

PETRARCA

FILÓSOFO DA CONDIÇÃO HUMANA

Leonel Ribeiro dos Santos

Universidade de Lisboa

«Quod ut sic opiner, non me scribentium fama, non verborum laquei nodique sophismatum, sed rerum experimenta viteque huius adigunt exempla.»¹

1. Se ainda hoje a imagem de Petrarca que prevalece é a do poeta que se apaixonou por Laura na sexta-feira santa de 6 de Abril de 1327, na igreja do convento de Santa Clara em Avinhão e que dessa paixão tirou inspiração para os seus muitos poemas escritos em língua vulgar (as *Rime* ou *Rerum vulgarium fragmenta*), não era essa, todavia, a imagem que dele faziam os seus contemporâneos e os seus discípulos quatrocentistas e quinhentistas². Não era essa também a auto-representação que o poeta de si próprio fazia. Por razões de brevidade, documentarei isso com um testemunho apenas, tirado duma carta do próprio a Francesco Bruni, na qual se lê:

«Fazes de mim um orador, um historiador, um filósofo e um poeta, e até um teólogo. [...] Mas deixa que te manifeste quão longe me sinto da tua apreciação. E o que te digo não é apenas a minha opinião, mas

¹ Petrarca, *De remediis utriusque fortunae / Les remèdes aux deux fortunes*, texte établi et traduit par Christophe Carraud, Millon, Grenoble, 2002, p. 14.

² Só no início do séc. XVI, com a edição por Pietro Bembo do *Canzoniere* (1501), se dá a inflexão na apreciação e recepção de Petrarca no sentido de privilegiar a sua obra poética em vulgar, o que daria origem ao “Petrarquismo” como fenómeno de moda literária em vários países europeus (também em Portugal: Bernardim Ribeiro, Sá de Miranda, Camões...), ao longo desse século. Ainda assim, também se faz sentir a recepção do Petrarca filósofo moral – autor de *De remediis*, *De vita solitaria* – por exemplo em Amador Arrais e Heitor Pinto. Veja-se: Rita Marnoto, *O Petrarquismo Português do Renascimento ao Maneirismo*, Coimbra, 1997.

é um facto. Não sou nada do que me atribuis ser. Quem sou eu, pois? Eu sou um estudante, e nem bem isso sou, mas antes um solitário amante dos bosques [...]. Não sou tão afortunado no que realizo quanto empenhado na minha obra, sendo muito mais um amante do saber do que um homem que dele tenha alcançado grande coisa. Não sou suficientemente arrebatado para pertencer a uma escola definida de pensamento. Esforço-me pela verdade; mas a verdade é difícil de descobrir e sendo eu o mais humilde e fraco de todos aqueles que tentam encontrá-la, muitas vezes perco a confiança em mim próprio. Tenho tanto medo de ser enredado em erros que me precipito a abraçar a dúvida em vez da verdade. Assim me tornei gradualmente um prosélito da Academia, como um entre a imensa multidão, como o último deste humilde rebanho. Não acredito nas minhas faculdades, não afirmo nada e duvido de tudo, com esta única excepção, que considero sacrilégio duvidar daquilo em que acredito.»³

Em face destas declarações, será legítimo considerar Petrarca um filósofo? Que espécie de filósofo seria ele? Vejamos o que a carta revela quanto ao perfil de pensador do seu autor⁴.

Petrarca considera-se um estudante (*scholasticus*)⁵, mas sem patrono

³ «Tu me Oratorem, tu Historicum, tu Philosophum, tu Poetam, tu me denique Theologum facis. [...] Ego vero amice, ut intelligas quantum vel opinione mea, vel reipsa ab hac sententia, tua absim, horum omnium, quae mihi tribuis, nihil sum. Quid ergo? Scholasticus, & ne id quidem, sed sylvicola, solivagus [...]. Sum sectarum negligens, veri appetens, quod quoniam quaesitu arduum, ego quaesitor infirmus, atque infirmus, saepe diffidens mei, ne erroribus implicer, dubitationem ipsam, pro veritate complector. Ita sensim Academicus, advena unus ex plurimis, atque in humili plebe novissimus, evasi, nil mihi tribuens, nil affirmans, dubitansque de singulis, nisi de quibus dubitare sacrilegium reor.» *Rerum senilium libri* [1361->]1.5, in *Opera*, Basileia, 1581, vol. 2, p. 745.

⁴ Não faltam auto-retratos nos escritos de Petrarca, mas entre todos se destaca a *Carta à Posteridade (Posteritati)*, uma das *Seniles*, de que se transcrevem alguns passos «Quid hominis fuerim aut quis operum exitus meorum... Vestro de grege unus fui... mortalis homuncio... Tantum fuit michi insitus amor libertatis, ut cuius vel nomem ipsum illi esse contrarium videretur, omni studio declinarem... Ingenio fui equo potius quam acuto, ad omne bonum et salubre studium apto, sed ad moralem precipue philosophiam et ad poeticam prono; quam ipse processu temporis neglexi, sacris literis delectatus, in quibus sensi dulcedinem abditam, quam aliquando contempseram, poeticis literis non nisi ad ornatum reservatis. Incubui unice, inter multa, ad notitiam vetustatis, quoniam michi semper etas ista displicuit...» *Posteritati (Seniles)*, apud Raffaele Amato, *Petrarca*, Laterza, Bari/Roma, 1988, pp. 208-211. Para uma caracterização geral da relação de Petrarca com a filosofia, veja-se o meu ensaio: «Petrarca e a Filosofia. Entre a invenção da Antiguidade e a génese da Modernidade» [2004], no meu livro *O Espírito da Letra. Ensaios de Hermenêutica da Modernidade*, INCM, Lisboa, 2007, pp. 11-42.

⁵ Veja-se: *Posteritati (Seniles)*, apud Amato, p. 214: referindo-se à coroação em Roma como poeta: «quamlibet indignus, tanto tamen fretus fesusque iudicio, summo cum gaudio Romanorum, qui illi solemnitati interesse potuerunt, lauream poeti-

e sem seita, a não ser a ampla e libérrima família dos ‘acadêmicos’! Daí que confesse ter mais dúvidas do que certezas. Inscreve-se nesta faceta a douda ignorância petrarquiiana – a «virtus illiterata», de que se reclama frente aos seus caluniadores aristotélicos, que o acusavam de ser um ignorante (*ydiota*) em assuntos de filosofia⁶. Mas deve ter-se presente que este prosélito da Academia distingue claramente as suas dúvidas no plano da razão científica e metafísica das suas convicções e certezas no plano prático da moral e da religião, que lhe são creditadas pela sua própria consciência.

Estamos perante um pensador que assume o risco de pensar e ajuizar por si mesmo, um inquiridor da verdade em campo aberto e por conta própria, sem outras garantias que não sejam as que lhe são dadas pelas suas próprias faculdades e sobretudo pelo seu juízo, sem a confortante segurança e arrimo das autoridades e das escolas. Mesmo os autores antigos que escolhe por mestres de pensamento são-lhe mais companheiros de pesquisa, que o estimulam, do que donos do seu espírito, que o conduzem pela trela ou o aprisionam; ou são mesmo provocadores e acusadores, como o Agostinho do *Secretum*. Em caso algum são tomados por depósitos de verdades feitas e prontas a usar sem o investimento do próprio juízo. Na *Carta à Posteridade* declara-se impelido por um «inato amor da liberdade» (*insitus amor libertatis*)⁷ e em *De vita solitaria* dirá: «não há liberdade maior do que a do juízo, e de tal modo a reivindico para mim que não a nego aos outros»⁸. Esta autonomia do sentimento e do juízo próprios, a respeito das opiniões dos Antigos, é igualmente reivindicada no Prefácio a *De remediis*, nestes termos:

«Que direi? Ousarei abrir a boca entre homens tão importantes? É por certo difícil, e está pronta a suspeita de temeridade para o novo homem que ousa tocar coisas tão antigas.[...] Mas como posso eu julgar acerca de uma qualquer coisa, se não de acordo com o que sinto? A não ser que, como juiz, eu seja arrastado pelo juízo alheio; mas quem assim faz, já não julga ele mesmo, apenas relata os juízos dos outros.»⁹

cam adhuc scolasticus rudis adeptus sum» («recebi a coroa de louros dos poetas quando era ainda um rude escolar»).

⁶ «Mea vero sit humilitas et ignorantie proprie fragilitatisque notitia... postremo portio mea Deus, et, quam michi non invident, virtus illiterata.» *De sui ipsius et multorum ignorantia*, in *Opera*, Basileia, 1581, pp. 1039-1040; ed. C. Carraud, pp. 76-78.

⁷ *Posteritati*, apud Amaturio, p. 211.

⁸ «Nulla maior quam iudicii libertas, hanc itaque michi vindico, ut aliis non negem.» *De vita solitaria*, 1.4, in *Petrarca e la cultura del Trecento*, p. 183.

⁹ «Quid dicam? Ausimne tantos inter viros hiscere? Durum quidem, et temeritatis parata suspitio novo homini vetusta tangenti. [...] Quid enim de re qualibet iudicare

Por conseguinte, se por filósofo podemos tomar o autor de *De remediis utriusque fortunae* ou de *De sui ipsius et multorum ignorantia*, terá de ser num sentido amplo – como filósofo moral (assim, com efeito, se apresenta na citada *Carta à Posteridade* – e era assim que também por certo queria vir a ser lembrado, como alguém «principalmente propenso para a filosofia moral e para a poesia» («*ad moralem precipue philosophiam et ad poeticam prono*») –, e não naquele sentido profissional que a tradição escolar institucional já havia consagrado na época. Petrarca pensa fora da instituição universitária, o que lhe dá liberdade para as suas críticas às duas principais tendências filosóficas que então nela dominavam. Ele revela precisamente ter uma aguda consciência da sua singularidade («*in me autem singularia quaedam sunt*»)¹⁰, ao mesmo tempo que reclama a integridade e unidade da sua personalidade e da sua obra, apesar da diversidade de papéis que assumiu e da grande heterogeneidade dos seus escritos: «*Ego sum unus utinamque integer*»¹¹.

Se filosofia há, pois, em Petrarca, ela é uma filosofia de experiência feita, seja nele próprio ou nos outros. Petrarca não segue os cânones da Escola mas as exigências e os ritmos da sua própria natureza e as suas mais importantes evidências e convicções, mesmo as que lhe são confirmadas pela leitura das obras dos Antigos (Cícero, Séneca, Platão, Agostinho...), não deixam por isso de ser «colhidas da experiência das coisas e da vida»¹², segundo declara no *De remediis*, «extraídas do livro da experiência», conforme se lê num passo do *Secretum*,¹³ ou, segundo um outro passo desta mesma obra, «tiradas da íntima profundidade da sua própria experiência»¹⁴.

Como filósofo moral, Petrarca inscreve-se na linha do voluntarismo, onde a matriz cristã do primado do bem, do amor e dos afectos se funde com a matriz prática e operativa da sabedoria dos povos itálicos, privilegiando a ordem da acção, do bem e da vontade sobre a ordem do conhecimento intelectual, do ser e da verdade. Segundo escreve:

«Os verdadeiros filósofos morais e os melhores mestres das virtudes são aqueles cuja primeira e última intenção é tornar bom o ouvinte e

possum, nisi quod sentio? Nisi forte compellar ut iudicio iudicem alieno; quod qui facit, iam non ipse iudicat, sed iudicata commemorat.» *De remediis*, ed. cit., p. 12.

¹⁰ *Secretum* III, 142.

¹¹ *Rerum senilium libri*, XV, xi; *Opera*, Basileia, 1554, p. 1046.

¹² «Quod ut sic opiner, non me scribentium fama, non verborum laquei nodique sophismatum, sed rerum experimenta viteque huius adigunt exempla.» *De remediis*, ed. cit., p. 14.

¹³ «Cuncta, que memoras, de medio experientie libro michi videris excerptisse.» *Secretum*, III. 160, ed. cit., p. 228.

¹⁴ «ex intimis experientie penetralibus erutum.» *Secretum* III.168, ed. cit., p. 238.

leitor, aqueles que não apenas ensinam o que é a virtude ou o vício e que fazem soar nos ouvidos o preclaro nome da primeira e o escuro nome do segundo, mas aqueles que induzem nos corações o amor e o cultivo do que é ótimo e o ódio e a fuga do que é péssimo. É mais recomendável desenvolver a vontade boa e piedosa do que o entendimento claro. Como dizem os sábios, o objecto da vontade é o bem, o objecto do entendimento é a verdade. Mas é mais sábio querer o bem do que conhecer a verdade, pois aquele nunca carece de mérito, ao passo que a verdade muitas vezes tem culpa e não tem desculpa. Por conseguinte, erram muito aqueles que dedicam o seu tempo a conhecer a virtude, mas não a adquiri-la, ou, ainda pior, a conhecer Deus, mas não aamá-lo. Não se pode de modo nenhum conhecer Deus plenamente nesta vida, mas pode-seamá-lo devota e ardentemente.»¹⁵

A tendência para a desvalorização da especulação científica e metafísica – o anti-intelectualismo de Petrarca – vai a par com a sua tendência para o fideísmo¹⁶ e, em geral, para uma visão do mundo na qual a ordem da razão e da verdade cede perante a ordem do coração, do amor e do bem. Aos filósofos gregos, sobretudo a Aristóteles, ele prefere os retores latinos ou, como diz, referindo-se a Cícero e a Séneca, «os nossos próprios filósofos», nos quais colhe uma filosofia moral de feição retórica, isto é uma verdade capaz não apenas de o ensinar, mas também de o comover e de o inspirar. Pois, para ele, os verdadeiros filósofos são como médicos da mente. No instável e flutuante curso da vida dos homens eles são como luzeiros no firmamento que nos orientam o curso da vida, como marinheiros experimentados que, com os seus conselhos, nos apontam o porto de descanso e estimulam a vontade para que resista no meio de tantas procelas e governe o leme instável da alma. Esta feição moral da filosofia tem em Petrarca um cunho marcadamente estóico, bem reconhecível sobretudo em *De remediis* e também em certas passagens do *Secretum*¹⁷. Petrarca partilha em tese a confiança dos estóicos no poder da razão para moderar e vencer mesmo as paixões e acredita no poder da virtude sobre as oscilações da fortuna. E combina esta confiança dos estóicos numa razão moral com a confiança agostiniana no poder de liberdade da vontade humana (tópico recorrente no *Secretum*). Em última

¹⁵ *De sui ipsius et multorum ignorantia*, in *Prose*, pp. 748-749.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 762 ss: «... quasi non discordes ac trepide fabelle et nugelle inanes ac vacue sint illorum, nec scientia certa de ambiguis aut ignotis, sed opiniones vage et libere et incerte; vere autem fidei notitia et altissima et certissima et postremo felicissima sit scientiarum omnium! Qua deserta, relinque omnes non vie, sed devia, non termini, sed ruine, non scientie, sed errores sunt.»

¹⁷ «Ad stoicorum precepta me revocas, populorum opinionibus aversa et veritati propinquiora quam usui.» *Secretum* I, 34, ed. Mursia, p. 106.

instância, toda ou a principal culpa dos seus próprios males está no homem. Mas está também ao seu alcance o curar-se, pela razão, pela vontade livre, pela virtude¹⁸. Como se lê no *Secretum*, «o perfeito conhecimento das próprias misérias faz nascer o perfeito desejo de se levantar e ao desejo segue-se a potência.»¹⁹

2. Vou servir-me do tópico da condição humana para delinear a topografia da reflexão antropológica do poeta e filósofo moral de Arezzo. A expressão *humana conditio* é assaz frequente nos escritos de Petrarca, como de resto o era já nos escritos de muitos pensadores medievais, e até no título de algumas obras. E embora também ocorra nos escritos petrarquianos o termo *humana natura*, aquele outro revela maior pregnância, indicando não um interesse propriamente metafísico ou físico, mas um interesse moral e uma privilegiada atenção dada à dimensão existencial e à situação concreta e histórica, às contingências da fortuna e à ambivalência e inconstância da vida sentimental e anímica, marcadas pela incerteza e pelo conflito, pela guerra interior do homem consigo mesmo.

Aos escolásticos aristotélicos da época – aos *moderni Britanici*, que, segundo o poeta, tendo perdido a sensibilidade para a seriedade da vida e da condição humana, gastavam o tempo no cultivo de uma estéril dialéctica formalista, mas também aos paduanos, cultores da filosofia da natureza –, Petrarca contrapõe uma filosofia que orienta a sua meditação para o homem, não o homem abstracto, mas o homem considerado na sua situação psicológico-moral e na sua existência histórica. Esta meditação antropológica, que se inspira no pensamento dos Antigos (Heraclito, Platão, Cícero, Séneca) e no pensamento patrístico, sobretudo em Agostinho, depois de Petrarca, far-se-á ouvir muitas vezes no pensamento dos humanistas e até no dos Modernos²⁰.

¹⁸ «Cuius mali, esti ipsis in rebus multa insit occasio, nisi tamen nos fallit amor nostri, causa maior sive (ut ingenuè fateamur) culpa omnis in nobis est. Ut vero sileam reliqua omnia, quibus undique trudemur, quod illud est bellum (quamquam perpetuum) quod cum Fortuna gerimus, cuius nos poterat facere Virtus sola victores? Nos ab illa volentesque scientesque descivimus. Soli igitur, imbecilles, exarmati, non aequo Marte cum implacabili hoste congedimur; quos illa vicissim ceu leve aliquid attollit ac deiecit et in gyrum rotat ac de nobis ludit.» *De remediis*, Pref. Ad Azonem, ed. cit., p. 44.

¹⁹ «Recognoscis ne igitur veram illam fuisse sententiam grandevumque progressum, ut miseriarum suarum peperfecta cognitio perfectum desiderium pariat assurgendi? Desiderium potentia consequitur.» *Secretum*, I, 44, ed. cit., p. 116.

²⁰ Em Montaigne, quando ele confessa num dos seus *Essais* que toda a sua física e metafísica consiste em estudar-se a si mesmo (Je m'étudie plus qu'autre sujet. C'est ma métaphysique, c'est ma physique.) (*Essais*, III, chap. 13); em Pierre Charron, *De la Sagesse* (1601), livre Premier, chap. I: «Le plus excellent & divin conseil, le meilleur & plus utile avertissement de tous, mais le plus mal pratiqué, est de s'étudier & apprendre à se connoître: c'est le fondement de la Sagesse, & la

É assim que, aos seus detractores venezianos, representantes de um aristotelismo naturalista, que o consideravam ignorante de filosofia, pergunta Petrarca:

«De que vale conhecer as naturezas dos animais e das aves e dos peixes e das serpentes e ignorar ou desprezar a natureza dos homens, aquilo para que nascemos, de onde vimos e para onde vamos?»²¹

A meditação antropológica petrarquiiana espalha-se sem preocupação de sistematização pelas várias obras do pensador e poeta, mas sobretudo pelas que podem ser classificadas como sendo de teor moral: *De remediis utriusque fortunae* [1356...1366], *De vita solitaria* [1346...1366, 1371], *De otio religioso* [1347...1357?], *De sui ipsius et multorum ignorantia* [1367], *De secreto conflictu curarum mearum* [1347...1353]. Ela caracteriza-se pelo agudo sentido da ambiguidade, da contradição e do conflito que envolve as coisas humanas.

Ambiguidade, antes de mais, entre a miséria e a nobreza ou dignidade da condição humana. Simplificadoras e falseadas interpretações do pensamento medieval e renascentista apresentam-nos muitas vezes como caracterizados, o primeiro, pela acentuação da miséria da condição humana, enquanto o segundo o seria pela exaltação do tópico da nobreza, dignidade e excelência do homem. Generaliza-se ao conjunto do pensamento antropológico medieval, como seu rótulo, o título de uma obra de Lothario Conti (depois Papa Inocêncio III) *De miseria humane conditionis*²², da qual se retirava como inequívoca mensagem o *contemptus mundi*. Da mesma forma que, no que toca ao pensamento dos humanistas e renascentistas, apenas se atende aos títulos de algumas obras onde expressamente se realça a dignidade e excelência do homem. Sabemos hoje que tal leitura não corresponde à realidade. Em primeiro lugar, porque está sobejamente provado que os humanistas quatrocentistas e quinhentistas colheram os tópicos para os seus discursos de exaltação do homem em boa parte no pensamento bíblico, patrístico e até escolástico²³. Em segun-

voye pour parvenir au bien; et c'est pure folie que d'estre attentif & diligent à connoistre toutes autres choses plûtost que soy-mesme! La vraye science et le vray étude de l'homme, c'est l'homme.» (Paris, 1672, p. 1); nos *Pensées* de Pascal; no *Essay on Man* de Alexander Pope; em Rousseau, quando ele declara no seu *Émile* que «notre véritable étude est celle de la condition humaine.» Ouvimo-la, enfim, ainda naquela questão a que, segundo Kant, são redutíveis todas as grandes questões da filosofia: «Was ist der Mensch?»

²¹ «Nam, quid oro, naturas beluarum et volucrum et piscium et serpentum nosce profuerit, et naturam hominum, ad quid nati sumus, unde et quo pergimus, vel nescire vel spernere?» *De sui ipsius et multorum ignorantia*.

²² Lothario Conti, *De miseria humane conditionis*, ed. M. Maccarrone, Lucani, 1955.

²³ Charles Trinkaus, *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian*

do lugar, porque alguns dos humanistas que foram autores de discursos acerca da dignidade e excelência do homem também o foram de discursos sobre a miséria da condição humana²⁴.

É precisamente desta ambivalência que dá conta o tratamento petrarquiano do tópico. Petrarca foi incentivado pelo Prior da Grande Cartuxa a escrever uma explícita refutação da referida obra de Lothario Conti²⁵. Não escreveu tal obra. Mas a resposta que deu em carta ao Grande Prior é interessante e merece ser citada:

«Dais-me ordem para que eu cumpra a sua promessa [de Lothario Conti] e realize aquilo que ele desejava, ou temia, ou não foi capaz de realizar. Mas quem sou eu e que capacidade tenho eu para realizar aquilo que esse homem temeu? Dais-me ordem para competir em situação desigual com um homem de tão grande autoridade e talento, pois enquanto ele escreveu acerca da miséria da condição humana, eu devo fazer o contrário; e ninguém duvida de que o tema dele é simples e fácil, ao passo que o meu é difícil e ingrato [...] pois a miséria humana é vastíssima, mas a felicidade é breve e rapidamente consumida pelos anos [...] Tenho entre mãos o livro *De remediis ad utramque fortunam*, no qual, de acordo com as minhas capacidades, procuro moderar ambas as paixões da alma, tanto em mim como nos meus leitores, ou, se possível, até mesmo extirpá-las. E acontece que quando cheguei ao ponto de escrever acerca da tristeza e da miséria, eu vi-me envolvido a consolar aquela tristeza que não deriva de nenhuma causa em particular, a que os filósofos chamam doença da alma, opondo-lhe a qualidade que lhe é contrária, uma vez que para a acalmar nada é melhor do que as causas da alegria, e entre estas nada mais próprio do que inves-

Humanist Thought, 2 vols., Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1995 (1ª ed. Univ. of Chicago Press, Chicago, Ill., 1970), vol. I: «Petrarch: Man Between Despair and Grace», pp. 3-50; «The Human Condition in Humanist Thought: Man's Dignity and His Misery: The Dignity of Man in the Patristic and Medieval Traditions and in Petrarch», pp. 179-199.

²⁴ Seja exemplo Poggio Bracciolini, *De miseria humanae conditionis* (1455), Giovanni Garzoni, *De miseria humana* (1470), Aurelio Brandolini, *De humanae vitae conditione et toleranda corporis aegritudine dialogus* (1543), Pierre Boaistuau, *Le théâtre du monde, où il est fait un ample discours des misères humaines* (1572), Michel de Montaigne, *Essais*, II, 12 (Apologia de Raymond Sebond), para já não falar da sombria antropologia de Martinho Lutero, exposta na *Disputatio De Homine* (1536). Veja-se: G. Di Napoli, «'Contemptus mundi' e 'Dignitas hominis' nel Rinascimento», *Rivista di filosofia neo-scolastica*, XLVIII, 1956, pp. 9-41.

²⁵ Veja-se Trinkaus, *ob. cit.*, vol. I, pp. 179 ss. Segundo hoje se sabe, Conti tinha o projecto de escrever uma segunda parte da sua obra, na qual poria em evidência os aspectos positivos da condição humana. Uma vez eleito Papa, não teve modo de realizar esse plano. E foi assim que só a primeira parte ficou como constituindo não só a expressão completa da sua antropologia, mas também como sendo a suma emblemática da antropologia medieval.

tigar a dignidade da condição humana – e foi justamente no dia em que disso me ocupava que chegou a vossa carta, pedindo com veemência que cumprisse o vosso desejo, como se soubésseis que no momento o fazia e quisésseis acrescentar a vossa exortação ao estímulo corrente.»²⁶

Petrarca não escreveu uma refutação explícita da obra de Conti, talvez até porque no fundo estava de acordo com o pensador medieval. A carta ao Grande Prior revela que ele se desempenha da encomenda de forma hábil, inscrevendo o tratamento do tópico na economia de uma vasta obra de reflexão moral, que se desenvolve como um programa de inspiração estoíca de moderação das paixões humanas – das paixões alegres e das paixões tristes –, usadas como antídoto e tempero umas das outras. Bem consciente da vasta parte que a miséria tem na condição do homem, Petrarca propõe, apesar de tudo, uma antropologia de feição moderadamente optimista, que consciencializa os aspectos da nobreza, da excelência e da dignidade do homem, mas sem acudir ainda aos temas daquela antropologia mítica e idealizada que viria a ser cultivada por alguns filósofos do século seguinte, onde os tópicos clássicos, bíblicos e patrísticos são vertidos e fundidos preferentemente nos moldes da tradição hermética²⁷.

Não encontramos nesse diálogo um tratamento metafísico acerca da natureza humana e nem mesmo um discurso enfático acerca das excelências do homem, mas antes uma meditação de cunho teológico-moral sobre a ambivalência da condição humana, de clara inspiração agostiniana e

²⁶ «Illius fiam ut absolvam tu nunc iubes, et experiar quod illum vel voluisse vel timuisse vel nequissime compertum. Sed quis ego sum aut quae est in me facultas (ut apud Ciceronem ait Lelius)? Ergo ego quod ille vir exhorruit securus aggredi-ar,... cum hoc tali viro tante auctoritatis tam potentia ingenii me adeo non ex aequo partiri iubes hanc sarcinam, ut cum de miseria humane conditionis ille tractaverit, mihi de contrario sit agendum atque ita quod nemo dubitat quod illi prona fuit et facilis, michi difficilis et maligna materia sit; amplissima est enim humana miseria, brevis et perannos usta foelicitas..... Est mihi liber in manibus de remediis ad utramque fortunam, in quo pro viribus nitor et meas et legentium passiones animi mollire, vel si datum fuerit extirpare; forte autem ita accidit ut dum de tristitia miseriaque tractatus venisset ad calamum essemque in eo occupatus et eiusmodi tristitiam nullis certis ex causis ortam quam egritudinem animi philosophi appellant obiectu contrari consolarer, quia in illo melius non sit quam causas letitiae conqui-rendo. Id vero nihil est aliud quam humanae conditionis exquirere dignitatem, eo ipso die tua supervenit epistola hoc ipsum vehementer exostulans quasi quid tunc agerem sciens ultro currenti stimulum tuae exhortationis adiiceres.» *Epistolae rerum senilium*, Lib. XVI, Ep. IX (apud Trinkaus, *ob. cit.*, vol. I, pp. 392). Esta carta deve datar-se de 1357.

²⁷ Veja-se o meu ensaio «O humano, o sobre-humano e o inumano no pensamento antropológico do Renascimento», in *O Espírito da Letra. Ensaio de Hermenêutica da Modernidade*, INCM, Lisboa, 2007, pp. 59 ss.

platónica, onde se misturam o registo filosófico com o teológico – «*partim philosophice, partim catholice dixerim*»²⁸. A peça pode bem considerar-se o primeiro discurso humanista acerca do tema da dignidade do homem, inaugurando um género que se tornará moda a partir da segunda metade do século XV e do qual se encontram variações ainda no início do século XVII. Mas ele pode também considerar-se com toda a verdade como a continuação de um tópico que havia sido glosado já com maior ou menor extensão por muitos pensadores medievais²⁹.

O referido diálogo (II, 93) intitulado «*De tristitia et miseria*» é entre a Dor e a Razão. Diz a Dor:

«Fico triste ao pensar na presente miséria».³⁰

Ao que responde a Razão:

«Não nego que é grande e múltiplice a miséria da condição humana, cuja descrição daria para encher muitos volumes. Mas olha para o outro lado: verás que há também muitas coisas que tornam a vida feliz e alegre, embora (se não me engano) acerca destas coisas ainda ninguém tenha escrito e alguns que o intentaram, desistiram.»³¹

Seguidamente, enunciam-se os motivos que sustentam essa visão otimista. Em primeiro lugar, concorrem os motivos bíblico-teológicos: o facto de o homem ter sido criado à imagem e semelhança de Deus. Semelhança esta que se encontra sobretudo no «íntimo da alma humana» (*humana intus in anima*), ou seja, nas faculdades humanas do *ingenium*, da memória, da providência e da linguagem (*eloquium*)³². Mas se a dignida-

²⁸ *De remediis utriusque fortunae*, ed. Fink, München, p. 200.

²⁹ Trinkaus cita a propósito uma obra intitulada *Liber de spiritu et anima* (Migne, *Patrologia Latina*, 40, cols.779-832), atribuída a Agostinho, mas escrita provavelmente pelo monge cisterciense Alcherus de Claraval (séc. XII), cujo capítulo XXXV leva o título «De dignitate humanae conditionis», que assim começa: «Tanta dignitas humanae conditionis esse cognoscitur, ut non solum jubentis sermone, sicut alia sex dierum opera, sed consilio sanctae Trinitatis, et opera divinae majestatis creatus sit homo...». In *Our Image and Likeness*, vol. 1, pp. 179-199. Trinkaus aduz vários outros autores do pensamento patrístico e medieval que abordaram o tema.

³⁰ «Praesentis me miseriae cogitatio moestum facit.»

³¹ «Miseriam conditionis humanae magnam multiplicemque non nego, quam quidam integris voluminibus deflevit. Sed in diversum aspicias: multa itidem, quae felicem vitam ac iucundam faciant, videbis, etsi de his nemo hactenus (nisi fallor) scripserit aggressique aliqui destiterint.»

³² «An autem, ut ex multis summam delibem: parva vobis gaudii causa est? Imago illa similitudo Dei Creatoris humana intus in anima; ingenium, memoria, providentia, eloquium; tot inventa, tot artes huic animo famulantes, huic corpori, quibus ne-

de e excelência do homem está sobretudo na sua alma imortal e respectivas faculdades, também o corpo humano é exaltado, pois, apesar da sua condição caduca e frágil, ele está preparado para servir a alma e suprir a todas as necessidades humanas, e pela sua posição erecta está adaptado para contemplar as coisas celestes com um olhar soberano e sereno e para dominar todos os seres criados abaixo do céu, domínio este que só pelo pecado parcialmente perdeu.

Tudo isto são temas da antropologia patrística bem conhecidos dos medievalistas e que se encontram glosados não só em Agostinho, mas já antes dele em Gregório de Nissa, *De opificio hominis*, 379 (obra traduzida ao latim por Dionísio o Exíguo, na segunda metade do século V e retraduzida, no século IX, por João Escoto Eriúgena) e em Nemésio de Emesa (*De hominis natura*, c.390), em Lactâncio (*De opificio Dei*, princípio do séc. IV) e, depois dele, em Alcuino, em Bernardo Silvestre, em Thierry de Chartres, em Alain de Lille, em Honório de Autun, em Hugo de São Victor, em Guilherme de Saint-Thierry, no já referido Alcherus de Claraval, em Pedro Lombardo (*Sententiae*, lib.I, dist. III, Qu.7; Lib. II, Dist. XVI e XVII) e em muitos outros. E é claro que nestas razões bíblico-teológicas dos medievais – e também nas de Petrarca – se incorporam já elementos do pensamento antropológico de alguns filósofos antigos (Platão, Cícero, Fílon) e até porventura da antropologia hermética, conhecida esta através duma versão latina do *Asclepius* atribuída a Apuleius, cujo tópico do «homo miraculum magnum» fora comentado em mais do que um lugar por Agostinho³³.

Mas a principal razão que, segundo Petrarca, torna «nobilitada a condição humana e a expurga da sua miséria» (*nobilitata conditio humana ... expurgata miseria*) é o lugar excelso que a natureza humana ocupa entre as criaturas e que resulta das implicações do mistério teológico da Encarnação. A saber: o facto de Deus se ter feito homem e de por essa forma, ter feito o homem deus, igual ao seu criador (*par Creatori*). Petrarca insiste no tópico de que foi precisamente como homem e não como anjo que Deus decidiu assumir uma outra natureza. Por conseguinte, a

cessitates vertae omnes divino beneficio comprehensae sunt... tot animalia coelo, terris ac pelago non nisi vestris visibus dedita hominisque solius ad obsequium creata. Nisi enim peccati iugum sponte subiissetis, omnium, quae su coelo sunt, dominium haberetis...

His accedit corpus, licet caducum et fragile, imperiosum tamen aspectu serenumque et erectum aptumque coelestibus contemplandis Accedit immortalitas animae...»

³³ Veja-se: *De civ. Dei*, X,12: «Nam et omni miraculo quod fit per hominem, majus miraculum est homo»; *Sermo* 126 (Migne, *PL*, 38, cols. 699-700, cap. 3: «Videt homo insolita et miratur; unde est ipse homo qui miratur? Ubi erat? Unde processerit? Unde forma corporis? Unde membrorum distinctio? Unde habitus iste speciosus?... Et miratur alia, cum sit ipse mirator magnum miraculum.» Veja-se Trinka, *ob. cit.*, vol. 1, pp. 181ss.

incarnação de Deus, sendo a assunção pela divindade da natureza humana simultaneamente corporal e espiritual, não nobilita só a mente humana mas também o corpo e com este é todo o mundo físico que é nobilitado. Pergunta Petrarca como um genuíno teólogo: «Que mais poderia esperar o homem, ou desejar, ou pensar do que ser Deus? – e eis que já é deus!»³⁴

E assim se deixa delinear já o programa do humanismo petrarquiano em dois lemas complementares, que virão a ser desenvolvidos e explicitados pelos humanistas e filósofos platónicos do século seguinte. Um, de inspiração predominantemente ciceroniana, segundo o qual, pela virtude, que é algo próprio apenas do homem, deve este «depor a ferocidade para vestir a humanidade» (*humanitatem induere, feritatemque deponere*)³⁵. O outro, de inspiração cristã e agostiniana, que propõe ao homem que «abandone a humanidade para se tornar deus» (*humanitatem exuas oportet et deus fias*)³⁶. *Humanitas* e *divinitas*: só pela prévia *humanização* o homem pode aceder à *divinização*³⁷.

No *Secretum*, obra escrita também em diálogo entre duas personagens

³⁴ A seu modo, Petrarca responde à conhecida pergunta que dá título a uma das obras de Anselmo, o *Cur Deus Homo?* «Et, quod omnem non humanam modo, sed angelicam dignitatem supereminet: ipsa humanitas sic coniuncta divinitati, ut, qui Deus erat, homo fieret idemque unus numero perfecte duas in se uniens naturas esse inciperet Deus et homo, ut hominem Deum faceret factus homo, ineffabilis Dei pietas atque humilitas, summa hominis felicitas ac gloria, altum undique occultumque mysterium, mirum et salutare commercium, quod nescio an coelestis, sed profecto mortalis lingua non aequat. Parumne tibi autem vel hoc uno nobilitata conditio humana parumque expurgata miseria videtur? Seu quid (oro) altius, non dicam sperare, sed optare, sed cogitare homo potuit quam ut esset Deus? – ecce iam Deus est! Quid iam restat (oro), quo vota vestra suspirent? – nedum reperire quidem, sed fingere mavis aliquid relictum! Certe cum ad salutem vestram se divinitas inclinaret, non aliud, cum posset, nisi humanum corpus humanamque animam assumpsit nec angelicae speciei ascribi voluit, sed humane, ut sic, quantus te dominus teus amet, agnoscas et gaudeas – Ita enim, ut praeclare ait Augustinus, demonstravit carnalibus et non valentibus intueri mente Virtutem corporeis sensibus deditis, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura. Quid quod idem ipse vos, qui hac sua dignatione tam mirifica angelis quoque praetulerat, ipsos vobis angelos custodes adhibuit, ut modis omnibus vestram inter creaturas excellentiam demonstraret. Ait nempe Hieronimus: tanta dignitatem esse animarum, ut unaquaeque ab ortu suo habeat angelum sibi ad custodiam deputatum.... Solum hominem virtute praeditum, quae hominis solius est propria, et venerabilem senectus et mors gloriosum ac felicem facit, transfrens, non extinguens. Et ad summam: animalia quaedam robustiora sunt homine, quaedam sensibus vegetiora – nullum dignitate praestantius, nullum, cuius par Creatori fuerit.» *De remediis*, ed. cit., pp. 190-194; 198.

³⁵ *De vita solitaria*, in *Prose* (ed. Martelloti, Milano-Napoli, 1955), p. 294.

³⁶ *Secretum*, II (*Prose*, ed. E. Carrara, Milano-Napoli, 1955), p. 92.

³⁷ Petrarca não reconhece incompatibilidade entre o legado da cultura pagã e o do Cristianismo, vendo nomeadamente em Platão e Cícero pensadores cujas ideias se encontram em natural conformidade com as de Cristo. *De sui ipsius et multorum ignorantia*, *Opera*, Basileia, 1581, vol. II, p. 1054.

reais, mas de épocas históricas distintas, embora unidas pelo mesmo sentido dramático da própria existência humana, é Agostinho que lembra a Francisco (Petrarca) o cortejo de infinitas misérias que atingem o homem, ao ponto deste lhe responder: «Mencionaste tão infinitas misérias e tantas necessidades que quase me arrependo de ter nascido homem.»³⁸

E não são apenas nem tanto as misérias resultantes das desvantagens físicas em relação aos animais, mas sim sobretudo as misérias resultantes da condição propriamente humana do homem, a saber: do seu espírito inquieto, da sujeição às inúmeras paixões, da carência de discernimento, da permanente oscilação entre a alegria e a tristeza, da impotência da vontade para refrear os apetites e mover o espírito, da ignorância das coisas e de quanto lhe acontece, não tendo, como o animal, um instinto natural que o guie com segurança. Simultaneamente ávido e tímido, o homem aborrece as coisas que possui, deplora as perdas e vive na ansiedade perante o passado, o presente e o futuro, simultaneamente orgulhoso das suas misérias e consciente da sua fragilidade. O que Agostinho quer fazer ver a Francisco (Petrarca) é que as misérias humanas são na sua maior parte obra do próprio homem, do seu insaciável desejo mal orientado quanto ao seu verdadeiro objecto, da falta de vontade para se emendar dos seus erros. Convida-o, por isso, para uma meditação acerca da morte e da miséria humana (*meditatio mortis humaneque miserie*) com o objectivo de despertar nele o veemente desejo e o esforço por elevar-se acima das limitações do seu corpo e da sua condição mortal³⁹. E Petrarca acaba por reconhecer e confessar que sente em si mesmo que «a origem da sua miséria procede do seu próprio arbítrio»⁴⁰.

3. Constitui um traço característico de Petrarca o reconhecimento da importância dos sentimentos e o cultivo da respectiva expressão tanto lírica como reflexiva. Seja nos poemas, nas cartas ou nos tratados, somos surpreendidos pela franqueza com que dá conta dos seus estados de alma, com todos os cambiantes, ambiguidades, perplexidades, contradições. No plano lírico é sobretudo o amor – vivido, sentido, sofrido, cantado – que molda a sua vida e obra e as consome em contradição e em conflito interiores⁴¹. Disso dá conta o poeta e filósofo quando escreve, numa das *Car-*

³⁸ «Coacervasti miserias infinitas atque egestates, ut pene iam me hominem natum esse peniteat.» *Secretum* II, 92, ed. Mursia, p. 164.

³⁹ «Tecum institueram, ut ostenderem, ad evadendum huius nostre mortalitatis angustias ad tollendumque se se altius, primum veluti gradum obtinere meditationem mortis humaneque miserie; secundum vero desiderium vehemens studiumque surgendi». *Ib.* I, 34 (ed. cit., 106)

⁴⁰ «Fateri cogor, quod initium miserie mee ex proprio processit arbitrio; hoc in me sentio in aliisque conicio.» *Ib.*, I, 38 (ed. cit., 110).

⁴¹ Veja-se: *De remediis*, I, 69: «De gratis amoribus»: «Est enim amor latens ignis,

tas Familiares:

«Muita coisa permanece em mim de molesto e incerto. Não amo mais aquilo que costumava amar; direi melhor: amo-o, mas menos, e ainda assim minto: amo-o, mas com mais vergonha e tristeza; eis que finalmente disse a verdade. Pois é assim mesmo: amo aquilo que queria não amar, que desejava odiar; amo, mas contrariado, coagido, triste, chorando.»⁴²

Será isto uma confissão, afinal, da incapacidade de submeter totalmente à razão a ordem dos afectos, apesar do programa inspirado no estoicismo que, segundo vimos, preside a *De remediis utriusque fortunae* e até a *De secreto conflictu curarum mearum*?

A vida sentimental do poeta – e disso são expressivo testemunho os seus poemas em vulgar – não é nada idílica e feliz, mas é antes fonte de sofrimento e de cuidado. Abundam nos seus escritos declarações e confissões da vivência íntima da luta e do conflito contínuos. E também, por certo e sobremaneira, do conflito moral. Ele o diz:

«<Outrora> reinava no meu coração somente aquela vontade perversa sem contraditor, mas começou a ter uma outra que lhe é rebelde e contrária, e entre elas persiste agora no campo de batalha dos meus pensamentos uma luta penosíssima em duas frentes pelo domínio de um ou de outro homem [isto é, uma luta pelo domínio ou do homem interior ou do homem exterior].»⁴³

Esta convicção colhida da experiência pessoal sentimental e moral do poeta é mesmo generalizada como uma das evidências da sua visão não só da vida e condição humana, como da própria realidade em geral. Todo o Prefácio ao Livro Segundo do *De remediis* é uma longa meditação em torno da conhecida sentença de Heraclito, segundo a qual «tudo acontece mediante o conflito» (*Omnia secundum litem fieri*). Em abono

gratum vulnus, sapidum venenum, dulcis amaritudo, delectabilis morbus, iucundum suplicium, blanda mors.» Porventura a fonte de inspiração do conhecido soneto camoneano: «Amor é fogo que arde sem se ver... um contentamento descontente», etc..

⁴² «Michi quidem multum adhuc ambigui molestique negotii superest. Quod amare solebam, iam non amo; mentior: amo, sed parcius; iterum ecce mentitus sum: amo, sed verecundius, sed tristius; iam tandem verum dixi. Sic est enim; amo, sed quod non amare amem, quod odisse cupiam; amo tamen, sed invitus, sed coactus, sed mestus et lugens.» *Familiarium* IV, 1, in *Petrarca e la cultura del Trecento*, p. 111.

⁴³ «Voluntas illa perversa... in aula cordis mei sola sine contradictore regnabat, cepit aliam habere rebellem et reluctantem sibi, inter quas iamdudum in campis cogitationum mearum de utriusque hominis imperio laboriosissima et anceps nunc pugna censeritur.» *Familiarium* IV, 1, in *Petrarca e la cultura del Trecento*, p. 111.

da tese heracliteana, com a qual concorda, o autor faz passar perante o leitor uma extenuante lista de exemplos tirados de todos os reinos da natureza, do homem, dos elementos, dos sentimentos e das paixões (até no amor!), das coisas sensíveis e insensíveis. Lê-se:

«De todas as coisas que li ou ouvi e que obtiveram a minha aprovação nenhuma houve que se tivesse inculcado tão profundamente e tão tenazmente e que me venha tantas vezes à memória que aquele dito de Heraclito: ‘Tudo acontece mediante o conflito’. Assim é na verdade e isso é testemunhado por quase todas as coisas.»⁴⁴

Mas é claro que, nessa universal ontologia do conflito, o que sobremaneira interessa ao filósofo é a luta em que consiste a própria vida humana e, no homem, aquela luta permanente que se trava no seu íntimo. O que o leva a concluir que «em suma, tudo, mas principalmente toda a vida dos homens é uma espécie de luta.»⁴⁵

Não é este, de resto, o único traço heracliteano do pensamento de Petrarca. Também no Prefácio da Primeira Parte da mesma obra, onde expõe a sua concepção da verdadeira filosofia como uma filosofia de vocação moral – uma medicina da mente e dos seus afectos, que, por vias certas e modestas conduz os homens à salvação (*salutem*)⁴⁶ –, desenvolve

⁴⁴ «Ex omnibus, quae vel mihi lecta placuerint vel audita, nihil paene vel insedit altius vel tenacius inhaesit vel crebrius ad memoriam rediit quam illud Heracliti: ‘Omnia secundum litem fieri’. Sic est enim et sic esse propemodo universa testantur.» *De remediis*, ed. Fink, p. 154.

⁴⁵ «Ad summam ergo, omnia, sed imprimis omnis hominum vita lis quaedam est.» A enumeração prossegue ao longo de várias páginas: «Neque enim solum contra aliam, sed contra suam (ut dixi) speciem neque contra aliud individuum, sed contra semetipsum idque in superficie ista corporea, quae nostri pars vilissima atque ultima est et in intimis animae penetralibus quisque secum assidue bellum habet. [...] Animus quam diversis quamque adversis secum pugnet affectibus, unusquisque non alium quam sese interroget sibi respondeat., quam vario quamque reciproco mentis impulsu modo huc rapitur modo illuc, nusquam totus, nusquam unus, secum ipse dissentiens, se discerpens. Nam (ut sileam reliquos motus) velle, nolle, amare, odisse, blandiri, minari, irridere, fallere, fingere, iocari, flere, misereri, parcere, irasci, placari, labi, deiici, attolli, totubare, subsistere, progredi, retroverti, inchoare, desinere, dubitare, errare, falli, nescire, discere. Oblivisci, meminisse, invidere, contemnere, mirari, fastidire, despiciere simulque suspicere et quae sunt eiusmodi, quibus utique ab ingressu usque ad exitum fluctuat vita mortalis. Quae nam tandem illa passionum quattuor tempestas ac rabies: sperare, seu cupere, et gaudere, metuere et dolere, quae rerum inter scopulos procul a portu miserum alternis flutibus animum exagitant.» *De remediis*, ed. cit., pp. 154-184.

⁴⁶ «Haec est enim vera philosophia, non quae fallacibus alis attolitur et sterilem disputationum ventosa iactantia per inane circumvolvitur, sed quae certis et modestis gradibus compendio ad salutem pergat.» *De remediis*, Pref.

o filósofo um outro conhecido tema do sábio de Éfeso: o da geral inconstância de todas as coisas, mas sobremaneira a das coisas humanas:

«Quando penso nos assuntos e na sorte dos homens e seus acasos e nos movimentos incertos e súbitos das coisas, quase nada encontro que seja mais frágil, nada que seja mais inquieto do que a vida dos mortais.»⁴⁷

Esta mesma consciência se expõe no poema alegórico *I Trionfi*, uma meditação de teor moral acerca da caducidade e vaidade de todas as coisas, em que a vivência pessoal do amor por Laura é transposta para um plano simbólico de dimensão universal: tal como na grande roda da fortuna, o amor é vencido pela castidade, esta pela morte, a morte pela fama, a fama pelo tempo, e o tempo, enfim, pela eternidade.

4. Outro traço petrarquiano bem característico é o cultivo da intimidade – aquele espaço interior onde o homem está a sós consigo mesmo e de onde retira toda a energia moral e criadora. O elogio da solidão em *De vita solitaria* não constitui um exercício de misantropia, mas prende-se antes com a necessidade de o pensador e poeta garantir o ambiente de *otium et libertas* propício à meditação filosófica e à criação poética, ambiente que descreve como *actuosa requies et quietus labor*⁴⁸.

Como o escreve numa das *Familiares*: «com quanto prazer solitário e livre eu respiro o engenho dos homens mais ilustres, entre os montes e os bosques, entre as fontes e os rios, entre os livros.»⁴⁹ No cultivo da solidão exprime-se o sentimento da singularidade do poeta, da sua liberdade interior e exterior, cujo ritmo, segundo crê, é regido apenas pela lei da sua própria natureza. Mais do que uma recusa do mundo, a solidão petrarquiana é o cuidado de si mesmo em autenticidade, em oposição ao vulgo, numa conjugação do ideal de um discreto e sensato ascetismo cristão com o ideal do *otium* cultivado pelos Antigos. A solidão é um valor porque aproxima o homem de si mesmo, porque lhe faz ver melhor, longe do ruído do mundo e da plebe, quais os genuínos e perenes valores. Vivência simultaneamente moral e estética, a solidão é objecto de uma poética peculiar, que se explicita em passagens como esta:

⁴⁷ «Cum artes fortunasque hominum cogito incertosque et subitos rerum motus, nihil ferme fragilius mortalium vita, nihil inquietius invenio.» *De remediis*, ed. cit., pp. 44-64.

⁴⁸ «Nec me tam vacui recessus et silentium delectant, quam que in his habitant otium et libertas.» *De vita solitaria*, apud Amaturio, pp. 146-147.

⁴⁹ «Quanta voluptate solivagus et liber, inter montes et nemora, inter fontes et flumina, inter libros et ingenium maximorum hominum ingenium respiro.» *Rerum familiarium libri*, VII,4.

«No que me diz respeito, não tenho propriamente nada de comum com o vulgo, tocado por aquele pouco de cultura que não faz inchar o ânimo, mas o deleita e o torna amigo da solidão (foi na solidão que criei essa cultura, sem um mestre loquaz, mas também sem um torpor tenaz...); a dizer a verdade, concebi tais sentimentos não tanto por esforço próprio ou por conselho de outrém, quanto por obra de persuasão da própria natureza; a vida singular e solitária não só é mais serena mas é sem dúvida mais nobre e mais segura. [...] Abraço a solidão e a paz e permaneço-lhes fiel como se fossem escadas que dão acesso àquele lugar pelo qual a nossa mente suspira e fujo das multidões e das preocupações como se fossem obstáculos. E mesmo que alguma circunstância me obrigue a ficar na cidade, sei criar para mim a solidão entre a multidão, um porto no meio da tempestade, mediante um artifício não conhecido de todos que consiste em dominar os meus sentidos de tal forma que não sintam o que sentem.»⁵⁰

E ainda esta:

«Forçado pela necessidade, inventei este remédio criando para mim uma solidão imaginária, mesmo no tumulto das cidades, pondo-me de parte, tanto quanto me é possível, ou entregando-me aos meus pensamentos, vencendo a fortuna com o engenho, um remédio que usei até ao presente; e dado que a condição do futuro é sempre incerta, não sei se ainda o virei a usar; mas, por certo, se me for possível escolher livremente, procurarei a verdadeira solidão nos lugares adequados.»⁵¹

Um método pessoal, que logo descobrirá que fora já seguido e recomendado por Quintiliano (*Institutiones oratoriae* X, 3, 27-30) e por Séneca (*Epistolae ad Lucilium*, 56, 12).

⁵⁰ «Apud me sane cui nichil, quod quid noverim, comune cum populo, et cui literularum tantum obvenit, quantum non inflet animum sed delectet et solitudinis amicum faciat [...]; apud me, inquam, cui, ut verum fatear, non tam proprio studio alieno ve monitu ut ita sentirem quam nature ipsius persuasione consultum est, vita proculdubio singularis ac solitaria non modo tranquillior sed altior est atque securior.[...] valde solitudinem atque otium [...] veluti quasdam scalas ad id quo mens nostra suspirat amplector ac teneo, turbas atque solitudines ceu repagula vectesque permetuo: sed ita ut, siqua me necessitas in urbem cogat, solitudinem in populo, atque in medio tempestatis portum michi conflare didicerim, artifício non omnibus noto sensibus imperitandi ut quod sentiunt non sentiant.» *De vita solitaria*, apud *Petrarca el la cultura del Trecento*, pp. 179-180.

⁵¹ «Nam et ego unum hoc in necessitate remedium inveni, ut in ipsis urbium tumultibus imaginariam michi solitudinem secessu aliquo, quantum sinor, et cogitatione conficiam, vincens ingenio fortunam – quo remedii genere sepe quidem hactenus usus sum; et quoniam futuri semper incerta conditio est, an adhuc usurus sim nescio – certe, libera si contingat electio, solitudinem veram propriis in sedibus quaesiturus.» *Ibidem.*, p. 181.

A solidão é procurada também como um modo e um estilo pessoal de vida em simplicidade e autenticidade. A sós consigo, o poeta e filósofo moral não precisa de dar espectáculo e pode dispensar todos os artifícios da retórica:

«A solidão é sagrada, simples, incorrupta e verdadeiramente puríssima de todas as coisas humanas. A quem se mostraria ela nos bosques? a quem pretenderia captar a atenção? [...]; a quem quereria encantar com o seu canto? [...]; a quem deleitar com as cores? a quem mostrar a púrpura, vender os unguentos, entrelaçar coroas de palavras floridas? a quem pretenderia convencer? a quem quereria agradar se não àquele a quem nada é solitário, pois penetra nas íntimas solidões? A ninguém ela quer enganar, nada dissimula, nada embeleza, nada inventa. É completamente nua e sem adorno, não conhece espectáculos, nem aplausos que envenenam a alma. Tem Deus por única testemunha de todas as coisas da vida, não dá crédito ao vulgo cego e mendaz, mas à sua própria consciência.»⁵²

Mas porventura ainda mais relevante neste descobrimento das ilimitadas paisagens da intimidade humana é a atenção que Petrarca concede ao que poderá chamar-se já a dimensão da subjectividade humana, aquele plano onde o homem se autoconstitui na sua irredutibilidade e de onde apenas recebem valor e significado todas as coisas de que se ocupa. Documentarei este aspecto comentando o bem conhecido relato em que Petrarca dá conta da sua subida ao Mont Ventoux (Abril de 1636), realizada em companhia do seu irmão Gerardo⁵³. Trata-se da mais conhecida das *Cartas Familiares*, dirigida ao amigo Dionigi da Borgo San Sepolcro, professor na universidade de Paris, que conhecera anos antes e que, na

ocasião, lhe oferecera um exemplar das *Confissões* de Agostinho, que, segundo revela nesta mesma peça, sempre levava consigo⁵⁴.

⁵² «Solitudo quidem sancta, simplex, incorrupta vereque purissima rerum est omnium humanarum. Cui etenim se se ostendet in silvis? Cui se comat inter vepres? Quem preter pisces hamo, quem preter feras ac volucres visco fallat aut laqueo? Quem cantu, quem gestu mulceat, quem coloribus delectet? Cui purpuram explicet, cui oleum venditet, cui verborum florida sarta contextat? Cui demum se se approbet? Cui placere studeat, preter illum, cui in intimas solitudines penetranti, solitarium nichil est? Neminem illa vult fallere, nichil simulate aut dissimulate, nichil ornate, nichil palliate, nichil fingit, Nuda prorsus et incompta est: spectaculis enim caret et plausoribus veneficis animarum. Vite rerumque omnium Deum unicum testem habet, nec vulgo ceco et mendaci, sed conscientie proprie de se credit.» *De vita solitaria*, in *Petrarca e la cultura del trecento*, pp. 181-183.

⁵³ Esta peça de Petrarca foi recentemente traduzida para o português por Paula Oliveira e Silva e publicada em *Philosophica* 29 (2007), pp. 145-154.

⁵⁴ A redacção desta Carta, na forma final que veio a ser publicada, é muito posterior

O episódio tem sido lido como um documento que testemunha o nascimento do sentimento moderno da natureza e da paisagem, ou como expressão da descoberta da interioridade e subjectividade humana, moral e estética. Nesta ambiguidade mesma reside o cerne da experiência estético-moral da natureza dos modernos. Para estes, com efeito, a natureza, se não se tornou completamente muda, como dolorosamente o constatará Pascal, se ainda fala – mesmo que seja apenas sob a forma de um ténue aceno – é a sua uma mensagem de conteúdo moral, lida, porém, não nos conhecimentos objectivos da ciência, mas decifrada na contemplação das suas belas formas pelo sentimento estético⁵⁵. Mas, por mais que seja convocada, a natureza não ocupa o centro da atenção, sendo apenas a ocasião para a reversão do homem a si mesmo, para este empreender um novo esforço por se conhecer melhor e mais profundamente. A resposta do oráculo da montanha é a mesma que o deus do templo de Delfos deu outrora a Sócrates: “conhece-te a ti mesmo”. Assim, no cume do Mont Ventoux, de onde se vê em ampla extensão para oriente e ocidente, para norte e para sul, todo um vastíssimo horizonte, nessa soberana epifania do espectáculo da natureza, o montanhista Petrarca quase nada vê da natureza, reverte a si mesmo para um encontro consigo no íntimo do seu espírito. É dele mesmo que a natureza fala. É para ele mesmo que ela o reenvia. É o homem, o seu íntimo, o que há a explorar, e não a natureza circundante. E até a companhia humana do irmão Gerardo lhe sobra, como um estorvo. Onde quer que esteja, para onde quer que se desloque ou fuja, o homem carrega-se a si mesmo e consigo leva todos os seus problemas e conflitos, todo o seu mal, mas igualmente toda a sua grandeza e nobreza, que residem no seu espírito⁵⁶.

A ascensão ao monte físico é, pois, apenas uma alegoria da ascensão moral do corpo ao espírito, a jornada de montanhismo é apenas algo que faz pensar na peregrinação que é a vida terrena do homem para a sua verdadeira pátria celeste. Enquanto os pés caminham abrindo veredas entre

montes, escarpas e vales, as asas do pensamento voam das realidades corpóreas às incorpóreas. Como o diz este pioneiro do montanhismo moderno:

à experiência nela descrita, sendo colocada por alguns estudiosos entre os anos de 1352 e 1353 (G. Billanovich, *Il Petrarca letterato, I: Lo scrittoio del Petrarca*, Roma, 1947).

⁵⁵ Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 42, Ak V, 300-301.

⁵⁶ «Licet varias simulaverim causas, unus tamen hic semper peregrinationum rusticationumque mearum omnium finis erat libertas; quam sequens, per occidentem et per septentrionem et usque ad oceani terminos longe lateque circumactus sum. Quod quantum michi profuerit, vides.[...] Fugi enim, sed malum meum ubique circumferens.» *Secretum III*, 164 (ed.cit., p. 234).

«Passando com as asas do pensamento das realidades corpóreas às incorpóreas, instigava-me a mim mesmo com estas palavras ou outras parecidas: deves saber que aquilo que experimentaste tantas vezes hoje, ao subir a este monte, te acontece a ti e a muitos que querem ascender à vida feliz. Mas, se os homens não se apercebem disso com facilidade, é porque os movimentos do corpo são visíveis a todos, enquanto os do espírito são invisíveis e ocultos, A vida a que chamamos feliz está situada num lugar excelso e é estreito, como dizem, o caminho que a ela conduz. No meio surgem muitas colinas e é necessário que avancemos de virtude em virtude, como por entre nobres degraus; no cimo está o fim de todas as coisas e o termo da caminhada ao qual se dirige a nossa peregrinação.»⁵⁷

E prossegue:

«Não é possível dizer-te quanto este pensamento me encorajava o corpo e a alma para percorrer o caminho que faltava. Oxalá eu possa percorrer com a alma aquele caminho pelo qual suspiro dia e noite, tal como hoje, superadas, enfim, tantas dificuldades, percorri este com os pés do corpo. E não sei se será mais fácil o caminho que, num golpe de olhar, pode ser feito pela própria alma, ágil e imortal, sem nenhum movimento local, do que aquele que deve realizar-se na sucessão temporal, sob o peso gravoso dos membros, por meio de um corpo caduco e destinado a morrer.»

Chegado ao topo, o vasto espectáculo que se estende sob os seus olhos é apenas uma janela que abre para outros espectáculos: o das suas recordações de vida pessoal e dos seus sentimentos e, passando do lugar para o tempo, a revisão dos anos da sua vida passada e a projecção do futuro que lhe resta. Estava absorto nestas paisagens mentais dos tempos da sua existência quando se deu conta de que afinal se havia esquecido do lugar onde se encontrava e do motivo porque ali tinha ido e que o adiantado da tarde impunha já que regressassem. É então que lança um último olhar à sua volta. Ouçamo-lo:

«E enquanto contemplava cada uma destas coisas e ora saboreava as terrenas, ora, como tinha feito com o corpo, elevava o espírito para

⁵⁷ «Illic a corporeis ad incorporea volucris cogitatione transiliens, his aut talibus me ipsum compellebam verbis: – Quod totiens hodie in ascensu montis huius expertus es, id scito et tibi accidere et multis, accedentibus ad beatam vitam; sed idcirco tam facile ab hominibus non perpendi, quod corporis motus in aperto sunt, animorum vero invisibiles et occulti. Equidem vita, quam beatam dicimus, celso loco sita est; arcta, ut aiunt, ad illam ducit via. Multi quoque colles intereriment et de virtute in virtutem preclaris gradibus ambulandum est; in summo finis est omnium et vie terminus ad quem peregrinatio nostra disponitur.»

outras mais altas, ocorreu-me consultar as *Confissões* de Agostinho... Abro, para ler o que aparecesse. E que há-de aparecer senão algo piedoso e devoto? Ofereceu-se-me ao acaso o livro décimo aquela obra. O meu irmão, esperando ouvir da minha boca as palavras de Agostinho, aguçou o ouvido. Deus é minha testemunha e aquele que estava comigo, que onde primeiro fixei o olhar estava escrito: “Deslocam-se os homens para admirar os altos montes e as estrondosas ondas do mar e os longos leitos dos rios e a extensão dos oceanos e o curso dos astros, e não prestam atenção a si mesmos”. Confesso que fiquei estupefacto. Ao meu irmão, que esperava ouvir mais, pedi que não me importunasse e fechei o livro, irritado comigo mesmo por ter estado a admirar coisas da terra, quando já há muito devia ter aprendido, até com os filósofos pagãos, que não há nada mais admirável do que a alma, à qual nada excede em grandeza. Então, satisfeito por já ter visto bastante o monte, voltei para mim mesmo os olhos interiores [...] e meditei em silêncio acerca da estultícia dos mortais, que, desprezando a parte mais nobre da sua natureza, se dissipam em muitos e vãos espectáculos, procurando fora de si o que podem encontrar dentro de si mesmos.»⁵⁸

Mais uma vez é a figura de Agostinho que aparece aqui. Também será Agostinho o interlocutor daquela revisão que Petrarca empreende da sua vida interior no sentido de averiguar as causas da sua infelicidade – o secreto conflito dos seus pensamentos e preocupações. Nesse rigoríssimo exame de consciência, feito perante a silenciosa imagem da Verdade, Agostinho desempenha a função do acusador – incarnando a própria consciência do poeta – «Age, iam urge, ingemina, accusatoris officium imple»; enquanto Francisco desempenha o papel de quem se confessa e patenteia o seu íntimo com sinceridade – nunca negando, não reprimindo nem escamoteando a realidade dos seus sentimentos e paixões: o amor

⁵⁸ «Que dum mirarer singula et nunc terrenum alioquid saperem, nunc exemplo corporis animum ad altiora subveherem, visum est michi Confessionum Augustini librum [...] inspicere; quem [...] servo habeoque semper in manibus. [...] Aperio, lecturus quicquid occurreret; quid enim nisi pium et devotum posset occurrere?... Sum testor... quod ubi primum defixi oculos, scriptum erat: “Et eunt homines admirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et giros siderum, et relinquunt se ipsos.” (*Conf.* X, 8,15). Obstupui, fateor; audiendique avidum fratrem rogans ne michi molestus esset, librum clausi, iratus michimet quod nunc etiam terrestria mirare, qui iampridem ab ipsis gentium philosophis discere debuisssem nichil preter animum esse mirabile, cui magno nichil est magnum. Tunc vero montem satis vidisse contentus, in me ipsum interiores oculos reflexi, et ex illa hora non fuit qui me loquentem audiret donec ad ima pervenimus. [...] Et [...] in silentio cogitanti quanta mortalibus consilii esset inopia, qui, nobilissima sui parte neglecta, diffundantur in plurima et inanibus spectaculis evanescent, quod intus inveniri poterat, querentes extrinsecus.» *Familiarium*, IV, 1.

por Laura, que o consome, a busca da fama... tudo é esquadrihado sem complacências. O estratagema de examinar a sua própria vida íntima pelos olhos penetrantes de Agostinho garante a objectividade da inquirição e da auto-análise, ao mesmo tempo que lhe dá um alcance de transcendência que a simples introspecção solitária não teria. E quem melhor do que o Santo Bispo de Hipona para desempenhar essa tarefa? Petrarca reconhecia muitas semelhanças entre ele e Agostinho, tanto na vida como na personalidade. O invulgar exercício de análise psicológica do subsolo da própria consciência moral – que tem como próximos, no género, as *Confissões* de Agostinho e as de Rousseau – é conduzido com toda a severidade, mas ao mesmo tempo com toda a verdade, sem que o réu alguma vez renegue os seus reais sentimentos passados ou minta a si próprio, por mais que acabe aceitando o veredicto da moral e religião tradicionais. Quando no horizonte os tons melancólicos faziam anunciar já o outono de uma época da história humana que viria a ser chamada a «Idade Média», o *Secretum* de Petrarca abre uma via de exploração dos recessos cada vez mais íntimos e recônditos da alma, que prosseguirá nas sucessivas incursões dos modernos pelos labirintos e subterrâneos escondidos da subjectividade, consciente de si ou inconsciente, sejam elas realizadas por Lutero, por Montaigne, por Descartes, por Pascal, por Kant, por Hegel, por Kierkegaard, por Nietzsche, ou por Freud.

Nos vários tópicos que fomos percorrendo pudemos constatar que se a forma e a tonalidade do pensamento de Petrarca apresentam traços inequívocos de novidade que têm levado os estudiosos da sua obra a ver nele o inspirador de uma nova idade da cultura, ao ponto de o terem chamado ora o «pai do Humanismo» ora o «primeiro dos Modernos», já os ingredientes e as referências de que se nutre a sua filosofia moral e o seu pensamento antropológico esses são totalmente tradicionais e até, em certo sentido, refractários ao que na época era tido por «moderno». Por isso, só podemos considerá-lo o «primeiro dos Modernos» se, ao mesmo tempo, o reconhecermos como um dos últimos grandes Medievais.

RESUMO

O meu propósito é abordar um aspecto do pensamento de Petrarca no qual se revela a faceta de filósofo moral que quase sempre ficou oculta sob a maior evidência da do poeta e do humanista. Essa faceta, que se expõe sobretudo em obras como *De remediis utriusque fortunae*, *De vita solitaria* e *De secreto conflictu curarum mearum*, era porém bem reconhecida pelos primeiros leitores quatrocentistas e quinhentistas do autor das *Rime*.

Servir-me-ei do tópicos da *humana conditio* para delinear a topografia da reflexão antropológica do autor, destacando a sua concepção heracliteana e agônica da existência humana e da própria realidade, regidas uma e outra pela luta e conflito ou pela ambivalência da *fortuna*, ao que o humanista responde com uma filosofia moral própria, concebida como moderação racional das paixões da alma, tanto da esperança e da alegria como do medo e da dor, concebida enfim como *medicina mentis* e *meditatio mortis*, que se inspira seja no estoicismo seneciano seja no platonismo agostiniano.

Relevo será dado ao primado concedido pelo filósofo à ordem dos afectos, o que o inscreve na linhagem do voluntarismo agostiniano, bem como à sua meditação acerca da nobreza e excelência do homem, na qual os tópicos colhidos na antro-po-teologia patristica são temperados pela viva consciência da miséria da condição humana. Sobressairá o perfil de um pensador cujos assomos de optimismo se oferecem envoltos nas tonalidades da melancolia e do pessimismo e que, com igual razão, pode ser lido como «o primeiro dos modernos» ou como um dos últimos medievais.

RÉSUMÉ

Le propos de cet essai c'est d'évoquer un aspect de l'oeuvre de Pétrarque dans lequel se révèle la dimension du philosophe moral qui est restée presque toujours invisible sous la plus grande évidence de la dimension du poète et de l'humaniste. Cette autre dimension s'expose surtout dans les oeuvres telles que *De remediis utriusque fortunae*, *De vita solitaria* et *De secreto conflictu curarum mearum* et elle était bien reconnue par les premiers lecteurs de l'auteur des *Rime* ou des *Rerum vulgarium fragmenta*.

Je me sers du topos *humana conditio* pour dessiner la réflexion anthropologique pétrarchienne, en soulignant la prédominance d'une vision heraclitéenne et agonique de l'existence humaine et de la réalité même, régies l'une et l'autre par le conflit et la lutte, par l'ambivalence et l'incertitude de la *fortuna*, une condition à laquelle le poète d'Arezzo répond avec une philosophie morale propre conçue comme *medicina mentis* et *meditatio mortis*, qui s'inspire soit dans le stoïcisme senecien que dans le platonisme augustinien.

On mettra en relief la primauté que le philosophe donne à l'ordre des affections, des sentiments et de la volonté, ce qui l'inscrit dans la ligne du volontarisme augustinien, en même temps qu'on souligne sa réflexion à propos de la dignité et noblesse humaine, dans laquelle les thèmes de l'anthropologie patristique sont bien tempérés par une très vive conscience de la misère de la condition humaine. Devant nous il se réveille un penseur dont les traits d'optimisme s'offrent recouverts avec les tons de la mélancolie et du pessimisme et qui, avec égale raison, peut être lu soit comme «le premier des Modernes» soit comme l'un des derniers parmi les grands Médievaux.