

O HUMANISMO : A INTERSECÇÃO DA «HISTÓRIA CULTURAL» COM A «HISTÓRIA LITERÁRIA»

JORGE A. OSÓRIO *

O título da presente comunicação oferece-se, na sua formulação, carregado de problemáticas, nomeadamente porque comporta um termo provindo da área da geometria que, como se sabe, pertence às artes rigorosas: *intersecção*. No entanto, desde já pretendemos explicitar aquilo que procuraremos tornar mais evidente ao longo das páginas subsequentes. Quer isto dizer que, situando-nos embora no domínio da cultura, buscaremos avivar a projecção idealizada do humanismo como lugar ou superfície onde a «história cultural» e a «história literária», pelo facto de se entrecruzarem, coincidem, pelo menos parcialmente. Haverá, pois, que esclarecer o conteúdo significativo deste título.

A primeira dificuldade a superar provém da própria terminologia nele utilizada: «história cultural», «história literária», «humanismo». Estamos na encruzilhada de designações e de conceitos complexos, cuja análise tem sido objecto de variados pontos de vista. E o problema agudiza-se pelo facto de se falar em «história», introduzindo-se uma categoria que impõe a consideração de uma projecção diacrónica conceptualizada de modo muito diferente conforme as épocas culturais que estudemos¹. Todavia, determo-nos agora numa reflexão sobre esse conceitos seria não só inadequado, pelo menos directamente, à intenção semântica denunciada no tema a que se subordinam estas

* Universidade do Porto.

¹ GADAMER, Hans-Georg — *Le Problème de la conscience historique*, trad. francesa, Lovaina-Paris, 1963, em particular o cap. I.

linhas, mas também à competência que teríamos para sobre ela nos debruçarmos.

Tal não significa, porém, que anulemos a presença fundamental do vector temporal representado pelo termo «história»; a própria formulação do título não nos permitiria dispensar a projecção diacrónica, porque o conceito de «humanismo» aqui utilizado e no âmbito do contexto que o título escolhido implica é essencialmente um conceito histórico, por um lado porque definido por coordenadas históricas e por outro porque, na sua própria configuração como evento histórico, ele postulou, por sua vez, a indispensabilidade do relativismo histórico (temporal) como elemento fundamental para a individualização do presente face aos diversos passados que constituem uma tradição ².

Desde já, portanto, preferimos explicitar o ponto de vista epistemológico que norteia as considerações que se irão seguir em torno do título enunciado no início. E fazemo-lo optando pela perspectiva gadameriana sobre a história como objecto do conhecimento humano, ou seja, e para utilizar um título do filósofo alemão, «o problema da consciência histórica»: «consciência histórica» não só de nós próprios como sujeitos cognoscentes, mas também dos pensadores e autores que a cronologia nos situa no período da história europeia designado precisamente por Renascimento humanista. Ora Hans-Georg Gadamer, na sua obra de reflexão sobre «Verdade e método», sublinhou as características que assume o acto de *conhecer* nas ciências ditas sociais, ou seja, naquelas que estudam os fenómenos morais e sociais e, portanto, os casos históricos ³. E fez notar que o caso histórico, ao contrário do caso da natureza física, não permite induzir qualquer tipo de regularidade, no sentido de institucionalização de uma lei. No âmbito das ciências sociais, o conhecer é essencialmente *compreender*, donde decorre a importância assumida pela interpretação nesses domínios. Por isso podemos desde já recordar que um dos aspectos mais significativos da actividade dos humanistas como homens de saber consistiu, precisamente, no esforço

² Para uma apreciação da historiografia renascentista, cf. COCHRANE, Eric — *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, edição «paperback», Chicago-Londres, 1985; FRYDE, E. B. — *Humanism and Renaissance Historiography*, Londres 1983.

³ GADAMER, Hans-Georg — *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, trad. espanhola, Salamanca, 1977, em especial o cap. 1, «Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu».

desenvolvido na interpretação dos vestígios do passado, antes do mais os textos, mas também as ruínas epigráficas e arqueológicas.

De um ponto de vista epistemológico, Gadamer faz notar que a oposição ou distinção e diferença de dignidade científica atribuída por alguns às ciências sociais face às chamadas ciências exactas não se reveste de pertinência fundamentada. Nas considerações sobre a «arte de compreender» escritas a propósito da «hermenêutica e tradição filosófica»⁴, ele considera com grande acuidade o carácter falante ou linguístico do ser humano como elemento intimamente ligado à sua sociabilidade e inseparável de toda a problemática hermenêutica. Efectivamente a linguística, como ciência da linguagem (pelo menos da verbalizável), contribuiu fortemente para o esbatimento da distinção, em sede epistemológica, entre ciências da natureza e ciências sociais, umas tidas por mais «exactas» do que outras, ao chamar a atenção para importância da incidência referencial das denominações verbais. A distinção entre umas e outras dessas ciências tem a ver profundamente com os mecanismos da denotação e determinação das referências semânticas, podendo, portanto, considerar-se que a «inexactidão» constitui precisamente o potencial das ciências sociais e o fundamento da sua «exactidão»⁵.

Mas a base linguística (verbal, falante, do homem) não se evidencia só no plano de perspectiva epistemológica; também na análise do comportamento argumentativo desenvolvido por um enunciador frente a um destinatário (auditório, receptor) a dependência da necessidade de convencer o auditório por meio de processos de persuasão se torna evidente, mesmo quando essa intenção parece orientada exclusivamente para a demonstração da verdade científica, como sublinhou Perelman⁶. Manifesta-se deste modo a imprescindibilidade da retórica em todo o acto de comunicação humana e em particular a sua indissociabilidade da problemática hermenêutica nas ciências sociais.

⁴ GADAMER, Hans-Georg — *L'Art de comprendre. Écrits I — Herméneutique et tradition philosophique*, trad. francesa, Paris, 1982, p. 123 s.

⁵ Aliás já Platão no *Teeteto* (200 c-b, 206 c-d) sublinha que a ciência, *epistêmê*, não pode existir sem a verbalização; não se define, porém, através do nome, mas por meio do discurso, o *lógos*.

⁶ PERELMAN, Ch.; OLBRECHTS-TYTECA, L. — *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, 2.^a ed., Bruxelas, 1970, p. 17 ss.; cf. também LEEMAN, A. D. — *L'historiographie dans le «De Oratore» de Cicéron*, «Bulletin Budé», Paris, 1985, 3, p. 280 s.

Ora, e para não nos afastarmos do ponto de vista inicial, há que ter em consideração que o humanismo se perfilou, tanto programaticamente como no relativo aos produtos e efeitos que transmitiu aos tempos subsequentes, como um movimento fortemente preocupado pela retórica e pelas questões da expressividade em língua literária. A importância reservada à retórica denuncia-se claramente através da tratadística que lhe foi dedicada e da própria redefinição do local que lhe era atribuído no conjunto hierarquizado dos saberes e das disciplinas ⁷. Sob este ponto de vista os humanistas aparecem-nos como os grandes promotores de um «processo de literaturização» da retórica no Renascimento, para nos servirmos da terminologia de Vasile Florescu ⁸, não propriamente no sentido que havia assumido entre os Bizantinos, onde foi reduzida a uma «estilística prática», mas no sentido de que os humanistas procuraram, mais com o apoio de Cícero e de Aristóteles do que com o de Platão, retirar a retórica da órbita da dialéctica ⁹, ou seja valorizar a persuasão sobre o convencimento, a *captatio benevolentiae* sobre a demonstração da verdade. Podemos considerar que o empenho e o esforço aplicados pelos sectores mais fortemente representativos do humanismo renascentista na desvalorização da dialéctica face à retórica atingiu um ponto alto na retórica ramista, como recentemente pôs em relevo Kees Meerhoff em brilhante estudo ¹⁰. E se bem que a dialéctica não haja perdido a guerra, mesmo dentro do partido da retórica, não

⁷ Cfr. os tratados publicados por WEINBERG, Bernard — *Trattati di Poetica e Retorica del Cinquecento*, Bari, 1970 ss.; do mesmo autor, *A History of Literary Criticism in the Italian Renaissance*, em particular o vol. I, reimpr. de Chicago, 1974. Sobre a projecção deste movimento no séc. XVII, RAK, Michele — *La Fine dei Grammatici, Teoria e critica della letteratura nella storia delle idee del tardo Seicento italiano*, Roma, 1974, cap. I. Vid. também JEHASSE, Jean — *La Renaissance de la Critique. L'essor de l'Humanisme érudit de 1560 à 1614*, Saint-Etienne, 1976, em especial cap. II, 2.

⁸ FLORESCU, Vasile — *La Rhétorique et la Néorhétorique. Genèse, Évolution, Perspectives*, Paris-Bucareste, 1982, p. 91, p. 112.

⁹ O fenómeno verifica-se nomeadamente na tentativa de colorir de forma mais retórica do que dialéctica textos fundamentais do ensino universitário, como sucedeu em Coimbra com a tradução do *Organon* aristotélico; cf. OSÓRIO, Jorge Alves — *Um contributo francês para o ensino coimbrão no século XVI; a edição do «Organon» de Aristóteles*, in «Les Rapports culturels et littéraires entre le Portugal et la France», Paris, 1983, p. 67 ss.

¹⁰ MEERHOFF, Kees — *Rhétorique et poétique au XVI^e siècle en France. Du Bellay, Ramus et les autres*, Leida, 1986.

restam dúvidas de que a emancipação e afirmação literárias da línguas vulgares dependeram, em boa medida, dessa aposta na retórica como arte da expressividade linguística humana, articulada na oposição paradigmática entre *natura* e *paideia* ¹¹.

Mas, perguntar-nos-emos, que tem tudo isto a ver com a intersecção da «história cultural» com a «história literária»? Cremos que parte do que ficou dito atrás contém já elementos e perspectivas para uma resposta à pergunta assim formulada. Vejamos, pois, um pouco mais em pormenor.

Começemos pela própria palavra *humanismo*. Como é do conhecimento de todos, o termo é de uso relativamente recente, sendo desconhecido dos autores que viveram nos limites históricos do humanismo *stricto sensu*. Dir-se-ia que é o distanciamento histórico que permite ao observador do passado ver a floresta e não só a árvore. Cremos que a imagem é aceitável, se a entendermos como querendo significar que a visão do conjunto sobre o individual depende, em história da cultura, essencialmente do grau de capacidade que o observador ou o sujeito dispõem para conhecer o campo referencial e as áreas de conotação (domínio do léxico, dos códigos e níveis de cultura, dos eventos, das personagens e dos agentes humanos) que envolvem as coisas do passado. Na companhia de Raymond Aron, afigura-se-nos que a «teoria precede a história» ¹², neste sentido de que a interpretação de uma obra filosófica ou não, como seja uma obra literária, depende também da concepção que o historiador faz da filosofia, da literatura ou, enfim, da cultura.

O caso da palavra *humanismo* parece adaptar-se a este ponto de vista; o seu aparecimento, com um sentido bem delimitado, e não, portanto numa acepção generalizante como é o significado de ‘amor’ ou *philia* pela humanidade, aproximadamente como o termo grego *philanthropia*, é muito posterior à realidade histórica a que se aplica esse nome. Quer isto dizer que a relação entre a coisa histórica e o nome se verificou — ou dela se tomou consciência — muito tarde, após uma experiência reflexiva sedimentada ao longo dos anos e dos esforços de interpretação e compreensão desenvolvidos pelos estudiosos. Em certa medida é justo dizer-se que, nestas circunstâncias,

¹¹ Cf. GARIN, Eugenio — *L'Éducation de l'homme moderne, 1400-1600*, trad. francesa, Paris, 1968, em particular p. 89 ss.; MEERHOFF, K. — *ob. cit.*, p. 114 ss.

¹² ARON, Raymond — *Mémoires*, Paris, 1983, p. 123.

o humanismo foi «inventado» e que, por conseguinte, pôde tornar-se objecto de *teoria*, ou seja de contemplação especulativa¹³.

Mas já o termo *humanista*, como também todos sabemos, é contemporâneo do momento histórico do humanismo. O *humanista* era, no fundo, o estudioso dos textos-literários escritos, isto é, o perito das letras, sobre as quais se postulava que assentava o conhecimento das coisas. Daí se afirmar, com bastante razão, que no humanismo renascentista a *peritia litterarum* acompanhava a *scientia rerum*. Ora é neste ponto que reside precisamente um dos contactos interseccionais entre a «história da cultura» e a «história da literatura», na medida em que aquela não podia dispensar o apoio desta, na perspectiva dos humanistas. Será, portanto, difícil não subescrever a justeza das palavras de Eugenio Garin, numa obra intitulada muito significativamente *La Cultura Filosofica del Rinascimento Italiano*:

«L'umanesimo si affermò nelle sue origini sul terreno delle arti del dire, delle logica e della retorica, e, con esse congiunte, della morale e della politica»¹⁴.

Este ponto de vista é a corroboração, no fundo, das perspectivas lançadas pelos estudiosos do Renascimento a partir da II Guerra Mundial. Paul Oskar Kristeller notava, em 1948, que, no campo da filosofia, o pensamento renascentista não apresentava nome algum de primeira grandeza, o que se reflectia no facto de muitos manuais passarem de S. Tomás de Aquino directamente para Descartes¹⁵. Mas se o Renascimento não produzira filósofos — pelo menos no sentido que o termo adquiriu do século XVIII em diante —, conheceu, em contrapartida, uma grande variedade de correntes e de tendências no campo do pensamento. É evidente que condições materiais houve que favoreceram a proliferação dessa diversidade, como foi o caso da tipografia, mas há que levar também em linha de conta os factores históricos, relacionados com a afirmação de forças sociais emergentes e com a consolidação dos próprios estados que tendem a polarizar-se

¹³ Vejam-se as páginas de Ernesto Grassi sobre Vico, in *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, Pennsylvania, 1980, p. 4 ss., sobre o sentido de «inventio».

¹⁴ GARIN, Eugenio — *La Cultura Filosofica del Rinascimento Italiano*, 2.^a ed., Florença, 1979, p. 6.

¹⁵ KRISTELLER, Paul Oskar — *Studies in Renaissance Thought and Letters*, reed. Roma, 1969, p. 17-18.

em torno dos nacionalismos. Ora o humanismo não foi indiferente a tudo isto.

Augustin Renaudet, que tão largo contributo deixou aos estudos sobre o Renascimento, ensaiou, em 1945, definir o humanismo em sede um tanto diferente da que atrás indicámos de Kristeller. Na interpretação de Renaudet não deixa de ecoar a teoria hegeliana do espírito de uma época, tal como a analisou Ernst Gombrich; o eixo central das suas páginas reside no ponto de vista de que pelo nome de humanismo devemos entender «une doctrine qui, orientée à la fois vers l'étude et vers la vie, refuse d'abaisser la valeur de l'homme et de son oeuvre individuelle ou collective, de n'en admettre qu'une idée volontairement humble, de ne reconnaître dans la nature humaine que faiblesse et misère»¹⁶. Foi este, aliás, o ponto de partida do mesmo estudioso para considerar Dante como um humanista, sob o pressuposto de que o Renascimento, nas linhas programáticas fixadas pelos Italianos, se impunha como tarefa primeira «l'étude et la résurrection de la culture antique»¹⁷.

Mas equacionar a questão por este ângulo equivale, em boa medida, a desfocar a perspectiva de Kristeller atrás enunciada, a qual punha a tónica na importância concedida ao estudo dos textos e conhecimento das letras por parte dos humanistas. Não nos podemos esquecer, e para não perdermos de vista o tema que nos preocupa aqui, que o humanismo postula a primazia fundamental do estudo dos textos literários e, por consequência, escritos, como base da formação cultural. E se Renaudet tinha razão em opor-se à ideia de que o humanismo, reduzido à reactivação da moral antiga pagã, tivesse constituído uma tentativa de oposição ao cristianismo¹⁸ com toda uma tradição de ênfase na miséria do ser humano tão afecta à mentalidade e à sensibilidade dos homens do séc. XV, poderia contudo ter sublinhado com vigor que o humanismo, como modelo cultural e ético dos humanistas, arrancou do contacto com os textos antigos, no sentido muito preciso que a palavra *texto* pode comportar¹⁹: o problema da escrita²⁰, que acarreta o da leitura e da crítica textual,

¹⁶ RENAUDET, Augustin — *Humanisme et Renaissance*, reimpr., Genebra, 1981, p. 38.

¹⁷ RENAUDET, Augustin — *Dante humaniste*, Paris, 1952, p. 18.

¹⁸ RENAUDET, A. — *Humanisme et Renaissance*, cit., p. 33.

¹⁹ SCHOECK, R. J. — *Intertextuality and Renaissance Texts*, Bamberg, 1984, p. 13.

²⁰ ULLMAN, B. L. — *The Origin and Development of Humanistic Script*, Roma, 1960, p. 11 ss.

o problema dos códices e dos livros²¹. É evidente que aqueles que nas chancelarias italianas se instituíram em detentores de um novo saber, consubstancializado inclusivamente numa nova técnica de escrita e de estilo em latim e, portanto, de leitura, depressa deram forma ao seu sentimento de individualidade face aos outros meios e círculos de homens de cultura do tempo: alguns círculos monásticos, as universidades e as cortes. Os humanistas assumem, deste modo uma linguagem polémica, patente em autores como Policiano e Valla, que, articulada com os instrumentos de difusão em larga escala oferecida pouco depois pela imprensa e fortalecida pelo prestígio das obras doutrinárias dos autores antigos em domínios não completamente cobertos pela doutrina eclesial, como eram os da natureza do Estado e dos modos de legitimar e de exercer o poder político, se impôs à imagem que os séculos posteriores fizeram do tempo da «renascentia»²².

Por isso se nos afigura importante situar a questão do humanismo em sede literária. E mais uma vez recorreremos a Kristeller, quando chama a atenção para o facto de que, se não for tido em consideração o pano de fundo da filosofia e do pensamento medieval, não se poderão entender correctamente os problemas e as inovações do Renascimento²³.

Efectivamente, a ênfase com que os autores do humanismo superlativam os modelos clássicos não resulta só do entusiasmo nascido da revalorização desses escritos, mas também, cremos que fundamentalmente, da percepção das potencialidades das formas do discurso culto, literário e escrito, por eles exemplificadas. A imitação pela imitação não era ideal absoluto, ou então podia tornar-se motivo de sátira, como os diversos momentos da polémica sobre o ciceronianismo revelaram.

A clivagem entre os modos, as propostas e as estratégias relativas ao discurso escrito e culto próprias dos tempos «medievais» e as que apareciam defenidas com base na imitação dos antigos, neles inspiradas ou com eles justificadas por parte dos humanistas, é, ainda, um sinal bem significativo da «diferença específica»²⁴ que caracteriza o humanismo frente ao medievalismo. Mais: parece-nos reforçar o ponto de vista várias vezes aqui enunciado de que a definição do

²¹ SABBADINI, Remigio — *Le Scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, ed. anastática, Florença, 1967.

²² Cf. ULLMANN, Walter — *Radici del Rinascimento*, trad. italiana, Bari, 1980.

²³ KRISTELLER, P. O. — *ob. cit.*, p. 18.

²⁴ Cf. MEERHOFF, K. — *ob. cit.*, p. 330-331.

humanismo em sentido histórico implica, realmente, a intersecção da «história cultural» com a «história literária».

Cultura e literatura: dois termos hoje perfeitamente correntes, mas de emprego extremamente raro nos autores humanistas, apesar de ambos pertencerem ao vocabulário autorizado tanto por Cícero como por Quintiliano. Mas tal rarefacção não significa que os conceitos hoje assim designados não fossem perceptíveis aos homens cultos dos séculos XV e XVI; significa unicamente que outros termos se utilizavam, sem querermos insinuar que as realidades conceituais sejam absolutamente as mesmas.

A evolução da palavra *cultura* e o deslizamento conceptual²⁵ que a acompanhou são elucidativos para nos situarmos no contexto humanista. Numa comparação célebre do Livro II das *Tusculanas* (II, 13), Cícero procura enfatizar o conceito através de uma imagem plástica retirada da vida agrícola, referência facilmente identificável perante a mentalidade romana²⁶. Na linha de um elogio da vida do agricultor tornado habitual na tradição literária latina, com Horácio e Virgílio, este com o canto final do Livro II das *Geórgicas*, «O fortunatos nimium, sua si bona norint, / agricolas!» (v. 458-459), elogio que enquadra o enaltecimento da felicidade daquele que pôde alcançar o conhecimento das coisas, «felix qui potuit rerum cognoscere causas» (v. 490), Cícero divulgara a comparação entre o cultivo dos campos e o cultivo do espírito do homem. Em ambos os casos o esforço surge como necessário para que os frutos nasçam e assim como um campo, ainda que fértil, nada produz «sine cultura», assim também «sine doctrina» o espírito não dá frutos. Por isso conclui com uma frase que se tornou tópica: «Cultura autem animi philosophia est». A imagem perdurou e fixou-se posteriormente na linguagem culta europeia. Se bem que não muito frequentemente é certo, os autores cristãos adaptaram-na aos objectivos espirituais e catequéticos que introduziram no discurso escrito em latim, como por exemplo em Lactâncio: «Dei unici pia et religiosa cultura» (5.7).

No entanto, a coloração declaradamente concretizante da comparação ciceroniana talvez colidisse um pouco com a evolução espiritualizante que sofreu muito do vocabulário latino sob a acção dos autores cristãos, como sucedeu com *animus* e *anima*. Além disso, *cultura* continuava a ser termo habitual nos textos sobre temas

²⁵ *Idem, ibidem*, p. 16.

²⁶ Sobre este ponto, vid. NOVARA, Antoinette — *Cultura: Cicéron et l'origine de la métaphore latine*, «Bulletin Budé», Paris, 1986, 1, p. 51 ss.

agrícolas, como eram os tratados técnicos, de tal forma que, em pleno séc. XVI, o primeiro dicionário de latim-português do humanista Jerónimo Cardoso ainda dá como equivalência de *cultura* em latim a denominação portuguesa «A laouura, ou honra»²⁷.

Seria de esperar que os autores humanistas, que tanto se alimentaram de Cícero, adoptassem com facilidade este tipo de imagens fortes e concretizantes do Arpinate, como por exemplo aquela comparação da vinha como imagem do *hominis cultus* que aparece no final do *De Finibus*. E poderíamos apelar ainda para o *Cato Maior*, onde o exemplo da superioridade de um moralismo heróico vem apontado na figura do velho Catão, admirador das «voluptates agriculturalum», lembrados de que, embora não tanto como o *De Officiis*, o *De Senectute* foi obra lida e consultada ao longo da Idade Média, traduzida para português no séc. XV e, no séc. XVI, por Damião de Góis.

Mas, não obstante a expectativa acima indicada, a verdade é que os textos dos humanistas não documentam um uso intenso ou sequer frequente da palavra *cultura*, no sentido que vimos no passo ciceroniano das *Tusculanas*²⁸. Na verdade, se explorarmos um *corpus* textual constituído, por exemplo, por algumas *orationes* académicas em latim da autoria de humanistas quinhentistas, encontramos uma utilização da imagem ciceroniana num passo da *oratio* de D. Pedro de Meneses, onde é mais do que evidente uma intertextualidade parafrástica com matriz latina. Aí o autor que, como sugere com razão o Prof. Costa Ramalho²⁹, foi pelo menos auxiliado pelo humanista Cataldo Sículo na elaboração deste texto de 1504, define a filosofia como «animi cultura»³⁰.

²⁷ *Dictionarium Latino Lusitanicum & vice versa Lusitanico latinum, cum adagiorum fere omnium iuxta seriem alphabeticam perutili expositione (...) per Hieronymū Cardosum Lusitanum (...) Excussit Ioan, Barrerius Conimibricae (...) 1570*, fo. 48 r^o. Note-se que, na parte de equivalências de português-latim, Cardoso traz: *Lauoura. Agricolatio, onis* (fo. 57 v^o) e *Onrra, Decus, oris, honor, oris* (fo. 63 r^o).

²⁸ Observe-se que *cultura* não pertence ao vocabulário de crítica literária dos humanistas; cf. RIZZO, Silvia — *Il Lessico filologico degli umanisti*, Roma, 1973.

²⁹ RAMALHO, Américo da Costa — *Estudos sobre a Época do Renascimento*, Coimbra, 1969, p. 78: «A oração de sapiência do conde de Alcoutim»; *Cícero nas orações latinas universitárias do Renascimento*, «Revista da Faculdade de Letras — Línguas e Literaturas», Porto, II, 1985, p. 29 ss.

³⁰ Convém notar que, na sua *Oratio habita bononie publice (...) in omnium scientiarum & in ipsius bononie laudes*, impressa na edição das *Epistolae* de Lisboa, 1500, Cataldo, não obstante utilizar com frequência uma intertextuali-

Mas o discurso do 2.º Conde de Alcoutim é talvez o mais «medieval» dos discursos latinos conservados do humanismo português. Aí a apropriação textual da frase citada não significa, necessariamente, um enriquecimento semântico da expressão³¹. Outros discursos, mais declaradamente humanistas e não menos ciceronianos, como o de André de Resende em 1534 ou o do francês Arnaud Fabrice em 1548, não incluem essa expressão ciceroniana, talvez pela percepção que tinham da sua larga utilização nos registos técnicos da língua. Jerónimo Cardoso, por exemplo, em 1536 evoca a função civilizadora da *philosophia* por oposição à *natura*, recorre ao aproveitamento da *laus philosophiae* no *Cato Maior*, deita mão da autoridade de Séneca e ainda de Cícero sobre a necessidade e o valor da fortaleza do ânimo, mas não usa o termo *cultura*, quando o podia ter feito dentro da sugestão da citação de «ut philosophia animi medicina dicitur...».

No entanto, da raridade do emprego de *cultura* nos textos humanistas de forma alguma poderemos inferir a ausência do conceito que actualmente designamos por este termo. O mesmo se dirá do termo *litteratura*.

O significado desta palavra nos autores latinos tinha um valor muito concreto: um texto escrito formado de letras, como vem em Cícero (*Part.*, 7, 26) ou em Séneca: «prima illa litteratura, per quam pueris elementa traduntur» (*Ep.* 88, 20). As ocorrências desta palavra nos autores humanistas também ficam muitíssimo aquém das que ela

dade declaradamente ciceroniana, não chega a formular a definição de cultura nestes moldes. E mantém uma primazia da dialéctica sobre as «rationes» de todos os assuntos (cf. fo. (h) vi vº), aliás muito à semelhança de Policiano; cf. MAÏER, Ida — *Un inédit de Politien: la classification des «arts»*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», Genebra, XXII, 1960, p. 351.

³¹ Um *corpus* de *orationes* universitárias encontra-se publicado por BRANDÃO, Mário — *Quatro orações latinas proferidas na Universidade e Colégio das Artes (Século XVI)*, Coimbra, 1937. Para André de Resende, cf. ainda *Oração de Sapiência (Oratio pro rostris)*, Lisboa, 1956, com tradução de Miguel Pinto de Meneses e introdução de A. Moreira de Sá, *Oração de André de Resende pronunciada no Colégio das Artes em 1551*, ed. de Gabriel de Paiva Domingues, reimpr. de Coimbra, 1982; de D. Pedro de Meneses, *Oração proferida no Estudo Geral de Lisboa*, com tradução de M. P. Meneses e introdução de A. M. de Sá, Lisboa, 1964; de Jerónimo Cardoso, *Oração de Sapiência proferida em louvor de todas as disciplinas*, com tradução de M. P. Meneses e introdução de Justino Mendes de Almeida, Lisboa, 1965. Apesar da parcimónia que apontamos no texto, casos há em que, naturalmente, as velhas imagens da cultura como cultivo do espírito reaparecem; assim procedeu André de Resende na *oratio* de 1551, na dedicatória à princesa D. Maria.

conhece nos dias actuais. Mas é sempre nesse sentido concretizante que eles a usam, lembrados do sentido habitual nos autores antigos. Assim sucede, por exemplo, quando Aires Barbosa inicia o seu comentário às considerações de Quintiliano sobre o emprego de *quid* e *quod* e outras questões, ao escrever: «Nec solum quottidianis lectionibus uobis prodesse uelim iuuenes politioris litteraturae candidati...»³². Do mesmo modo, a denotação de 'texto escrito' se evidencia na ocorrência do termo na parte final de uma *oratio* de 1539, a que aludiremos mais à frente, quando o autor enaltece a acção de D. João III na renovação dos estudos em Coimbra:

«Jam extincta reuiuisset charitas, pietas & peregrinationis
Religio vna cum christiana literatura pullulat...»³³,

onde a palavra se deve referir não só à literatura apologética cristã em latim, mas com certeza também à política de divulgação por meio da tipografia de textos devotos e edificantes em português.

O que acabamos de dizer não significa que o humanismo tivesse sido insensível à ideia de 'literatura' e da sua relação com a de 'cultura'. O que sucede é que os instrumentos verbais, com que hoje denominamos conceitos e noções, dependem mais da reconversão ideológica e filosófica do séc. XVIII-XIX do que dos autores do séc. XV-XVI³⁴; no plano do significante a identidade de formas pode ser total ou quase, mas não no terreno das incidências referenciais. Mas para uma época que tanto se debruçou sobre as questões da língua, sobretudo no plano normativo, e que, mercê em boa medida das novas necessidades de fixar os textos impostas pelo recurso à tipografia, avançou para a filologia, seria quase absurdo não postular a existência de um léxico referenciador da coisa literária³⁵.

E efectivamente ele surge, como todos sabem, no sintagma latino «*studia humanitatis*»³⁶. É sabido que Cícero autorizava, através

³² *Arii Barbarosae Lusitani in verba M. Fabii. Quid? quod & reliqua. Relectio de verbis obliquis*, ed. de Salamanca, 1511, fo. a i v^o.

³³ Vid. o texto fac-similado in OSÓRIO, Jorge Alves — *Autour d'un discours humaniste d'un éditeur coimbrois des «Colloques» d'Érasme*, «Arquivos do Centro Cultural Português», Paris, XI, 1977, p. 105. Trata-se da *oratio pro rostris* do professor de retórica Juan Fernández, 1539.

³⁴ Cf. GADAMER, H. G. — *Verdad y método*, cit., p. 38.

³⁵ Cf. RIZZO, S. — *ob. cit.*; cf. também CHOMARAT, Jacques — *Grammaire et rhétorique chez Érasme*, Paris, 1981, em particular a III e IV partes.

³⁶ Cf. ULLMANN, W. — *ob. cit.*, p. 145-146.

de variados exemplos, mas muito particularmente no *De Oratore*, a ligação íntima, tanto no plano frásico como no semântico, entre *studium / studia* e *humanitas*. Mais: Cícero frequentemente coloca na órbita sintáctica e significativa de *humanitas* o lexema *litterae*, enfatizando fortemente a indissociabilidade do elo entre as duas noções, a ponto de definir o *orator* nos seguintes termos: «in omni genere sermonis, in omni parte humanitatis dixerim oratorem perfectum esse» (*De Or.*, 1,16,71)³⁷.

O problema mais agudo, porém, nascia não tanto da utilização do léxico em si, mas da desconexão entre o sentido de *humanitas* no autor latino e naqueles que escreviam já em contexto cristão. Aliás S. Jerónimo tivera já que precisar o uso do termo em sentido diferente, decorrente da ideia cristã de que todos os homens eram produto da criação divina: «humanitatem hoc loco dicimus omne hominum genus» (*Ep.* 147); e deste sentido os autores humanistas não se podiam esquecer.

Quer isto dizer, e como já referimos atrás, que o renascimento da antiguidade, tanto no plano das ideias como no das formas expressivas, não podia ser total, pese muito embora a apologia da imitação por alguns³⁸. O aproveitamento dos textos antigos e dos ensinamentos por eles veiculados fazia-se, naturalmente, num contexto que dava actualidade às produções dos humanistas como mensagens endereçadas directamente aos seus contemporâneos. Sem isso o humanismo não haveria tido qualquer significado nem sentido. O que, entre outras coisas, o humanismo trouxe à cultura dos séculos XV e XVI, mas com linhas de força ainda sensíveis no séc. XVII, foi a instalação de um sistema de referência³⁹ imensamente alargado em comparação

³⁷ Note-se que a qualidade de *grammaticus* sofreu um desgaste face à dignidade de *orator* e de historiador no humanismo, não só mercê do prestígio destas duas funções na Antiguidade, mas também em resultado da projecção concedida por cerimónias de ostentação como eram as festas e entradas, onde frequentemente os humanistas apareciam no desempenho de tarefas oratórias; assim sucedeu com Cataldo em Évora, um Cataldo que, aliás não apreciava ser qualificado de *grammaticus*...

³⁸ Isto sem negar o papel essencial que a imitação desempenhou no humanismo; cf. MEERHOFF, K. — *ob. cit.*, p. 180; cf. ainda PY, Albert — *Imitation et Renaissance dans la Poésie de Ronsard*, Genebra, 1984.

³⁹ Expressão de GOMBRICH, Ernst — *Tras la historia de la cultura*, trad. espanhola, Barcelona, 1977, p. 11. Deve notar-se que a pressão da *auctoritas* dos antigos era tal que dificilmente eram incluídos nessa perspectiva os autores modernos, o que estava, naturalmente, dependente da noção de

com outros existentes, em particular os dos meios cortesões (que tão próximos andavam dele) e o da ciência escolástica. Esse sistema passa a autorizar a prática muito variada de aproveitamento de modelos formais, de referências semânticas, de processos de intertextualidade, de perspectivas doutrinárias recolhidas dos autores e dos textos antigos. E a solidez e estabilidade oferecidas por essa tradição referencial era tão grande que os humanistas não valorizam ⁴⁰, ou então fazem-no numa escala muitíssimo reduzida, idênticos mecanismos em relação aos autores e aos escritos seus contemporâneos.

Para além disso, no sintagma atrás indicado, «*studia humanitatis*», o pólo semântico do humano tinha que apontar, em tempo cristão, para perspectivas espiritualizantes, quer inspiradas em correntes filosóficas de certo modo valorizadoras de aspectos irracionais, como o neo-platonismo, quer resultantes da própria tradição reflexiva e de meditação interior da tradição cristã ⁴¹, mas em qualquer dos casos bastante distintas da conotação ainda concretizante que tanto *humanum* como *studium* tinham em Cícero.

Tecemos estas considerações com o intuito de salientar que o humanismo, que não foi com certeza uma simples renovação imitativa da literatura e da cultura antigas, não podia, naturalmente, revalidar, em pleno séc. XV e XVI, toda a área semântica coberta pelos termos referidos, do mesmo modo que a realidade intelectual e vivencial em que se inseriam os próprios humanistas — e não nos esqueçamos de que nos estamos a reportar a um lapso temporal tão longo como dois séculos e a diferentes áreas sociais e políticas da Europa nesse período — não podia ser englobada no interior dos instrumentos ideológicos e dos códigos de referência dos autores antigos. Uma boa parte da reacção contra a corrente humanista, para além da que foi motivada por questões de doutrina religiosa, resultou precisamente de algum sentimento de inadequação — em sentido

doctus e da função do próprio texto escrito; embora reportando-se a campos distintos, cf. ARASSE, Daniel — *Andrea Biglia contre Saint Bernardin de Sienne, L'humanisme et la fonction de l'image religieuse*, in «Acta Conventus Neo-Latini Turonensis», Paris, 1980, p. 417 ss.; COCHRANE, E. — *ob. cit.*, p. 482.

⁴⁰ Algumas considerações sobre este ponto em MAZZACURATI, Giancarlo — *Il Rinascimento dei moderni. La crisi culturale del XVI secolo e la negazione delle origini*, Bolonha, 1985, cap. II, «Pietro Bembo e il primato della scrittura», p. 65 ss.

⁴¹ Sobre a problemática do «humanismo cristão», cf. CARVALHO, José Adriano Freitas de — *Le christianisme humaniste dans les Dialogues de Fr. Heitor Pinto*, in «L'Humanisme portugais et l'Europe», Paris, 1984, p. 161 ss.

gadameriano — visível, por exemplo, em Cornélio Agrippa de Nettesheim ⁴².

Mas o que contava de modo muito especial no emprego do termo *studium*, com implicações directas no plano concreto da organização dos estudos, era o apelo às letras, isto é ao saber comunicado pelo texto escrito, na perspectiva de valorização do humano. Muito particularmente entre os autores italianos, nota-se uma teorização mais conseguida da noção de *studia humanitatis* num sentido que se aproxima do de cultura. Efectivamente, e como documenta o caso de Leonardo Bruni ⁴³, era fácil estabelecer a equivalência entre os dois significados, na base da conjugação entre a *peritia litteratum* e a *scientia rerum*. Nessa perspectiva, a noção de cultura é sempre de base clássica, ou dizendo de outro modo, a cultura clássica, transmitida pelos textos literários, permitia instituir um sistema de códigos que facilitavam, com estabilidade e segurança, o acesso a um domínio de referências sobre a natureza e o comportamento dos homens que extravasavam largamente os limites da visão eclesial medieval. Como se observa nos tratados *de nobilitate* (e não evocamos aqui a denominada *oratio De dignitate hominis* de Pico della Mirandola, porque em rigor não se trata de um texto autónomo), a imagem paradigmática do *homo* neles proposta, para além de vagas referências à *pietas*, assenta quase exclusivamente nos efeitos produzidos pelos *studia humanitatis* como programa de formação do indivíduo que, na exacta medida em que não se reveste do sentido que o termo *formação* adquiriu no vocabulário moderno, traduz mais a ideia de adequação do interior ao exterior do que de expansão da personalidade individual ⁴⁴.

Não parecerá estranho, por isso, que sublinhemos o seguinte ponto de vista: os *studia humanitatis* cobriam, na verdade, a área semântica de *cultura* ⁴⁵, assumindo para si a conotação concretizante que esta palavra tinha no latim antigo, e traduziam, ao mesmo tempo,

⁴² CRAHAY, Roland — *Un manifeste d'anticulture: le «De incertitudine et vanitate scientiarum et artium» de Corneille Agrippa*, in «Acta Conventus Turonensis», *cit.*, p. 889 ss.; NAUERT Jr., Charles G. — *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana, 1965, em especial o cap. 9, p. 222 ss.

⁴³ GARIN, Eugenio — *Educazione umanistica in Italia*, 5.^a ed., Bari, 1966, p. 35 ss.

⁴⁴ GADAMER, H. G. — *Verdad y método*, *cit.*, p. 38 ss. e p. 487 ss.

⁴⁵ Sobre isto, cf. TRINKAUS, Charles — *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vols., Chicago, 1970, em especial a Parte II, «The Human Condition in Humanist Thought», p. 171 ss.

a suspeição com que o homem do Renascimento, não obstante a apologia da *dignitas hominis*⁴⁶, via a natureza humana, que em tantos aspectos se assimilava à dos restantes animais. Com nitidez Luis Vives, o grande humanista espanhol, equacionava esta questão em 1523:

«Qui humanae consociationis uinculum dixerunt esse iustitiam et sermonem, hi nimirum acute inspexerunt uim ingenij humani, quorum duorum sermo certe fortior est ac ualidior inter homines...»⁴⁷.

Esta valorização do *sermo* como característica determinante da natureza humana, em contraste com as «bestiae, quas mutas nominamus», em quem a capacidade de produzir alguns sinais, como os gestos, não está senão ao serviço dos afectos, enquanto no homem depende da mente, conduzia, naturalmente, a uma consequência imediata: a de que a formação, ou *institutio*, do homem passava necessariamente pela valorização da sua capacidade falante, para a transformar de simples *loquentia* em *eloquentia*.

Daí a importância das *litterae*, no sentido de texto escrito, já que era exclusivamente por seu intermédio que se tornava possível o acesso aos autores antigos, detentores da *auctoritas* paradigmática. Assim o afirmava claramente Pierre de la Ramée⁴⁸, responsável por um dos maiores esforços quinhentistas na adaptação das categorias e conceitos da antiga teoria literária às novas realidades de produção e criação do discurso literário e escrito em língua vulgar. Kees Meerhoff analisou finamente, em livro recente, o movimento desliçante de la Ramée e de seus companheiros, em especial Omer Talon, nesse sentido de adaptar a terminologia retórica latina às circunstâncias próprias do enunciado em vulgar, nomeadamente no que dizia respeito à noção de número oratório, ou seja à questão da natureza,

⁴⁶ PAPARELLI, Gioacchino — *Feritas, Humanitas, Divinitas, L'essenza umanistica del Rinascimento*. Nápoles, 1973; no entanto, o conceito da dignidade do homem não resultava exclusivamente das mensagens das obras herdadas, por via literária, dos antigos; ressaltava também, num Dolet por exemplo, da tensão sobre-humana que permitiu criar essas mesmas obras; cf. SOZZI, L. — *La «Dignitas Hominis» chez les auteurs lyonnais du XVI^e siècle*, in «Actes du colloque sur L'Humanisme Lyonnais au XVI^e Siècle», Grenoble, p. 295 ss.

⁴⁷ VIVES, Luis — *De Ratione dicendi libri tres*, na ed. de Bruges, 1532, fo. (Ai v^o).

⁴⁸ MEERHOFF, K. — *ob. cit.*, p. 38, p. 115-116.

função e concretização do ritmo no discurso em prosa e no discurso em verso.

A questão da língua e da sua utilização em registo literário ou artístico, no âmbito do noção de *eloquentia*, como traço determinante da superioridade do homem no conjunto das coisas criadas, dava, assim, origem, por um lado, a uma perspectiva diferente, pelo menos quanto à divulgação de uma terminologia e de um conjunto de lugares comuns, daquela que provinha dos autores medievais, e, por outro, ao reforço do papel fundamental que o texto escrito desempenhava não só na formação pedagógica mas também na própria vida interior dos homens. Não admira, portanto, que a *eruditio* surja como algo constantemente valorizado pela sua referência a um saber adquirido pelo estudo assíduo, em contacto fundamentalmente com os textos literários. O epíteto *eruditus* era frequentemente acompanhado do de *doctus*, sugerindo deste modo, ainda que sob a capa de um lugar comum banalizado, por exemplo, em discursos panegíricos como as *orationes*, a íntima relação entre a *doctrina*, dependente do acto pedagógico de *docere*, e a ideia de expurgação da rudez que está subjacente a *erudio* ⁴⁹.

Ora esta ideia, tornada vulgar pelos humanistas de tanto usarem e abusarem do léxico ciceroniano ⁵⁰, presidia à polémica de raiz que opunha o grupo dos humanistas àqueles que, de modo générico, surgem nos textos apelidados de escolásticos, teólogos e até mesmo frades ignorantes, ou seja, e para seguirmos neste ponto a *oratio pro*

⁴⁹ Mas as vias privilegiadas de incidência na sociedade da mensagem das «*litterae*» foram claramente indicadas por Luis Vives, numa perspectiva que coincide, no essencial, com a de Sá de Miranda, nas *Cartas*; cf. VIVES, Luis — *De Disciplinis libri XX*, na ed. de Colónia, 1532, fo. AA 3 rº, na dedicatória a D. João III: os príncipes e os «*eruditi*» são os dois géneros humanos mais conciliáveis entre si: «*ut non sint duo hominum genera, quae amica inter se magis et coniuncta esse conueniat*»; é evidente que a erudição traduzia-se facilmente na pedanteria (cf. SCHOECK, Richard J. — *Renaissance Guides to Renaissance Learning*, in «*Acta Conventus Turonensis*», *cit.*, p. 240), mas, por outro lado, e com base em Cícero (cf. MEERHOFF, K. — *ob. cit.*, p. 65), assumia um sentido que se identificava quase com o de *humanista* (para os matizes desta palavra, cf. os exemplos in RAMALHO, Américo da Costa, *Latim Renascentista em Portugal (antologia)*, Coimbra, 1985), o que permitia apoiar uma noção mais concreta de *doctus*.

⁵⁰ Cf. BILLANOVICH, Giuseppe — *La latinité des humanistes italiens*, in «*La lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen-Age*», Paris, 1981, p. 125 ss.; RAMALHO, A. C. — *Cícero nas orações do Renascimento*, *cit.*

rostris do sevilhano Juan Fernández ⁵¹, que se notabilizou como orador em Coimbra em meados do séc. XVI, onde também preparou uma versão expurgada dos *Colloquia Erasmi*, aqueles que defendiam que o objectivo da inteligência humana residia antes do mais na perscrutação das realidades abstractas dos seres, seus princípios e entidades, em vez de colocarem o devido acento na *humanitas*. E para tal o orador transcrevia ao auditório, que o acompanhava na abertura das aulas do Colégio de Santa Cruz nesse ano de 1539, o conhecido passo das *Noctes Atticae* (XIII, 17) de Aulo Gélio sobre o significado de *humanitas*, num plano mais genérico de *philanthropia*, que ele alterava ligeiramente para «dexteritatem quandam benevolentiamque erga omnes homines» ⁵², lembrado certamente da coloração dada por S. Jerónimo no passo referido mais em cima, e no sentido mais preciso de «eruditio» e «institutio» nas boas letras. Nesta perspectiva, o conhecedor da *humanitas* haveria de dominar tudo quanto ao homem dissesse respeito, de acordo com uma *dignitas hominis* cada vez mais dependente do saber adquirido mediante o estudo. Daí que o mesmo orador, elogiando, como muitos outros, a globalidade das disciplinas e saberes do homem, evocasse a imagem do *architectus* de Vitrúvio, sintetizando do modo seguinte o seu ponto de vista: «Is erit mihi humanitatis peritus qui omnes omnium facultates probe habeat cognitatas...».

O que acabamos de expor traz de imediato à ideia a noção de *encyclopaideia*, isto é de um saber circunscrito ou limitado no interior de um círculo, que define a sua totalidade. Num artigo dedicado precisamente aos instrumentos ou guias renascentistas para o ensino no Renascimento, Richard Schoeck ⁵³ chama a atenção para o facto de que os livros constituíam os principais meios de transmissão e expressão das ideias, de maneira que não era difícil assimilar ou pelo menos sugerir a assimilação de conhecimentos a serem dominados pelo homem com a do saber contido nos livros que, por sua vez, surgiam como os veículos de uma tradição paradigmática. Para usarmos uma expressão de João de Barros, podemos dizer que os livros, na medida em que guardavam os signos gráficos que são as letras, constituíam verdadeiras «custódias literais».

⁵¹ Cf. OSÓRIO, J. A. — *Autour d'un discours humaniste, cit.*, p. 97.

⁵² Sobre este ponto, vid. RAMALHO, A. C. — *Cícero nas orações do Renascimento, cit.*, p. 43-44.

⁵³ SCHOECK, R. — *Renaissance Guides, cit.*, p. 241.

No entanto, e para de novo chamar a primeiro plano da atenção o título a que se subordinam estas linhas, o entrecruzamento da «história cultural» com a «história literária» no campo do humanismo implica que precisemos alguns outros aspectos da questão.

É sabido que a Idade Média, tomada a designação num sentido genérico e não como uma categoria histórica imperativa, desenvolveu de forma notória variados aspectos do saber e do trabalho intelectual, nomeadamente quanto aos métodos e à organização lógica dos assuntos⁵⁴. Aos eruditos de então se devem novos métodos de elaboração dos índices e respectiva organização⁵⁵, alfabética ou não, novos critérios de estabelecimento das cronologias, com a noção de tempos históricos também, a própria institucionalização e especialização de um léxico denotador das realidades abstractas, no domínio da lógica. A modernidade com que, no séc. XII, os novos estudos de dialéctica e lógica cativam os meios universitários e penetram nos terrenos da cultura espiritual e monástica, desalajou a tradição antiga da *grammatica* romana, que fazia da eloquência, com os seus modelos oratórios latinos, o terreno por excelência da formação intelectual e moral do homem. Fora dela ficavam, no entanto, realidades como eram os programas monásticos do ideal de perfeição humana, com uma atenção acrescida para com aspectos do comportamento humano desconhecidos dos quadros oferecidos pelos autores utilizados pelos gramáticos na sua actividade pedagógica, e o novo quadro de reflexão intelectual que se veio a consubstanciar na escolástica. Tanto para uns como para outros, o latim clássico via-se concorrido pelo latim moderno exigido pelos instrumentos de trabalho cultural e intelectual.

Quando, cerca de dois séculos depois, os humanistas reavivam a retórica e a gramática antigas⁵⁶, o modo polémico com que muitas vezes procederam à afirmação da sua nova modernidade tinha subjacente diversas limitações que a tradição escolástica fora acumulando no seu percurso. E só nesse contexto se pode compreender, de forma mais clara, a atenção que autores como Policiano e Valla

⁵⁴ Cf. GUENÉE, Bernard — *Histoire et Culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1980, em particular cap. V, p. 200 ss.

⁵⁵ Cf. ROUSE, Mary A.; ROUSE, Richard H. — *La naissance des index*, in «Histoire de l'édition française». Tome I, «Le livre conquérant. Du Moyen Âge au milieu du XVII^e siècle», Paris, p. 77 ss.

⁵⁶ Para Thomas More, por exemplo, a retórica é entendida como a ciência da linguagem, em cuja sede se instituía a teologia; cf. CAMPOREALE, Salvatore I. (O.P.) — *Da Lorenzo Valla a Tommaso Moro, Lo statuto della teologia*, in «Umanesimo e Teologia tra '400 e '500», Pistoia, 1973, p. 23-24.

concedem à palavra. A esta tendência chama Vittore Branca «l'umanesimo della parola»⁵⁷, que elogia fortemente em Policiano, utilizando a expressão «sacralità della parola»⁵⁸. Este valor atribuído à palavra e à «identità sostanziale del *verbum* e della *res*»⁵⁹, que o iniciador da filologia humanista denuncia na sua atitude intelectual e literária, é comumente apontado como traço característico determinante do humanismo, em sentido histórico.

No entanto, cremos que vale a pena observar, com algum cuidado, certos aspectos desta questão. O ponto de vista exclusivista com que os humanistas defendem o latim classicizante como língua culta da expressão literária — a língua cujo conhecimento oferecia acesso às virtudes e, portanto, à perfeição moral — estava em íntima relação com a apologia do *orator* e, naturalmente, da retórica⁶⁰. Esta surge então, no sistema humanista, como ocupando praticamente todo o espaço previsto para o saber, postergando outras modalidades menos letradas⁶¹.

Nestas circunstâncias, a atitude perante o texto, nomeadamente o texto da tradição culta e literária, reveste-se agora de características distintas daquelas que eram próprias do comentário dialéctico e da análise lógica da expressão do raciocínio. O latim escolástico havia-se constituído numa linguagem ao serviço da racionalização do saber e, por conseguinte, assumido um carácter tecnicista, em que os problemas da expressividade e da transmissão de tonalidades conotativas não podiam, evidentemente, preocupar os seus utilizadores⁶². Como já foi observado, o latim escolástico dispunha, no fundo, de um léxico

⁵⁷ BRANCA, Vittore — *Poliziano e l'umanesimo della parola*, Turim, 1983, p. 10.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁹ *Ibidem*, p. XII.

⁶⁰ É preciso atentar, no entanto, em que Cícero não deixava de ter consciência da evolução da cultura e da língua ao longo do tempo, perspectivando-a todavia a partir do ponto de vista do encaminhamento para a *puritas*, como o próprio *Brutus* documenta (cf. XXXIV, 132). Cf. GRASSI, Ernesto — *Rhetoric as Philosophy. The Humanist Tradition*, Pennsylvania, 1980, «Historical and theoretical Premises of the Humanistic Conception of Rhetoric», p. 35 ss.

⁶¹ Parece claro que a exclusividade concedida pelos humanistas ao latim literário (isto é, letrado e escrito) implicava a secundarização de zonas culturais dinâmicas; vejam-se as belas páginas que Étienne Gilson dedicou ao tópico «In silvis et agris», in *Humanisme et Renaissance*, reimpr. Paris, 1983, p. 104 ss.

⁶² Cf. CHENU, M.-D. (O.P.) — *La Théologie au douzième siècle*, 3ª ed., Paris, 1976, p. 145 ss.

relativamente reduzido e bem delimitado ⁶³, ao mesmo tempo que as questões relacionadas com a arte de produção do texto, sobretudo no que dizia respeito à *compositio* e à *iunctura* dos elementos da frase, inclusivamente nos aspectos do ritmo oratório, ficavam remediadas para planos menos prestigiados, como a polémica entre Pico della Mirandola e Ermolao Barbaro evidencia. A própria técnica da abordagem dos textos pelo método das *quaestiones* ⁶⁴, em que importavam sobretudo os problemas de organização do raciocínio dialéctico e lógico, não entrava em linha de conta com os aspectos valorizados, depois, pelos humanistas através do método literário, como fossem o contexto frásico da palavra, o recurso às autoridades antigas, no plano da *imitatio*, a própria utilização da vida do autor para elucidação da obra, como fez Policiano. Mais do que isto: a *quaestio* como modo de abordagem do texto não deixava de evocar a base oral do interrogatório próprio da *lectio* e da *disputatio*, no interior das quais efectivamente pouco interessaria introduzir preocupações de natureza retórica.

Contra este menosprezo dos aspectos mais humanos do discurso literário se insurgiram os humanistas. Instituíram-se por isso em defensores da *humanitas* (agora em sentido genérico) e desse modo abriram a porta a uma valorização do literário, que se perfilava como um projecto modernizante não só porque pretendia substituir-se ao sistema escolástico, sem ter apreendido na sua totalidade o contributo que este deu ao pensamento científico (incluindo o teológico), mas também porque, numa perspectiva de facto modernista, patenteou o enorme filão que as línguas vulgares ofereciam à teoria e à prática retóricas.

Na verdade, não podemos esquecer que o humanismo reforçou a tendência que se vinha afirmando para a dignificação literária (letrada e escrita) da língua vulgar. Para além da evolução de géneros medievais de cariz artístico (é certo que muito mais no caso do discurso em verso do que no prosificado), a que Petrarca concederá, pela sua autoridade e inovação, um futuro muito extenso, há que notar que o humanismo autorizou a «imitação» de géneros antigos, como a elegia e a écloga, a epopeia e o epigrama, a ode e a epístola, a *oratio* e a *declamatio*, a narrativa culta e a exposição histórica, e chegou ao ponto de equacionar o género erudito do emblema. Curiosamente este último, no jogo que institui entre o texto escrito

⁶³ VERBEKE, Gérard — *Lexicographie du latin médiéval et philosophie médiéval*, in «La lexicographie du latin médiéval», *cit.*, p. 271.

⁶⁴ CHENU, M.-D. — *ob. cit.*, p. 338.

e a representação pictórica, que faz com que do primeiro sejam decantados os elementos de conotação concretizante, entre os quais os afectivos e sentimentais, que são transferidos para a figura, coloca-nos na frente de um dos aspectos mais importantes da contribuição do humanismo para a «história literária»: não só o impulso que o movimento produziu na utilização das línguas nacionais, defendidas inclusivamente a partir de pontos de vista doutrinários colhidos em Cícero na defesa da língua latina, mas também no alargamento, autorizado em boa medida pela imitação dos autores antigos, dos campos semânticos respeitantes à afectividade e outros aspectos do comportamento sentimental, e não estritamente racional, dos homens. Um exemplo desta maior atenção concedida à natureza humana patenteia-se na maneira de criar o ambiente ou o contexto humano em que se inserem as trocas de impressões e de opiniões nos diálogos: nos diálogos humanistas as personagens revestem-se, em regra, de uma verosimilhança histórica, psicológica e humana que se pode considerar muito pouco habitual nos diálogos medievais.

Chegamos ao termo destas reflexões que, no fundo, mais não fazem do que chamar a atenção para o significado do humanismo como local de intersecção da «história cultural» com a «história literária». É provável que a atenção quase exclusiva que o movimento humanista dedicou à retórica, obscurecendo outros aspectos da vida intelectual e sentimental dos homens, haja sido responsável também por certa impressão de vazio que, no terreno das realizações científicas e filosóficas, emana do seu conjunto. Quando vemos Chenu afirmar que, com a lógica escolástica do séc. XII, «Nous sommes à l'âge adulte de la raison occidentale»⁶⁵ e quando assistimos à opinião de Gadamer de que, no fundo, o ponto de viragem para o moderno se inicia com a reflexão setecentista sobre a história⁶⁶, poderemos ficar com a impressão de que o humanismo dos séculos XV e XVI não pesou na história do pensamento europeu. No entanto, e sem questionar que o vocabulário filosófico que hoje utilizamos se forma na séc. XVIII, momento também em que termos como *cultura* assumem a carga semântica que está na base da actual e *literatura* se torna corrente como designação da expressividade artística literária, não devemos esquecer que os humanistas, pressentindo na capacidade linguística do homem o factor determinante da sua existência histórica como animal social e sabendo aproveitar, em larga escala, os benefícios

⁶⁵ *Idem, ibidem.*

⁶⁶ *Verdad y método, cit., p. 38.*

da nova tecnologia tipográfica para a difusão do texto escrito, instituíram algumas das bases da «história cultural» e da «história literária» dos séculos seguintes e valorizaram a palavra como factor fundamental da maneira como os europeus conseguiram furta-se aos limites do mundo mediterrânico em que o Império Romano e o Cristianismo os haviam fixado.

Seja-nos, pois, permitido terminar com Erasmo de Roterdão, o homem de cultura que, no século XVI, mais monopolizou, ao longo da vida, o uso da latim escrito. Sem ter utilizado a palavra Europa, em sentido geográfico, como notou Marcel Bataillon, ele pôde escrever convictamente: «ego mundi cuius esse cupio»⁶⁷! Com todas as limitações que a utilização de frases isoladas comporta, afigura-se-nos que o sentido universalizante da citação vale tanto como sinal de uma *humilitas christiana*, como pela consciência de uma *dignitas hominis* adquirida nas *litterae humaniores*.

⁶⁷ BATAILLON, Marcel — *Erasmo europeo? (1467-1536)*, «Revista de Occidente», Madrid, VI, n.º 58, p. 1.