem.

De acordo com esta tese, a geração humana é eterna. A eternidade das espécies é negada pela ortodoxia católica.

art.* 188. *Quod non est verum quod aliquid fiat ex nihilo, neque factum sit in prima creatione.

Que não é verdade que algo seja feito a partir do nada, e nem que tenha sido feito na primeira criação.

A proposição é composta por duas teses que refutam o dogma da criação:

(I): recusa a idéia da criação cristalizada na fórmula *factio ex nihilo*.

(II): recusa a idéia de uma primeira criação, dada no início dos tempos.

A recusa da Criação implica na afirmação da tese da eternidade do mundo. Na perspectiva ortodoxa, entendendo a criação *ex nihilo* como o ato criador de Deus sem que houvesse um sujeito preexistente, a única origem do mundo é este ato criador, e negar isso significa rejeitar a doutrina da criação.

art.* 189. *Quod creatio non est possibile, quamvis contrarium tenendum sit secundum fidem.

Que a criação não é possível, ainda que, segundo a fé, deve-se considerar o contrário.

art.* 190. *Quod qui generat mundum secundum totum, ponit vacuum, quia locus necessario praecedit generatum in loco; et tunc ante mundi generationem fuisset locus sine locato, quod est vacuum.

Que aquele que gera o mundo em sua totalidade, estabelece o vácuo, porque o lugar precede, necessariamente, aquilo que é gerado no lugar; e portanto, antes da geração do mundo teria havido um lugar vazio, que é o vácuo.

Na perspectiva aristotélica, o novo é o termo de uma geração. Para que haja geração, é preciso que haja um lugar; se o mundo tivesse sido criado em sua totalidade, por necessidade, isso teria acontecido num lugar vazio de todos os corpos. Como o vazio é, para Aristóteles, impossível, a geração de um mundo novo também é; conseqüentemente, o mundo é eterno.

art.* 191. *Quod naturalis philosophus debet negare simpliciter mundi novitatem, quia innititur causis naturalibus et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia innititur causis supernaturalibus.

Que o filósofo natural deve negar, absolutamente, a novidade do mundo, porque se apóia sobre causas naturais e sobre razões naturais. Mas o fiel pode negar a eternidade do mundo, porque se apóia sobre causas sobrenaturais.

Esta proposição pressupõe, não apenas que as verdades da filosofia se opõem às verdades de fé; mas que as conclusões do *philosophus naturalis* têm valor de verdade absoluta *(simpliciter*). É inaceitável para a doutrina cristã que a fé possa ser refutada por conclusões certas da ciência.

2. unidade do intelecto: proposições 115,117,118,123,129-132,134,140, 143,146,148 e 149.

art.* 115. *Quod Deus non posset facere plures animas in numero.

Que Deus não pode fazer muitas almas em número. De acordo com Aristóteles, a matéria é o fundamento da pluralidade numérica de uma mesma espécie; a alma intelectiva é imaterial, portanto, há uma 'substância separada', única para toda espécie humana. Se esta é a condição metafísica da alma intelectiva, nem mesmo Deus é capaz de alterá-la. Hissette considera a proposição contrária à doutrina cristã por desconsiderar a personalidade e a imortalidade do homem.

art.* 117. *Quod intellectus est unus numero; licet enim separetur a corpore hoc, non tamen ab omni.

Que o intelecto é uno em número; com efeito, ainda que seja separado deste corpo, contudo, não o é de todo corpo. De acordo com esta tese, a alma imaterial que se desprende de um indivíduo morto, é a alma única da espécie humana, que está sempre unida a certo número de indivíduos para efetuar a sua operação intelectual. A proposição afirma, portanto, a unidade da alma intelectiva.

***art.* 118. *Quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis hominis*.**

Que o intelecto agente é uma certa substância separada, superior ao intelecto possível; e que está separado do corpo segundo a substância, a potência e a operação, e não é a forma do corpo do homem. Os averroístas sustentam a unidade dos dois intelectos humanos, o receptivo e o agente.

art.* 123. *Quod intellectus non est forma corporis nisi sicut nauta navis, nec est perfectio essentialis hominis.

Que o intelecto não é a forma do corpo do homem, a não ser como o nauta é a forma da nave; e não é a perfeição essencial do homem. A proposição é heterodoxa quando considerada sob a perspectiva averroísta, na qual a união da alma e do corpo *ut nauta navi* correspondia à afirmação da alma intelectiva separada e única para toda a espécie humana.

art.* 129. *Quod substantia animae est aeterna; et quod intellectus agens et possibilis sunt aeterni.

Que a substância da alma é eterna; e que o intelecto agente e possível são eternos.

art.* 130. *Quod intellectus humanus est aeternus, quia est a causa eodem modo semper se habente, et quia non habet materiam per quam prius sit in potentia quam in actu.

Que o intelecto humano é eterno, porque provém de uma causa que se mantém sempre do mesmo modo, e porque não tem matéria pela qual exista antes em potência do que em ato. A proposição sustenta a eternidade do intelecto e das substâncias separadas, fundando a argumentação na imutabilidade da causa criadora e na ausência de potencialidade devida à matéria.

art.* 131. *Quod intellectus speculativus simpliciter est aeternus et incorruptibilis; respectu vero huius hominis corrumpitur corruptis phantasmatibus in eo.

Que o intelecto especulativo é absolutamente eterno e incorruptível; mas, no que diz respeito a este homem, é corrompido pelas imagens corrompidas nele. Para Averróes, o intelecto, para compreender, depende das imagens do cérebro humano, independentemente do representante da espécie que origina estas imagens. A união do intelecto com o indivíduo acaba quando faltam estas imagens (por causa do sono, de uma síncope ou da morte). Nesta perspectiva, a união do intelecto com a espécie,

considerada em sua totalidade, é eterno, pois está sempre representado por certo número de indivíduos. É inaceitável para a doutrina cristã tanto a eternidade da espécie humana, quanto o monopsiquismo implicados nesta proposição.

***art.* 132. *Quod intellectus quando vult, dimittit corpus, et quando vult, induit*.**

Que o intelecto, quando quer, abandona o corpo, e quando quer, o retoma. As teses 53 a 55 propõem que uma substância espiritual, quando age num corpo, o ocupa de maneira equívoca; assim, não se diz que ela está contida no corpo, mas sim que é 'continente', isto é, que mantém junto (*cum-tenens*) os elementos localizados. Esta mesma tese é aqui aplicada à alma intelectiva. De acordo com a doutrina cristã, contudo, a alma humana está substancialmente unida ao corpo, e não o abandona conforme a sua vontade, mas somente quando o corpo morre. Segundo Hissette, a posição defendida aqui pela ortodoxia não era considerada um artigo de fé, mas a suspeita de monopsquismo implícito na proposição é que teria levado à sua condenação.

art.* 134. *Quod anima rationalis, quando recedit ab animali, adhuc remanet animal vivum.

Que a alma racional, quando aparta-se do animal, ainda assim o animal permanece vivo. Na perspectiva averroísta, o homem é dotado de alma vegetativo-sensitiva, é um ser vivo e um animal pela sua forma substancial. A alma racional, única para toda a humanidade, estabelece relações apenas operacionais, acidentais, com os indivíduos; ainda que estas relações sejam intermitentes, o indivíduo se mantém vivo. Além de professar a unidade do intelecto, a tese é heterodoxa por afirmar que a alma pode manter relações apenas acidentais, e não substanciais, com o indivíduo.

art.* 140. *Quod intellectus agens non copulatur nostro possibili, et quod intellectus possibilis non unitur nobiscum secundum substantiam. Et si uniretur nobis ut forma, esset inseparabilis.

Que o intelecto agente não se agrega ao nosso intelecto possível, e que o intelecto possível não se une conosco segundo a substância. E se se unisse a nós como forma, seria inseparável.

A proposição afirma que o intelecto agente não está unido ao nosso intelecto possível, e que nosso intelecto possível não é a forma substancial do homem. E se o intelecto possível se unisse a nós, não seria uma forma substancial, mas apenas material, que não se manteria após a morte. A tese é incompatível com a doutrina cristã por professar o monopsquismo.

art.* 143. *Quod homo pro tanto dicitur intelligere, pro quanto caelum dicitur ex se intelligere, vel vivere, vel moveri, id est, quia agens istas actiones est ei unitum ut motor mobili, et non substantialiter.

Que assim como se diz que o homem pensa, se diz que o céu, a partir de si mesmo, pensa, vive, se move, isto é, porque estas ações pertencem ao agente unido a ele como um motor móvel, e não substancialmente.

Tese de origem averroísta, recusa a união substancial do intelecto com o homem e, portanto, nega que o pensamento seja uma atividade do homem enquanto homem.

art.* 146. *Quod nos peius aut melius intelligimus, hoc provenit ab intellectu passivo, quem dicit esse potentiam sensitivam. – Error, quia hoc ponit unum intellectum in omnibus, aut aequalitatem in omnibus animabus.

Que o fato de compreendermos melhor ou pior provém do intelecto passivo, que é chamado potência sensitiva. – Erro, porque isto implica um único intelecto em todos, ou a igualdade entre todas as almas.

A tese, na interpretação da comissão Tempier, professaria o monopsiquismo.

art.* 148. *Quod scientia magistri et discipuli est una numero; ratio autem quod intellectus sit unus, est quia forma non multiplicatur nisi quia educitur de potentia materiae

Que a ciência do mestre e do discípulo é uma única em número; a razão pela qual o intelecto é uno é que a forma não se multiplica, a menos que seja extraída da potência da matéria.

De acordo com a proposição, apenas as formas materiais podem ser multiplicadas; o intelecto é imaterial, portanto, é único. Como conseqüência, o conhecimento do mestre e do discípulo são um único conhecimento. A tese afirma a unidade da alma intelectiva do homem.

art.* 149. *Quod intellectus Socratis corrupti non habet scientiam eorum quorum habuit.

Que o intelecto de Sócrates morto não tem o conhecimento que tinha.

Segundo Hissette, a tese não é, em si, incompatível com os dogmas cristãos, porque não pressupõe uma concepção particular sobre a 'ciência' da alma separada. Mas lida na chave do monopsquismo, foi condenada como heterodoxa. Na perspectiva averroísta, o intelecto possível, que é eterno na sua substância, é corruptível na sua operação, que se dá sempre a partir dos *phantasmata* dos indivíduos. Portanto, o intelecto dos indivíduos que deixaram de existir não conservam a 'ciência' que tinham adquirido por intermédio dos seus *phantasmata*.

---

3. metempsicose: proposições 136 e 137:

art.* 136. *Quod intellectus potest transire de corpore in corpus, ita quod sit successive motor diversorum corporum.

Que o intelecto pode passar de corpo em corpo, de modo que seja, sucessivamente, o motor de diversos corpos.

A tese refere a doutrina averroísta do intelecto único, que se une ao corpo dos indivíduos *ut motor* ou *ut nauta navi*; e passam de um corpo ao outro conforme recorre às imagens cerebrais de cada indivíduo para a realização da sua operação de compreensão. Por manifestar o monopsquismo, a proposição foi condenada.

art.* 137. *Quod generatio hominis est circularis, eo quod forma hominis redit pluries super eandem partem materiae.

Que a geração do homem é circular, por isso que a forma do homem retorna numerosas vezes sobre a mesma parte da matéria.

A proposição professa o retorno cíclico dos eventos, aplicado aqui à geração humana. Sob esta perspectiva, a alma, forma substancial do homem, viria periodicamente dar forma à mesma matéria, ao mesmo corpo. A heterodoxia da tese é evidenciada pela negação da imortalidade da alma e pela recusa da sua destinação definitiva após a morte do indivíduo.

---

4. negação da vida após a morte: proposições 174,213-219

art.* 174. *Quod homo post mortem amittit omne bonum.

Que o homem abandona todo bem após a morte.

Para Hissette, a formulação do artigo é equívoca, não deixa claro o seu sentido: poderia indicar a perecibilidade do homem que, como os outros animais, deixaria de existir com a morte; ou poderia afirmar que o homem continua a existir após a morte, como alma separada, mas numa condição inferior. Em qualquer um dos casos, a tese desconsidera a felicidade eterna, e portanto, foi considerada heterodoxa. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco* defende que a morte é o termo, após a morte não há nada, nem bem, nem mal.

art.* 213. *Quod finis terribilium est mors. – Error, si excludat inferni terrorem, qui extremus est.

Que a morte é o fim das coisas terríveis. – Erro, exclui-se o terror do inferno, que é extremo.

A proposição desconsidera a vida da alma após a morte, e as sanções da vida futura, o que levou à sua condenação pela comissão.

art.* 214. *Quod Deus non potest dare perpetuitatem rei transmutabili et corruptibili.

Que Deus não pode conceder a perpetuidade a uma coisa transmutável e corruptível.

A proposição nega que Deus possa fazer subsistir perpetuamente uma realidade transformável e corruptível, o que implica afirmar que Deus não pode assegurar a vida eterna aos corpos corruptíveis dos homens. Foi condenada, portanto, por contradizer os dogmas da ressurreição da carne.

art.* 215. *Quod non contigit corpus corruptum redire idem numero, nec idem numero ressurget.

Que o corpo corrupto não retorne o mesmo em número, nem ressurja o mesmo em número.

De acordo com a proposição, um corpo corrompido não pode voltar à existência numericamente igual ao que era antes da morte. O artigo contradiz o dogma da ressurreição dos corpos, tal como era compreendido no período. A ortodoxia, atualmente, defende que a alma é responsável por conferir identidade pessoal ao corpo ressuscitado; portanto, a ressurreição do cadáver *idem numero* não faz mais sentido, e não tem valor religioso. A tese tem origem no *De generatione* de Aristóteles (II, 2, 338b 14-17).

art.* 216. *Quod ressurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigari per rationem. – Error, quia etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium Christi.

Que a ressurreição futura não deve ser admitida pelo filósofo, porque é impossível investigá-la pela razão. – Erro, porque, o filósofo também deve cativar o intelecto em favor de Cristo.

A heterodoxia da proposição não é, na apreciação de Hissette, evidente. Pode ter sido entendida pela comissão censória como uma afirmação da autonomia do trabalho filosófico e como uma possível declaração de impossibilidade absoluta (*simpliciter*) dos dogmas de fé, ou como um desprezo dos deveres do filósofo cristão, como uma sobreposição, na mesma pessoa, do filósofo ao crente, o que é inaceitável

do ponto de vista da doutrina católica. O filósofo, como criatura, deve submeter seu intelecto (e as conclusões das suas investigações) à verdade revelada por Cristo.

art.* 217: *Quod dicere Deum dare felicitatem uni et non alii, est sine ratione et figmentum.

Que afirmar que Deus concede a felicidade a um e não a outro é uma mentira desprovida de fundamento racional.

O artigo nega o dogma cristão das retribuições após a morte.

art.* 218: *Quod nihil potest sciri de intellectu post eius separationem.

Que não se pode saber nada acerca do intelecto depois de separar-se dele.

De acordo com a proposição, depois que o corpo se separa da alma intelectiva, não pode mais saber nada a respeito dela. Opõe-se à doutrina cristã, que fornece ao crente as indicações sobre a vida após a morte.

art.* 219: *Quod anima separata nullo modo patitur ab igne.

Que a alma separata não sofre, de modo nenhum, com o fogo.

A tese contradiz uma antiga crença, fundada sobre as palavras de Cristo (*Mt* 25, 41) e reposta pelos Padres da Igreja e pelos concílios, que afirma a passividade da alma separada. Na perspectiva ortodoxa, a passividade da alma era requisito necessário para que as almas dos condenados padecessem no fogo do inferno. O aristotelismo, contudo, não pode aceitar esta posição pois, sendo a alma imaterial, é necessariamente de natureza impassível.

5. negação da imortalidade da alma: proposição 133.

art.* 133. *Quod anima est inseparabilis a corpore; et quod ad corruptionem harmoniae corporis, corrumpitur anima.

Que a alma é inseparável do corpo; e que com a corrupção da harmonia do corpo, a alma é corrompida.

A proposição é heterodoxa quando relacionada à alma do homem, pois nega a imortalidade da alma. Tempier parece compreendê-la neste sentido, pois já em 1270 condenara a tese *quod anima, quae est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore*, de sentido análogo.