

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

POLÍTICA E RETÓRICA NO HUMANISMO
FLORENTINO ENTRE OS SÉCULOS XIV E XV:
EM TORNO DO HUMANISMO CÍVICO

Renato Ambrosio

Orientador: Professor Doutor Modesto Florenzano

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em História Social.

São Paulo

2014

In memoriam de Luiza Landucci Bianchi e Claudio Ambrosio

**Negli anni che de' Guelfi e Ghibellini
Repubblica a quei tempi costumava
battevano i Cortesi e gli Aretini
specie d'ogni partito guerreggiava.
I Pisani battean coi Fiorentini
Siena con le Maremme contrastava
Chiusi battea contro Volterra
'un c'era posto che 'un facessen guerra.**

Primeira estrofe, que minha avó recitava de memória, do poema composto em oitava-rima por Giuseppe Moroni (1810 – 1880), poeta popular que se autodefinia “*illetterato*”, e dedicado a Pia de' Tolomei, nobre senhora sienense que viveu no século XIII, a qual figura também na *Divina Comédia* de Dante Alighieri (*Purgatorio*, V, 130-136).

Sumário

Agradecimentos	05
Resumo	06
Introdução	07
PARTE I – Sobre a Retórica	
Capítulo 1 Humanismo e Retórica	19
Capítulo 2 A Retórica do Humanismo	60
PARTE II – Invectivas e Elogios	
Capítulo 3 Lino Coluccio Salutati e a <i>Invectiva Contra Antonio Loschi de Verona</i>	87
Capítulo 4 Leonardo Bruni Aretino e o <i>Elogio da Cidade de Florença</i>	124
PARTE III – Diálogos e Cartas	
Capítulo 5 Leonardo Bruni Aretino e os <i>Diálogos a Pier Paolo Istriano</i>	158
Capítulo 6 Lino Coluccio Salutati e o <i>De Tyranno</i>	197
Conclusão	247
Referências Bibliográficas	264

Agradecimentos:

Meus agradecimentos ao Professor Doutor Modesto Florenzano, pela orientação e pela amizade que me acompanham desde muito antes deste doutorado, e que, certamente, me acompanharão pela vida afora.

À Professora Doutora Angélica Chiappetta, e ao Professor Doutor Cícero Araújo, pela leitura atenta e pelas valiosas sugestões e críticas, sobretudo as críticas, durante o exame de qualificação, todas elas de fundamental importância para a continuidade e conclusão deste trabalho.

Ao Professor Doutor Adone Agnolin, que me incentivou a empreender este trabalho.

E aos meus amigos e familiares que aturaram a minha presença corpórea e ausência de espírito nesses anos de doutorado. Sem nenhuma promessa, ou remota esperança, de que esse estado termine um dia.

Resumo

Muitas análises sobre o humanismo florentino dos séculos XIV e XV, mesmo quando reconhecem a importância da tradição retórica, sobretudo latina, na formação e produção desses autores, a veem como uma “ferramenta” que encobre as suas verdadeiras e “sinceras” crenças, e criam um hiato entre suas obras e suas realidades políticas, tornando os escritos desses primeiros humanistas uma fonte histórica bastante delicada e perigosa para o historiador. Este estudo procurará, a partir de uma tendência historiográfica crítica às teses de Hans Baron sobre o Humanismo cívico (1955 and 1966) e das reflexões teóricas de Quentin Skinner (1999a, 2007 and 2007a), bem como de outros autores antigos e contemporâneos sobre as relações entre linguagem, política e história, propor uma leitura de algumas obras de dois humanistas florentinos dos séculos XIV e XV, Leonardo Bruni Aretino e Lino Coluccio Salutati. Uma leitura na qual a tradição retórica clássica neles presente e atuante seja vista não como um elemento que os distancia de suas realidades políticas e esconde suas convicções, mas como um meio pelo qual eles criaram novos conceitos e um novo vocabulário que contribuíram para dar forma não só à realidade cultural e política em que viveram e da qual participaram ativamente, na Itália e na Europa, mas também ao pensamento político ocidental posterior.

Palavras-chave: Política. Retórica. História. Humanismo. Humanismo cívico. Literatura latina.

Abstract

Many studies on XIV and XV century Florentine humanism, even when they accept the importance of rhetoric tradition, mainly the Latin rhetoric tradition, in humanists' educational background and works from these centuries, see this rhetoric tradition just as a “tool” which hides humanists' true and “sincere” beliefs, forming a gap between their works and their political realities and making the works of these early humanists a somewhat embarrassing and dangerous historical source for historians. This work seeks to analyze some works of two Florentine humanists from XIV and XV centuries: Leonardo Bruni Aretino e Lino Coluccio Salutati, from a critical historiographical view on Hans Baron's thesis on civic Humanism (1955 and 1966) and Quentin Skinner's historical and theoretical writings (1999a, 2007 and 2007a), as well as the writings of other ancient and modern authors who have also written about many and important relations between language, politics and history. It aims to identify the classical rhetoric tradition present and active in both humanists' production not as an element that keeps them away from their political realities and hides their true and “sincere” beliefs, but as a mean through which these humanists created new concepts and new vocabulary that contributed not only to shape the cultural and political reality in which Coluccio Salutati and Leonardo Bruni lived and actively took part, in Italy and in Europe, but that have also contributed to form the occidental political thought.

Keywords: Politics. Rhetoric. History. Humanism. Civic Humanism. Latin Literature.

INTRODUÇÃO

Este trabalho começou como uma tentativa de investigação sobre as imagens de Cícero que foram elaboradas entre o final da Idade Média e os primórdios do humanismo¹ na Itália e, de modo particular, sobre a maneira pela qual essas elaborações e reelaborações da imagem de Cícero foram apropriadas e usadas para justificar e defender, nesse período, dois modos de vida diferentes, a vida ativa e a vida contemplativa, na polêmica entre os autores que defendiam um ou outro desses dois gêneros de vida.

Nessa primeira abordagem eles eram tidos como expressão de dois pontos de vista diferentes: de um lado as cartas de Petrarca a Cícero como manifestação do repúdio à vida ativa; e, de outro, a resposta de Vergerio a Petrarca defendendo a vida ativa, e, por fim, na nova biografia de Cícero escrita por Leonardo Bruni Aretino, incorporando, e praticamente fundindo, a imagem de Cícero aos ideais humanistas e à concepção da vida ativa levada a seu ponto mais alto e intenso. Hans Baron viu nessa redescoberta de Cícero, na criação de uma nova biografia de Cícero por parte dos humanistas, um dos elementos constitutivos do humanismo cívico². Para Baron, os

1 O termo Humanismo parece ter sido uma criação dos historiadores do século XIX. Em italiano, o termo *umanesimo*, na acepção de um privilégio reconhecido aos estudos clássicos na educação, conforme a *Enciclopedia Treccani*, deriva do termo alemão *Humanismus*, que parece ter surgido na Alemanha, com esse sentido, em 1808, introduzido por F.I. Niethammer, amigo de Hegel e reformador da educação pública na Baviera. No *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* de Antônio Geraldo da Cunha a primeira ocorrência do termo *humanismo* é de 1899. Vale lembrar que já na época de Cícero e Varrão, no século I a.C., o termo *humanitas* significava a educação do homem como tal, a educação que forma o homem porque é própria somente dele e o diferencia dos outros animais, e que os gregos chamavam de *paideia*. O termo *humanista*, por sua vez, segundo o filósofo Paul Kristeller, expressaria, como veremos a seguir no Capítulo 1, um conceito da metade do século XV, calcado em termos medievais como *legista*, *jurista*, *cronista*, *artista*. No *Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa* de Antônio Geraldo da Cunha, o termo *humanista* é datado do século XVI. Apesar do anacronismo, por falta de termo mais específico, usaremos ao longo deste trabalho o termo *humanismo*, que é utilizado largamente pelos historiadores, para nos referirmos a contextos históricos dos séculos XIV, XV e XVI.

2 A expressão “Humanismo cívico” foi cunhada pelo historiador Hans Baron para indicar um novo tipo de humanismo politicamente engajado que teria surgido em Florença durante a fase mais aguda das guerras que essa cidade travou contra o Ducado de Milão (1390-1402), então governado pelos Visconti. Em seu livro *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, publicado em 1955 e republicado em 1966, Baron descreve o *Quattrocento* florentino como uma singular união entre a tradição cívica das Comunas medievais italianas com o humanismo petrarquiano e a lição dos autores clássicos. O Humanismo cívico se caracterizaria então pela participação ativa dos cidadãos nos destinos de suas comunidades políticas, bem como por um ideal ético e uma prática

humanistas teriam descoberto que as atividades políticas e, como diríamos hoje, literárias de Cícero constituíam duas faces do mesmo trabalho de uma vida: o trabalho do cidadão romano por sua república, e o trabalho do “intelectual” dedicado aos *studia humanitatis*. Eles teriam descoberto que, como cônsul, Cícero servira à sua cidade, e como escritor criou uma filosofia latina que antes dele não existia. A partir dessas descobertas, nas palavras de Baron, Cícero teria ensinado duas coisas à Itália do Renascimento e, sobretudo, aos humanistas florentinos que: “a obrigação principal de um cidadão é servir à sua comunidade”, e também “que a participação ativa nos assuntos de Estado não deve, necessariamente, diminuir suas capacidades intelectuais, mas, de fato, deve estimulá-las” (1988: 109, 110).

Ao longo de nossas pesquisas sobre o humanismo italiano dos séculos XIV e XV tivemos nossa atenção atraída por uma certa historiografia que criticava o conceito de Humanismo cívico a partir de seu caráter retórico, como um movimento de retores profissionais que, de fato, não tinham nenhuma ligação cívica com suas cidades-repúblicas ou principados, aos quais serviam com suas capacidade e adaptabilidade retóricas. Historiadores como Jerrold E. Seigel (1966) e James Hankins (1995) e, de certa forma, também Quentin Skinner (1978³), baseados sobretudo em Paul O. Kristeller (1956⁴), apresentam os humanistas como, prevalentemente, retores, que exerciam funções que exigiam um conhecimento e treino retóricos, e não como cidadãos imbuídos de um sentimento cívico que lhes era intrínseco e politicamente leais à sua cidade. O que em Baron era um dos elementos constitutivos do humanismo cívico, a imagem de Cícero que reunia em si o cidadão e o homem de letras romano, nesses historiadores se tornava uma das principais fontes de inspiração, senão a principal, de um grupo de retores que tinha como característica

educacional que acompanhariam e possibilitariam essa participação política. Desde que foi apresentado por Baron em seu *Crisis...*, o conceito de Humanismo cívico ganhou grande difusão e influência, e também muitas críticas, como as que analisaremos neste trabalho.

3 Essa é a data da primeira edição, publicada pela Cambridge University Press, do livro de Skinner *The Foundations of Modern Political Thought*. A edição utilizada aqui foi a seguinte: Quentin Skinner. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. As citações deste livro foram extraídas da edição brasileira de 1996.

4 Essa é a data da primeira edição, publicada pela Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, do livro de Kristeller *The Classics and Renaissance Thought*. A edição utilizada aqui foi a seguinte: Paul Kristeller. *Tradição Clássica e Pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1995. As páginas citadas são da edição utilizada.

principal justamente colocar a sua formação retórica a serviço de seus próprios interesses pessoais ou de seus senhores, que dominavam a política florentina naquele período. Para esses historiadores, portanto, é justamente a aplicação da retórica na vida política de Florença, e em particular a retórica ciceroniana que caracteriza o humanismo florentino e o italiano em geral, e não o seu caráter cívico e o seu comprometimento político com a república florentina.

Nessa perspectiva, questões como a polêmica humanista contra a Escolástica, a partir de Petrarca, ou a defesa do governo republicano pelos humanistas florentinos no período das guerras contra o Ducado de Milão (que se estendeu, na sua fase mais aguda, de 1395 a 1402), deixam de ter um caráter cívico ou político, e se transformam ou em uma luta pela defesa de posições já ocupadas e consolidadas no mundo intelectual e político do período por um determinado grupo que tinha em comum, justamente, a formação e a prática eminentemente retóricas; ou em mero serviço à oligarquia florentina que dominava a política da cidade; ou ainda em simples exercícios retóricos sem maiores motivações políticas. A partir dessa perspectiva o humanismo se torna uma mistura de “retórica ciceroniana” com a tradição dos retores medievais, os chamados *dictatores*, que já conheciam e estudavam a retórica de Cícero. Desfaz-se assim qualquer caráter de inovação, ou de ruptura, que se poderia atribuir ao humanismo e humanistas italianos do final do século XIV e da primeira metade do século XV.

A imagem de Cícero, de fato, desde a Antiguidade até os dias de hoje, sempre foi associada à retórica. E a retórica, na Antiguidade Clássica (e em outros contextos históricos semelhantes a esse) sempre esteve ligada à política, no sentido de participação ativa na vida da pólis, e da vida cívica. Os autores que tentam opor a retórica ciceroniana, ou qualquer retórica, à política e à vida civil no humanismo parecem considerar que a única função da retórica, seja em que contexto for, seria encobrir as reais intenções dos agentes históricos e políticos, e dificultar o trabalho dos historiadores em identificar as verdadeiras motivações dos agentes históricos. Considerar as obras dos humanistas como artefatos retóricos, ou exercícios retóricos, passa a ser um modo de desqualificar essas obras e seus autores, pois elas mais esconderiam do que revelariam o que estes realmente pensavam e almejavam.

O que os humanistas florentinos realmente pensavam e suas reais intenções apareceriam mais nas suas ações (ou melhor, no modo como suas ações podem ser interpretadas hoje, segundo os parâmetros dos historiadores de hoje), que muitas vezes contradiriam as suas convicções proclamadas em seus textos. Essa contradição seria fruto e prova do papel “enganador” da retórica na literatura política de humanistas como Leonardo Bruni, Pier Paolo Vergerio ou Coluccio Salutati, e o caráter mais retórico do que cívico do humanismo. A nosso ver, essa maneira de considerar o papel da retórica no humanismo apresenta alguns pontos que podem ser questionados.

De certa forma, ela separa os textos produzidos pelos humanistas de seu contexto histórico. A retórica estruturou, nem sempre de maneira claramente preceptiva, a produção dos discursos ordenados, escritos ou orais, tanto na esfera pública como também, muitas vezes, na esfera privada, durante toda a Antiguidade Clássica. Mesmo com o advento do cristianismo e com certo desconforto deste em relação à eloquência, a retórica continuou mantendo a sua importância, como provam as *Artes Praedicandi*, as *Artes Dictaminis*, e as *Artes Arengendi* que foram escritas durante a Idade Média (Skinner, 1996, 52-56). E nas Comunas italianas, a retórica vinha ganhando uma nova força e readquirindo seu antigo papel, com a descoberta e maior difusão dos autores da Antiguidade Clássica, pelo menos desde o século XIII. Segundo Cox,

A Itália comunal do século XIII foi o primeiro contexto pós-clássico no qual a retórica ciceroniana é estudada para algo semelhante ao seu propósito político original, e no qual a ambiguidade moral dessa arte novamente veio à tona como uma preocupação urgente. O ressurgimento da retórica ciceroniana no século XIII na Itália se apresenta como um treinamento na arte do discurso persuasivo, um campo da atividade humana que, para um cristão, estava sujeito a uma análise ética e a prescrições morais (1999: 272).

Nesses contextos, apesar do desconforto que a descoberta de algumas cartas de Cícero produzira, sobretudo em Petrarca, a retórica nunca foi vista como algo que serviria apenas para encobrir as reais intenções de quem dela fizesse uso, era um modo (e talvez poderíamos dizer o único modo) de se produzir um discurso ordenado – fosse ele uma carta, um diálogo, uma oração ou uma prédica – de maneira que seu

autor pudesse atingir o que ele de fato pretendia fazer com esse discurso. Como afirma Cox, uma arte que “regulava uma importante área da atividade humana, segundo critérios não da moralidade, mas da eficácia técnica” (1999: 272).

Quando alguns historiadores, como Seigel e Hankins, apontam a falta de coerência entre os escritos de humanistas como Salutati e Bruni, e de certas atitudes que estes tomaram ou escolhas que fizeram ao longo de suas vidas, o que parecem querer fazer é, de novo, submeter a retórica que informava a obra dos humanistas a “uma análise ética e a prescrições morais”. Mas, além disso, esses historiadores tentam também impor uma coerência entre a obra e a vida desses humanistas que não fazia parte de suas preocupações, e que muitas vezes pressupõe concepções e ideias que dificilmente esses humanistas poderiam ter tido no período em que viveram e agiram. Além disso, muitas dessas supostas incoerências projetam sobre o passado pressupostos que pertencem ao contexto presente dos historiadores, às suas realidades políticas e sociais de hoje, e não ao contexto estudado por esses historiadores. Essa aversão à retórica que historiadores contemporâneos, como Seigel e Hankins, apresentam em sua análise, como veremos, não é uma novidade, e já surgiu em outros contextos históricos mais próximos ao humanismo.

Assim, este trabalho acabou por se estruturar a partir de questões que essa aversão à retórica presente nas obras dos humanistas florentinos dos séculos XIV e XV suscitou em nós. Começaremos então na Parte I, intitulada “Sobre a Retórica”, que contém dois capítulos de caráter mais teórico. O Capítulo 1, intitulado “Humanismo e Retórica”, e o Capítulo 2, intitulado “A Retórica do Humanismo”. No Capítulo 1 apresentaremos dois importantes expoentes, Jerrold E. Seigel e James Hankins, da corrente historiográfica que, como vimos acima, em maior ou menor grau, acredita que a função precípua da retórica, entre os humanistas, era encobrir suas reais intenções, e, conseqüentemente, isso dificultaria o trabalho dos historiadores em identificar as verdadeiras motivações dos agentes históricos. No Capítulo 2 apresentaremos outra análise possível do papel da retórica no humanismo, a partir da visão que Quentin Skinner oferece em ensaios de dois dos volumes da sua trilogia *Visions of Politics*: o primeiro intitulado *Regarding Method*, e o segundo *Renaissance Virtus*. Essa análise vê na retórica um dos modos pelos quais se

manifestam as mudanças no vocabulário que indicam transformações profundas da vida social. Essas transformações no vocabulário normativo e nas aplicações dos termos pelos quais os conceitos se expressam são, ao mesmo tempo, reflexos e um dos motores das mudanças sociais. O papel que a retórica desempenha nessas transformações do vocabulário normativo, e nas mudanças sociais que essas transformações implicam, é apresentado a partir de suas fontes antigas, não só ciceronianas, que ressurgiram na Itália comunal.

Nas Partes II e III procuraremos analisar alguns textos de dois importantes humanistas florentinos, Lino Coluccio Salutati e Leonardo Bruni Aretino. Ambos foram chanceleres da República de Florença e tiveram grande influência política entre os séculos XIV e XV. Eles ocuparam a chancelaria da República de Florença, ou serviram a essa cidade em outras funções de governo, em um período crucial da história de Florença e do Humanismo, e também por essa razão Leonardo Bruni também foi considerado por Hans Baron como o político e humanista que melhor personificou o Humanismo cívico, e por isso também foi, juntamente com seu antecessor da Chancelaria da República de Florença, Coluccio Salutati, apresentado pelos críticos de Baron como o “ideal tipo” do humanista retor profissional, que colocava suas habilidades retóricas a serviço de seus interesses pessoais e da aristocracia florentina e de outros príncipes e senhores da Itália. Além disso, conforme veremos, havia entre Salutati e Bruni uma relação de mestre e discípulo que aparece implícita e também explicitamente nas obras e nas cartas desses dois autores.

Na Parte II, cujo título é “Invectivas e Elogios” serão analisados dois textos que podemos considerar os mais explicitamente políticos e polêmicos de Salutati e Bruni. O Capítulo 3 será dedicado à *Invectiva in Antonium Luschum Vicentinum (Invectiva Contra Antonio Loschi de Verona)*, de Coluccio Salutati e o Capítulo 4 à *Laudatio Florentine Urbis (Elogio da Cidade de Florença)*, de Leonardo Bruni. O primeiro é uma resposta à *Invectiva Contra os Florentinos* de Antonio Loschi, escrita em 1397, à qual Salutati respondeu com sua própria invectiva alguns anos mais tarde, em 1403; e o segundo é um texto escrito por Bruni entre 1403-1404 no qual ele tece um longo e grandiloquente elogio à cidade de Florença. Essas duas obras foram escritas durante o período mais agudo das guerras entre Florença e os Visconti, ao

qual já nos referimos há pouco, ou bem próximo a esse período. Entre esses dois textos veremos que há alguns pontos em comum, sobretudo uma interpretação da história de Florença e da história de Roma, que inaugura uma nova perspectiva histórica, em relação à historiografia medieval, a respeito desses temas. E ambos os textos são típicos exemplos da retórica humanista em ação, e como por meio dela os humanistas criavam novos conceitos ou davam nova significação aos conceitos já existentes.

Na Parte III, *Diálogos e Cartas*, serão analisados dois textos: no Capítulo 5 os *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum (Diálogos a Pedro Paulo Istriano)*, de Leonardo Bruni; e no Capítulo 6 o *De Tyranno (Sobre o Tirano)*, de Coluccio Salutati.

O primeiro texto é composto por dois diálogos, ao estilo do *De oratore* de Cícero, que teriam acontecido em dois dias sucessivos. O tema desses diálogos é uma discussão sobre a cultura florentina, a partir da avaliação dos três maiores poetas “modernos” florentinos: Dante Alighieri, Francesco Petrarca, e Giovanni Boccaccio. O primeiro diálogo, no primeiro dia, em que os três poetas são criticados, teria ocorrido na casa de Coluccio Salutati, e dele teriam participado, além do próprio Salutati, Leonardo Bruni, Niccolò Niccoli e Roberto de’ Rossi; e o segundo diálogo, no segundo dia, no qual os três poetas são reabilitados, teria sido na casa de Roberto de’ Rossi com todos os presentes no primeiro diálogo, e também com a participação de Piero de Sermini. Os *Dialogi...*, juntamente com a *Laudatio...* foram considerados por Hans Baron os dois trabalhos que levaram o Humanismo cívico de Bruni a um ponto a partir do qual ele pode se desenvolver em uma harmoniosa continuidade. (Baron, 1966: 245). E se esses dois textos assumem essa importância na tese de Baron, eles assumem (quase automaticamente, diríamos) também uma importância fundamental nos autores que, como veremos, criticam o Humanismo cívico de Baron a partir da caracterização dos humanistas cívicos como retores profissionais. Além disso, nos *Dialogi...* há citações explícitas à *Laudatio...* do próprio Bruni e também ao *De Tyranno* de Salutati, que são colocadas na boca de Coluccio Salutati, um dos protagonistas dos *Dialogi...* de Leonardo Bruni.

O segundo texto, o *De Tyranno*, é uma carta a um estudante de direito canônico de Pádua, que perguntara a Salutati se seria justa a condenação infligida por

Dante Alighieri aos assassinos de Júlio César, Bruto e Cássio. Assim, uma passagem fundamental da principal obra poética de um dos poetas que tinha sido parte do tema dos *Dialogi...*, retorna como ponto de partida do *De Tyranno*. E a partir dessa questão aparentemente literária, Salutati escreve, de fato, um tratado no qual discute o que é o tirano, quantas espécies de tiranos pode haver, se é lícito matar um tirano e se Júlio César poderia ser colocado entre os tiranos, e finalmente, se o julgamento de Dante a respeito de Bruto e Cássio teria sido justo. Na discussão dessas questões políticas, na qual se serve da história, do direito e da reflexão dos filósofos medievais a respeito da tirania e do tirano, Salutati chegará a conclusões que, aparentemente, vão de encontro com as suas afirmações fortemente republicanas expressas em sua *Invectiva Contra Antonio Loschi de Verona*, que é o tema do Capítulo 3. Mas essas aparentes contradições não serão consideradas neste trabalho como mais uma prova das incoerências típicas de um retor profissional, cuja adaptabilidade às diferentes situações e públicos o torna capaz de defender pontos de vista opostos, conforme a ocasião; e nem uma manifestação quase inexplicável da incoerência entre a intenção intelectual do “Salutati humanista”, no *De Tyranno*, e as prementes exigências políticas daquele momento, que se manifestam claramente na *Invectiva Contra Antonio Loschi*, escrita pelo “Salutati chanceler”. Veremos que entendidas em seu próprios termos, que são os conceitos e valores dos quais Salutati dispunha e com os quais trabalhava, essas aparentes incoerências e contradições entre essas duas obras de Salutati tendem a se desfazer.

Na Conclusão do trabalho retomaremos a defesa que Salutati faz do governo de um só em seu *De Tyranno* para investigar se essa defesa causou entre os seus contemporâneos e discípulos mais próximos o mesmo n.º que suscitou entre os *scholars* modernos, e também a mesma necessidade de buscar uma “coerência” entre o seu republicanismo e a sua defesa da monarquia. E, por fim, verificar que tipo de relação foi estabelecida por alguns estudiosos, e poderia ainda ser estabelecida, entre Coluccio Salutati e Leonardo Bruni, com um sucessor deles, pelo menos como funcionário do governo da República de Florença, que teve uma experiência direta com a instituição das monarquias europeias e o fim definitivo da república em Florença: Nicolau Maquiavel. A partir do Proêmio das *Histórias Florentinas* de

Maquiavel, retomaremos na conclusão algumas questões apresentadas ao longo do trabalho, em particular as ideias de Najemy (1991) a respeito do diálogo em torno do poder entre a oligarquia, ou patriciado, e o *popolo*⁵, que serão vistas no Capítulo 3, e o papel que a retórica teve nesse diálogo, no qual surgiu grande parte do vocabulário e dos conceitos políticos que terão grande fortuna no pensamento político ocidental.

O conceito de Humanismo cívico formulado por Hans Baron aparece em várias partes do trabalho, na maior parte das vezes, surge a partir, ou por causa, da crítica que o caracteriza como um movimento de retores profissionais, e pressupõe que essa caracterização seja já suficiente para desqualificar o conceito em si. Quanto à história dessa concepção desqualificadora da retórica utilizada por alguns historiadores em sua crítica ao Humanismo cívico, à qual já aludimos e veremos ainda no Capítulo 2, ela pode se descrever em termos semelhantes àqueles com que Johan Huizinga descreve o problema do Renascimento e suas relações com a Idade Média. Algumas das linhas que as constituem passam entre a Antiguidade e a Idade Moderna, algumas passam entre a Idade Média e o Renascimento, outras correm entre o Renascimento e o século XVII (1967: 271).

Também alguns elementos intrínsecos do conceito de Humanismo cívico serão aqui abordados. Por exemplo, a ideia de que a partir da chancelaria da República de Florença, com Coluccio Salutati e Leonardo Bruni, teve lugar no pensamento político florentino uma revolução, que se configurou, sobretudo, no repúdio do simbolismo cesarista e da tradição imperial, típicas da propaganda do Ducado de Milão sob os Visconti, e uma identificação entre Florença com os princípios e valores republicanos. A importância dessa ruptura, no entanto, contrasta, na tese de Baron, com um comportamento flutuante no pensamento florentino, em particular em Coluccio Salutati, que teria oscilado entre a afirmação das instituições dos valores republicanos e a aceitação de um governo monárquico e até tirânico. Esse aparente conflito leva

5 A hierarquia político-social de Florença era representada, em seu vértice, por um *popolo grasso*, (formado pelos representantes das *Arti Maggiori* mais prestigiadas e rentáveis); por um *popolo minuto* ou *medio*, composto pela pequena burguesia (as *Arti Minori*); e pelo assim chamado *popolo magro*, composto pelos trabalhadores braçais, operários e pequenos comerciantes, muitas vezes provenientes do campo, que forneciam a mão-de-obra barata e que viviam em condições econômicas precárias, desprovidos de qualquer representação política. Maquiavel, no Proêmio de suas *Histórias Florentinas*, apresenta essa hierarquia, dividida em nobres, povo e plebe (Machiavelli, 1895: 6, 7)

Baron a ver na crise político-militar que envolveu a República de Florença e o Ducado de Milão, sob o governo dos Visconti, entre 1399-1402 o fato decisivo que teria feito com que essa oscilação pendesse definitivamente para o lado dos princípios e valores republicanos, como a participação política e a vida ativa, e teria possibilitado uma reavaliação da própria história de Florença, e também de Roma. O papel crucial que a crise de 1399-1402 assume na tese de Baron suscita toda uma discussão crítica a respeito da cronologia e das motivações dos textos, sobretudo de Leonardo Bruni, com os quais ele fundamenta a sua tese.

Quanto a essa questão, veremos, sobretudo no Capítulo 6, que essas oscilações, na verdade, não são oscilações, nem incoerências que necessitem de uma explicação, mas fazem parte do vocabulário político e do âmbito conceitual de que os humanistas florentinos na passagem dos século XIV para o século XV dispunham, e com os quais analisavam suas realidades e a história. A partir desse ponto de vista, a crise político-militar entre Florença e Milão perde sua importância capital⁶. E nesse ponto concordamos com o que diz Pocock:

Não é, portanto, de importância fundamental para nós saber se certas mudanças no pensamento florentino foram ou não a consequência ou resultado dos acontecimentos de 1399-1402; mas nem por isso desejamos saber como menos intensidade o que foram essas mudanças conceituais, que mudanças posteriores implicaram e que consequências seu aparecimento pôde ter no mundo do pensamento. Assim, no caso de uma ruptura linguística capital, ou revolução nos conceitos – tal como uma reavaliação da história associada a uma ênfase nos valores da participação cívica – é importante saber o que aconteceu em termos das implicações e das consequências das mudanças no vocabulário conceitual dos homens, bem como nos termos das circunstâncias e das causas originais dessas mudanças. (Pocock, 1975: 57, 58).

Essas oscilações, esse comportamento flutuante do pensamento florentino são aceitos também pelos críticos da tese de Baron, mas não como resultado dos acontecimentos de 1399-1402, mas sim de uma disputa entre a filosofia, cujos valores eram contemplativos, e a retórica, cujos valores eram ativos. Esse confronto, essa “batalha das artes”, como Kristeller a define, seria a razão pela qual o pensamento humanista oscilava entre uma posição cívica e uma posição contemplativa, entre

⁶ Apenas gostaríamos de deixar registrado aqui, como mera sugestão suscitada pelas leituras feitas para este trabalho, que uma análise desse conceito a partir do que Skinner apresenta em seu artigo “A prática da história e o culto do fático” (2007: 33-61) talvez pudesse ser de algum interesse.

valores e princípios republicanos e a defesa da monarquia e até mesmo da tirania. No entanto, como veremos ao longo deste trabalho, sobretudo no Capítulo 1, não havia entre os humanistas, e nos autores antigos nos quais se inspiravam e que emulavam, uma oposição entre filosofia e retórica. Na verdade eles consideravam que a retórica sem a filosofia, ou sem a sabedoria, era algo perigoso para os homens e as cidades; e a filosofia sem a retórica algo inútil.

Alguns autores, como os que abordaremos no Capítulo 1, consideram a eloquência dos humanistas como a continuação direta da *ars arengandi* e da *ars dictaminis* medievais. A retórica humanista teria assim sua origem e gêneros já existentes na literatura medieval, estudados nas escolas e universidades francesas, tais como discursos nupciais e fúnebres, discursos acadêmicos, discursos políticos de magistrados ou de embaixadores, discursos para ocasiões solenes e, por fim, discursos judiciais (Kristeller, 1956: 108-109). No entanto, há uma diferença entre a retórica como matéria de estudo em escolas e universidades, e a retórica como instrumento político nas mãos de chanceleres de uma importante república.

Florença entre os séculos XIV e XV era uma das cidades mais ricas da Europa e, no entanto, era desprovida de universidade, e renunciou a isso em proveito de Pisa (Tenenti, 1973: 48). A universidade, ou *Studio* florentino, como então se dizia, foi fundado em 1321 sobre o modelo de Bolonha, mas nunca foi próspero, e o governo comunal, depois de instituí-lo nunca deixou de mostrar uma certa aversão a ele, e nada fez especificamente a seu favor. E quando as finanças da cidade estavam em dificuldades, simplesmente não se hesitava em fechar o *Studio*. Como explica Tenenti:

O mercador florentino – não mais que o genovês ou veneziano – não tinha quase nada a aprender de útil nas faculdades medievais. Se lhes eram necessários homens de lei e médicos, esse gênero de necessidade não bastava para fazer florescer uma universidade. O objetivo dos jovens florentinos era o comércio, em suas múltiplas ramificações. Ora, não só na universidade não se ensinava nada que pudesse servir a seu uso, como se professavam doutrinas que condenavam algumas de suas mais importantes manifestações [...] Essa recusa prática, mas não menos contínua e coerente, do saber escolástico caracteriza no mais alto grau a sociedade florentina. (Tenenti, 1973: 49).

Em tal ambiente a retórica não estava ausente, mas não poderia representar o

mesmo papel que representava nos ambientes escolásticos das universidades e das escolas de Chartres ou Paris. A retórica em Florença encontrou outros campos de ação que não a universidade, como, por exemplo na *Mercanzia*, que, como veremos no Capítulo 5, era uma corporação de mercadores e banqueiros cujos negócios extrapolavam as fronteiras dos domínios florentinos. Em instituições como essa, a elite de Florença moldava sua imagem coletiva como classe por meio da linguagem, do costume e da lei, própria da comunidade das guildas, linguagem que era parte da cultura do *popolo*. Nesse processo, independentemente das crises externas, e da sua cronologia, a retórica teve um papel fundamental na formação do pensamento do Humanismo cívico e nos seus desdobramentos históricos. Como escreve Pocock:

Ora todo esse arrazoado [dos críticos da tese de Baron] pode estar correto, mas está claro que isso não significa que não houve, historicamente, algo como o Humanismo cívico. Uma vez que a retórica era tanto cívica como ativa, era possível ao retórico – ou ao humanista *qua* retórico – elaborar uma linguagem para exprimir uma consciência cívica da qual ele podia ou não compartilhar. O retórico e o cidadão estavam igualmente propensos a ver a vida humana em termos de participação em ações e decisões particulares, em termos de relações particulares entre homens particulares. E encontramos num desenvolvimento do estilo do Humanismo cívico um meio para expressar essa visão da vida reconstruindo a História (*history*) como história (*story*) das repúblicas que existiram no tempo (Pocock, 1975: 60).

Em alguns capítulos, sobretudo no Capítulo 5, talvez haja número excessivo de notas de rodapé, mas a maioria delas não é de leitura obrigatória, pois são, em sua maioria, o original dos textos latinos que foram traduzidos, muitos pela primeira vez, para o português no corpo do texto, ou dados biográficos dos personagens citados ao longo do trabalho. Não ler essas notas não compromete de maneira irremediável o entendimento do texto. Quem se interessar pelos textos latinos nas notas de rodapé, notará grafias um pouco diferentes daquela considerada clássica, como *nichil* ou *michi* em vez de *nihil* e *mihi*, ou como a supressão do ditongo *-ae-*, como em *rei publice*, entre outras diferenças. Esse era um modo comum de grafar o latim entre os humanistas, e sempre que as fontes editadas que utilizamos neste trabalho as traziam, nós decidimos mantê-las.

Na parte final do Capítulo 1, faremos um pequeno excursão. Sairemos um pouco dos séculos XIV e XV e do humanismos italiano e florentino, para irmos a

Inglaterra de Hobbes e de Locke. Período em que surge pela primeira vez, em um contexto anglófono, uma crítica à retórica e à mazelas que seu estudo e uso traria para os homens. Crítica cujos ecos talvez ainda se ressoem nos artigos e livros de alguns historiadores anglo-americanos contemporâneos.

Gostaríamos, por fim, de deixar aqui explícito que os textos acima citados, e que emprestam seus títulos aos capítulos desta tese, constituem suas fontes primárias. Esses textos foram todos lidos e analisados na língua em que foram originalmente publicados, e nas edições que constam nas referências bibliográficas.

PARTE I – SOBRE A RETÓRICA

“Não convém a gente levantar escândalo de começo, só aos poucos é que o escuro é claro.”

Guimarães Rosa, *Grande Sertões: Veredas*

Capítulo 1

HUMANISMO E RETÓRICA

Num artigo intitulado “Humanismo e Escolástica no Renascimento”⁷, Paul Oskar Kristeller, depois de uma breve discussão a respeito dos conceitos de Idade Média e Renascimento, sobre a própria realidade histórica deste último e sobre as diferenças regionais no interior da Europa tanto na Idade Média como no Renascimento, com particular atenção para a Itália, passa a analisar a origem e o significado do movimento humanístico italiano. Segundo Kristeller, haveria duas interpretações do Humanismo italiano, que ele apresenta e critica (1956: 100).

A primeira considera o Humanismo como resultado de um aumento dos estudos clássicos. Os fatos que confirmariam essa interpretação seriam o incremento dos estudos filológicos realizados pelos humanistas, o próprio impulso dado aos estudos gregos e as traduções latinas feitas diretamente do grego. No entanto, para Kristeller, essa teoria do Humanismo como uma intensificação dos estudos clássicos encontra seu limite no próprio ideal de eloquência e na vasta produção, em latim, na forma de tratados, cartas, discursos e poesia dos humanistas. Como afirma ele:

[...] de um filólogo clássico de nosso tempo, não se espera um poema latino em louvor de sua cidade, ou um discurso latino para saudar um hóspede estrangeiro, ou um manifesto político em nome de seu governo. (1956: 102).

Para Kristeller, portanto, os humanistas

[...] não foram filólogos clássicos que, por razões pessoais, tinham mania de fazer discursos, mas foram retores de profissão, herdeiros e sucessores dos retores medievais, inteiramente habitados pela convicção, então nova e moderna, de que o melhor meio para conseguir o ideal da eloquência era a imitação dos modelos clássicos e, portanto, induzidos a estudar tais modelos e a fundar a filologia clássica. (1956: 102 – 103).

7 Publicado em seu livro *The classics and Renaissance Thought*, em 1956. A edição utilizada neste trabalho foi a seguinte, Paul O. Kristeller. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento* [Tradução de Artur Morão]. Lisboa: Edições 70, 1995. Mas as referências a esses texto sempre trarão a data da edição original, 1956.

Outra interpretação do Humanismo italiano, apontada por Kristeller, o considera como uma nova filosofia do Renascimento, que surgiu em contraste com a velha filosofia medieval: a Escolástica. Também essa teoria do Humanismo italiano como uma filosofia nova é contrariada, afirma Kristeller, por alguns fatos óbvios. Por um lado, a presença persistente da filosofia escolástica durante todo o Renascimento italiano; e, por outro lado, pelo fato de que a maioria das obras dos humanistas italianos nada tem a ver com filosofia, mesmo no sentido mais genérico da palavra.

Kristeller argumenta que o Humanismo não surgiu no âmbito dos estudos filosóficos, mas no âmbito dos estudos gramaticais e retóricos. Os humanistas teriam assim, como vimos na citação acima, continuado as tradições medievais de tais estudos, representadas pela *ars dictaminis* e a *ars arengandi*, e lhes teriam dado uma direção nova a partir de seus estudos clássicos e sob as influências francesas que chegaram à Itália em meados do século XIII. O campo dos humanistas sempre teria sido, segundo Kristeller, a gramática, a retórica, a poesia, a história e o estudo dos autores gregos e latinos, não a filosofia. Dessa forma, para Kristeller, os humanistas não eram filósofos, e nem homens de ciência:

[...] grande parte da crítica à ciência medieval [...] constitui simplesmente uma fase da “batalha das artes”, isto é, um protesto barulhento a favor do ramo de estudos cultivado pelos humanistas, para vencer e neutralizar as pretensões das outras ciências rivais [...] me inclino a considerar [...] os humanistas como retores de profissão, animados por um novo ideal classicista da cultura, que tentaram afirmar a importância de seu ramo de estudos e impor os seus critérios às outras ciências, inclusive à filosofia (1956: 106).

Tanto na sua crítica da teoria do Humanismo como resultado de um aumento dos estudos clássicos, como na crítica à teoria que apresenta o Humanismo como uma filosofia do Renascimento em conflito com a Escolástica, há dois pontos que vale a pena ressaltar. O primeiro é a caracterização dos humanistas como, prevalentemente, retores profissionais, cujo campo era a retórica, a gramática, a poesia, a história, e não a filosofia; e o segundo é a apresentação dos humanistas como sucessores dos retores medievais, os *dictatores*, e como continuadores da tradição retórica medieval, representada pela *ars dictaminis* e pela *ars arengandi*.

De fato, para Kristeller, o Humanismo de Coluccio Salutati teria ocupado, na

sociedade e cultura de seu tempo, precisamente a mesma posição que o *dictatore* Pier della Vigna⁸ ocupara um século antes. Para ele, portanto, os humanistas não eram *escritores livres*, uma classe completamente nova na sociedade do período, como sustentara Burckhardt. Essa condição poderia servir para um número muito reduzido de famosos humanistas, como Petrarca, Boccaccio e Erasmo, mas não para a grande maioria dos humanistas. As diferenças *notáveis*, segundo Kristeller, entre os humanistas e seus antecessores medievais, entre Salutati e Pier della Vigna, por exemplo, seriam, sobretudo, estilísticas, decorrentes do estudo e da imitação dos clássicos.

Como chanceleres e professores, os humanistas não constituíam, de fato, uma nova classe, mas eram os herdeiros e sucessores profissionais dos retores medievais, os chamados “ditadores”, os quais faziam a sua carreira precisamente nessas mesmas profissões. [...] Houve, não obstante, diferenças notáveis entre os dois [...] os humanistas obtiveram, com sua erudição clássica, para sua classe, um maior prestígio cultural. Por isso, os humanistas não inventaram um novo campo de ciência, ou uma nova atividade profissional, mas introduziram um estilo novo, classicista, na tradição retórica medieval. (Kristeller, 1956: 107).

Entre os gêneros predominantes na produção literária dos humanistas há dois, os discursos e as cartas, que confirmariam de modo particular essa continuidade entre eles e a tradição retórica medieval. Essa continuidade seria particularmente óbvia na relação entre a epistolografia humanística e a *ars dictaminis* medieval. A função literária e política da carta e do discurso, segundo Kristeller, permaneceu praticamente a mesma, e a habilidade de compor uma carta em latim, de modo correto e elegante, foi um objetivo comum dos sistemas do ensino, poderíamos dizer, “médio”, dos períodos medieval e renascentista:

O nexa entre os humanistas e os retores medievais que observamos no campo da epistolografia pode igualmente se encontrar no da oratória. [...] Estou

8 Pier della Vigna, ou Pier delle Vigne (ca. 1190-1249), político e escritor italiano, nasceu em Cápua, iniciou sua carreira como notário a serviço do imperador Frederico II. Em 1225 se tornou juiz da Magna Cúria, um cargo que o levou a diversas missões diplomáticas. Em 1231 teve um papel de grande importância na elaboração da Constituição de Melfi, código legislativo emanado por Frederico II e considerado um dos mais significativos textos da história do direito. Em 1247 foi nomeado notário da corte, chefe da chancelaria imperial, e logoteta (funcionário encarregado dos orçamentos e das contas). Caiu em desgraça e foi preso em 1249.

disposto a concluir que a eloquência dos humanistas foi a continuação direta da *ars arengandi* medieval, tal como a epistolografia continuou a tradição da *ars dictaminis*. [...] De fato, quase todos os gêneros da oratória humanista tiveram seus precedentes na literatura medieval: discursos nupciais e fúnebres, discursos acadêmicos, discursos políticos de magistrados ou de embaixadores, discursos para ocasiões solenes e, por fim, discursos judiciais (Kristeller, 1956: 108-109).

O mesmo teria ocorrido com os outros gêneros de discurso, como a historiografia, na qual os humanistas teriam sido sucessores dos cronistas medievais; ou o diálogo filosófico, gênero no qual os humanistas teriam tratado dos mesmos temas já tratados pela literatura moralizante medieval. E nos casos do estudo da poesia latina e dos comentários de autores clássicos, que só teriam surgido na Itália em meados do século XIII, Kristeller os apresenta como provenientes da França. Dessa forma, ele conclui que o “movimento humanístico parece ter sido uma fusão entre o interesse novo pelos estudos clássicos, importado da França cerca do final do século XIII, e as tradições muito mais antigas da retórica medieval italiana” (1956: 115).

As expressões *studia humanitatis* ou *studia humaniora*, que os humanistas já no século XIV começaram a utilizar para designar seu campo de estudo – que incluía gramática, retórica, poesia, história e filosofia moral – eram termos novos que expressavam uma pretensão nova, mas que para Kristeller correspondiam a um conteúdo que há muito já existia, que antes tinham sido indicados com nomes mais modestos de gramática, retórica e poesia. Esse conteúdo da expressão *studia humanitatis* está expresso no termo *humanista*, que surgiu na segunda metade do século XV e se difundiu durante o século XVI. Ele foi calcado nos termos medievais *legista*, *jurista*, *cronista*, *artista*, e indicava o docente de *studia humanitatis*, um certo ramo de estudos, limitado, mas que se difundia e estava na moda. Somente com os historiadores do século XIX, explica Kristeller, surge o termo *Humanismo*, que expressa, segundo ele, um conceito moderno e errôneo: o Humanismo do Renascimento como um movimento filosófico essencialmente novo. E por influxo desse conceito moderno, também o velho termo *humanista* foi utilizado erroneamente para indicar uma suposta nova visão de mundo.

Por conseguinte, o termo *humanista*, neste sentido restrito, foi cunhado durante o Renascimento, enquanto o termo *Humanismo* foi usado pela primeira vez pelos historiadores do século XIX... velho termo *humanista* exprime o conceito contemporâneo [da segunda metade do século XV] mais modesto e mais exato, de que os humanistas foram os professores e os representantes de um certo ramo de estudos que então estava a crescer e era moda, embora muito limitado em seu conteúdo. O Humanismo não representa, portanto, a soma da ciência do Renascimento italiano (Kristeller, 1956: 119).

Assim como a poesia e os comentários dos autores clássicos, como vimos acima, teriam chegado à Itália a partir da França, o mesmo teria acontecido com a filosofia escolástica, desde o século XII estreitamente ligada às escolas e universidades francesas e inglesas. A Itália, que durante o século XI e a primeira metade do século XIII teve escolas importantes de retórica, jurisprudência e medicina, não possuía nesse período um centro autóctone de estudos filosóficos. A filosofia aristotélica – sobre a qual, em grande parte, se baseava a Escolástica – só surgiu como disciplina regular nas universidades italianas depois da metade do século XIII, e em estreita ligação com o estudo de medicina. Por conseguinte, conclui Kristeller, também a Escolástica e a filosofia aristotélica teriam sido importadas da França; e uma escolástica italiana só teria surgido no mesmo período em que surgiu o Humanismo italiano, mas em campos diferentes.

A opinião comum de que a Escolástica era uma filosofia velha substituída pela filosofia nova do Humanismo é, pois, de novo refutada por fatos óbvios. Efetivamente, a escolástica italiana surgiu cerca do final do século XIV, isto é, no mesmo período que emergiu igualmente o Humanismo italiano, as duas tradições desenvolveram-se uma ao lado da outra, ao longo e depois do Renascimento. Mas as duas tradições tiveram seu campo de ação e o seu centro em dois ramos diversos da ciência: o Humanismo no campo da gramática, da retórica e da poesia e igualmente, até certo ponto, no da filosofia moral; a escolástica no da lógica e da filosofia da natureza (Kristeller, 1956: 121, 122).

Essa caracterização do Humanismo como um movimento não filosófico, como uma mistura do interesse pelos estudos clássicos provenientes da França e de tradições muito mais antigas da retórica medieval italiana, e dos humanistas como, predominantemente, retores profissionais, para os quais a filologia teria sido

simplesmente a consequência de suas atividades, teve seguidores depois de Kristeller.

Apenas um ano antes de Kristeller publicar seu livro contendo artigo sobre o Humanismo e a Escolástica, em 1955, o historiador Hans Baron publicava seu livro *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*⁹, livro que deu ampla difusão ao conceito de Humanismo cívico cunhado por ele no final dos anos 1920. Nessa obra Baron descobriu na Itália do século XV, considerada até então, graças ao livro de Jacob Burckhardt¹⁰, o lar do individualismo nutrido de cultura clássica, uma tradição literária que se mostrava politicamente engajada, sobretudo com o republicanismo. Nessa tradição, de mentalidade cívica e cultura republicana, os cidadãos e estudiosos de cidades como Florença e Veneza trabalhavam juntos para servir o bem comum, algo bem diferente do mundo sem raízes dos intelectuais que vagavam pelas cortes dos tiranos ilegítimos evocado por Burckhardt.

Baron queria entender como aqueles intelectuais italianos realizaram a passagem de uma visão de mundo centrada no além para outra perspectiva centrada neste mundo; da esfera privada à esfera pública; do esforço para se obter a salvação na outra vida para um mundo em que a comunidade civil se constitui em uma fonte de valores. Nessa obra o Humanismo cívico do *Quattrocento* italiano aparece como um novo ponto de partida e não uma evolução gradual e quase “natural” do Humanismo do *Trecento*, um ponto de partida que deve ser explicado pelas novas condições políticas que se criaram na Itália entre o final do século XIV e início do século seguinte.

Foi somente com a luta contra Gian Galeazzo Visconti¹¹, a partir de 1390, que,

9 Hans Baron. *Crisis of the Early Italian Renaissance: Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*. 2 Vol., Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1955. Esse livro foi reeditado, com o mesmo título e pela mesma editora, em um só volume em 1966. Foi esta última edição que consultamos para esta tese.

10 A edição dessa obra, cujo original em alemão é de 1860, utilizada neste trabalho foi a seguinte: Jacob Burckhardt. *La Civiltà del Rinascimento in Italia*. Roma: Newton & Compton Editori, 2000.

11 Gian Galeazzo Visconti (Pavia, 1351 – Melegnano, 1402), Duque de Milão. Filho de Galeazzo Visconti e Bianca de Savoia. O pai fez com que ele se casasse, em 1360, com Isabella de Valois (filha do rei da França, João II, o bom) que trouxe como dote o condado de Vertus, daí o título de Conte di Virtù. Derrotou a Senhoria dos Scaligeri em Verona e Vicenza (1387) e a dos Carrara em

na visão de Baron, a tradição cívica florentina dos séculos XIII e XIV se uniu à cultura erudita para dar origem a um tipo de engajamento político que ele chamou de Humanismo Cívico. Antes disso, os humanistas não teriam tido um sério engajamento político, e sua erudição teria servido a limitados objetivos pessoais, imbuída da leitura medieval da filosofia estoica, voltada para o outro mundo, e representada por cortesões desenraizados ou pacatos cidadãos. A cultura clássica, para ter relevância, precisaria subordinar-se às necessidades políticas e educacionais das cidades-estados, como teria demonstrado Leonardo Bruni ao superar o puro classicismo e criar um novo tipo de Humanismo, cujo objetivo era alimentar e celebrar as tradições do republicanismo florentino herdado do período das Comunas.

A vitória de Florença na guerra contra o Duque de Milão, que terminou, pelo menos na sua fase mais aguda, com a morte deste em 1402, significou que a Itália não seria mais unida sob uma única Senhoria, ou tirania, mas continuaria como um sistema de cidades-estados em um, ainda que precário, equilíbrio de forças. Como resultado disso, as tradições comunais medievais, como as de Florença e Veneza puderam sobreviver como fontes de difusão do republicanismo. Nesse contexto, os escritos dos humanistas cívicos permitiram que os valores republicanos (tais como independência e autogoverno, liberdade e participação política, virtude versus corrupção, igualdade diante da lei) sobrevivessem na primeira Idade Moderna e evitassem o monopólio de uma concepção política de caráter autocrático ou absolutista.

Em 1966, no mesmo ano em que foi publicada a edição revisada em um só volume do *The Crisis...*, Jerrold E. Seigel, em seu artigo “Civic Humanism” or

Padova (1388). Contra a resistência de Florença, que procurou em toda parte aliados na sua luta contra Gian Galeazzo, este buscou o apoio da França, aceitando que as cobiçadas Genova e Savona passassem para as mãos dos franceses (1396); mas, ao mesmo tempo, reafirmou as suas ligações com o Sacro Império Romano Germânico, do qual obteve, em 11 de maio de 1395, a dignidade ducal e, em 30 de março de 1397, o título de duque da Lombardia. Gian Galeazzo, vitorioso em Brescia e em Casalecchio, pôde rapidamente conquistar Pisa, Perugia e Bolonha; Florença, vendo-se cercada pelas forças do Duque da Lombardia, se preparava para o pior, quando Gian Galeazzo, improvisamente, morreu em Melegnano. O grande domínio construído em tão pouco tempo mostrou então toda a sua precariedade, pois não o consolidava nem a unidade legislativa, nem o mantinham mais unido o prestígio e a vontade de um soberano.

Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni¹², parte justamente do quadro do Humanismo esboçado por Kristeller em 1955 para fazer a sua crítica ao conceito de Humanismo cívico desenvolvido por Baron. E como a pergunta que ele faz no título de seu artigo já anuncia, “Humanismo cívico” (as aspas são do próprio autor) e retórica, no caso a retórica ciceroniana, parecem ser conceitos incompatíveis.

Sem pretender adentrar toda discussão filológica a respeito da datação de outras obras de Bruni que faz parte da discussão de Seigel, é importante, para nossa discussão a respeito do lugar e do valor que se atribui ao papel da retórica, e de Cícero, no Humanismo, referir aqui, ainda que sucintamente, as leituras contrastantes que Baron e Seigel apresentam sobre uma determinada obra de Bruni: trata-se do *Dialogi ad Petrum Histrum*.

Esse diálogo, dedicado a Pier Paolo Vergerio, dá voz a dois importantes humanistas do período: Coluccio Salutati e Niccolò Niccoli¹³. A questão central é o significado a ser atribuído à bipartição que a obra apresenta. Dividida em dois livros, no primeiro, depois de um longo elogio feito por Salutati à arte da discussão, vem uma dura acusação movida por Niccolò Niccoli contra a decadência cultural de seu tempo, devido à perda dos textos e da sabedoria dos antigos, e que não fora resgatada de seu estado de decadência por autores como Dante, Petrarca e Boccaccio, incapazes de um estilo latino adequado, e que às vezes caíram até mesmo em falsas interpretações a respeito do pensamento dos antigos e da história antiga, caso particular de Dante. No segundo livro do diálogo, todavia, a situação muda completamente. Salutati, depois de ter louvado Florença, afirma ter entendido que as acusações de Niccoli eram apenas um truque para obrigá-lo a celebrar os três grandes poetas florentinos, mas atendendo proposta do próprio Bruni, é o próprio Niccoli que desmonta as suas próprias críticas que ele fizera no primeiro livro, chegando a

12 Publicado na revista *Past & Present*, n.º 34, julho de 1966, 3-48.

13 Niccolò Niccoli (Florença ca. 1365 – 1437), foi um literato e humanista italiano, nasceu em Florença, filho de um produtor de lã, Bartolomeo Niccoli, logo seguiu o pai em sua arte, juntamente com seu irmão, até que, atraído pelo clima cultural florentino do final do século XIV, começou a frequentar o “*Circolo di Santo Spirito*” e a participar das douradas discussões dos literários que o frequentavam, como Luigi Marsili e Coluccio Salutati, tornando-se um defensor confesso do Humanismo. Dedicou-se completamente ao estudo da Antiguidade, tornando-se um grande colecionador e bibliófilo com a subvenção de Cosimo De’ Medici, e sob a orientação de Poggio Bracciolini tornou-se um excelente e refinado copista de autores clássicos.

reconhecer a excelência poética e o magistério cultural dos três grandes poetas.

Para Baron, as duas opiniões opostas expressas por Niccolò nos *Dialogi* se dividem em antes e depois da crise de 1402 entre Florença e o Duque de Milão, Gian Maria Galeazzo, “são dois estágios sucessivos no desenvolvimento de Bruni”, e marcam “a primeira fase do Humanismo cívico de Bruni” (Baron, 1966: 243, 244). Para Seigel, os dois livros dos *Dialogi* formam uma única e coerente obra, única em seu plano, na sua proposta e na sua execução. E para se entender essa unidade, explica Seigel, deve-se ter presente que a base da cultura humanista foi, como já vimos em Kristeller, a arte retórica. Os próprios humanistas viam a si mesmos como estudiosos da eloquência, as suas ocupações usualmente envolviam, conforme já assinalara Kristeller, ou a prática ou o ensino da retórica (ou ambos), eles tratavam de assuntos como a história, ou a filosofia moral como oradores. Nesse contexto, os discursos opostos de Niccoli aparecem como uma demonstração da habilidade de Bruni em apresentar dois lados opostos de uma mesma questão. E essa estrutura dos argumentos de Bruni, a mudança de opinião a respeito dos três grandes poetas toscanos tem, para Seigel, um precedente famoso: o *De oratore*, de Cícero (Seigel, 1966: 12-14).

Assim, seria possível traçar as seguintes relações entre os *Dialogi* de Bruni e o *De oratore* de Cícero: Bruni estaria para os *Dialogi* assim como Cícero para o *De oratore*; Cícero estaria para o estoicismo assim como Bruni para a Escolástica; e Cícero estaria para os neoacadêmicos, os quais ele considerava filósofos úteis para quem buscava a eloquência, assim como Bruni para os poetas florentinos no segundo livro dos *Dialogi*. Portanto, para Seigel,

O que Bruni queria oferecer nos *Dialogi a Petrum Histrum* era um esboço de um programa de ensino para aqueles seus contemporâneos que queriam ser os herdeiros da tradição cultural exemplificada pelos escritos de Cícero, especialmente no *De oratore* [...] e atribuir aos poetas do *Trecento* o lugar intermediário de homens que viveram em um tempo de aprendizado puramente filosófico (e por isso deficiente), mas que tentaram ser partícipes do verdadeiro aprendizado associado à retórica (Seigel, 1966: 14-16).

Também a *Laudatio Florentinae Urbis*, segundo Seigel, não teria sido escrita depois da crise de 1402, como sustentou Baron na *The Crisis...*, mas entre 1400 e 1401, o que explicaria, segundo ele, por que a morte de Gian Galeazzo não aparece

nessa obra: porque simplesmente ele ainda não tinha morrido. A *Laudatio...* seria também ela um exercício retórico que pode até ser considerado “cívico” (aspas de Seigel), mas é, sobretudo, convencional, baseado em lugares comuns da diplomacia florentina: o culto da liberdade interna, a relação entre a reivindicação de dominação de Florença e a da Roma republicana, e também o sentimento anticesarista e contrário ao Império Romano. Ela não seria então exaltação da liberdade, um ímpeto patriótico, mesmo que na forma de panegírico, para exaltar a vitória de Florença na guerra contra Milão (e por isso Bruni teria omitido a morte de Gian Galeazzo na sua *Laudatio...*), como a interpreta Baron.

Para Seigel, se há na *Laudatio...* algum interesse, além do exercício retórico, seria um interesse pessoal de Bruni: a esperança de suceder Salutati como chanceler de Florença. O que provaria esse interesse seria o fato de, uma vez preterido na sucessão de Salutati por Pietro di Ser Nino (ou Piero di Sermini), ter ido Bruni trabalhar na Cúria romana. E mesmo depois de ter voltado para Florença, e de ocupar diversos cargos na cidade, até chegar à chancelaria, em 1427, a sua participação na vida da cidade se deu através de sua prática retórica. Sua atividade cultural, mesmo depois de 1427, derivaria, para Seigel, prevalentemente de considerações retóricas, e só secundariamente de um “sentimento cívico florentino” (aspas do autor) (Seigel, 1966: 20-26).

De fato, somente quando nos lembramos que Bruni trata a sua *Laudatio Florentinae Urbis* como um orador, que nós vemos o seu trabalho em uma perspectiva apropriada. Os sentimentos contidos nela eram “cívicos”, mas eram também convencionais... A *Laudatio...* de Bruni não foi, basicamente, uma exaltação da “liberdade” florentina, nem um ímpeto espontâneo de patriotismo florentino. Ela foi um exercício retórico, uma coleção de *laudes* à cidade, semelhante à lista de louvores a Petrarça que está no livro II dos *Dialogi* (Seigel, 1966: 23 e 25).

Essas considerações retóricas se manifestariam também nas traduções feitas por Bruni. Para Seigel, ele teria traduzido a *Ética a Nicômaco* e a *Política* de Aristóteles não por motivos políticos, nem para afirmar valores morais, ou manifestar sentimentos e paixões cívicas, mas por seu interesse naquela parte da filosofia que, conforme Cícero já afirmara, pertencia “*ad vitam et mores*”, e era do âmbito do

orador.

Não é verdade que Bruni considerava a *Política* [de Aristóteles] como especialmente relevante para a vida *republicana* [itálico do autor], ou que ele foi inspirado a traduzir esse trabalho levado por senso de compromisso em relação à política florentina. Pois Bruni enviou cópias de sua tradução com dedicatória para o Papa Eugenio IV e o rei de Aragão. [...] O que Bruni queria traduzindo Aristóteles? Era exibir aquela “torrente dourada da eloquência”, que Cícero louvava nas obras gregas, mas que os escritores medievais tinham obscurecido. [...] Bruni traduziu Aristóteles para mostrar que também o Filósofo partilhava da devoção humanista à retórica [...] tratou essas traduções, como outros escritos seus, como parte de sua campanha da cultura retórica dos *studia humanitatis*. [...] Pois se Bruni admitia atitudes morais apropriadas para a vida comum dos homens da cidade, ele o fez somente porque essas atitudes estavam em harmonia com as tarefas da prática de orador (Seigel, 1966: 27, 28).

A ideia do Humanismo como um movimento prevalentemente retórico, formado por retores profissionais que Kristeller lançou em seu artigo, reaparece, dez anos depois, no artigo de Seigel como um argumento contra o conceito de Humanismo cívico formulado por Baron, e a favor da interpretação do Humanismo em chave quase meramente retórica, e particularmente retórica ciceroniana. Mas o que em Kristeller permanecera mais uma crítica do Humanismo como movimento filosófico ou de uma presença relevante do Humanismo no campo das ciências, em Seigel assume tons de uma crítica explícita ao conceito de Humanismo cívico. Tanto Bruni como as suas obras, *Laudatio Florentinae Urbis* e os *Dialogi ad Petrum Histrum*, aparecem como um exemplo de como os humanistas eram retores e produziam e agiam como tal.

Portanto, como uma espécie de consequência (cujas conotações negativas não são difíceis de se perceber) do caráter retórico dos humanistas, vemos em Leonardo Bruni, o uso da retórica empregada para alcançar objetivos pessoais. E o que para Baron era uma manifestação de Humanismo cívico e compromisso político com a cidade de Florença por parte dos humanistas como Bruni, para Seigel seria, de fato, a retórica (sobretudo a retórica ciceroniana) humanista em ação.

No ano seguinte, em 1967, na mesma revista *Past & Present*, Baron apresenta a sua resposta a Seigel em um artigo intitulado ‘Leonardo Bruni: “Professional Rhetorician” or “Civic Humanist”’¹⁴. Nas primeiras duas partes desse artigo, a partir de uma análise filológica acurada dos *Dialogi ad Petrum Histrum* e da *Laudatio Florentinae Urbis*, e de argumentos extraídos da crítica interna desses documentos, Hans Baron demonstra que os dois livros dos *Dialogi...* foram escritos em dois momentos diferentes, o primeiro antes, e o segundo depois de 1402, momento crucial da guerra de Florença contra Giangaleazzo, e que esse momento foi o responsável pela mudança de tom em relação a Dante, Petrarca e Boccaccio entre o primeiro e o segundo livro, tese que ele já havia defendido no *Crisis...* .

Na terceira e quarta partes de seu artigo (1967: 27-33), Baron rebate a caracterização de Bruni como um retórico profissional apresentada por Seigel. Aqui ele mostra que Bruni não poderia ter escrito a *Laudatio...* com o objetivo de favorecer sua eleição para a chancelaria de Florença, nem sua decisão de servir a Cúria papal poderia ter sido motivada pela desilusão de ter sido preterido para o cargo. Baron mostra que Bruni concorreu a esse cargo após ter partido para Roma, e não antes; e nos dá o que para ele seria a “causa real” da decisão de Bruni de ir para Roma:

A causa real foi a atração por uma importante e nova tarefa – o repentino sentido de uma missão. Nós sabemos isso pela correspondência de Bruni, que a partir de novembro de 1406 o mostra apaixonadamente absorvido em novos interesses. O papa recém-eleito, Gregório XII, jurara que ele faria todo o possível para por fim ao Cisma da Igreja, se necessário ao preço de sua própria abdicação, e a Bruni foi confiada a missão de escrever os documentos diplomáticos decisivos para essa política de reunificação (Baron, 1967: 29).

Portanto, a ida para a Cúria não representou, na análise de Baron, um abandono das ideias de compromisso político típicas do Humanismo cívico, mas foi a aplicação dessas ideias em um nível não mais comunal, mas em um nível, poderíamos dizer, mundial: a unificação da cristandade. Mesmo envolvido nessa ação política de alcance muito mais amplo do que as fronteiras da República de Florença, Baron faz questão de ressaltar que Bruni nunca fez da Cúria seu segundo lar, e sempre permaneceu ligado física e sentimentalmente à Florença.

14 Publicado na Revista *Past & Present*, n.º 36, abril de 1967, p. 21-37.

Bruni suportou a ausência de Florença com o coração pesado. Entre agosto de 1405 e março de 1406 [...] suas cartas estão cheias de saudades de Florença e de todas as coisas florentinas, elas continuam a se referir à *Florentia nostra*. [...] Para Bruni, a Cúria papal nunca se tornou um segundo lar (Baron, 1967: 29-31).

Portanto, para Baron, Bruni e Salutati, apesar de terem-se tornado dois dos mais famosos chanceleres florentinos, não eram de Florença, mas nem por isso eram humanistas-retores desenraizados que serviam a quem pagasse mais. Florença, lembra-nos Baron, era um poderoso centro regional que atraía pessoas de toda a Toscana, e entre elas muitos talentos que conseguiam ascender social e politicamente, como Salutati e Bruni. Mesmo nesses casos, ressalta Baron, esses “forasteiros” não poderiam ser comparados aos retores profissionais.

Mesmo que alguém queira apreciar esse sutil processo, nada pode ser menos adequado para determinar os traços característicos dessa mobilidade da vida toscana do que o modelo do retor profissional (*professional rhetorian*) – sofisticado e eficiente no serviço público, mas que em parte alguma está em casa, e cujas convicções políticas e éticas não devem ser levadas a sério – um orador e escritor que oferece seus serviços a uma multidão de senhores. Não há dúvida que há um lugar para esse tipo de profissional humanista na vida do Renascimento italiano; mas quando se chega a entender o desenvolvimento do Humanismo político das cidades-repúblicas como Florença, nada poderia ser mais confuso e distante da verdade do que sustentar que todo humanista deveria ter os mesmos defeitos (Baron, 1967: 33).

Para Baron, portanto, a existência de humanistas desenraizados que vagavam pelas cortes de reis, príncipes e tiranos, retores profissionais que colocavam seus conhecimentos a serviço de quem melhor lhes pagava (semelhantes aos humanistas que aparecem na obra de Burckhardt), não nos deve levar à conclusão de que todos os humanistas eram assim, e que o Humanismo cívico, portanto, nunca existiu. Mas Baron aceita, e não questiona, a dicotomia estabelecida por Seigel entre Humanismo cívico de um lado, e retórica ciceroniana de outro. Também para Baron, portanto, esses termos parecem incompatíveis, e a afirmação da existência de humanistas cívicos implica, necessariamente, separá-los dos retores profissionais e estabelecer uma nítida oposição entre estes e os humanistas cívicos.

Na quinta e última parte de seu artigo (Baron, 1967: 33-37), Baron rebate o

argumento de Seigel segundo o qual Bruni louvava Florença visando, também aqui, objetivos pessoais: sua eleição para chanceler da República. Baron afirma que nem mesmo o cargo de chanceler como a meta inevitável de um humanista se aplica no caso de Bruni. Para ele, o cargo lhe roubava tempo de seus estudos: mesmo antes de escrever a *Laudatio...*, seu objetivo tinha sido tornar-se o historiador de Florença, e a história de Florença nunca tinha sido escrita por um chanceler. A ideia que o movia era tornar-se para Florença o que Tito Lívio foi para Roma. E em 1415, assim que o dinheiro adquirido no serviço da Cúria lhe permitiu e na primeira ocasião que lhe surgiu, solicitou a cidadania florentina e começou a trabalhar na sua História de Florença.

E mesmo tendo chegado à chancelaria em 1427, e tendo-se tornado um de seus maiores ocupantes, para Baron, Bruni nunca almejou esse posto, e o aceitou com relutância. Baron cita uma carta a seus amigos na qual Bruni escreveu, em 1428:

“Todavia, aquela vida de ócio e dedicada aos estudos e as letras me era mais agradável e tranquila do que esta ocupada e civil. Mas se devia obedecer à vontade da Pátria, à qual não devemos repelir ao extremo, nem nos opor com contumácia, como ensina sabiamente Sócrates no *Críton*¹⁵.”

E Poggio, ao saber que Bruni não aceitou o cargo sem antes relutar, e mesmo assim por um curto período, congratulou-se com ele em uma carta de 1427, e exorta Bruni a voltar logo que puder para os estudos:

“Depois disso ouvi, o que me causou grande prazer, que você não somente não desejou esse cargo, mas tendo sido oferecido a ti, primeiramente o recusou; depois, vencido e forçado, terias cedido aos pedidos dos amigos... e quando tiveres feito o suficiente pela República, não abandones os estudos das letras¹⁶.”

No entanto, conclui Baron, foi somente depois de assumir o cargo de chanceler em 1427, que a vida de Bruni e sua atividade literária finalmente traduziram

15 *Vita tamen illa ociosa, litteris studiisque intenta jocundior erat michi atque tranquillior, quam haec negotiosa et civilis. Sed Patriae voluntati parendum fuit, cui neque repugnare ad extremum, neque refragari contumaciter debemus, ut Socrates in Critone sapientissime docet.* (Bruni, Epist. V, 8 (1428), apud Baron, 1967: 35).

16 *Audivi postea quod mihi fuit summae voluptati, te non solum non appetuisse id munus, sed oblatum primo recusasse: denique victum, coactumque, cessisse precibus amicus [...] et cum reipublicae feceris satis, non omittas studia litterarum.* (Bruni, Epist. III, 16 (1427), apud Baron, 1967: 35).

em realidade o ideal que ele afirmara desde a sua juventude. O cargo de chanceler lhe teria trazido a experiência política que o cidadão adquire somente com a participação em cargos eletivos. Bruni se tornou então o centro dos acontecimentos, como poucos florentinos tinham sido até então, em uma nova fase da guerra da República contra os Visconti; e a última década de sua vida viu a completa, e quase simbólica, realização da ideia que por muito tempo esteve latente no coração do Humanismo cívico florentino do século XV: a ideia que somente pelo contato direto com a realidade da sociedade, e com a responsabilidade política da ação, a cultura e o pensamento podem ser adequadamente alimentados e usufruídos.

Quase trinta anos depois da publicação das críticas de Seigel ao conceito de Humanismo cívico de Baron, argumentos muito semelhantes voltaram a aparecer, em um artigo escrito por James Hankins sobre os quarenta anos das teses de Hans Baron acerca do Humanismo cívico e a outros estudos mais recentes dedicados a Leonardo Bruni. Hankins começa a fazer suas críticas indicando alguns pontos fracos dessas teses, como a meticulosidade excessiva de Baron na busca de uma correspondência quase matemática entre os eventos militares de um lado, e obras literárias de outro; ele critica Baron também pela visão ingênua que este apresenta da política republicana nas cidades-estados medievais e renascentistas, pois nelas a liberdade era restrita internamente aos proprietários burgueses e, externamente, a liberdade das cidades submetidas era limitada por reivindicações do que ele chama de “metrópole”. Haveria nessas cidades uma estridente contradição entre uma retórica da liberdade e a prática de seus governos, e isso não mudou com os humanistas. Para Hankins, o funcionamento real da política florentina sob o que ele chama de oligarquia pré-Medici contrastava fortemente com a visão idealizada da prática política florentina apresentada por Bruni. O exemplo desse contraste é a famosa defesa da política florentina contra as acusações de hipocrisia movidas pelos milaneses que Bruni apresenta na sua *Laudatio Florentinae Urbis*.

Diante de tudo isso, para Hankins, nunca teria havido, no final do século XIV e início do XV, uma luta ideológica entre republicanismo e senhorias. A única

diferença entre elas, poderíamos acrescentar, era retórica.

De fato, as repúblicas renascentistas eram oligárquicas, e, do ponto de vista democrático, não tinham mais direito de reclamar legitimidade do que as tiranias renascentistas [...] a “titânica luta” entre princípios monárquicos e republicanos que Baron viu no alvorecer da Renascença foi meramente a continuação, em antiga roupagem, de uma centenária propaganda de guerra entre duas formas de governo essencialmente similares (1995: 317).

A partir deste ponto, Hankins retoma na sua crítica um argumento já apresentado por Kristeller e explorado por Seigel, segundo o qual, como já vimos, o Humanismo seria uma fase da história da retórica e que no estudo do Humanismo se deveria prestar particular atenção às atividades profissionais dos humanistas, pois o Humanismo não poderia ser entendido fora de seu contexto social e institucional, que era eminentemente retórico.

[...] a maioria dos humanistas profissionais (ao contrário dos amadores interessados) trabalhava como mestres-escolas, professores de literatura, secretários políticos e chanceleres, embaixadores, poetas de corte e altos funcionários. A maioria, senão todas, dessas profissões requer um conhecimento especializado de retórica. De fato, o surgimento do Humanismo pode ser explicado, em parte, pelas mudanças na natureza dessas profissões durante o começo da Renascença (1995: 317-318).

O Humanismo cívico, tal como proposto por Baron, apresentaria uma incompatibilidade em relação à retórica, pois é a partir da identificação entre formação e atividade retóricas de homens como Salutati e Bruni que o conceito de Humanismo cívico começa a perder o sentido que Baron lhe confere. E, para Hankins, é retoricamente que Bruni responde às críticas de Milão à Florença, segundo as quais esta última tinha suprimido a liberdade das cidades a ela submetidas na Toscana, enquanto se arvorava em defensora da liberdade na Itália contra a tirania milanese.

Bruni responde [à propaganda de Milão] seguindo Salutati, com uma reformulação da ideia de liberdade que provaria ser de grande importância. Ele argumenta que a liberdade no caso das cidades subjugadas não deveria ser definida como autogoverno, mas como participação na liberdade da metrópole, deveria ser definida como *iure vivere*, o viver segundo leis justas, livre do arbítrio do poder (1995: 321).

Além desses aspectos retóricos do pensamento e da produção de Bruni e Salutati, que lhes retiraria todo o aspecto cívico que o seu Humanismo poderia ter, também os recentes estudos de História Social, continua Hankins (1995: 321, 322), sobre as relações entre poder, classes sociais, redes de patronatos, políticas de casamento e instituições políticas, mostrariam a impropriedade do conceito de Humanismo cívico para caracterizar a Florença do final do século XIV e do início do XV. Hankins sustenta que a sociedade florentina desse período não era uma sociedade burguesa, e seus valores estavam bem mais próximos daqueles de uma sociedade feudal e aristocrática, o que levou a uma reconsideração do significado do discurso republicano florentino desse período. O republicanismo de Salutati e Bruni teria mantido muitos slogans da comuna “popular”, tais como liberdade, participação, liberdade de expressão, mas o significado deles mudou profundamente à medida que o regime relativamente popular do período entre 1280-1290 mudou para uma estável oligarquia que antecedeu a volta dos Médici, aumentando grandemente as possibilidades da influência dessa família política na de Florença e da Itália:

Baron estava simplesmente errado a respeito do significado das guerras milanesas. Elas não tornaram possível a sobrevivência dos regimes populares na Alta Renascença; elas, de fato, solidificaram o domínio da oligarquia sobre o *regimento* [governo] de Florença aumentando imensamente suas oportunidades de patronato. A respeito da história do pensamento político, Baron estava cego em relação ao significado do “Humanismo cívico” de Bruni: ele era, na verdade, uma sutil reinterpretação, em termos oligárquicos, da tradicional linguagem republicana de Florença (1995: 322, 323).

Florença e Milão, como oponentes, estavam portanto no mesmo nível. Foi a expansão de Florença, sobretudo depois da conquista de Arezzo em 1384, que fez eclodir a segunda guerra milanesa; Florença também teria se aproveitado do caos que se instalou na Lombardia após a morte de Gian Galeazzo para conquistar Pisa, em 1406. Foram a morte do Duque de Milão e a conquista de Pisa que deram a Bruni a ideia de escrever a sua História de Florença. E Baron, ressalta Hankins, falhou em não ver nessa obra o caráter de celebração não somente da liberdade florentina, mas também do imperialismo florentino (1995: 322, 323)¹⁷.

17 Neste ponto Hankins faz uma curiosa observação. Não sei se numa tentativa de poupar um pouco Baron, ele afirma que nos dias de hoje a “democracia imperial” (*imperial democracy*) e

E essa falha de Baron aparece em Hankins quase como uma consequência inevitável da sua incapacidade em ver os autores que ele estudou, Salutati e, sobretudo, Bruni, como eles realmente foram e agiram, como retores, e não como humanistas cívicos, o que revelaria um anacronismo na abordagem de Baron. Ao afirmar que a visão de outro estudioso do humanismo florentino, Paolo Viti¹⁸, sobre Bruni não difere muito da visão de Baron, Hankins diz:

O último ponto revela um anacronismo da abordagem de Viti – e de Baron – a respeito de Bruni. A partir do momento que ambos veem Bruni, em certa medida, como um ideólogo republicano, eles só podem explicar as inconsistências em seu pensamento e comportamento em termos de desenvolvimento cronológico de seu pensamento ou em termos de *trasgressioni*. Mas se admitirmos que a *impostazione* [postura] de Bruni era, principalmente, retórica, o problema desaparece [...] Se admitirmos que o republicanismo florentino apresentado por Salutati e Bruni era um artifício retórico, não necessariamente em conformidade com suas crenças privadas ou com as realidades políticas de seu tempo, nós podemos, ao menos, salvá-los de algumas acusações mais sérias contra seus caracteres morais (1995: 325, 326).

A ênfase na presença do artifício retórico em Salutati e Bruni traz também dificuldades metodológicas para os historiadores, como Hankins não deixa de observar:

As inconsistências entre suas várias declarações, feitas sob a pressão das circunstâncias, não significa que eles não tivessem importantes convicções e valores. Mas como eles eram retores profissionais, os historiadores devem trabalhar muito mais duramente para detectar quais eram elas. Estes devem coletar as evidências mais completas possíveis, reconstruir o contexto de cada declaração [...] ser sensíveis em relação aos hábitos de pensamento adquiridos por um treinamento profissional em disciplinas não mais familiares, como a gramática e a retórica (1995: 326, 327).

Portanto, à luz dos estudos recentes, nos diz Hankins, Bruni e Salutati suas contradições são um objeto de estudo familiar, mas não o era nos tempos de Baron. Hankins não deixa explícito se para ele Florença já seria uma democracia imperial *avant la lettre*, mas parece ser isso mesmo que fica implícito. Hankins também não nos dá um exemplo histórico de uma democracia imperial, cujo estudo seria tão familiar hoje em dia (provavelmente os Estados Unidos?). Seja como for, deve ser a ideia, ainda que implícita, de Florença como uma democracia imperial que torna a concepção de Baron de uma “pequena Florença”, lar da bravura e da liberdade, contra “o tirano de Milão” (todas as aspas são de Hankins) embaraçosa hoje em dia.

18 Paolo Viti é professor de Filologia Medieval e Humanística na Universidade de Salento, Itália.

aparecem muito mais como “retóricos profissionais” do que como “humanistas cívicos” (as aspas são de Hankins), e isso por duas razões:

Primeiramente [...] *Salutati* e *Bruni*, como servidores do regime oligárquico de 1382-1434 fizeram exatamente a mesma coisa por meio século, fornecendo a decente cobertura da retórica populista para esconder a crescente concentração de poder nas mãos de poucos *padrini* [...] A segunda razão [...] significa que toda a categoria de “Humanismo cívico” precisa ser repensada, ou descartada inteiramente, ou redefinida de modo a despojá-la de suas ligações exclusivas com o republicanismo [...] Se aceitarmos que a lealdade de *Bruni* a Florença não era prevalentemente ideológica – que o republicano populista pintado na *Laudatio...* e na *Oração a Strozzi* não representa o âmago de suas crenças – então *Bruni* começa a parecer-se muito mais com seus colegas humanistas de Roma, Ferrara, Nápoles e Milão, e muito menos como um exemplar de uma espécie separada de humanista (1995: 327).

Mais adiante voltaremos a essas últimas afirmações de Hankins, que interessam diretamente à nossa tese, mas antes vejamos como a visão do Humanismo cívico como artifício retórico reaparece em Hankins alguns anos depois dessas afirmações.

Em um artigo sobre os panegíricos de Leonardo *Bruni*, *Laudatio Florentinae Urbis* e *Oratio in funere Ioannis Strozze*, publicado num livro por ele organizado¹⁹, Hankins afirma logo na primeira página que pretende questionar se o “Humanismo cívico, pelo menos como tem sido definido por Hans Baron e J.G.A. Pocock, é o melhor termo para definir o humanismo de *Bruni*” (Hankins, 2003: 143). E depois de analisar a estrutura dessas duas obras de Leonardo *Bruni*, e sua circulação no período em que foram escritas (as mesmas obras em que *Bruni*, segundo Hankins, “pinta o republicano populista”, como vimos na nota anterior), ele afirma que “O maior problema para interpretar essas duas orações é a questão da sinceridade de *Bruni*” e que “o problema da sinceridade de *Bruni* não é para se menosprezar facilmente” (2003: 160). Em seguida cita uma carta de *Bruni*, escrita em 1440, a Francesco Pizolpasso, arcebispo de Milão e amigo de *Bruni* desde o período que ele passou na

19 J. Hankins. “Rhetoric, history, and ideology: the civic panegyrics of Leonardo *Bruni*”. In J. Hankins (organizador) *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 143-178.

Cúria. Nesta carta Bruni responde a algumas críticas que o arcebispo tinha ouvido em relação a *Laudatio...*, que a consideravam tosca e mentirosa. Eis a resposta de Bruni, como Hankins a cita:

“A oração foi escrita quando eu era jovem, recém-saído das aulas de grego. Era uma nuga pueril, um exercício retórico... O gênero retórico (pois a crítica deve levar em conta também isso) em panegíricos desse tipo busca reconhecimento e aplauso... Em panegíricos cívicos o discurso é dirigido àqueles a quem você quer agradar; o gênero exige uma plateia e reúne multidões, não com o objetivo de ouvir causas legais ou decidir sobre a política pública, ele é diferente da oratória judicial ou deliberativa, as quais, de acordo com a teoria antiga eram obrigadas a respeitar a verdade, mas para obter aplausos e o prazer de ter ouvido enaltecerem seus próprios louvores... História é uma coisa, panegírico é outra. História precisa seguir a verdade, o panegírico exalta muitas coisas acima da verdade [*supra veritatem*]”.(2003: 160-161).

Em seguida Hankins compara diversos trechos da *Laudatio...* e da *Oratio in Funere Iohannis Strosse* (Oração fúnebre para Nanni Strozzi) com as *Historiarum Florentini Populi Libri XXI* do próprio Bruni, para comprovar a exatidão da explicação (como se ela em si já não se bastasse) no que concerne à diferença entre os dois gêneros retóricos: a história e o panegírico. E também observa que em relação a alguns fatos históricos, com a captura de Volterra por Florença, em 1254, “A versão da *Istoria* é consideravelmente menos heroica do que a da *Laudatio...*, mas ambas versões dizem menos do que toda a história” (2003: 162, 163).

Essa primeira apreciação dos escritos de Bruni a partir de conceitos e ideias do próprio contexto do autor, expressos por ele mesmo, se torna explícita no artigo de Hankins um pouco mais adiante, e que de certa forma parece ir de encontro às ideias de Seigel e do próprio Hankins, que apresentamos acima, e conceder à retórica um lugar importante para a compreensão da obra de Bruni e dos humanistas em geral:

Deveriam então as joias da coroa do Humanismo cívico ser anuladas como fabulações despidoradas, propaganda sem valor, escritas por um “retor profissional” que nada nos diz nem das reais crenças de Bruni, nem sobre as realidades políticas no início da Renascença florentina? Essa, eu creio, seria uma resposta anacrônica. Isso significaria falar em reconhecer as convenções retóricas que Bruni e os humanistas de seu tempo herdaram dos antigos e, sobretudo, do ídolo deles, Cícero. Pois para os romanos a história, como a

oratória, era um ramo da retórica (2003: 167).

Hankins cita então várias passagens de Cícero, e Quintiliano também, para ilustrar de que modo entre os romanos ao orador era permitida certa liberdade em relação à história e seus fatos²⁰ (2003: 167, 168). De toda essa reflexão sobre as convenções retóricas latinas que ainda guiavam a reflexão e a produção de Bruni, Hankins, a respeito da relação entre humanismo e retórica e as consequências dessa relação para o historiador hoje, conclui que:

É por isso que, na prática, não há uma contradição real entre “Humanismo cívico” e “retor profissional” a retórica é simplesmente uma ferramenta com a qual o humanista pode alcançar seus fins, muitos deles, sem dúvida, bons e admiráveis [...] Os historiadores precisam somente reconhecer que a cultura de Bruni permitia uma grande liberdade de ação em relação à verdade por razões (ao menos às vezes) edificantes. Isso deve colocá-los a salvo de críticas inúteis e dicotomias anacrônicas entre “Humanismo cívico” e “retórica”. [...] Os textos de Bruni somente podem ser usados como fonte com grande circunspeção. Eles devem ser utilizados no seu contexto, é preciso levar em conta os requisitos de seus gêneros, e devem ser comparados com outros trabalhos do mesmo autor (2003: 169).

Essa última observação sobre a comparação entre textos do mesmo autor, leva Hankins a diferenciar em Bruni dois tipos diferentes de obras: por um lado os escritos em que há o uso “ferramenta retórica”, e que apresentam “grande liberdade de ação em relação à verdade” como os panegíricos cívicos analisados em seu artigo; por outro os escritos sem o recurso à “ferramenta retórica” e, por isso, com menos liberdade em relação à verdade. E essa diferenciação coloca a retórica, apesar de já ter sido admitida por ele como essencial para entendermos a obra de Bruni, como um elemento nem sempre presente nessa obra, mas cuja presença nos impede de ter acesso ao que seu autor realmente pensa :

Como muitas passagens na *Istoria Florentina* e nos *Comentários sobre os eventos de minha vida* atestam, Bruni nunca questionou a crença republicana clássica segundo a qual, em matéria de política e governo, a desnorteada e apaixonada maioria precisava do guia dos poucos sábios e virtuosos. Sua aparente manifestação em contrário na *Laudatio...* é, certamente, exagero

20 De Cícero Hankins cita *De oratore*, II, 15, 62; *Brutus*, 42 e 44; *Partitiones oratoriae*, 11, 40; *Epistulae ad familiares*, V, 12. E de Quintiliano *Institutio oratoria*, 3, 7, 6.

retórico, um argumento sofisticado, com a intenção de firmar a sua “retoricamente” amplificada tese de que todos os atos do povo florentino eram virtuosos, e por isso ele era digno do império (2003: 171).

Se Bruni na *Oratio* afirma que a única forma legítima de a república ser governada é a popular [*Ita popularis una reliquitur legitima rei publice gubernande forme*], a visão que temos dele muda radicalmente, se considerarmos outras fontes, outras obras de Bruni, nas quais a “ferramenta retórica” não está presente (Hankins, 2003: 172).

O tratado tardio de Bruni escrito em grego, *Sobre a Constituição dos Florentinos* (1439), eu diria, fornece o mais claro lampejo da sua visão pessoal da política florentina. O tratado é uma brilhante peça de análise à maneira de Aristóteles, escrito no estilo mais simples possível, sem embelezamentos retóricos de nenhum tipo (2003: 174).

O texto que mais reflete o que Bruni pensava a respeito da política florentina é, portanto, justamente aquele, na visão de Hankins, mais desprovido de “embelezamentos retóricos”, escrito em um estilo franco e sem rodeios.

Em resumo, os únicos momentos em que Bruni adota a postura do inflamado populista ocorrem nos dois panegíricos, cuja tendência à adulação e à amplificação retórica já foi ilustrada. Seria muito mais adequado ao que conhecemos do caráter e das opiniões de Bruni a partir de outras fontes, bem como às suas declarações explícitas a respeito da retórica epidítica, se assumíssemos que era seu tratado aristotélico, não os dois panegíricos, que representavam sua meditada visão da política florentina (2003: 175, 176).

Nas últimas páginas de seu artigo, depois de todas essas reflexões sobre a retórica e seu papel nos escritos dos humanistas cívicos, Hankins pergunta se seria apropriado descrever o humanismo de Bruni como “Humanismo cívico”. E a sua resposta a essa questão é a seguinte:

Se nós indicarmos com esse termo somente que Bruni foi parte de um movimento que visava reviver a excelência política e moral dos antigos no seio das elites urbanas de seus dias, o termo pode ser usado sem embaraço. [...] Mas se esse termo pretende sugerir que Bruni considerava que o objetivo de seus esforços como humanista – e como historiador, tradutor, moralista e homem de letras – era promover uma forma antimonárquica de republicanismo, e desacreditar outras constituições políticas, o termo seria, na

minha opinião, sumamente enganoso (2003: 177).

Em Hankins, o papel da retórica nos humanistas como Leonardo Bruni e Coluccio Salutati, aparece então, por um lado, como um elemento constitutivo da herança cultural – ainda que nem sempre presente – na qual eles se formaram, agiram e produziram suas obras, e como tal tem de ser levado em conta para evitarmos assim a dicotomia falsa e anacrônica entre Humanismo cívico e retórica; e por outro lado, a retórica aparece como um elemento que, quando presente, encobriria as verdadeiras crenças pessoais desses humanistas, e isso criaria para os historiadores a necessidade de recorrer às suas obras mais isentas das “ferramentas retóricas” para que se pudesse chegar a essas verdadeiras crenças: a retórica criaria uma cisão entre a obra de autores como Bruni e Salutati e suas crenças verdadeiras e sinceras, bem como entre suas obras e as realidades políticas em que foram escritas. Além disso, parece ser esse papel da retórica como meio de encobrir as crenças verdadeiras e sinceras que cria para esses humanistas, conforme Hankins, a possibilidade de colocarem seu humanismo a serviço de diversos senhores e causas:

Se Bruni teria pedido emprego junto ao príncipe *condottiere* Carlo Malatesta²¹, ou com o aliado dos Visconti, Giovanfrancesco Gonzaga²² – como em diferentes momentos de sua vida ele tentou fazer –, não é implausível pensar que ele poderia adaptar os maiores temas de seu humanismo para servir a esses regimes principescos, assim como ele fez quando serviu como secretário apostólico para o Papa na primeira década de sua carreira profissional (2003: 177).

Essa maleabilidade dos humanistas, essa capacidade de colocar seu humanismo a serviço de qualquer senhor, de qualquer elite governante, são, portanto, fruto de sua formação e prática retóricas. O humanismo de Bruni, por exemplo, para

21 Carlo Malatesta, senhor de Pésaro († 1438). Filho de Malatesta IV, senhor de Rimini, condottiero de boa fama, em 1462 se tornou capitão general de Filippo Maria Visconti contra Carmagnola, que estava a serviço dos venezianos, mas no ano seguinte, na batalha de Maclodio, foi vencido e feito prisioneiro. Reobtida a liberdade, teve de enfrentar o Papa Eugênio IV, empenhado em retirar-lhe a signoria. Depois de ter perdido Fossobrone e, mais tarde, Pésaro, reconquistada somente em 1433, conseguiu finalmente em 1435, pela intervenção dos florentinos, reconciliar-se com o Papa.

22 Gian Francesco Gonzaga I, Duque de Mântua (m. 1407), embora tenha sido no início aliado de Gian Galeazzo Visconti, em seguida se tornou seu inimigo e quase perdeu seus domínios e sua vida por isso, ocasionalmente se juntou aos florentinos e bolonheses, inimigos de Visconti.

Hankins, girava em torno da necessidade da eloquência, e do valor do passado clássico como modelo para seu tempo. Ele era, sobretudo, uma mensagem para as elites governantes que eram seus patrões, e não para as plateias populares. E se essa visão de Bruni pode vir a ser menos interessante do que aquela imaginada por Hans Baron, Hankins nos lembra que, “apesar do que Cícero e os humanistas tenham pensado, a verdade histórica não é inimiga, mas precondição da verdadeira edificação” (2003: 177, 178).

John M. Najemy²³, em um artigo publicado no mesmo livro editado por Hankins, argumenta que a questão da “verdade” nas obras dos humanistas cívicos, ou de se saber até que ponto o humanismo cívico é uma representação confiável da realidade política de Florença do século XV, é uma das mais complicada de todas as questões relativas ao surgimento e a originalidade do Humanismo cívico como representação da política republicana florentina do século XV. E se Najemy concorda com os críticos de Baron que afirmam que os escritos dos humanistas cívicos, como Leonardo Bruni, não representam de modo exato e objetivo a realidade política de Florença, ele é crítico quanto à explicação que alguns deles, como Seigel e Hankins, dão para o hiato entre aqueles escritos e esta realidade: a ideia de que os humanistas cívicos eram, quanto à sua formação e ação, retores profissionais (Najemy, 2003: 75-78).

Para Najemy, pode-se concordar com o fato de que Salutati, Bruni, e outros chanceleres, eram retores profissionais, mas, argumenta ele, Bruni não o era quando escreveu a *Laudatio...*, ou as partes mais republicanas e anti-imperiais de suas

23 J. M. Najemy. “Civic humanism and Florentine politics”. In J. Hankins (organizador) *Renaissance Civic Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 75-104. Najemy é professor do Departamento de História da Cornell University, em Ithaca, Estado de Nova York.

Histórias. E em outros escritores como Gregorio Dati²⁴, Palmieri²⁵ e Rinuccini²⁶, que nunca foram chanceleres e nunca foram pagos para escrever a favor da república, encontramos muitas ideias e atitudes de Bruni. Esse fato nos mostra que as ideias republicanas que surgiram da retórica das chancelarias não se limitaram a esse contexto. Portanto, para Najemy, retomando um argumento já utilizado por Hans Baron em 1967, na sua resposta a Seigel:

A retórica renascentista, com seus compromissos com a educação e a filosofia moral, não deve ser reduzida à figura do “retor profissional”, que simplesmente cumpre as ordens de seu patrão. “Retores profissionais” certamente existiram, mas eles não representam toda a gama e popularidade das ideias do Humanismo cívico (Najemy, 2003: 79).

E ainda que se possa – continua Najemy – considerar o republicanismo de Salutati e Bruni como artifícios retóricos sem relação com suas crenças pessoais e suas realidades políticas, como pretende Hankins, não é possível concordar com ele quando afirma que, assim considerando, “podemos, pelo menos salvá-los de acusações mais sérias contra seus caracteres morais” (Hankins, 1995: 326). Aceitar isso, argumenta Najemy:

[...] implica que Bruni e Salutati deveriam, de outro modo, estar sob a suspeita de falha moral, devido à distância entre o “artifício retórico” e “crenças privadas” e/ou “realidade política” nas quais suas manifestações deveriam estar ancoradas, e que as “acusações” contra eles poderiam ser amenizadas quando percebemos que esses homens estavam obrigados a seus “chefes políticos”, e simplesmente tentavam manter seus empregos. A clara inferência

24 Gregorio Dati – mercante, político, historiador e literato (Florença 1362 - 1435). Várias vezes cônsul da arte da seda e, em 1429, gonfaloneiro da justiça, escreveu, em forma de diálogo, uma *Istoria di Firenze* (de 1380 a 1406), e um livro de memórias familiares intitulado *Libro segreto*.

25 Matteo Palmieri – político e escritor (Florença 1416-1475), depois de ser aluno de humanistas famosos, mesmo sendo filho de um comerciante de especiarias, entrou, em 1432, para a vida pública e foi vicário em terras do domínio florentino, gonfaloniere de companhia, prior, gonfaloniere de justiça e várias vezes embaixador. Autor de vários escritos, entre os quais a crônica *De temporibus*, das origens do mundo até 1499, a *Historia florentina*, na qual narra a guerra contra Pisa de 1406, o diálogo *Della Vita Civile*, sobre as qualidades do bom cidadão, publicado postumamente em 1529, e o poema em tercetos *La Città di Vita*, imitação da Divina Commedia, com uma tese sobre a origem da alma que levou à condenação eclesiástica do poema.

26 Cino Rinuccini – poeta (Florença ca. 1350-1417). Defendeu, em latim Petrarca, Boccaccio e, sobretudo, Dante, que colocava acima de qualquer poeta antigo ou moderno. Continuou a maneira do *stil nuovo*, sobretudo de Cavalcanti, de Cino e de Dante, mas foi fascinado particularmente por Petrarca, como prova a própria estrutura do seu pequeno cancioneiro, baseada no cancioneiro de Petrarca.

aqui é que temos pensadores moralmente aceitáveis somente quando podemos nos certificar da autenticidade ou integridade se suas manifestações como reflexos consistentes tanto de suas “crenças pessoais”, como das objetivamente verificáveis “realidades políticas” (2003: 79, 80).

O importante para nós aqui é que Najemy apresenta outro modo de ver as coisas. Para ele os pensadores e escritores políticos se movem dentro de tradições sociais, históricas e políticas, as quais eles ajudam tanto a constituir como modificar, e a “autenticidade” dessas tradições não pode ser reduzida nem a “crenças privadas”, nem a uma verdade verificável objetivamente:

Tais tradições podem muito bem ser chamadas de mitos, as quais, para estes propósitos, não defino como mentiras, ou meras invenções, mas poderosas histórias que organizam experiências, aspirações, medos e memórias, em uma narrativa mais ou menos coerente de como o mundo é concebido e como ele deveria ser, mas não como ele realmente é na realidade. De fato, uma das coisas mais importantes que mitos desse tipo fazem é ajudar as pessoas a não ver aspectos de seus mundos que são incompatíveis com crenças estimadas ou ideais. Tais mitos também se podem chamar ideologias [...] no sentido de sistemas de crenças coletivas que, frequentemente, são inconsistentes em relação aos “fatos”, mas não por isso menos poderosos ou historicamente significantes (Najemy, 2003: 79, 80).

Najemy abre assim espaço para que a retórica possa ser aceita por uma análise histórica não apenas como meio para encobrir as “sinceras” convicções dos agentes históricos e suas realidades políticas, ou como um elemento que, quando presente em uma obra, compromete sua autenticidade ou integridade como expressão das crenças privadas e da realidade política de seu autor ou daqueles que ele representa. E essa reabilitação da retórica se dá não só pela recusa de identificar toda a retórica renascentista com os retores profissionais, ou reduzir os ideais do Humanismo cívico às manifestações desses retores profissionais; mas também por meio de seu conceito de ideologia.

A ideologia, para Najemy, portanto, pode organizar experiências, aspirações, medos e memórias, em uma narrativa mais ou menos coerente, considerando que as tradições culturais, sociais e históricas nas quais pensadores políticos como Salutati, Bruni e outros humanistas se inseriam estavam fortemente influenciadas pela retórica,

como demonstrou Hankins, é de se esperar que a retórica, tendo sido um elemento constitutivo importante da ideologia produzida por eles, não colocaria, ou não deveria colocar, esses pensadores e escritores políticos sob nenhuma suspeita de falha moral. Não há mais em Najemy uma cisão, uma fissura, entre realidade política e convicções (“sinceras” ou não) de um lado, e retórica de outro. No entanto, a narrativa que a ideologia produz, para Najemy, mostra, muito frequentemente, inconsistências em relação aos fatos, e usualmente não apresenta o mundo como ele é realmente. Nesse sentido, também o Humanismo cívico é uma ideologia:

Eu considero que o Humanismo cívico foi uma ideologia e, nesse sentido, os humanistas cívicos podem ser considerados ideólogos – promotores de uma visão específica da sociedade e política florentinas, que eles não inventaram (mas para as quais eles contribuíram significativamente) e que tinha o apoio político e intelectual de membros poderosos da sociedade. Essa visão das coisas não poderia jamais ser uma questão de meras convicções pessoais, sua expressão foi um processo social, e também ritual, um meio de fazer parte do consenso que, como veremos, era o núcleo da ideologia. E não era mesmo a intenção de seus promotores uma análise desapassionada das realidades políticas, essa ideologia era um discurso normativo, que se baseava na retórica exortativa e didática, mesmo quando ela “descreve” as instituições da república. Um dos sentidos mais importantes no qual o Humanismo cívico merece ser chamado de ideologia é, precisamente, seu papel de persuadir as pessoas de verdades que dificilmente resistiriam aos serem testadas contra as realidades políticas. (Najemy, 2003: 80, 81).

Nessa interessante passagem do artigo de Najemy temos a aceitação do Humanismo como uma ideologia, e uma ideologia (ou talvez, justamente por ser uma ideologia) que recorre à retórica exortativa e preceptiva, funções típicas da retórica epidítica, pois quer persuadir seu público da visão que ela tem a respeito da sociedade e política florentinas. Não há mais aqui a dicotomia apresentada por Hankins, ao tratar especificamente de Bruni, de obras “retóricas” e “não retóricas”. Os humanistas, como defensores de uma ideologia, querem convencer, mesmo quando descrevem instituições políticas, como faz Bruni em sua *Sobre a Constituição dos Florentinos*.

Vale lembrar aqui que, para Hankins, ao contrário, a análise de Bruni sobre a constituição florentina é “o mais claro lampejo da sua visão pessoal da política florentina”, “uma brilhante peça de análise” escrita em um estilo que é o “mais

simples possível, sem embelezamentos retóricos de nenhum tipo”, “um tratado aristotélico”, que, ao contrário de seus dois panegíricos (*Laudatio Florentinae Urbis* e *Oratio in funere Ioannis Strozze*) “representava sua meditada visão da política florentina”.

O que Najemy faz na passagem citada acima, no entanto, de certa forma, é seguir os conselhos de Hankins que vimos acima. Najemy reconhece e dá a devida importância às “convenções retóricas que Bruni e os humanistas de seu tempo herdaram dos antigos e, sobretudo, do ídolo deles, Cícero”, e leva em conta “hábitos de pensamento adquiridos”, por Leonardo Bruni mediante um “treinamento profissional em disciplinas” que, para quem estuda esse período e seus autores, deveriam sim ser familiares, “como a gramática e a retórica”.

Contudo, como ideologia, na definição de Najemy que vimos acima, não apresenta o mundo como ele realmente é, ela mostra certas inconsistências em relação aos fatos. E o Humanismo cívico não é exceção. Ao apresentar o surgimento do Humanismo cívico, ele nos diz:

O Humanismo cívico florentino pode, às vezes, parecer ser na superfície uma defesa sincera do republicanismo contra a monarquia, e a partir dessa impressão muita atenção foi dada à dimensão da política externa de suas origens e objetivos polêmicos. Mas os florentinos não precisavam do humanismo cívico para defender a autonomia de sua república das ameaças das cidades constituídas diferentemente. E eles fizeram isso por muito tempo. Foi mais uma transformação na política interna, de 1380 às primeiras décadas do século XV – no meio século que vai do colapso do último governo popular baseado nas guildas, em 1382, até as décadas que precedem a vitória da facção dos Medici, em 1434 – que gerou a ideologia do Humanismo cívico. Dois tipos diferentes de republicanismo se confrontaram nesse período de transformação, e o Humanismo cívico foi a expressão intelectual e o produto ideológico da ascensão e triunfo da forma mais nova de republicanismo florentino. Eu afirmo que o antagonista real do Humanismo cívico – o inimigo a ser vencido – era menos o Duque de Milão do que o governo popular do republicanismo das guildas, que periodicamente tinha emergido para desafiar a hegemonia da elite nos séculos XIII e XIV (Najemy, 2003: 80, 81).

De novo vemos surgir uma fissura, uma cisão, no interior do Humanismo cívico, entre o discurso de seus promotores e a realidade política de Florença. Mas agora, para Najemy, esse descompasso entre discurso e realidade não é mais atribuído

ao uso das “ferramentas retóricas”, que, como vimos, se tornaram para Najemy parte constituinte e fundamental da ideologia do Humanismo cívico, mas justamente ao fato de o Humanismo cívico ser uma ideologia, e, como tal, não refletir a realidade como ela é, e não ser consistente em relação à realidade. Mudam suas causas, não se fala mais aqui em convicções pessoais, mas o hiato entre realidade política e Humanismo cívico permanece: agora este é uma ideologia que visa escamotear, transferindo para a realidade da política externa as tensões sociais internas de Florença. Veremos no Capítulo 5, a partir de ideias do próprio Najemy sobre a República de Florença nos séculos XIV e XV, de que modo essa ideologia não surgiu única e exclusivamente por obra e graça das elites florentinas, e como a retórica e o diálogo entre elite e governos populares ajudaram a constituí-la.

Não é nosso objetivo aqui discutir se a visão do Humanismo cívico como ideologia é consistente com os fatos ou não, se ela representa o universo político florentino em que humanistas como Salutati e Bruni viveram, entre os séculos XIV e XV, como esse universo realmente foi. O que nos interessa aqui é que os florentinos, ou seus humanistas, mesmo não precisando da “ideologia” do Humanismo cívico para defender sua cidade, o criaram. E mesmo que o discurso humanista cívico tenha sido uma ideologia, como quer Najemy, nem por isso, como afirma o mesmo autor, ele se torna “menos poderoso ou historicamente significante”. É justamente o significado histórico do humanismo, a partir dos próprios discursos de alguns humanistas florentinos em seu contexto, que queremos estudar.

Concluiremos esse capítulo com algumas observações sobre os conceitos que utilizamos, e como os utilizamos para estudar realidades passadas. A aplicação de alguns conceitos e expressões usados nas críticas que vimos neste capítulo à ação e ao pensamento dos humanistas, como “populista”, “do ponto de vista democrático”, “elite”, ou mesmo “ideologia” é, no mínimo, discutível, se o objetivo for entender o contexto em que viveram, agiram e escreveram os humanistas florentinos, e suas ideias a respeito da república e da liberdade²⁷. Como afirma Daniela De Rosa:

27 Charles Tinkaus, em seu artigo “Humanistic Dissidence: Florence Versus Milan, or Poggio Versus Valla? In *Florence and Milan: Comparisons and Relations: Acts of Two conferences at Villa I Tatti in 1976-1977*, ed. S. Bertelli, N. Ribistein and C. Smith, 2 volumes, Florença, 1989, faz a seguinte observação: “Como historiadores lidamos com indivíduos e com relações interpessoais, e projetamos [no passado] as categorias sociais, religiosas, morais, psicológicas e

Sem entrar no mérito da real consistência da *élite* que governou Florença de 1382 a 1434, problema ainda em aberto e em debate na historiografia contemporânea, é necessário ter presente, todavia, que quando se trata de comunas medievais e de repúblicas renascentistas, não se pode ter em mente valores democráticos que se afirmaram em épocas posteriores [...] Em segundo lugar, do ponto de vista da história das ideias é já importante constatar como, depois do predomínio incontestado durante toda a Idade Média, de teorias monárquicas do poder, nasceu exatamente em Florença uma nova corrente de pensamento político caracterizado por uma inclinação republicana (Rosa, 1980: 87-88).

Além disso, considerar a *Laudatio...* como uma mistura de exercício retórico e interesses próprios de Bruni (a esperança de suceder Salutati como chanceler de Florença), conforme faz Seigel e também Hankins, levanta um outro problema interpretativo muito bem colocado por Ronald Witt:

Se o interesse próprio é introduzido como explicação histórica, este também deve ser historicizado, porque o que satisfaz o interesse próprio depende da constelação de valores e ideias que um determinado grupo de pessoas possui em um determinado momento. A descoberta dos historiadores do século XX que desde o final do século XIV Florença era mais governada por uma oligarquia do que uma república não nos diz nada, por si só, a respeito de como os florentinos viam o seu próprio governo. Jamais ocorreria para os florentinos do século XV, por exemplo, que Cícero, que nós sabemos ter morrido defendendo a política da oligarquia do último século da república, não era um mártir da república. Consequentemente, embora exista um consenso a respeito do caráter oligárquico do governo de Florença, a insistência da *Laudatio...* na representação e no consenso não deve simplesmente ser tomada como uma distorção cínica e consciente, cujo objetivo seria encobrir a realidade da política florentina sob o manto do republicanismo (Witt, 2000: 426-427).

Houve, no entanto, outro contexto histórico no qual a retórica foi vista como uma distorção cínica e consciente, cujo objetivo seria encobrir a realidade e a verdade. Um período em que, assim como o da Itália comunal do século XIII, a retórica, e sobretudo a retórica ciceroniana, também suscitaram preocupações urgentes. E muitas das reflexões a respeito da retórica desse período ecoam nas críticas do Humanismo cívico como um movimento eminentemente retórico, dos humanistas florentinos históricas que nós mesmos utilizamos como hipóteses de validade variável. Nós somos ajudados por várias formas de autoconsciência previamente projetadas por grupos e indivíduos que nós estudamos, e que talvez estejam mais próximas da autenticidade quando tentamos seguir a suas próprias perspectivas, do que aquelas dos colegas em nossas disciplinas" (*apud* Witt, 2000: 426). É dessa forma que, e seguindo Skinner, que tentaremos empreender este trabalho.

como retores profissionais, e suas obras como meros exercícios retóricos que vimos neste capítulo. Ainda que a título de uma digressão, falaremos aqui um pouco desse contexto histórico, que talvez ainda se faça ouvir nas críticas de historiadores como Seigel e Hankins ao caráter e ação retórica dos humanistas florentinos

Na Inglaterra do século XVII a retórica também foi contestada e rejeitada por alguns filósofos. E essa rejeição da retórica era acompanhada por uma “ansiedade”²⁸ presente nos filósofos ingleses do século XVII a respeito das limitações da linguagem natural e os problemas que essas limitações poderiam implicar. Lia Formigari apresenta as tentativas que eles empreenderam para superar essas limitações da seguinte maneira,

[...] surgem, sobretudo, na Grã Bretanha, onde o latim era menos praticado, e onde o problema da comunicação científica era objeto de discussões difusas. A característica da língua universal é posta por Francis Bacon, nume tutelar da filosofia científica inglesa do século XVII, e a inspiração baconiana de projetos como de George Dalgarno²⁹ (*Ars signorum*, 1661) ou John Wilkins³⁰ (*Essay towards a Real Character and Philosophical Language*, 1668) é explicitamente declarada. A língua universal é apresentada como remédio para a falta de confiabilidade da língua natural, que Bacon já havia ressaltado com a sua doutrina dos *idola fori*: as falsas imagens das coisas que se aninham na fala, e que cada um de nós interioriza ao aprender a língua materna. Para os projetos de língua artificial contribuem diversos motivos, além da correção dos meios de transmissão do saber: o ideal enciclopédico renascentista, com a sua aspiração a uma organização total do que pode vir a ser conhecido; a herança das antigas ‘artes da memória’, entendidas como memorização de dados; diferentes projetos de reforma pedagógica e religiosa (Formigari, 2005: 83-84).

28 Skinner (2007a: 265) expressa essa ansiedade por meio da seguinte pergunta. “Por que havia entre os filósofos ingleses do século XVII (por ele denominado ‘período da revolução científica’), como John Locke e Thomas Hobbes, tanta ansiedade em relação ao que era visto como uma crescente incapacidade de se conseguir, por meio da linguagem natural, uma acordo a respeito da aplicação apropriada dos termos avaliativos?”

29 George Dalgarno (1626-168) foi um pensador inglês interessado em problemas linguísticos. Natural de Aberdeen, mais tarde trabalhou em Oxford, em colaboração com John Wilkins. Dalgarno é o autor de *Didascalocophus ou o Tutor do Homem Surdo e Mudo* (1680), que propôs um sistema linguístico a ser usado pelos surdos. Esse sistema ainda é usado nos Estados Unidos.

30 John Wilkins (1614-1672) foi um clérigo inglês, filósofo da natureza e um dos fundadores da Royal Society. Ele foi bispo de Chester de 1668 até a sua morte, mas ficou conhecido, sobretudo, por sua obra *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, de 1668, no qual, entre outras coisas, propôs uma linguagem universal e um sistema de medida decimal parecido com o sistema métrico moderno.

Além desses motivos, Thomas Sprat³¹, na sua *History of the Royal Society*, de 1667, lamenta que o uso ambíguo e a linguagem exageradamente elaborada já tinham dominado a maioria das artes e profissões (Skinner, 2007a: 264). Quando alguém se refere ao uso ambíguo e à linguagem demasiadamente elaborada no século XVII, se pode muito bem pensar que se trata de uma alusão à retórica. Ainda mais porque na Inglaterra de então já havia uma tradição filosófica que ao tratar das línguas naturais, e das “falsas imagens das coisas que se aninham na fala” usava a expressão *idola fori*. A expressão pode ser traduzida por “simulacros do foro”. E o fórum era, por excelência, um dos principais lugares nos quais sempre se exerceu a retórica, mesmo quando ela desaparecia do âmbito político.

Antes de Wilkins e Sprat, Thomas Hobbes em seu livro *De cive*, publicado em latim em 1642 (e em inglês em 1651, com o título *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*), ao tratar, no Capítulo XIII, *Das Causas internas que Tendem à Dissolução do Governo*, dedica uma parte desse capítulo à eloquência, na qual considera que *A eloquência, desprovida de sabedoria, é a única faculdade necessária para causar sedições* (XIII.12). Hobbes (2002: 193-194) começa assim essa parte do décimo segundo capítulo dedicada à retórica:

Salústio assim nos descreve Catilina (homem sem rival, em nenhuma época, na arte de promover sedições): ele tinha grande eloquência e parca sabedoria. Salústio distingue a sabedoria da eloquência, entendendo que esta última é necessária a quem nasce para as perturbações e considera a primeira como mestra da paz e da serenidade.

Hobbes parte da condenação da eloquência separada da sabedoria, personificada em Catilina. Essa crítica dos perigos da retórica separada da sabedoria, ou da retórica nas mãos de alguém desonesto, já estava presente nas reflexões dos retores romanos antigos como Cícero. No *De Inventione*, ele afirma que depois de ter muito pensado se os homens e as cidades obtiveram mais proveito do que males da eloquência (*copia dicendi*), chegou à seguinte conclusão:

31 Thomas Sprat (1635-1713), homem de letras do bispo de Rochester e deão de Westminster. Um talentoso estilista da prosa e membro fundador de historiador da Royal Society, ele é lembrado, sobretudo, por sua influência na reforma da língua e por sua biografia do poeta Abraham Cowley. Sprat foi educado em Wadham College, Oxford, um centro do ensino científico no século XVII.

Mas a própria razão, na verdade, depois de ter eu por muito tempo pensado, me conduziu principalmente a esta opinião, que eu considerasse que a sabedoria sem eloquência é muito pouco útil às cidades, mas que a eloquência sem a sabedoria geralmente causa muito dano, e nunca é útil³².

E um pouco mais adiante, no mesmo livro, Cícero escreve:

[...] de fato, depois que uma certa ocasião favorável, viciosa imitadora da sabedoria, sem consideração para com os deveres, obteve os recursos da eloquência, então a malícia, apoiada pelo engenho, perverteu as cidades e se acostumou a arruinar a vida dos homens³³.

A mesma ideia dos perigos que a eloquência sem sabedoria representa aparece mais detalhadamente quando Quintiliano explica a definição que Catão teria dado do orador:

O orador que me proponho formar é aquele definido por Catão como “um homem honesto, perito na arte de dizer³⁴. E, de fato, o que também Catão colocou primeiro é seu aspecto melhor e maior por sua própria natureza, principalmente ser honesto. E isso não só porque se aquela habilidade retórica instruisse somente a má índole, nada, tanto nas coisas públicas como privadas, seria mais pernicioso do que a eloquência; mas eu mesmo, que dentro de minhas possibilidades tenho tentado trazer alguma contribuição à arte de dizer, pessimamente teria servido às coisas humanas se preparasse essa arma para mercenários e ladrões, não para soldados³⁵.

E a mesma definição apresentada por Quintiliano está em Sêneca, o Velho, quando este fala da decadência da retórica em seu tempo: “O que diz aquele homem? ‘O orador é, Marco meu filho, um homem de bem perito na arte de dizer’. Vá agora e procure oradores entre esses depilados e embelezados, e em nenhum lugar os

32 *Ac me quidem diu cogitantem ratio ipsa in hanc potissimum sententiam ducit, ut existimem sapientiam sine eloquentia parum prodesse ciuitatibus, eloquentiam vero sine sapientia nimium obesse plerumque, prodesse nunquam.* (*De Inuentione*, I. I. 1).

33 [...] *postquam uero commoditas quaedam, prava uirtutis imitatrix, sine ratione officii, dicenda copia consecuta est, tum ingenio freta malitia peruertere urbes et uita hominum labefactare assueuit.* (*De Inuentione*, I. II. 3).

34 A “arte do dizer” é um decalque que quisemos manter aqui da expressão latina *ars dicendi*, usada pelos autores latinos para se referir à eloquência e mesmo à retórica. Assim como o verbo “dizer” traduz em outras passagens o sentido técnico do verbo latino *dico*: dizer, discursar, ordenadamente conforme os preceitos da retórica.

35 *Si ergo nobis orator constituimus is qui a M. Catone finitur uir bonus dicendi peritus, uerum, id quod et ille posuit prius et ipsa natura potius ac maius est, utique uir bonus: id non eo tantum quod, si uis illa dicendi malitiam instruxerit, nihil sit publicis priuatisque rebus perniciosius eloquentia, nosque ipse, qui pro uirili parte conferre aliquid ad facultatem dicendi conati sumus, pessime mereamus rebus humanis si latroni comparamus haec arma, non militi.* (Quintiliano, XII. 1. 1).

encontrarás, a não ser no desejo dos homens³⁶.

Portanto, que a eloquência sem a sabedoria é um perigo para os homens e as cidades já era, à época de Hobbes, um tópos, um lugar-comum desde há muito tempo. No entanto, na continuação desse trecho do Capítulo XII, 12, em que trata da eloquência desprovida de sabedoria como a única faculdade necessária para causar sedições, Hobbes faz uma partição na eloquência que o afastará dos autores antigos, e encontra nela dois aspectos bem diferentes entre si:

Mas a eloquência tem dois aspectos. O primeiro é o de uma expressão elegante e clara que a mente concebe, e nasce em parte da contemplação das coisas mesmas, em parte da compreensão das palavras consideradas em seu significado próprio e definido. O outro é uma comoção das paixões da mente (tais como a esperança, o medo, a ira, a piedade) e deriva de um uso metafórico de palavras adequadas às paixões. O primeiro elabora um discurso a partir de princípios verdadeiros; o segundo a partir de opiniões já recebidas, de qualquer natureza que sejam. A arte do primeiro é a lógica, do segundo a retórica; o fim daquele é a verdade, deste a vitória. Cada qual tem seu uso, um em deliberações, outro em exortações; pois aquele nunca se desliga da sabedoria, este quase sempre. (Hobbes, 2002: 193, 194).

No trecho acima Hobbes divide a eloquência, como arte ou poder de persuadir pelo discurso, em dois aspectos. O primeiro aspecto lida com a “contemplação das coisas mesmas”, com a “compreensão das palavras consideradas em seu significado próprio e definido”. Esse aspecto ele denomina de “lógica”, e é este aspecto o responsável pela “expressão elegante e clara da mente”, pelo discurso que parte “de princípios verdadeiros”, “que nunca se desliga da sabedoria”, e que deve ser utilizado nas deliberações. Sob o nome de “lógica” aparece também aqui nessas palavras de Hobbes o desejo de uma linguagem livre das “falsas imagens das coisas que se aninham na fala” de Bacon, ou a mesma busca de uma língua universal como solução para a inconfiabilidade da língua natural que vimos em Wilkins e Sprat.

O segundo aspecto da eloquência Hobbes denomina de retórica, e ela é a “comoção das paixões da mente” derivante do “uso metafórico das palavras adequadas às paixões” em um discurso que não parte do verdadeiro, mas “de opiniões já recebidas, de qualquer natureza que sejam”, quase sempre desligado da sabedoria,

36 *Ille ergo vir quid ait? “Orator est, Marce fili, vir bonus dicendi peritus.” Itē nunc et in istis vultis atque expolitīs et nusquam nisi in libidine viris quaerite oratores. (Controvérsias. I. 9-10).*

cujo fim não é a verdade, cujo uso não são as deliberações, mas as exortações. Pela caracterização dos dois aspectos da retórica feita por Hobbes, fica claro que ele considera ser a retórica exatamente o que os autores antigos citados acima pelo próprio Hobbes, Cícero, Quintiliano e Salústio, consideravam ser a retórica desprovida de sabedoria. Mas a retórica é também para Hobbes apenas um dos três meios de persuasão dos quais esta se servia: *conciliare* ou *delectare* (cativar ou deleitar), *probare* ou *docere* (provar ou ensinar), e *mouere* (comover, suscitar a emoção). Cícero, no *De oratore* afirma que

toda a arte do dizer está apoiada nesses três meios para persuadir: que provemos serem verdadeiras as coisas que defendemos, que conquistemos para nós os que nos ouvem, que incitemos os seus ânimos para qualquer comoção que a causa exigir³⁷.

É no *Brutus* retorna ao mesmo tema: “Há, de fato, três coisas, conforme penso, que devem ser obtidas com o dizer: que sejam ensinados aqueles na presença dos quais dizemos, que sejam deleitados, que sejam comovidos o mais veementemente possível”³⁸.

Hobbes, por sua vez, em sua argumentação bastante hostil à retórica, realiza uma cisão entre dois desses meios de persuasão, opondo *probare* (ou *docere*) ao *mouere*. Quando a eloquência exerce a sua função de provar e/ou ensinar, ele a considera lógica. Quando a eloquência exerce a sua função de comover e suscitar as emoções, ou as “paixões”, como diz Hobbes, ele a considera retórica. Esse modo de ver a retórica faz parte de um processo que se inicia no século XVII e que, reduzindo a retórica às figuras de linguagem, a seus usos metafóricos, acabará por reduzi-la a somente uma das suas partes: à elocução, à apresentação, oral ou escrita do discurso. Ao final desse percurso, a retórica ganhará também as conotações pejorativas pelas quais ela ficou mais conhecida hoje: excesso de ornamento na expressão verbal, discurso brilhante na forma e pobre de ideias. É a retórica, ou o aspecto negativo da eloquência, que para Hobbes representa um perigo para paz e a sociedade civil:

37 *Ita omnis ratio dicendi tribus ad persuadendum rebus est nixa: ut probemus uera esse ea que defendimus, ut conciliemus eos nobis qui audiunt, ut animos eorum ad quemcumque causa postulabit motum uocemus.*(II. 27. 116).

38 *Tria sunt enim, ut quidem ego sentio, quae sint efficienda dicendo: ut doceatur is apud quem dicetur, ut delectetur, ut moueatur uehementius.* (*Brutus*, 185).

E que essa espécie de eloquência poderosa, que se aparta do verdadeiro conhecimento das coisas, ou seja, da sabedoria, é o verdadeiro caráter daqueles que solicitam e instigam o povo às inovações, eis o que pode ser facilmente induzido do trabalho mesmo que eles têm de fazer. Pois eles não conseguiriam envenenar o povo com aquelas opiniões absurdas contrárias à paz e à sociedade civil, a não ser que eles mesmos as compartilhassem, o que certamente é uma ignorância maior do que pode atingir qualquer homem sábio. [...] Mas tornar os seus ouvintes de tolos em loucos; fazer com que as coisas pareçam ainda piores a quem já andava maldisposto, e a quem estava bem-disposto pareçam más; ampliar suas esperanças e reduzir os perigos que correm, mais do que permite a razão, isso tudo eles devem àquela espécie de eloquência, não a que explica as coisas como são, mas à outra, que comovendo suas mentes faz todas as coisas parecerem ser tal como suas mentes já antes predispostas tinham imaginado que fossem (Hobbes, 2002: 194).

A retórica para Hobbes, portanto, representa o mesmo perigo que representava para Cícero, Quintiliano e Salústio a retórica desprovida de sabedoria. E a retórica com sabedoria, para Hobbes, se torna lógica, o discurso que busca o verdadeiro. Essa crítica à retórica em Hobbes está de acordo com o que ele se tinha proposto na Epístola Dedicatória ao Conde William de Devonshire, a qual serviu de prefácio ao *De Cive*. Nessa carta ele explica que pretende estudar as ações humanas como se estudam as ciências da natureza:

Pois, se a natureza das ações humanas fosse tão bem conhecida como, na geometria, a natureza da quantidade, então a força da avareza e da ambição, que é sustentada pelas errôneas opiniões do vulgo quanto à natureza do que é certo ou errado, prontamente se enlanguesceria e se esvaneceria; e o gênero humano gozaria da paz sem fim, pois – a menos que fosse por moradia, supondo-se que a terra se tornasse muito pequena para seus habitantes – mal restaria qualquer alegação para a guerra (Hobbes, 2002: 5-6).

Mas o que se constata no estudo das ações humanas não é o mesmo cenário que se vê nas ciências da natureza tais como a geometria:

[...] os filósofos a tal ponto se repartem em facções diversas e hostis, que a mesmíssima ação por uns é verberada, por outros é exaltada; que o mesmíssimo homem, em distintos momentos abraça distintas opiniões, e estima ações que ele mesmo comete de maneira muito diferente do que faria se fossem cometidas por outrem; tudo isso, afirmo, são sinais claros e argumentos manifestos a provar que aquilo que foi escrito, até hoje, pelos filósofos morais em nada avançou no caminho da verdade (Hobbes, 2002: 6).

Os filósofos aos quais Hobbes se refere acima são aqueles que se utilizam de

um discurso que não parte do verdadeiro, “mas de opiniões já recebidas, de qualquer natureza que sejam”, um discurso que, contrariamente ao das ciências da natureza, como a geometria, quase sempre se afasta da sabedoria, um discurso que é mera retórica, no sentido que acima vimos Hobbes atribuir a essa palavra. E por essa retórica conseguem “envenenar o povo com aquelas opiniões absurdas contrárias à paz e à sociedade civil”.

Essas críticas de Hobbes que apresentam a retórica como uma eloquência desprovida de sabedoria, que envenena os homens, perturbadora da paz e da sociedade civil, bem como sua tentativa de aplicar o método das ciências da natureza na ciência moral, expressam a mesma preocupação que levou Bacon, Wilkins e Sprat a pensarem na possibilidade de construir uma língua artificial e universal como remédio para a falta de confiabilidade das línguas naturais. E é justamente essa falta de confiabilidade – sobretudo na aplicação dos termos avaliativos que interessam à filosofia moral, como observa Skinner (2007a: 265) – a causa de tanta ansiedade dos pensadores do século XVII.

Essa ansiedade em relação à inconfiabilidade das línguas naturais está presente também no *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, de John Locke, publicado em 1690. No Livro III, (cujo título é “Sobre as Palavras e a Linguagem em geral”) dessa obra, Locke examina as funções da linguagem, e assim descreve o modo como a “imperfeição das palavras está no aspecto dúbio do seu significado”:

Visto que o objetivo principal da linguagem na ação de comunicar consiste em conseguir a compreensão, as palavras não satisfazem oportunamente esse objetivo, nem no discurso civil, nem no discurso filosófico, quando algumas palavras não suscitam no ouvinte a mesma ideia pela qual elas estão na mente de quem fala. [...] a dúvida e a incerteza do significado das palavras, que é a imperfeição da qual estamos falando aqui, encontram sua causa mais nas ideias designadas pelas palavras do que em qualquer incapacidade, presente em um som mais do que em outro, de significar uma ideias: de fato, quanto a isso todos os sons são igualmente perfeitos. Portanto, o que determina a dúvida e a incerteza no significado de certas palavras mais do que em outras reside na diferença das ideias por ela designadas. (III. IX.4)³⁹.

E a partir dessa imperfeição da linguagem na ação de comunicar, Locke chega

39 Veremos mais adiante que a conclusão à qual Locke chega nesse parágrafo é, para os teóricos antigos da retórica, o fundamento da catacrese e do que Skinner definirá como “re-descrição paradiastólica”, cujo conteúdo são justamente os termos valorativos: as virtudes e os vícios.

praticamente às mesmas conclusões de Hobbes quanto ao uso dos termos valorativos no campo da moral:

[...] os nomes atribuídos pelos homens às ideias muito complexas, que são no mais das vezes palavras da moral, raramente têm o mesmo significado preciso em dois homens diferentes, pois a ideia complexa de um homem raramente concorda com aquela de outro e frequentemente difere da sua própria, daquela que possuía no dia anterior ou que possuirá no dia seguinte. (III. IX. 6).

E são essas imperfeições das línguas naturais quando têm de lidar com os termos valorativos e o campo da moral que, também em Locke, levam à condenação da retórica, pois é justamente ela que procura entender – e ensinar – os recursos das línguas naturais pelos quais se pode persuadir o ouvinte. No Capítulo X do Livro III (III. X. 34) do *Ensaio Acerca do entendimento Humano*, Locke trata do abuso da linguagem no uso do discurso figurado. Primeiramente ele estabelece o âmbito em que é lícito os “*idola fori* de Bacon, ou o “uso metafórico das palavras adequadas às paixões” que comove as paixões da mente de que fala Hobbes:

[...] Visto que a argúcia e a fantasia encontram uma melhor acolhida no mundo do que na nua verdade e no real conhecimento, a linguagem figurada e a alusão na linguagem dificilmente serão consideradas como uma imperfeição e um abuso. Admito que nos discursos nos quais procuramos mais o prazer e o deleite e não a informação e o melhoramento, tais ornamentos, derivados da argúcia e da fantasia, dificilmente podem ser tomados como erros. (Locke, 2007: 949)

Mas logo em seguida estabelece o âmbito em que tal uso da linguagem é inadmissível:

Todavia, se quisermos falar das coisas como elas são, devemos admitir que toda a arte da retórica, apesar da ordem e da clareza, todas as aplicações artificiais e figurativas das palavras que a eloquência inventou, são apenas modos para insinuar ideias erradas, suscitar as paixões e com isso induzir a juízos desencaminhados, e por isso se trata de perfeitos enganos. E por mais que tais enganos possam ser considerados louváveis ou admissíveis pela oratória, no caso das arengas e nas orações populares, é certo, porém, que todos os discursos que pretendem informar ou instruir, tais expressões devem ser totalmente evitadas, e, no caso em que o objetivo principal é a verdade e o conhecimento, não se poderá não pensar que se trata de um erro inerente à linguagem ou cometido por pessoas que dela se utilizam. (Locke, 2007: 949, 951).

Vimos anteriormente que Hobbes, separando o que para os retores antigos

eram dois meios de persuasão que a retórica sempre podia utilizar, chega ao que ele considerava dois aspectos da eloquência, e salvava um deles, ao qual denominava lógica (que para os antigos era a retórica com sabedoria), e condenava o outro, a retórica (que para os antigos era a retórica sem sabedoria). Aqui em Locke os termos arte retórica (*Art of Rhetorick*), eloquência (*Eloquence*) e oratória (*Oratory*) são, praticamente, usados como sinônimos e indicam todos um determinado uso da linguagem que é admitido em certos âmbitos, provavelmente o das artes e certamente o das arengas e orações populares, mas estão totalmente excluídos quando se trata de informar e instruir (*docere*), ou quando o objetivo é a verdade. Para Locke não existe mais retórica (ou oratória, ou eloquência) acompanhada da sabedoria. A retórica, a eloquência e a oratória não têm lugar quando o objetivo é informar, instruir, ou quando o objetivo é a verdade. Elas se tornam simplesmente “instrumento de erro”, “artes da falácia”.

Não posso, porém, deixar de observar uma coisa: quão pouco a preservação e o aperfeiçoamento da verdade e do conhecimento são a preocupação e o interesse do gênero humano, visto que as artes da falácia são privilegiadas e preferidas. É evidente quanto os homens amam enganar e ser enganados, uma vez que a retórica (*Rhetorick*), potente instrumento de erro e de falácia, tem seus professores oficiais, é publicamente ensinada e tem sempre gozado de grande consideração. E não duvido que se julgará haver grande audácia em mim, e até mesmo brutalidade, por ter eu falado assim tanto contra ela. A Eloquência (*Eloquence*), como o belo sexo, tem em si muitos poderosos encantos para suportar que se fale mal dela. E é vão criticar essas artes do engano, nas quais os homens encontram prazer em ser enganados. (Locke, 2007: 951).

Os retores antigos, e os humanistas que os descobriram, como Salutati, Bruni e Vergerio, que estabeleceram e divulgaram as obras desses retores antigos, e seguiram os preceitos transmitidos por elas, por sua vez, tinham a consciência de que, não necessariamente, os homens amam enganar e ser enganados, mas, de forma bem crua e sem grandes veleidades, sabiam quem eram e para quem, muitas vezes, falavam e deviam falar:

Pois nós tanto falamos diante de gente que não sabe do que falamos, como do que falamos nós mesmos não sabemos. E assim os nossos ouvintes, em diferentes situações, sentem e julgam diferentemente as mesmas coisas, e nós mesmos frequentemente defendemos causas contrárias, de modo que não só

Crasso pode discursar contra mim e eu contra ele, o que implica que um dos dois, necessariamente, faz um discurso falso, mas também que cada um de nós, em ocasiões diferentes, defende aspectos diferentes de uma mesma coisa, enquanto o verdadeiro não pode ser mais do que um⁴⁰.

E também sabiam que muitas vezes e sobre muitas coisas, sobretudo no campo da moral, os homens não julgavam segundo o que é verdadeiro:

Os homens julgam, pois, muitas coisas mais pelo ódio ou amor, pelo desejo ou ira, pela dor ou alegria, pela esperança ou temor, pelo erro ou por qualquer outra comoção da alma, mais do que pela verdade ou por alguma disposição ou norma de direito, ou precedente legal, ou pelas leis⁴¹.

40 *Nam et apud eos dicimus qui nesciunt, et ea dicimus quae nescimus ipsi. Itaque et illi alias aliud isdem de rebus et sentiunt et iudicant et nos contrarias saepe causas dicimus, non modo ut Crassus contra me dicat aut ego contra Crassum, cum alterutr necesse est falsum dicere, sed etiam ut uterque nostrum eadem de re alias aliud defendat, cum plus uno uerum esse non possit. (De oratore, II. 7. 30).*

41 *Plura enim multo homines iudicant odio aut amore aut cupiditate aut iracundia aut dolore aut laetitia aut spe aut timore aut errore aut aliqua permotione mentis quam ueritate aut praescripto aut iuris norma aliqua aut iudicii formula aut legibus. (De oratore, II. 42. 178).*

CAPÍTULO 2

A RETÓRICA DO HUMANISMO

Do que vimos no capítulo anterior sobre a natureza do Humanismo, a respeito de sua origem, de seu caráter verdadeiramente cívico ou apenas retórico, de suas relações de continuidade ou ruptura com a teoria e prática retóricas medievais, e de seu caráter mais republicano ou mais oligárquico, gostaríamos de fixar aqui alguns pontos que nos interessam mais particularmente.

Primeiramente, em vários dos autores apresentados, os humanistas (cívicos ou não) aparecem, predominantemente, como retores, quanto à sua formação e também quanto à sua ação política ou cívica (e essa condição, por si só, para alguns autores, já seria incompatível com a ideia de um Humanismo cívico); e enquanto retores, eles teriam sido herdeiros e sucessores dos retores medievais, continuadores da tradição retórica medieval representada pela *ars dictaminis* e a pela *ars arengandi*.

Além disso, a retórica representaria um problema para os historiadores que têm nas obras dos humanistas, em particular dos humanistas cívicos, a sua principal fonte, pois a retórica, na verdade, encobriria as verdadeiras “crenças pessoais” de seus autores, bem como suas realidades políticas. De certa forma, a formação e atuação retóricas dos humanistas criariam uma espécie de fissura, um hiato, entre os seus escritos e suas crenças, de um lado, e a realidade política de outro. Mesmo quando se reconhece a importância da tradição retórica na formação educacional e cultural dos humanistas como algo que deve ser levado em conta no estudo desses autores (Hankins, 2003), essa tradição não deixa de ser um elemento que encobre e mascara a realidade política ou as verdadeiras crenças dos humanistas. Ela nunca é vista como um elemento constitutivo importante dessa realidade e dessas crenças.

E por fim, há autores que não restringem a questão da retórica no Humanismo cívico apenas a crenças pessoais ou realidades políticas objetivamente verificáveis, mas que o consideram como uma ideologia com um discurso normativo, que se baseava na retórica exortativa e didática (mesmo quando apenas descrevem instituições políticas). Conforme esses autores, o papel dessa ideologia seria

“persuadir as pessoas de verdades que dificilmente resistiriam ao serem testadas nas realidades políticas”. Também nesses autores a cisão entre discurso e realidade política continua presente, fruto não mais das “ferramentas retóricas” mas do caráter de ideologia do Humanismo, que faz dele um sistema “de crenças coletivas que, frequentemente, são inconsistentes em relação aos ‘fatos’, ainda que poderosos ou historicamente significantes” (Najemy, 2003: 79, 80).

Também o Humanismo visto como ideologia, portanto, se por um lado é considerado algo poderoso e historicamente significativo, por outro permanece inconsistente em relação aos fatos, e mesmo deste ponto de vista seu caráter “ideológico” não parece ser considerado como parte constitutiva dos fatos, mas algo que encobre a verdadeira realidade dos fatos. Desse modo, tanto da perspectiva que vê o Humanismo cívico como fruto da ação de retores profissionais a serviço da oligarquia florentina, como do ponto de vista que o apresenta como uma ideologia, há um ponto em comum: o encobrimento da realidade política florentina nos escritos dos humanistas cívicos, uma espécie de fissura entre esses escritos e a realidade política que eles viviam e da qual participavam. E esse encobrimento se dá, em ambas as perspectivas, pela transferência – por meio das ferramentas retóricas ou pelo caráter de ideologia do Humanismo cívico – de conflitos internos para um âmbito externo.

Desse modo, quando humanistas como Leonardo Bruni e Coluccio Salutati, entre outros, escrevem, em suas cartas e orações, contra Gian Maria Galeazzo e a política expansionista do Ducado de Milão, na verdade eles estão defendendo os objetivos políticos da oligarquia florentina, da qual são servidores pagos, e os projetos de expansão de poder dessa oligarquia, tanto interna quanto externamente; ou então estão transferindo para um conflito externo o que de fato seria um conflito interno entre o republicanismo popular das guildas e o republicanismo defendido pela oligarquia por meio, justamente, dos humanistas cívicos.

A nosso ver, no entanto, o significado histórico do Humanismo foi construído também, e sobretudo, pela formação e ação retórica daqueles que são também chamados de humanistas cívicos. Foi por meio dessa formação e ação retóricas, por meio de suas cartas, diálogos, discursos e invectivas, que eles contribuíram para a criação de uma perspectiva, ou ideologia, se quisermos, baseada em valores cívicos

dentro do humanismo. E ainda que se possa, com razoável plausibilidade, afirmar que tal perspectiva já existia antes deles, foram esses humanistas que a formularam e a veicularam em um contexto político, a partir de uma posição política (tanto Salutati como Bruni, vale lembrar, exerceram o cargo de chanceler na República de Florença) e de uma forma que não encontram paralelo antes deles.

A existência de uma sólida ligação entre a atividade propagandística dos chanceleres que precederam Salutati e a atividade literária de cidadãos como Giovanni e Matteo Villani, Francesco Sacchetti e outros impede que se considere a primeira somente como expressão de pura retórica, ditada por razões diplomáticas e por maquiavelismo político. Os florentinos daquele tempo, acertada ou erradamente, estavam persuadidos da justiça da sua causa, e essa convicção os animou também nos momentos mais difíceis da história daquele período (Rosa, 1980: 90).

É isso que, como veremos a seguir, Skinner denominará “crença racional” e “agente racional”. Portanto, quando Salutati e Bruni escreveram suas obras contra a política expansionista de Gian Maria Galeazzo e do Ducado de Milão, a partir de suas formações retóricas e com as ferramentas retóricas das quais dispunham, e a partir da chancelaria da República de Florença, podemos muito bem considerar que era exatamente isso, invectivas contra o expansionismo milanês, uma defesa da república e da liberdade florentinas, e não outra coisa qualquer, a que eles visavam com suas ações político-militares e com suas cartas, orações, e invectivas.

Quentin Skinner, num artigo intitulado “Interpretação, racionalidade e verdade”⁴², apresenta uma interessante abordagem a respeito da questão da veracidade ou falsidade (e da aparente irracionalidade) de certas ideias e crenças dos agentes históricos que os historiadores podem encontrar no decorrer de suas investigações, e de que forma eles podem, ou deveriam, lidar com esse tipo de ideias e crenças. Ele afirma que vários teóricos acreditam que quando o historiador se depara com uma crença “manifestamente falsa”, ou “obviamente incorreta” (as aspas são de Skinner), a própria existência dessa crença falsa, ou incorreta, aparentemente irracional deve ser explicada. Pois “[...] falsas crenças se devem a erros de raciocínios, e os erros de

42 O artigo citado é o terceiro capítulo do livro *Lenguaje, Política e Historia*, o qual, como seu autor explica, é um adaptação desenvolvida de outro artigo seu, intitulado “Reply to my Critics”, publicado em James Tully (edited and introduced by). *Meaning and Context. Quentin Skinner and his Critics*. Princeton University Press: Princeton, New Jersey, 1988, p. 235-259.

raciocínio requerem explicações adicionais, de um tipo diferente, das que necessitam no caso das crenças verdadeiras” (Skinner, 2007: 69).

Para Skinner, introduzir desse modo o problema da verdade na explicação social é fatal para uma boa prática da história, pois

Fazê-lo é assumir que sempre que um historiador ou uma historiadora encontra uma crença que ele ou ela julga falsa, o problema da explicação deve dar conta de alguma fissura na racionalidade. Mas isso significa equiparar a posse de crenças racionais com a posse de crenças que o historiador julga como verdadeiras. E isso significa excluir a óbvia possibilidade de que, no passado, pode ter havido boas razões para sustentar como verdadeiras crenças que na atualidade nos parecem falsas. (Skinner, 2007: 70).

A questão de crenças verdadeiras ou falsas, por sua vez, nos leva à questão dos agentes que sustentam tais crenças e da racionalidade de suas crenças. A esse respeito Skinner afirma:

Quando falo de agentes que possuem crenças verdadeiras, quero dizer somente que suas crenças (as que eles sustentam como verdadeiras) deveriam ser crenças adequadas para eles nas circunstâncias em que se encontravam. Assim, uma crença racional será aquela que um agente adquiriu através de um processo de raciocínio confiável [...] tal processo pode ter proporcionado ao agente bons fundamentos para supor (em oposição ao mero desejar ou esperar) que a crença em questão era verdadeira (Skinner, 2007: 70).

Desse modo, conclui Skinner, o agente racional cria aquilo em que ele deve acreditar, e isso significa que:

[...] um agente racional será alguém que sustenta suas crenças à luz de uma certa atitude em relação ao próprio processo de formação de crenças. [...] Os agentes racionais querem que as razões que eles dão para sustentar suas crenças sejam portadoras de uma verdade. [...] Assim, um agente racional se preocupará, pelo menos nos casos seriamente problemáticos, em identificar e eliminar qualquer inconsistência óbvia. Sobretudo, se interessará pela justificação de suas crenças. [...] Por isso, para considerar se suas crenças realmente podem ser justificadas, ele as deve conceber criticamente, levando em conta, se é possível dizer, se elas se ajustam entre si e com a experiência perceptiva (Skinner, 2007: 71).

Skinner dá alguns exemplos em seu artigo de agentes que possuíam crenças

que hoje em dia podem nos parecer falsas, incorretas ou carecer de qualquer racionalidade, bem como a maneira pela qual, segundo seu modo de ver, esses exemplos deveriam ser tratados. Logo no começo do capítulo, ele cita o caso de Jean Bodin, importante filósofo político que acreditava em bruxas e no diabo (Skinner, 2007: 64 e 68); e também cita a explicação a respeito das crenças dos camponeses do Languedoc sobre a bruxaria trazidas à luz pelo historiador E. Le Roy Ladurie, como exemplos que não devem ser seguidos pelos historiadores na análise de crenças aparentemente irracionais (Skinner, 2007: 76-78). Mas os exemplos mais próximos ao nosso interesse neste trabalho são dois que ele nos dá a partir da análise de algumas crenças expressas por Maquiavel.

O primeiro é a respeito da crença, defendida com convicção por Maquiavel, de que os mercenários sempre punham em risco a liberdade política. Para Skinner, perguntar se essa crença de Maquiavel é correta, ou verdadeira, seria semelhante a perguntar “se o rei da França é calvo”. Por isso ele insiste em que, em casos como esse, a tarefa dos historiadores deveria ser “recuperar o ponto de vista de Maquiavel, e para levar a cabo essa tarefa precisamos somente empregar o conceito de aceitabilidade racional, não o de verdade” (Skinner, 2007: 104). No segundo exemplo, retirado dos escritos políticos de Maquiavel, Skinner introduz outra distorção que nos pode levar a considerar falsas e irracionais as crenças que estudamos.

Se como historiadores nos deparamos com crenças contraditórias, deveríamos, como ponto de partida, assumir que, de alguma maneira, entendemos ou traduzimos mal algumas das proposições através das quais essas crenças foram expressas (Skinner, 2006: 107).

Um exemplo desse mal-entendido, ou dessa má tradução seria a afirmação de Maquiavel em seus *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* de que a liberdade é possível somente em uma república. Todavia, na mesma obra, ele afirma também que Roma vivia *in libertà* sob os primeiros reis. Então, o que pensava, ou no que acreditava Maquiavel afinal? Para ele liberdade e monarquia eram incompatíveis ou não? Liberdade só existiria em uma república ou seria possível também em uma monarquia? Alguns historiadores tendem a pensar que Maquiavel se tenha confundido, pois ele afirma e também nega que a liberdade possa existir somente em

uma república, mas a explicação de Skinner é outra:

Eu sugiro, no entanto, que antes de apoiar tal conclusão, devemos primeiro considerar se, de alguma maneira, não o estamos interpretando mal. Certamente, se investigarmos toda a gama de contextos nos quais aparece o termo *repubblica*, descobriremos que para Maquiavel ele pode significar qualquer forma de governo sob a qual as leis promovam o bem comum. Daí que, para Maquiavel, a questão de se saber se a monarquia pode ser uma *repubblica* não é um vão paradoxo, como poderia ser para nós, mas uma questão profunda da arte de governar. [...] Maquiavel nos está dizendo que, sob Rômulo e seus sucessores, as leis romanas serviam ao bem comum, por isso o governo, apesar de monárquico, constituía uma forma de *repubblica*. Assim se resolve a contradição, e por isso sugiro que se escolha esta interpretação (Skinner, 2007: 107, 108).

A partir dessas reflexões, Skinner chega a uma “regra de ouro”, que ele formula da seguinte maneira: “por mais bizarras que nos pareçam as crenças que estudamos, devemos considerar que, na medida do possível, os agentes que as aceitam parecem ser racionais” (Skinner, 2007: 84). E dessa regra de ouro decorrem três preceitos, que são importantes para nós, porque nos servirão – tanto a regra como os preceitos dela decorrentes – para guiar a nossa própria investigação.

[...] o primeiro, simplesmente, anuncia uma condição *sine qua non* para todo empreendimento. Devemos assumir o que David Lewis⁴³ denominou como uma convenção de veracidade entre os povos cujas crenças tratamos de explicar. Nossa primeira tarefa é, obviamente, identificar o que eles pensam. Porém, nossa única evidência de suas crenças, normalmente, estará contida nos textos e outras declarações que eles nos deixaram. É claro que alguns deles podem estar insidiosamente marcados por códigos escondidos, como a ironia. No entanto, não temos outra saída senão supor que, no geral, podemos tratá-los como expressões relativamente diretas de suas crenças. Se não assumirmos essa convenção de veracidade, não poderemos avançar muito no projeto de explicar no que eles acreditavam (Skinner, 2007: 84, 85).

O segundo preceito, relacionado ao anterior, estabelece que “na medida do

43 David Kellogg Lewis (1941 – 2001) é considerado um dos grandes filósofos analíticos da última metade do século XX. Inicialmente, Lewis foi professor na Universidade da Califórnia em Los Angeles (UCLA) e depois em Princeton onde passou grande parte da sua carreira. Ele também esteve próximo à comunidade filosófica da Austrália, país que ele visitou por cerca de 30 anos, em quase todos os anos. Ele se tornou famoso pelo teoria do Realismo Modal, mas também tem importantes contribuições na Filosofia da Linguagem, Filosofia da Mente, Metafísica, Epistemologia e Filosofia da Lógica.

possível, a princípio, devemos tomar literalmente o que se disse, não importa o quanto disparatado possa ser” (Skinner, 2007: 85). Isso nos servirá, explica Skinner, para manter a precisão de nosso esforço interpretativo, e também evitará o que ele chama de “caridade interpretativa” nas suas duas versões. A primeira, segundo ele, de inspiração durkheimiana, diz que devemos supor que os enunciados de um agente expressam, simbolicamente, uma proposição sobre a estrutura de sua sociedade; e a segunda versão de caridade interpretativa, segundo Skinner de inspiração freudiana, sugere que devemos considerar que tais enunciados expressam, de um modo deslocado e distorcido, certos sentimentos profundos e não reconhecidos, como a frustração e a ansiedade. Com esses tipos de interpretação, é o historiador – continua Skinner – que assume o que deve ser estabelecido, apresentando já na forma de explicação causal antes de se perguntar se os agentes em questão não teriam boas razões, a partir de seus próprios pontos de vista, para acreditar no que para eles era certo (Skinner, 2007, 86).

O terceiro preceito estabelece que os historiadores deveriam incluir o enunciado, o texto, ou obra particular da crença que nos interessa dentro do contexto intelectual que lhe serve de suporte adequado. E para Skinner:

Isso nos compromete a estabelecer que suas declarações não constituem o mero resultado de uma norma racional, mas que também eram consistentes quanto ao seu sentido de racionalidade epistêmica. Por conseguinte, a primeira tarefa será a de tratar de recuperar um contexto muito preciso de pressuposições e de outras crenças; um contexto que sirva para mostrar que era a expressão que nos interessa que esse agente em particular, em circunstâncias particulares, sustentava como verdadeira. Como recentemente propôs um comentarista, se poderia caracterizar essa tarefa como tendo um caráter “arqueológico-histórico”. Não podemos saber de antemão que gama de crenças poderemos escavar desse modo (Skinner, 2007: 86, 87).

A esses três preceitos, na verdade, Skinner acrescenta um quarto, decorrente, conforme vimos anteriormente, daqueles mal-entendidos, ou más traduções, geralmente descontextualizadas, que muitas vezes são responsáveis por aquelas crenças aparentemente contraditórias com as quais os historiadores têm de lidar em suas investigações, como o exemplo citado por ele da aparente contradição de

Maquiavel em seus *Discursos*, nos quais ele parece, ao mesmo tempo, negar e afirmar que a liberdade só é possível em uma república.

Portanto, se seguirmos a regra de ouro e os preceitos dela decorrentes propostos acima por Skinner, podemos muito bem questionar várias das afirmações vistas no Capítulo 1, que desqualificam o Humanismo cívico e seus agentes históricos, os humanistas cívicos, como portadores de crenças falsas, que não correspondiam à realidade do contexto político no qual viviam e agiam.

Primeiramente, podemos perguntar por que razão a formação retórica dos humanistas cívicos e sua atuação como professores de retórica ou chanceleres de cidades-estados seria, por si só, uma prova da falsidade das ideias e das crenças cívicas que eles defenderam em suas obras? Seu compromisso político com essas ideias de crenças não passaria então de artifício retórico? Por que não poderíamos considerar a sua formação e prática retóricas como partes essenciais para a formação de crenças e ideias que para eles, nas circunstâncias em que se encontravam, deveriam ser crenças adequadas, verdadeiras e racionais, adquiridas por meio de um processo de raciocínio abonado no qual a retórica tinha um papel fundamental? Quais meios de formação de raciocínios confiáveis estavam ao alcance desses agentes históricos para formarem suas crenças racionais?

E como agentes racionais, os humanistas cívicos poderiam utilizar sua formação e prática retóricas para apresentar essas suas crenças como portadoras de uma verdade, para identificar e eliminar qualquer inconsistência óbvia, para conceber criticamente suas crenças, fazendo com que elas se ajustassem entre si e com a experiência perceptiva deles.

Alegar que os humanistas cívicos não defendiam seus ideais cívicos, mas na verdade estavam a serviço dos projetos de expansão de poder da oligarquia florentina (como se fosse impossível, ou incompatível, que eles fizessem simultaneamente as duas coisas), não seria, de fato, afirmar que nos encontramos diante de uma crença falsa, de uma fissura na racionalidade desses agentes históricos que deve ser por nós, historiadores, explicada? Não estaríamos, justamente, equiparando crenças racionais e verdadeiras com a posse de crenças que nós, hoje, julgamos verdadeiras, ou julgamos ser adequadas e racionais para aqueles agentes históricos naquele momento

particular?

Tanto esse tipo de alegação, bem como sustentar que quando escreviam contra uma ameaça externa (a expansão do Ducado de Milão) os humanistas cívicos, de fato, estavam criando uma ideologia que encobria, sob a falsa ideia de um inimigo externo, o seu verdadeiro inimigo interno, o republicanismo popular das guildas, não seriam dois bons exemplos do que Skinner chamou de “caridade interpretativa”, na sua versão freudiana?

Dividir as obras de um autor como Leonardo Bruni entre aquelas marcadas pela retórica e aquelas na quais a retórica não está presente, e eleger as segundas como os escritos que realmente manifestam suas verdadeiras crenças e ideias políticas não seria outro modo de ignorar o contexto histórico de seu autor, o contexto em que essas obras foram escritas, e mais uma vez impor a um agente histórico crenças que para nós, hoje, deveriam ser mais racionais para eles naquele momento? Não seria um modo de querer saber de antemão quais crenças podemos escavar com a “arqueo-história”?

Em todas essas leituras dos humanistas cívicos que vimos no Capítulo 1, na verdade, podemos considerar que há um certo problema de tradução. Não tanto na tradução de um termo ou de um enunciado específico, mas sim na tradução, na interpretação do contexto em que os humanistas cívicos viveram e escreveram, e do papel da retórica nesse contexto. De que forma então poderíamos abordar as obras desses humanistas cívicos a partir da “regra de ouro” de Skinner e dos preceitos que ele derivaram de sua regra?

Em outro artigo seu, intitulado “Retrospectiva: o estudo da retórica e a mudança conceitual”⁴⁴, Skinner afirma que se quisermos escrever a história das mudanças conceituais, deveremos concentrar a nossa atenção nos variados termos com os quais se expressam tais conceitos. Esses termos, cujos paradigmas são os nomes das virtudes e dos vícios, cumprem, nas linguagens naturais, simultaneamente as funções de avaliar e descrever (Skinner, 2007: 295). Ele diz também que na história das mudanças conceituais, o lugar central deve caber, justamente, aos conceitos, pois

44 In Quentin Skinner. *Lenguaje, Política e Historia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2007, p. 295-313.

não somente o nosso mundo moral e ético se molda conforme o modo pelo qual escolhemos aplicar nosso vocabulário normativo herdado, e pelo qual participamos de nossa sociedade e de nosso tempo⁴⁵, mas também um dos modos pelos quais somos capazes de avaliar e mudar nosso mundo é por meio da variação das formas pelas quais esses vocabulários são aplicados (Skinner, 2007: 300).

Assim, se conseguirmos traçar uma genealogia desses conceitos avaliativos correntes em determinado contexto histórico, e rastrear as mudanças de suas aplicações, poderemos observar não somente os reflexos, mas um dos motores da mudança social. A hipótese de Skinner é que várias das transformações que poderemos esperar assim delinear não serão, estritamente falando, mudanças nos conceitos, mas transformações nas aplicações dos termos por meio dos quais nossos conceitos se expressam (Skinner, 2007: 301).

A ideia aqui, portanto, é que os conceitos têm uma história, ou melhor, os termos que usamos para expressar nossos conceitos têm uma história. Eles surgem e caem em desuso e, em certos casos, finalmente desaparecem. Essas mudanças no vocabulário são mais do que indícios ou reflexos de transformações mais profundas da vida social. Elas significam que, se uma história dessas mudanças conceituais tem algum valor explicativo, essas explicações deveriam se dar no nível da própria vida social e de suas mudanças. (Skinner, 2007: 303).

Dentre as maneiras pelas quais as mudanças conceituais e do nosso vocabulário normativo podem ser delineadas historicamente, aqui nos interessa particularmente aquela que Skinner denomina mudança conceitual retórica. Esse tipo de mudança conceitual se dá quando uma ação ou um estado de coisas são descritos por um termo avaliativo que normalmente não se usaria nessas circunstâncias. Nesses casos, o objetivo é persuadir uma audiência do fato de que, apesar das aparências, o

45 A atenção a esse vocabulário normativo herdado, por meio do qual avaliamos e mudamos o nosso mundo, já aparece nos autores antigos que se dedicaram a retórica. Quintiliano (III, 7, 23), por exemplo, escreve: *De fato são muito importantes [no elogio] os costumes dos ouvintes e a crença publicamente aceita, para que [os ouvintes] acreditem que aquelas coisas que eles aprovam muitíssimo estão naquele que será louvado, ou, ao contrário, que naquele contra o qual discursamos estão aquelas coisas que os ouvintes odeiam: assim não será duvidoso o veredicto que o discurso alcançará. [Nam plurimum refert qui sint audientium mores, quae publice recepta persuasio, ut ila maxime quae probant esse in eo qui laudabitur credant, aut in eo contra quem dicemus ea quae oderunt: ita non dubium erit iudicium quod orationem praecesserit.]*

termo pode ser apropriadamente aplicado – em virtude de seu significado corrente – ao caso em questão (Skinner, 2007: 306).

Em um primeiro momento, Skinner afirma ter acreditado que “para cada termo avaliativo existia um significado e um uso estandar”, mas depois, com a leitura dos teóricos clássicos da retórica, passou a compartilhar a opinião destes, mais cética, a respeito dos conceitos normativos e dos vocabulários fluidos nos quais esses conceitos normalmente são expressos. Ele também passou a apreciar a ideia dos teóricos antigos segundo a qual sempre há uma “proximidade” entre os termos avaliativos aparentemente em contraste. Sempre que esses termos são empregados, sua aplicação reflete um desejo de impor uma perspectiva moral determinada sobre o funcionamento do mundo social. Entre esses autores antigos e teóricos clássicos da retórica que lhe mostraram a fluidez dos conceitos e vocabulários ele cita três: Aristóteles, Cícero e Quintiliano (Skinner, 2007: 306-308).

Aristóteles, em sua *Retórica* mostra como é possível, tanto quando se elogia, como quando se vitupera, apresentar qualidades próximas como se fossem idênticas:

Além disso, devem ser consideradas, em função tanto do vitupério como do louvor, também as qualidades próximas àquelas existentes, como se fossem idênticas – por exemplo, apresentar como frio e insidioso um homem cauto, ou como bom um homem simples, o moderado como um homem insensível – e ao louvar se deve, à medida do possível, e no modo mais apropriado, escolher uma qualidade entre aquelas estreitamente ligadas, por exemplo, chamar de espontâneo um homem colérico e enlouquecido, ou de esplêndido e digno um homem arrogante, e considerar aqueles que se encontram em uma situação de excesso como se tivessem na posse das virtudes relativas a esses excessos, por exemplo, definir corajoso um temerário, generoso um perdulário. Isso parece ser verdade à maior parte das pessoas, e ao mesmo tempo permite chegar a uma conclusão paralogística⁴⁶ em relação à causa. Se, de fato, um homem se expõe a riscos quando não há necessidade, com maior razão parecerá provável que também o faça quando houver necessidade, e se é dissipador com os primeiros desconhecidos que encontra, mais ainda o será com os amigos:

46 Esse adjetivo, derivado de *paralogistikós* (παρολογιστικός), é definido nos dicionários de grego como “próprio da arte de enganar com raciocínios capciosos; capcioso; falacioso”. Mas também podemos considerá-lo como derivado de *parálogos* (παράλογος), que significa “contrário às expectativas; inesperado; inopinado; insólito; inusitado”. (Cf. *Dicionário grego-português*, vol. 4 [Daisi Malhadas et alii]. Cotia-SP: Ateliê Editorial, 2009, p. 22).

beneficiar a todos, com efeito, é um excesso de virtude⁴⁷.

Já temos aqui exposto claramente como é possível explorar, no elogio e no vitupério, a fluidez dos conceitos normativos e do vocabulário pelos quais esses conceitos são transmitidos, fluidez que é justamente decorrente da proximidade existente entre os conceitos aparentemente em contraste (os vícios e as virtudes).

A mesma ideia da proximidade e da possibilidade de confusão entre vícios e virtudes aparece, alguns séculos mais tarde, em Cícero (*De partitione oratoria*, XXIII, 81), que adverte seu filho sobre a necessidade de distinguir bem entre virtudes e vícios:

E esses são, na verdade, os gêneros de virtude, e os gêneros dos vícios são os contrários. No entanto, eles devem ser discernidos diligentemente, para que esses vícios que parecem imitar a virtude não nos enganem. Pois a malícia imita a prudência, a desumanidade no desprezo dos prazeres imita a temperança e o orgulho pelo excessivo louvor imita a grandeza de espírito, a displicência o desprezo pelas honras, a prodigalidade a generosidade, e a audácia imita a coragem. A firmeza desumana imita a capacidade de suportar, a severidade a justiça, e a superstição a religião, a fraqueza de espírito a brandura, a timidez o pudor, a altercação sobre palavras e a logomaquia imitam a prudência do argumentar, e uma certa abundância vazia do dizer imita a força oratória. E parecem ser semelhantes às boas inclinações aquelas que são excessos no mesmo gênero⁴⁸.

Quintiliano reforça essa ideia em sua *Institutio Oratoria* (II, 12, 4), quando

47 ληπτέον δὲ καὶ τὰ σύνεγγυς τοῖς ὑπάρχουσιν ὡς ταῦτὰ ὄντα καὶ πρὸς ἔπαινον καὶ πρὸς ψόγον, οἷον τὸν εὐλαβῆ ψυχρὸν καὶ ἐπιβουλον καὶ τὸν ἤλιθιον χρηστὸν ἢ τὸν ἀνάληπτον πρᾶον, καὶ ἕκαστον δ' ἐκ τῶν παρακολουθούντων ἀεὶ κατὰ τὸ βέλτιστον, οἷον τὸν ὀργίλον καὶ τὸν μανικὸν ἀπλοῦν καὶ τὸν αὐθάδη μεγαλοπρεπῆ καὶ σεμνόν, καὶ τοὺς ἐν ταῖς ὑπερβολαῖς ὡς ἐν ταῖς ἀρεταῖς ὄντας, οἷον τὸν θρασὺν ἀνδρείον καὶ τὸν ἄσωτον ἐλευθέριον· δόξει τε γὰρ τοῖς πολλοῖς, καὶ ἅμα παραλογιστικὸν [ἐκ] τῆς αἰτίας. εἰ γὰρ οὐ μὴ ἀνάγκη κινδυνευτικός, πολλῶ μᾶλλον ἂν δόξειεν ὅπου καλόν, καὶ εἰ προετικός τοῖς τυχοῦσι, καὶ τοῖς φίλοις· ὑπερβολὴ γὰρ ἀρετῆς τὸ πάντα εὖ ποιεῖν. σκοπεῖν δὲ καὶ παρ' οἷς ὁ ἔπαινος· I, 9, 1367 a 33 – b 8. [Tradução de Marco Dorati].

48 *Atque haec quidem virtutum; vitiorum autem sunt genera contraria. Cernenda autem sunt diligenter, ne fallant ea nos vitia, quae virtutem videntur imitari. Nam et prudentiam malitia et temperantiam immanitas in voluptatibus aspernandis et magnitudinem animi superbia in nimis extollendis et despicientia in contemnendis honoribus et liberalitatem effusio et fortitudinem audacia imitatur et patientiam duritia immanis et iustitiam acerbitas et religionem superstitio et lenitatem mollitia animi et verecundiam timiditas et illam disputandi prudentiam concertatio captatioque verborum, et hanc oratoriam vim inanis quaedam profluentia loquendi. Studiis autem bonis similia videntur ea quae sunt in eodem genere nimia.*

afirma que “há, além disso, certa proximidade entre vícios e virtudes, por isso se confunde o maligno com o espontâneo, o temerário com o corajoso, o prolixo com o copioso”. E nessa mesma obra, ele explica como podemos nos aproveitar dessa proximidade entre vícios e virtudes tomando como exemplo um debate entre acusação e defesa durante um julgamento, portanto, no âmbito da retórica judiciária.

O acusador já apresentou sua *narratio* do caso. E não se limitou a indicar os fatos ocorridos, mas acrescentou a ela palavras de ódio, exacerbou o fato com suas palavras, apresentou as provas, fez sua peroração, inflamou os juízes e os deixou cheios de ira. Os juízes, naturalmente, esperam do defensor a sua narração dos fatos. Se ele nada expuser, necessariamente eles acreditarão nos fatos assim como o acusador os narrou. E agora? Também o defensor deve narrar os mesmos fatos? Eis a resposta de Quintiliano (IV, 2, 77):

Se se trata do tipo de crime em questão, visto que o fato é evidente, diremos as mesmas coisas, mas não do mesmo modo, proporei outros motivos, uma intenção diferente, uma outra razão. Será lícito mitigar algumas coisas: o luxo será abrandado com o termo generosidade, a avareza com o termo parcimônia, a negligência com o termo simplicidade [...]⁴⁹.

A essência da técnica, segundo Quintiliano, é substituir uma descrição avaliativa dada com um termo contrário que sirva para caracterizar a ação com a mesma plausibilidade, mas que sirva ao mesmo tempo para apresentá-la sob uma luz moral de sinal contrário. O objetivo é persuadir a audiência a aceitar a nova descrição de um determinado comportamento, e assim a adotar uma nova atitude em relação a ele (Skinner, 2006: 308). No entanto, isso não significa que, para Quintiliano, essa técnica seria mera questão de substituir uma palavra por outra.

Alguns querem que haja catacrese também quando se diz ‘coragem’ no lugar de temeridade, ou ‘generosidade’ no lugar de prodigalidade. Mas eu discordo deles, pois nesses casos, de fato, não se coloca uma palavra no lugar da outra, mas uma coisa no lugar da outra. Ninguém considera que ‘prodigalidade’ e ‘generosidade’ significam a mesma coisa, na verdade, o que acontece é que um diz que um comportamento é pródigo, outro diz que o mesmo

49 *Si de qualitate agetur, cuius tum demum quaestio est cum de re constat, eadem, sed non eodem modo: alias causas, aliam mentem, aliam rationem dabo. Verbis eleuare quaedam licebit: luxuria liberalitatis, auaritia parsimoniae, negligentia simplicitatis nomine lenietur. IV, 2, 77.*

comportamento é generoso, ainda que nenhum dos dois duvide que sejam de comportamentos diferentes⁵⁰.

Quintiliano se recusa a considerar essa técnica retórica que explora essas potencialidades de intervenção da linguagem na realidade como um exemplo de catacrese – segundo ele, justamente chamada também de *abusio*, “visto que a objetos que não têm um nome próprio, lhes fornece o nome que lhe está mais próximo [quanto ao significado]”⁵¹. Na realidade, é a *res* – neste caso um determinado comportamento – que possui, ou pode vir a possuir, um caráter moral diferente do que nosso oponente lhe atribui. E essa diferença é possível não porque termos como “generosidade” e “prodigalidade” têm alguma proximidade semântica, ou alguma relação de sinonímia, ainda que remota, mas porque pertencem àquela classe de termos de uma língua, que, ao mesmo tempo que descrevem, avaliam. O que torna possível a utilização desses termos diferentes para descrever um mesmo comportamento é um fato social, não linguístico.

Outra expressão que Skinner usa para definir essa técnica é re-descrição paradiastólica (2007: 309). Esse adjetivo é derivado de paradiástole, que é a figura retórica em que se usam palavras aparentemente de significados semelhantes, dando a entender que elas têm significados diferentes. Essa figura manifesta a inconveniência de considerar sinônimos dois termos determinados, a paradiástole seria, portanto, conforme essa definição, um fato linguístico⁵². Se quisermos considerar a citação de Quintiliano acima (VIII, 6, 36) como um exemplo de re-descrição paradiastólica, temos que inverter as coisas. Não se trata, para Quintiliano, de mostrar a inconveniência de relação de sinonímia entre dois termos, ou mesmo considerar dois

50 *Illa quoque quidam catachresis uolunt esse, cum pro temeritate 'uirtus' aut pro luxuria 'liberalitas' dicitur. A quibus equidem dissentio: namque in his non uerbum pro uerbo ponitur, sed res pro re. Neque enim quisquam putat [et] 'luxuriam' et 'liberalitatem' idem significare, uerum id quod fit alius luxuriam esse dicit, alius liberalitatem, quamuis neutri dubium sit haec esse diuersa.* VIII, 6, 36.

51 *Eo magis necessaria catachresis, quam recte dicimus abusionem, quae non habentibus nomen suum accommodat quod in proximo est [...].* VIII, 34.

52 O adjetivo paradiastólico vem de “paradiástole” (em grego, παραδιαστολή), que Isidoro de Sevilha, em seu *De Rethorica* assim define: “Há paradiástole toda vez que separamos o que dizemos de sua definição: toda vez que em vez de astuto, te chamas sábio; em vez de incon siderado, corajoso; no lugar de avaro, zeloso” (*Paradistole est, quotiens id, quod dicimus, intepretatione discernimus: cum te pro astuto sapientem appellas, pro inconsiderato fortem, pro inliberali diligentem.* (*Rhetores Latini Minores*, p. 518, § 29).

termos antônimos como sinônimos, mas de avaliar o mesmo comportamento ou atitude com dois termos aparentemente antônimos, o que vai além do âmbito linguístico.

O recurso retórico que Quintiliano propõe para os debates judiciários de seu tempo – assim como as outras técnicas retóricas elaboradas pelos antigos retores – pode ser visto novamente em uso em outros campos que não a retórica judiciária, e em outros períodos além da Roma Imperial de Quintiliano. Por exemplo, durante o Renascimento.

Uma das realizações determinantes da cultura renascentista foi a de reviver e reavaliar a filosofia retórica do mundo antigo. E isso significa que, se quisermos ver as aperfeiçoadas técnicas dos antigos retores outra vez em funcionamento, devemos voltar à filosofia ética do Renascimento. Entre os filósofos morais desse período, foi Maquiavel quem, provavelmente, mais levou a sério as lições dos antigos retores (Skinner, 2007: 309).

Especificamente em Maquiavel, Skinner vê o emprego do que ele chama de re-descrição paradiastólica em dois momentos do *Príncipe*. No Livro XVI, para questionar a virtude principesca da liberalidade, ou generosidade, vemos, segundo Skinner, duas estratégias retóricas em jogo:

[...] uma é a surpreendente sugestão de que a liberalidade pode não ser o nome de uma virtude. Porém, outra estratégia é assumir que a liberalidade e a generosidade são, inegavelmente, o nome de qualidades boas; mas, ao mesmo tempo que aceita essa ideia, ele acrescenta que grande parte do comportamento que usualmente se descreve e se elogia como liberal e generoso deveria ser re-descrito e condenado como suntuosidade, como mera ostentação⁵³ (Skinner, 2007: 310).

E no Capítulo XVII, ao questionar a virtude da clemência, Maquiavel aceita

53 Eis o trecho do Livro XVI do *Príncipe* ao qual se refere aqui Skinner: *A liberalidade usada para que se espalhe a tua fama de liberal não é virtude; se ela se pratica de modo virtuoso e como se deve, será ignorada e não escaparás da má fama de seu contrário. Deste modo, se desejares conservar entre os homens fama de liberal é preciso não omitir nenhuma demonstração de suntuosidade, de modo tal que, em tais condições, gastará sempre um príncipe, todas as suas rendas em semelhantes obras. E, finalmente, se desejar conservar essa fama, necessitará gravar o povo extraordinariamente, agir com crueldade no fisco e fazer tudo quanto se deve para ter dinheiro. Isso acabará por torná-lo odioso aos olhos dos súditos e logo que estiver empobrecido, cairá na desestima dos outros; de modo que, a sua liberalidade tendo trazido prejuízo a muitos e benefícios a outros, o príncipe começa a sentir os primeiros reveses e está em perigo em qualquer circunstância que ocorra. Notando isso e desejando retrair-se, é o príncipe então alcunhado de avaro.*

que a crueldade é, sem dúvida, um vício, porém insiste em que muitas ações que geralmente são descritas como opostas à clemência deveriam ser re-descritas em termos muito menos desfavoráveis. E para comprovar essa sua re-descrição da clemência e da crueldade, ele cita os exemplos de César Bórgia e da República de Florença diante das lutas entre facções rivais em Pistoia; e o que resultou da crueldade de Aníbal e da clemência, ou bondade, de Cipião, o Africano (Skinner, 2007: 310)⁵⁴.

O Príncipe de Maquiavel, em um primeiro momento, poderia ser inserido em uma longa tradição – cujo início, no Ocidente podemos fazer remontar à Ciropédia de Xenofonte – de obras que pertencem a um gênero conhecido como espelho dos príncipes⁵⁵. A imagem desses “espelhos” refletia um modelo no qual o príncipe ideal deveria se espelhar, ou melhor, uma imagem que ele deveria procurar seguir, ou à qual deveria se assemelhar. Esse gênero – assim como os panegíricos, as histórias e as biografias, ou mesmo discursos fúnebres – por sua vez, são subgêneros de um dos três grandes gêneros de discurso identificados pela retórica antiga, que é o gênero demonstrativo ou epidítico.

Os vícios e as virtudes são os temas por excelência do gênero epidítico, e é uma das possibilidades, e poder, desse gênero re-descrever vícios como virtudes, e

54 Eis os trechos do Livro XVII do Príncipe ao qual se refere Skinner: *César Bórgia era tido como cruel e, entretanto, sua crueldade reerguera a Romanha e conseguira uni-la e levá-la à paz e à confiança. O que, bem estudado, demonstrará que ele foi mais piedoso do que o povo florentino, o qual, para evitar a alcunha de cruel, deixou Pistoia ser destruída. Não deve, pois, importar ao príncipe a pecha de cruel para conservar seus súditos unidos e com confiança. Porque, com pequenas exceções, ele é mais piedoso do que os que por excesso de clemência deixam que surjam desordens, das quais podem se originar assassinios ou rapinagens. É que tais consequências prejudicam todo o povo e as execuções vindas do príncipe ofendem um só indivíduo. [...] Entre as ações admiráveis de Aníbal, alinha-se esta: possuindo exército muito numeroso, composto de homens de todas as nacionalidades e idades e lutando em terras alheias, não apareceu jamais nenhuma disputa em seu seio, nem com respeito ao príncipe, tanto nos bons como nos tempos adversos. Tal fato não deve ser atribuído senão à sua inumana crueldade, a qual, de permeio a infindas virtudes, o tornou sempre venerado e terrível no entender de seus soldados. E estas virtudes, elas sozinhas não seriam suficientes para produzir aquele efeito, não fora a sua desumana crueldade. E entre cronistas pouco comedidos, uns contentam-se em admirar e elogiar esta sua qualidade, outros atribuem a ela todos os triunfos que ele alcançou. E para deixar provado que as outras virtudes, por elas mesmas, não seriam bastante, tome-se por exemplo Cipião, homem extraordinário, não apenas nos seus tempos, mas ainda na memória dos fatos que a história registra, cujos exércitos se revoltaram quando na Espanha; e este fato encontra sua explicação na sua excessiva bondade que dera aos soldados mais liberdade do que convinha à disciplina militar.*

55 Poderia, na verdade, somente em um primeiríssimo momento, porque, de fato, *O Príncipe* subverte o gênero do gênero dos espelhos dos príncipes (cf. Skinner, 1999).

vice-versa, elogiar o que comumente é considerado vício, e censurar o que comumente é considerado virtude. Os discursos e textos demonstrativos ou epidícticos, apesar de intimamente ligados ao senso comum, têm a possibilidade de sair da opinião comum, de ser paradoxais. Essa característica de poder julgar, criar, recriar valores e estabelecer uma comunhão em torno deles, valores que servirão como premissas para os outros gêneros de discurso, o deliberativo e o judiciário, é uma das mais marcantes do gênero epidíctico ou demonstrativo. Quando Aristóteles afirma (*Retórica*, I. 9. 1366b) que o discurso epidíctico trata do belo (*kalón*) e do bom (*agathón*), isso não concerne apenas ao belo, mas também à ética e à política. O gênero demonstrativo, ao mesmo tempo em que expõe ao público a habilidade retórica do autor na elaboração de seu discurso, assume a tarefa de exprimir a excelência (Cassin, 1993: 34-35), as virtudes e também os vícios.

Aristóteles já afirmara (*Retórica*, I. 9. 1367b) que o louvor e os conselhos têm um aspecto comum, porque aquilo que se aconselha, modificando a forma de expressá-lo, torna-se encômio, elogio. Se considerarmos que o louvor e a censura fazem parte do gênero demonstrativo, e o conselho faz parte do gênero deliberativo – aquele com o qual, na Assembleia ou no Senado, se decide sobre o que convém ou não em relação ao futuro da *pólis* ou da república – podemos concluir que há uma proximidade e interação entre esses dois gêneros de discurso, o deliberativo e o demonstrativo.

Também Cícero no *De Partitione oratoria* aproxima esses dois gêneros, do ponto de vista das virtudes, dos vícios, e também do ponto de vista da utilidade para a cidade, ou, se quisermos, do ponto de vista cívico ou político:

Não pode haver gênero de discurso que seja mais fecundo ao dizer ordenadamente ou mais útil à cidade, ou no qual o orador se ocupe mais do conhecimento das virtudes e dos vícios⁵⁶.

E em Quintiliano encontramos a mesma ideia da utilidade do gênero demonstrativo para a vida da cidade ou da república, tanto na política como no fórum.

E de preferência começarei por aquele gênero que consiste em louvor e

⁵⁶ *Genus enim nullum est orationis quod aut uberius ad dicendum aut utilius ciuitatibus esse posset aut in quo magis orator in cognitione uirtutum uitiorumque uersetur.* (XX. 69).

vitupério. Parece que Aristóteles e depois dele Teofrasto afastaram este gênero do lado prático, disto que em grego é *pragmatiké* e o relegaram somente aos ouvintes; e isso é próprio do seu nome que é derivado de ostentação. Mas o costume romano, além disso, inseriu essa função nos negócios públicos. Pois até os elogios fúnebres dependem mais frequentemente de alguma função pública e por deliberação do senado muitas vezes são confiados aos magistrados; e louvar ou vituperar a testemunha é pertinente ao momento dos julgamentos e até mesmo louvar os réus é lícito, e os escritos publicados [por Cícero] contra os rivais, contra L. Pisão, contra Clódio e Curião, contêm vitupério, porém, no senado são tidos como pareceres. E não nego serem desse gênero certos temas compostos apenas para a ostentação, como os louvores dos deuses e dos homens que os tempos passados relatam⁵⁷.

O gênero demonstrativo, que lida com vícios e virtudes, tem como ouvinte apenas o espectador, que decide sobre as habilidades do orador. Ao mesmo tempo, é considerado não só como o mais fecundo para o orador, como também o mais útil à cidade. Como afirma Cassin (1993: 41, 42), o gênero demonstrativo assinala tudo o que é público ou suscetível de se tornar público no privado. Por isso o gênero demonstrativo é também um gênero político e cívico por excelência.

A insistência dos antigos – continua Cassin – na glória do orador, no prazer que as sutilezas da técnica provocavam no público, não se refere a uma habilidade que é apenas repetição, mas sobretudo à força da invenção (*inuentio*) que encontra os argumentos necessários em um determinado tema, ao envolvimento que a persuasão exerce por meio da melhor disposição (*dispositio*) das partes do discurso ou de um texto, e a uma elocução (*elocutio*) capaz de escolher as palavras mais decorosas e apropriadas. Um discurso ou texto demonstrativo, ou epidítico, portanto, apresenta algumas características importantes. Ele transita no senso comum, manipula o lugar comum, mas ao mesmo tempo pode ser paradoxal em relação a esse senso comum

57 *Ac potissimum incipiam ab ea quae constat laude ac uituperatione. Quod genus uidetur Aristoteles atque eum secutus Theophrastus a parte negotiali, hoc est pragmatike=remouisse totamque ad solos auditores relegasse; et id eius nominis quod ab ostentatione ducitur proprium est. Sed mos Romanus etiam negotiis hoc munus inseruit. Nam et funebres laudationes pendent frequenter ex aliquo publico officio atque ex senatus consulto magistratibus saepe mandantur, et laudare testem uel contra pertinet ad momentum iudicorum, et ipsis etiam reis dare laudatores licet, et editi in competidores, in L. Pisonem, in Clodium et Curionem libri uituperationem continent et tamen in senatu loco sunt habiti sententiae. Neque infitias eo quasdam esse ex hoc genere materias ad solam compositas ostentationem, ut laudes deorum uirorumque quos priora tempora tulerunt. (III. 7. 1-2).*

(Cassin, 1993: 42, 45-46); e além disso, e talvez justamente por causa dessa sua ligação com o senso comum, ele pode, ao tratar dos vícios e das virtudes, criar e recriar valores que passarão a fazer parte do senso comum, influenciando assim profundamente na vida política da cidade ou da república.

Se nos lembrarmos das palavras de Skinner citadas há pouco, no sentido de que entre as realizações determinantes da cultura renascentista uma delas teria sido reviver e reavaliar a filosofia retórica do mundo antigo, a presença da retórica entre os humanistas, e sobretudo da retórica epidítica, pode ser vista de uma outra maneira que não aquela que vimos no Capítulo 1.

Afirmar, como faz Seigel (1966: 23 e 25), que a *Laudatio Florentinae Urbis* de Bruni é obra de um orador que não traz uma “perspectiva apropriada”, que o conteúdo dessa obra pode ser cívico, mas também “convencional”, e que não era um louvor da “liberdade” florentina, nem um ímpeto espontâneo de patriotismo florentino, mas exercício retórico, uma coleção de *laudes*, elogios à cidade, é simplesmente ignorar que na perspectiva retórica antiga, que os humanistas estavam empenhados em reviver, e na qual se empenhavam em viver, o cívico e o convencional, ou senso comum, estão intimamente ligados, e que um exercício de retórica epidítica, como uma coleção de louvores a uma cidade, é algo intrinsecamente cívico e político.

Alegar como faz Hankins (1995: 325, 326 e 327) que a postura de Bruni era retórica, e por isso o republicanismo florentino expresso por ele (e também por Salutati) era um artifício retórico, uma espécie de republicanismo populista, não necessariamente em conformidade com suas crenças privadas ou com as realidades políticas de seu tempo, que a lealdade de Bruni a Florença não era ideológica, é ignorar toda a função da retórica, e sobretudo da retórica demonstrativa, na criação e difusão de valores, do que hoje poderíamos denominar ideologia.

Um certo desconhecimento da função da retórica entre os antigos e os humanistas, que estudavam e procuravam emular os antigos, fica patente quando Hankins adverte os historiadores para a dificuldade que representa detectar entre as várias declarações feitas pelos humanistas, muitas vezes sob pressão das circunstâncias, aquelas que realmente expressavam suas convicções e valores. E essa

dificuldade se deve ao treinamento profissional dos humanistas em disciplinas como a retórica (1995: 326, 327). Como se essa disciplina não fosse, conforme já vimos, um dos meios pelos quais eles criavam suas convicções e valores, mas apenas um meio para encobrir as verdadeiras convicções e valores dos humanistas.

Hankins também se preocupa com o risco de cometer anacronismos, e reconhece “as convenções retóricas que Bruni e os humanistas de seu tempo herdaram dos antigos e, sobretudo, do ídolo deles, Cícero”, dentre as quais a ideia da “história como um ramo da retórica” (Hankins, 2003: 167). Ele admite que “não há uma contradição real entre “Humanismo cívico e retor profissional”, e que a retórica “é simplesmente uma ferramenta com a qual o humanista podia alcançar seus fins, muitos deles, sem dúvida, bons e admiráveis”. Mas ele também adverte os historiadores quanto aos riscos que a cultura retórica da época de Bruni representa para a verdade histórica.

Os historiadores devem ter sempre em mente, diz Hankins, que a cultura à época de Bruni “permitia uma grande liberdade de ação em relação à verdade por razões (ao menos às vezes) edificantes”, e se isso já é suficiente para colocar Bruni e seus contemporâneos “a salvo de críticas inúteis e dicotomias anacrônicas entre ‘Humanismo cívico’ e ‘retórica’”, textos como os de Bruni “somente podem ser usados como fonte com grande circunspeção”, os historiadores devem utilizá-los em seu contexto, devem “levar em conta os requisitos de seus gêneros, e devem ser comparados com outros trabalhos do mesmo autor” (Hankins, 2003: 169). Neste último conselho não fica claro se nessa comparação os requisitos dos gêneros dos trabalhos a serem comparados deveriam ser levados em conta.

Portanto, embora muitos dos objetivos dos humanistas fossem bons e admiráveis, muitas vezes a cultura retórica de seu tempo – e a presença marcante da retórica na vida profissional dos humanistas – os levava a tomar grandes liberdades em relação à verdade, ainda que por razões edificantes. Fica claro que Hankins separa, por um lado, objetivos bons, admiráveis e razões edificantes; e por outro, a retórica como algo que é, ao mesmo tempo, a ferramenta que os humanistas utilizavam para buscar esses fins bons, admiráveis e edificantes, e o elemento contra o qual o historiador deve se precaver, o elemento que deve fazer com que os textos dos

humanistas sejam utilizados pelos historiadores com “circunspeção”.

No entanto, não parece que Hankins segue o método que ele mesmo propõe. Ao comparar dois tipos de textos de Bruni, os panegíricos *Laudatio Florentinae urbis* e *Oratio in funere Ioannis Strozze* e o tratado escrito em grego *Sobre a Constituição dos Florentinos*, ele se apoia em uma carta de Leonardo Bruni a Francesco Pizolpasso, bispo de Milão, escrita em 1440 para a partir dela chegar a algumas conclusões (Hankins, 2003: 160, 161). Eis, novamente, o trecho citado por Hankins:

A oração foi escrita quando eu era jovem, recém-saído das aulas de grego. Era uma nuga pueril, um exercício retórico... O gênero retórico (pois a crítica deve levar em conta também isso) em panegíricos desse tipo busca reconhecimento e aplauso... Em panegíricos cívicos o discurso é dirigido àqueles a quem você quer agradar; o gênero exige uma plateia e reúne multidões, não com o objetivo de ouvir causas legais ou decidir sobre a política pública [i.e., ele é diferente da oratória judicial ou deliberativa, as quais, de acordo com a teoria antiga, eram obrigadas a respeitar a verdade], mas para obter aplausos e o prazer de se ouvir enaltecer seus próprios elogios... História é uma coisa, panegírico é outra. História precisa seguir a verdade, o panegírico exalta muitas coisas acima da verdade [*supra veritatem*].

Nessa carta Bruni contrapõe o panegírico, o elogio, que pertence ao gênero epidítico, à História, que, conforme os preceitos da retórica antiga, também pertence ao gênero epidítico. Aparecem aqui, portanto, segundo os preceitos da retórica antiga, duas espécies do gênero epidítico: a história e o panegírico. A História aparece ao lado da retórica judicial e deliberativa, as quais, como afirma Bruni, devem, de acordo com os preceitos da retórica antiga, respeitar a verdade; o panegírico, ao contrário, não se limitaria à verdade, pois o seu objetivo é agradar ao ouvinte. O que há aqui é a clara presença de lugares comuns típicos desses gêneros retóricos.

Hankins não analisa a carta de Bruni a Francesco Pizolpasso, da qual ele retira um trecho, no seu próprio contexto. Nela, como nos informa o próprio Hankins, o bispo de Milão fala das críticas que ele teria ouvido à *Laudatio* de Bruni. Portanto, ao mesmo tempo em que se justifica pelas críticas recebidas – alegando a sua juventude, as frivolidades pueris, os exercícios retóricos escolares – ele enaltece a História (vale lembrar que nesse período ele já tinha começado a escrever os seus *Historiarum Florentini Populi Libri XXI*) aproximando-a, contra os preceitos da teoria retórica clássica, aos gêneros judicial e deliberativo. Vimos no capítulo anterior que,

segundo Seigel, o modelo dos *Dialogi ad Petrum Histrum* de Leonardo Bruni teria sido o *De oratore* de Cícero. Se Bruni conhecia esse diálogo de Cícero a ponto de usá-lo como modelo para o seu próprio diálogo, seria difícil pensar que Bruni não conhecesse a passagem do *De oratore* que segue:

Quem exorta a virtude mais ardentemente, quem mais severamente faz recuar dos vícios? Quem vitupera os ímprobos, quem mais elegantemente louva os bons? Quem pode, acusando, abater a cupidez com mais veemência? Quem, consolando, alivia mais docemente as aflições? A história, na verdade, testemunha dos tempos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, mensageira da antiguidade, com que palavra, a não ser a do orador, será confiada à eternidade?⁵⁸

Nessa famosa passagem, as funções da história, para Cícero, são exatamente aquelas da retórica demonstrativa ou epidítica. E o mais indicado para praticar essa forma do gênero epidítico é o orador. E ainda que a História aqui seja definida como “luz da verdade”, a palavra “verdade”, referida à História, era, já entre os autores antigos, um tópos, um lugar comum, do que poderíamos chamar de “gênero historiográfico”. Assim como a necessidade de a História “seguir a verdade”, a que Bruni se refere na sua carta a Francesco Pizolpasso, também é um tópos desse gênero. Os historiadores antigos já tinham plena consciência das complexas relações entre história e verdade. Salústio, no início de sua *Conjura de Catilina*, logo depois do exórdio, ao refletir sobre a fortuna, depois de traçar um primeiro retrato de Catilina, e tratar dos costumes romanos nos primórdios de Roma, apresenta esta pequena digressão, na qual ele aborda não mais a história dos costumes romanos, mas a própria história ou, como diríamos hoje, a historiografia:

Mas, certamente, em todas as coisas a fortuna é senhora; e todas as ações ela celebra ou obscurece mais por seu capricho do que pelo que é verdadeiro. Os feitos dos atenienses, tal como os julgou, foram muito numerosas e gloriosos, mas na verdade um pouco inferiores à sua fama. Mas como lá nasceram grandes escritores talentosos, por todo o mundo os feitos dos atenienses são celebrados como os maiores. Assim, considera-se o valor daqueles que os

58 *Quis cohortari ad uirtutem ardentius, quis a uitiiis acrius reuocare? Quis uituperare improbos asperius, quis laudare bonos ornatius? Quis cupiditatem uehementius frangere accusando potest? Quis maerorem leuare mitius consolando? Historia uero testis temporum, lux ueritatis, uita memoriae, magistra uitae, nuntia uetustatis, qua uoce nise oratoris, immortalitati commendatur?* II. 35-36.

realizaram tanto quanto os ilustres talentos puderam elevá-los com palavras. Mas o povo romano nunca teve esse recurso, pois cada um era muitíssimo precavido em seus próprios negócios, ninguém exercia o talento sem o corpo, cada um dos melhores preferia fazer a dizer, preferia que os seus feitos fossem bem louvados pelos outros a ele mesmo narrar os feitos alheios⁵⁹.

Ao usar o verbo louvar (*laudare*) para designar o que os autores de *res gestae*, que hoje chamamos de historiadores, faziam, Salústio coloca a história dentro do gênero ao qual ela pertence: o epidítico. Além disso, ao fazer depender as gestas da fortuna (e da sorte de se terem escritores ou historiadores, de grande talento), Salústio, de fato, distancia a história daquilo que realmente teria acontecido, ou seja, da verdade. Mas isso não quer dizer que ele abandone a busca da verdade como lugar comum do autor de *res gestae*, ou, como diríamos hoje, do gênero historiográfico. Tanto que no final do exórdio da *Conjura de Catilina*, no momento de apresentar a sua obra e tornar o seu leitor benévolo, ele afirma: “Portanto, contarei brevemente a conjuração de Catilina, o mais verdadeiramente que eu puder e a fortuna lhe permitir”⁶⁰.

Para os historiadores antigos, a distância entre o que aconteceu na história e a escrita da história, ou entre o que comumente se chamam de fatos e a história, não dependia apenas do ter ou não ter “grandes escritores talentosos”, como escreveu Salústio. Tucídides, no começo do do livro I de sua *História da Guerra do Peloponeso*, naquela “arqueologia” da Hélade que ele apresenta para provar a importância do tema, e título, de sua obra, ao discutir a importância da Guerra de Troia, compara o que poderiam representar os restos arqueológicos, como chamaríamos hoje, de Esparta e Atenas para as gerações futuras, e escreve:

Com efeito, se a cidade dos lacedemônios se tornasse deserta e nada restasse dela senão seus templos e as fundações dos outros edifícios, penso que a posteridade, após um longo período de tempo, custaria a crer que seu poder

59 *Atheniensium res gestae, sicuti ego aestumo, satis amplae magnificaeque fuere, uerum aliquando minores tamen quam fama feruntur. Sed quia prouenere ibi scriptorum magna ingenia, per terrarum orbem Atheniensium facta pro maxumis celebrantur. Ita eorum qui fecere uirtus tanta habetur, quantum eam uerbis potuere extollere praeclara ingenia. At populo romano nunquam ea copia fuit, quia prudentissimus quisque maxime negotius erat; ingenium nemo exercebat; optumus quisque facere quam dicere, sua ab aliis bene facta laudari quam ipse aliorum narrare. VIII.1-4*

60 *Igitur de Catilina coniuratione quam uerissime potero paucis absoluam. IV, 3-4.*

fosse tão grande quanto a sua fama. E eles, todavia, ocupam dois quintos do Peloponeso e exercem a hegemonia sobre todo ele, bem como sobre muitos de seus aliados em outras regiões; apesar disso, como Esparta não é compactamente edificada à semelhança de uma cidade, e não foi dotada de custosos templos e outras construções (ela é habitada à maneira dos povoados no antigo estilo helênico), seu poder pareceria menor que o real. Em contraste, se Atenas tivesse o mesmo destino, penso que seu poder, a julgar pela aparência das ruínas da cidade, pareceria duas vezes maior do que efetivamente é⁶¹.

Dessa forma, mesmo os vestígios materiais, os restos e ruínas de uma cidade que não existe mais, enfim, nem mesmo o que hoje chamaríamos de Arqueologia seria, para Tucídides, capaz de transmitir a verdadeira dimensão, em termos de poder e importância, do que uma cidade foi outrora. Esparta, por não ter tido “custosos templos e outras construções”, e Roma, por não ter tido historiadores de gênio, apareceriam, aos olhos dos pósteros, menos do que elas realmente foram. Atenas, por sua vez, por gozar de ambos, segundo Tucídides, poderia parecer às gerações futuras duas vezes maior do que efetivamente foi.

Esses autores eram muito importantes, muito estudados no período, e é difícil supor que os Humanistas não tivessem conhecimento dessas reflexões a respeito dos limites da história, ou da historiografia, em relação ao que aconteceu no passado, e que não soubessem que nem sempre podemos – por falta de provas ou documentos, sejam eles obras escritas, templos ou edifícios – recuperar os acontecimentos do passado tal qual ocorreram. Aliás, a insistência nas descrições dos belos palácios e templos de Florença, bem como a frequente menção aos seus grandes talentos e escritores que lemos nos escritos dos humanistas florentinos, sejam eles panegíricos, invectivas, biografias ou histórias, talvez possa ser interpretada como uma tentativa de preservar (e, por vezes, exagerando) para o futuro o esplendor de sua cidade.

61 Λακεδαιμονίων γὰρ εἴ ἡ πόλις ἐρημωθείη, λειφθείη δὲ τὰ τε ἱερά καὶ τῆς κατασκευῆς τὰ ἐδάφη, πολλὴν ἂν οἶμαι ἀπιστίαν τῆς δυνάμεως προελθόντος πολλοῦ χρόνου τοῖς ἔπειτα πρὸς τὸ κλέος αὐτῶν εἶναι (καίτοι Πελοποννήσου τῶν πέντε τὰς δύο μοίρας νέμονται, τῆς τε ξυμπάσης ἡγοῦνται καὶ τῶν ἕξω ξυμμάχων πολλῶν· ὅμως δὲ οὔτε ξυνοικισθείσης πόλεως οὔτε ἱεροῖς καὶ κατασκευαῖς πολυτελέσι χρησαμένης, κατὰ κόμας δὲ τῶ παλαιῶ τῆς Ἑλλάδος τρόπῳ οἰκισθείσης, φαίνουσι ἂν ὑποδεεστέρα), Ἀθηναίων δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο παθόντων διπλάσιαν ἂν τὴν δύναμιν εἰκάζεσθαι ἀπὸ τῆς φανεραῦς ὄψεως τῆς πόλεως ἢ ἔστιν. οὐκ οὐκ ἀπιστεῖν εἰκόσ, οὐδὲ τὰς ὄψεις τῶν πόλεων μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὰς δυνάμεις. I, 10. [Tradução de Mário da Gama Kury].

Assim, é bastante delicado – por ignorar completamente o contexto intelectual em que os humanistas viveram, se formaram e escreveram – querer opor, como faz Hankins, os panegíricos de Bruni à sua História de Florença, e considerar aqueles como uma obra de um gênero que visaria apenas agradar ao leitor, ignorando a verdade, e apresentar a história como um gênero que visaria apenas à verdade.

Mesmo quando Baron e Najemy se recusam a reduzir a retórica humanista à figura do retor profissional, ou reconhecem que estes não representam todo o Humanismo cívico, a retórica não deixa de aparecer como um elemento que encobre a realidade. Najemy, como vimos no capítulo anterior, não aborda o Humanismo cívico em termos de crenças confiáveis ou não, no sentido de que corresponde ou não às crenças pessoais de seus autores, mas sim como uma ideologia, e os humanistas cívicos seus ideólogos no sentido de que foram eles que elaboraram esse mito, ou ideologia que, como diz Najemy, toma forma daquelas poderosas histórias em torno das quais se organizam “experiências, aspirações, medos e memórias”, e daquelas narrativas “mais ou menos coerentes de como o mundo é concebido” pelos seus autores, “e como ele deveria ser, mas não como ele realmente é na realidade” (2003: 80).

Portanto, a função desses “mitos”, segundo Najemy, é ajudar a tornar invisíveis aspectos do mundo incompatíveis com as crenças e ideais dos agentes históricos. E a intenção de seus autores, os humanistas cívicos no caso, não era uma análise desapaixionada de suas realidades políticas (como poderíamos, erroneamente talvez, esperar hoje dos nossos historiadores, e Hankins parece esperar dos humanistas florentinos), mas um discurso normativo fundado em uma retórica exortativa e didática que não era um meio de reelaborar e reescrever virtudes e valores, mas seu papel seria, nas palavras de Najemy, “persuadir as pessoas de verdades que dificilmente resistiriam ao serem testadas contra a realidades políticas”.

Nesse sentido, para Najemy o Humanismo cívico florentino, como uma ideologia, procurava esconder sob ameaças externas, como a guerra contra o Ducado de Milão, uma incômoda realidade interna, o conflito, a partir da revolta dos Ciompi em 1378, entre dois tipos de republicanismo: o das oligarquias florentinas, representado pela ideologia dos humanistas cívicos, e o republicanismo popular

baseado nas guildas. O inimigo a ser vencido então pelos humanistas cívicos, como já foi visto, mas vale lembrar aqui, não era o Duque de Milão, mas o “governo popular” representado pelo republicanismo das guildas, que periodicamente desafiava a hegemonia da elite nos séculos XIII e XIV (2003: 81).

Para fundamentar essa sua análise, Najemy afirma que os florentinos não precisariam do Humanismo cívico para defender a autonomia de sua república das ameaças externas representadas pelas cidades-estados inimigas, e que eles por muito tempo sem essa ideologia, que teria surgido depois do colapso do último governo popular baseado nas guildas, em 1382, combateram a favor das oligarquias que dominavam a política florentina, o republicanismo popular representado pelas guildas. Esse argumento de Najemy, de certa forma, reproduz a visão de Baron a respeito do Humanismo cívico. Para este, o Humanismo florentino teria assumido uma feição radicalmente diferente depois do auge da crise político-militar entre a República de Florença e o Ducado de Milão, nos últimos anos do século XIV e os primeiros anos do século XV. Para Najemy, foi a crise interna dos Ciompi que fez com que o Humanismo cívico surgisse como uma ideologia, ou poderíamos dizer, contra-ideologia. No entanto, eles têm em comum a ideia de fundo que o Humanismo cívico surgiu como reação a um evento pontual da história de Florença, que se pode individualizar no tempo e datar com segurança; seja ele ligado à sua política externa, para Baron, ou à sua política interna, para Najemy.

Portanto, ambos desconsideram as possíveis continuidades entre o Humanismo cívico e a tradição republicana que lhe é anterior; e também, é importante frisar, com a tradição que lhe é posterior. Por um lado, para Baron, como vimos no Capítulo 1, o profissional humanista, orador e escritor capaz de oferecer seus serviços a muitos senhores é incompatível com o desenvolvimento do Humanismo político das cidades-repúblicas como Florença (Baron, 1967: 33), mas não o seria com os humanistas das cortes dos príncipes e senhores renascentistas cujos principados e senhorias sucederam as repúblicas⁶². Por outro lado, mesmo depois da vitória da facção dos Medici, em 1434, ou depois do segundo retorno dos Medici em 1512, após

⁶² É esse humanista, cosmopolita e individualista (Burckhardt, 2000: 113-116), típico das tiranias renascentistas, que Jacob Burckhardt apresenta em sua obra *A cultura do Renascimento na Itália*, e é contra esse tipo humanista que Baron opõe o seu Humanismo cívico.

a experiência republicana de 1498-1512, vários autores, de certa forma herdeiros dos humanistas, que podemos considerar cívicos, continuaram a desenvolver a “ideologia” do Humanismo, que podemos considerar cívico, mesmo quando a oligarquia florentina não tinha mais nada a temer. Fato que o próprio Najemy nos ajudará a entender mais adiante.

Ao negar essas duas continuidades, Baron e Najemy negam um dos seus principais fios: a retórica como expressão das potencialidades de intervenção da linguagem na realidade, como um meio de reescrever e reelaborar – não só nos momentos agudos das crises políticas – valores e conceitos que podem guiar a ação dos agentes históricos.

PARTE II – INVECTIVAS E ELOGIOS

E de preferência começarei por aquele gênero que consiste em louvor e vitupério. Parece que Aristóteles e depois dele Teofrasto afastaram este gênero do lado prático, disto que em grego é pragmatiké, e o relegaram somente aos ouvintes; e isso é próprio do seu nome que é derivado de ostentação. Mas o costume romano, além disso, inseriu essa função nos negócios públicos. Pois até os elogios fúnebres dependem mais freqüentemente de alguma função pública e por deliberação do Senado muitas vezes são confiados aos magistrados; e louvar ou vituperar a testemunha é pertinente ao momento dos julgamentos e até mesmo louvar os réus é lícito, e os escritos publicados [por Cícero] contra os rivais, contra L. Pisão, contra Clódio e Curião, contêm vitupério, porém, no Senado são tidos como pareceres.

(Quintiliano, III, 7, 1-2)

CAPÍTULO 3

LINO COLUCCIO SALUTATI E A INVECTIVA CONTRA ANTONIO LOSCHI DE VERONA

Em 16 de abril de 1375 Coluccio Salutati⁶³ se tornou chanceler da Comuna de Florença, posto que manteria até a sua morte, em 4 de maio de 1406. Como explica Garin:

Em Florença se designava como ‘chanceler’, por antonomásia, o *dettatore*, ou seja, um notário matriculado na corporação dos Juízes e Notários e que tinha função específica de cuidar da comunicação no âmbito da política exterior: ‘um funcionário que permanece o dia todo no Palácio, e que escreve todas as cartas e epístolas que são enviadas aos príncipes de todo mundo e também a todos os governantes e às pessoas privadas, em nome da cidade’⁶⁴. Escrever cartas, que se destinam ao exterior, aparentemente, é obra de escrivães e de retóricos; na realidade, conforme a personalidade do chanceler, e o prestígio de que goza, este acaba por desempenhar a delicadíssima função de Secretário de Estado permanente para negócios exteriores”. (Garin 1996: 22)

Salutati foi, segundo Garin, o primeiro, e talvez o maior, dos chanceleres humanistas e seu nome está intimamente ligado não somente a política florentina, mas

63 Lino Coluccio Salutati, filho de Piero di Coluccio nasceu em Stignano (atual Buggiano), em Valdinievole, no sudoeste da Província de Pistoia, na Itália, em 26 de fevereiro de 1331. Com apenas dois meses foi levado pela mãe para Bolonha, também na Itália, onde seu pai, ligado aos Guelfos, se encontrava exilado. Em Bolonha frequentou as aulas de gramática e retórica de Pietro da Muglio, amigo de Petrarca e Boccaccio. Em 1341 com a morte de seu pai, pôde continuar seus estudos graças à proteção di Giovanni Pepoli, e, por volta de 1346, começou a estudar notariado na Universidade de Bolonha. Casou-se em 1366 e em 1367 se tornou chanceler da Comuna de Todi, mas passou logo a procurar uma melhor posição em Viterbo e Roma, dirigindo-se a Francesco Bruni e Giovanni Boccaccio. Dedicou-se à literatura, escrevendo alguns poemas, ao mesmo tempo em que se tornavam mais frequentes seus contatos com Petrarca, com Boccaccio e com Lapo da Castiglione. Foi chanceler dos Anciãos em Lucca de agosto de 1370 a julho de 1371. De Lucca voltou para Stignano e em 1374 foi para Florença, onde viria a se tornar chanceler. (Cf. Eugenio Garin. *Prosatori Latini del Quattrocento*. Milão-Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore, 1952, p. 1-5; B. L. Ullman. *The Humanism of Coluccio Salutati*. Padova: Editrici Antenore, 1963, Capítulo 1; e Eugenio Garin. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. São Paulo: Editora Unesp, 1996, p 21-55).

64 Goro Dati. *Ordine degli Uffici...* in A. F. Gori. *La Toscana Illustrata*, etc, v. I, Livorno, 1755, p. 181-188. Na mesma nota (n. 2), Garin cita F. P. Luiso. *Riforma della Cancelleria Fiorentina nel 1437*, *Archivio Storico italiano*, s. X, t. XXI, 1898, que, aludindo à presença de Salutati no *Ufficio dele Tratte*, escreve: “o chanceler não é mais o conhecedor que dita cartas; ele tem em mãos todo expediente das relações exteriores e, ainda, envolvido na burocracia do município; preside e anota os escrutínios e frequentemente as próprias eleições de todos os departamentos”.

também à vida cultural florentina e italiana em geral. Além de contar com a amizade de Petrarca, de Boccaccio e de Luigi Marsili⁶⁵, esteve no centro das reuniões literárias no Paraíso dos Alberti, que aconteciam na Villa del Paradiso de Antonio degli Alberti, que constituíram uma das fontes do Humanismo. Defendeu os *studia humanitatis* contra o grande Giovanni Dominici⁶⁶, que escreve contra Salutati a *Lucula noctis*. Os seus contatos com Demétrio Cidonio⁶⁷ e Manuel Crisolara⁶⁸, que por iniciativa sua foi para Florença ensinar grego, mostram a importância que Salutati teve no ressurgimento dos estudos gregos. Como nos diz Daniela De Rosa, ecoando, de certa maneira, o conceito de Humanismo cívico de Baron:

Naturalmente a estreita relação entre vida intelectual e política na sociedade florentina foi reforçada e exaltada quando para a direção da chancelaria foi chamado aquele que já muitos consideravam um dos principais humanistas italianos. A partir de então a chancelaria seria confiada somente aos mais notáveis humanistas, aos “príncipes do saber”, especialistas nos *studia humanitatis*. Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini seriam sucessores de

65 Luigi Marsili (1342 – 1394), literato e clérigo agostiniano que gozou, graças ao seu saber, de grande autoridade em Florença de seu tempo; a *Signoria* lhe confiou importantes encargos e, por duas vezes, pediu em vão a sua nomeação como bispo de Florença. Do Convento de Santo Spirito, onde viveu, fez um ponto de encontro para seus amigos literatos e humanistas, amigo de Petrarca, foi um dos iniciadores do humanismo florentino. De suas obras ficaram o cometário a duas canções políticas e aos três sonetos de Petrarca contra a cúria de Avinhão e cartas político-morais.

66 Giovanni Dominici – dominicano (1357 – 419), filho de Domenico Banchini. Leitor de teologia em Veneza de 1388, foi exilado em 1399 por ter ajudado uma procissão de penitentes “Bianchi”, contra a vontade da Sereníssima, e se transferiu para Florença, onde exerceu, entre outros cargos, o de leitor das Sagradas Escrituras (1403). Vigário geral da Ordem desde 1393 até 1399, dedicou-se com grande zelo à reforma dos conventos dominicanos. Arcebispo de Ragusa em 1407, cardeal em 1408, foi enviado à Boêmia para reprimir a heresia hussita, e tendo falhado as tentativas pacíficas, exortou o Imperador Segismundo a reprimi-la com as armas. Tendo-se dedicado a uma profunda renovação da vida religiosa, foi adversário da cultura humanística e, em sua obra *Lucula noctis* (1405), quis demonstrar que eram ilícitos ao cristão os estudos clássicos, em polémica com Coluccio Salutati; defendeu essa sua ideia também em suas prédicas, que ele reuniu, em latim, na forma de tratados. Mais do que esses tratados, restaram seus escritos em italiano: *Il libro d'amor di carità*, composto em 1397-1398; a *Regola del governo di cura famigliare*, de 1401-1403; as *Cartas*.

67 Demétrio Cidon – humanista grego, nasceu na Tessalônica e morreu por volta de 1400. Figura importante da corte dos Paleólogos, tentou estreitar os laços entre Constantinopla e o Ocidente. Combateu os hesicastas, se aproximou da Igreja romana, e apoiou a reunificação das duas igrejas. Amigos dos humanistas italianos, contribuiu para a difusão da cultura grega na Itália e deixou muitas obras filosóficas, teológicas e um rico epistolário.

68 Manuel Crisolara (1350 – 1415) – douto bizantino, parente dos Paleólogos, chegou à Itália entre 1394 e 1395 para pedir ajuda contra os turcos. Por alguns anos, a partir de 1397, ensinou grego em Florença; depois de algumas viagens e encargos políticos se ligou à cúria pontifícia, e a acompanhou para Florença e Constância. Com ele começou realmente o estudo do grego na Itália, ele deixou uma gramática grega, uma tradução da *República* de Platão, cartas e uma comparação entre Constantinopla e Roma (Σύγκρισις).

Coluccio no cargo, marcando-o com sua cultura clássica; enquanto o humanismo florentino, por sua vez, desenvolvendo-se em contato com a atividade civil e política, perderia o originário caráter cosmopolita, aspirado por Petrarca, para se tornar um elemento dinâmico do mito patriótico de Florença (Rosa, 1980: 90-91).

Em 1381 Salutati ofereceu ao frade Girolamo Uzzano, superior da ordem dos monges beneditinos *camaldolenses*, o *De saeculo et religione*, uma fêrvida exortação à vida monástica, e uma crítica tão vivaz à vida secular que provocou a reação de Giuliano Zonarini, o chanceler de Bolonha que polemizou com Salutati também a respeito dos *studia humanitatis*. Em 1390 terminou o *De verecundia*, cuja primeira parte examina “se é lícito aos médicos estudar retórica”, e a segunda discute se a vergonha (a verecúndia) é um vício ou uma virtude. Entre 1381 e 1382 Salutati escreveu *De Laboribus Herculis* (título dado à obra por Francesco Villani, e que tem uma segunda edição entre 1396 e 1396), nessa obra ele tenta apresentar e explicar a contradição entre as várias representações de Hércules presentes no teatro de Sêneca: como um deus em *Hercules Oetaeus*, e como o assassino de sua mulher e filhos em *Hercules furens* (Ullman 1963: 24). Entre 1396 e 1399 escreveu *De fato, de fortuna et casu*, talvez o mais complexo dos tratados de Salutati. Em 1400 completou o *De nobilitate legum et medicinae*, seu escrito doutrinal mais consistente, no qual defende, diante das ciências da natureza, o estudo do direito, que representa os *studia humanitatis* e, ao mesmo tempo, a vida ativa. Em 30 de agosto de 1400 Salutati enviou ao canonista Francesco Zabarella, para que este o desse a Antonio di Aquila, estudante de Direito Canônico em Pádua, o tratado *De Tyranno*, no qual se discutia “o que é tirano, se é lícito assassiná-lo, se o principado de César deve justamente ser chamado de tirânico, e se foi com justiça que Dante colocou Bruto e Cássio, assassinos de César, no último inferno”.

Um ano antes, em 1399, aproximadamente (ou “muito próximo do início da guerra, em março de 1397”, segundo Baron, 1966: 91), Antonio Loschi (1368-1441), então chanceler do Ducado dos Visconti, escrevera uma breve *Invectiva in Florentinos* (*Invectiva contra os florentinos*), que é um opúsculo de propaganda a favor da política expansionista de Gian Galeazzo Visconti. Esse opúsculo deve ter chegado às mãos de Salutati dois ou três anos depois de seu aparecimento (Salutati.

Epistolario, III, p. 635, nota 1) juntamente com uma carta de Pietro Turchi, na qual este último pedia que o chanceler escrevesse uma resposta. A resposta de Salutati a Loschi também foi escrita na forma de uma invectiva que ele mandou juntamente com uma carta enviada a Turchi em 1403⁶⁹, na qual condenou violentamente a política dos Visconti e teceu louvores à *florentina libertas*. Em sua invectiva, Salutati apresentou literalmente os argumentos de Loschi que são discutidos um a um; parece não haver mais dúvida de dúvida que as citações de Salutati reproduzem de fato o escrito de Loschi (Fabbri: 2012, 308). Salutati relutou em aceitar a tarefa de escrever sua resposta à invectiva contra os florentinos, na carta a Turchi ele escreve que estremecia ao pensar que Loschi, a quem Salutati dizia amar como a um filho, fosse o autor daquele escrito. E se por fim aceitou a tarefa de escrever a resposta à invectiva contra os florentinos, para não desertar da defesa de sua pátria, Salutati o faz fingindo não poder acreditar que o autor daquele escrito difamatório era Loschi, que conhecia bem Florença e a quem Salutati queria como um filho⁷⁰. (Fabbri: 2012, 316). Essa relação de amizade entre mestre e discípulo também transparecerá na invectiva de Salutati contra Loschi.

Em 1391 Antonio Loschi⁷¹ entrou para a Chancelaria de Gian Galeazzo

69 Sobre a cronologia da *Invectiva contra Antonio Loschi*, ver Ullman, 1963: 33-34; Baron, 1966: 90-91 e nota 9; e também Cabrini, 2012: 258, nota 17, na qual ela compara as datações propostas por Ullman e Baron.

70 *Horrebam tamen Antonii Lusci nomen, quem scribebas in patriam illo scripto, tam mordaciter invexisse, quoniam ipsum ut filium diligo cupioque non patre inuria [...] et cum stilus satis arguat quod Luscius sit, tot tamen mendacia, quibus insultat, tot vitia, que suam non decent eruditionem, quibus invectio sua scatet, tot maledicta, quot excandescit, sed imperitia potius dissuaserunt, imo persuaserunt cum ipso michi non esse sermonem.* Eu estremeço, todavia, por trazer, quem escreve contra a pátria tão mordazmente com aquele escrito, o nome de Antonio Loschi, pois que a ele amo como um filho e não desejo a injúria para a minha pátria [...] e ainda que o estilo suficientemente manifesta que é Loschi, todavia tantas são as mentiras, com as quais insulta, tanto os vícios que não condizem com sua erudição, dos quais a sua invectiva abunda, que a sua imperícia mais depressa me dissuadiu e profundamente persuadiu que minha discussão não era com ele (*Epistolario*, III, p.637)

71 Antonio Loschi nasceu em Vicenza, por volta de 1368, seu pais foram Ludovico de Niccolò e Elena di Regle del Gallo. Desde o final do século XII a sua família teve um papel importante na vida administrativa de Vicenza. O pai, jurisconsulto, estivera em Florença, talvez, em 1350, como vicário e legado de Antonio Della Scala, senhor de Vicenza, e em 1385 foi capitão de Sirmione, na Lombardia (Província de Brescia). Loschi frequentou em Pádua as lições do professor de gramática Giovanni Conversino entre 1379 e 1382, para depois ir a Verona, para junto de Antonio

Visconti, colaborando com o chanceler Pasquino de' Cappelli. Em 1398 Cappelli foi acusado de traição e destituído do cargo de chanceler, Loschi assumiu o posto e continuou a ser o chanceler também sob Giovanni Maria Visconti, até 1406, quando foi substituído por Uberto Decembrio. Como chanceler, Loschi apoiou e celebrou os planos expansionistas do Duque de Milão, que pretendia ampliar seus domínios para muito além das fronteiras do Ducado milanês. Esses planos encontravam um obstáculo na posição assumida por Florença e expressa por Salutati, que via na salvaguarda da “*Florentina libertas*” um baluarte contra o “tirano” Gian Galeazzo Visconti. Nesse contexto, Loschi participou ativamente da elaboração da propaganda dos Visconti, não somente como chanceler, função que o opunha diretamente a Salutati, mas também como escritor. Em 1396 mandou a Gian Galeazzo Visconti uma composição poética, *Imperiose comes, seculi nova gloria nostri*, na qual o exortava a governar sobre toda a Itália (“mas tu, a quem pela fama do sangue antigo os deuses supernos às alturas elevam”⁷²), depois de uma guerra portadora da paz, e depois da destruição de Florença, culpada pelos males dos italianos. Vale a pena citar alguns desses versos, pois eles tocam em conceitos importantes que retornaram na invectiva:

[...] Antes os cervos pelo alto mar
se espalharão, e pelos altos bosques os peixes
errarão, antes da costa do poente
o dia claro fará nascer o sol, e na oriental ele se ocultará,
do que a pérfida Florença uma paz estável conservará,
Quem seria capaz de tolerar tanto infame desdém pela liberdade⁷³.

Em 1397 Loschi escreveu sua *Invectiva in Florentinos*, que pode ser considerada o “primeiro exemplo no século XIV do gênero de invectivas políticas que

Della Scala. Não temos notícias sobre as funções que desempenhou até 1386, quando se transferiu para Florença para conhecer Coluccio Salutati. Como o fim do domínio dos Della Scala (18 de outubro de 1387), voltou para Vicenza e passou aos Visconti. Entrou para o círculo do bispo de Vicenza, Pietro Filargis, iniciando uma duradoura amizade, também se tornou amigo de Ugo Biondo, governador milanês da cidade, e, talvez por causa dessas novas amizades, em 1388 se transferiu para Pavia, sede do *Studio* (Universidade) onde seguiu os cursos do gramático Giovanni Conversino, juntamente com Gasperino Barzizza. Em 1389 Loschi se tornou deão em Pádua e, nessa função, se dirigiu a Roma para pedir ao papa Bonifácio IX a concessão do canonicato de São Tiago da Catedral de Pádua, que já tinha sido de Francesco Petrarca e estava vacante, e teve seu pedido foi aceito em fevereiro de 1390.

72 [...] *at tu, quem fama vetusti / sanguinis ad superi fastigia tollunt.*

73 [...] *Prius alta per aequora cervi / pascua nota patent, et per nemora alta pisces / errabunt, prius occiduo de litore / solem mittet aperta dies et litore, et litore condet eoo, / perfida quam stabilem servet Florentia pacem, / Quis tollerare queat tantum fastidiae foedae / libertatis?*

a crescente de imitação da antiguidade deveria tornar tão numerosas no século XV” (Fabbri: 2012, 307). De fato, ela provocou respostas violentas, como a *Responsiva* de Cino Rinucci, a *Invectiva in Antonium Luschem Vicentinum*, que foi escrita em 1403, quando a guerra contra Gian Galeazzo Visconti, com a morte deste, já tinha terminado, mas não o estado de beligerância entre o Ducado de Milão e a República de Florença, até a *Laudatio Florentinae Urbis*, de Leonardo Bruni, e outros textos menos incisivos em prosa e verso.

Em sua *Invectiva in Florentinos*, “uma obra ágil, no geral de bom estilo ciceroniano” (Fabbri, 2012: 308)⁷⁴ o ponto de partida de Loschi é a acusação movida contra Florença, segundo a qual esta cidade se oporia ao plano de reunificação da Itália pretendido por Visconti, negando assim a liberdade aos povos da Itália e exercendo uma verdadeira tirania sobre as outras cidades-estados. O texto da *Invectiva in Florentinos* foi citado ainda por Salutati numa carta escrita por ele em 1405 (*Epistolário*, IV, 1, p. 76), foi incorporada, como já vimos, por Salutati na sua invectiva de resposta, na qual ele refuta a posição de Loschi, e demonstra como deve ser atribuída ao Ducado de Milão a culpa pela instabilidade política da Itália, e como somente Florença estaria em condições de tutelar a liberdade das cidades-estados italianas.

Informações importantes para entender o contexto da invectiva de Loschi contra os florentinos e a resposta de Salutati nos oferece a obra de seu professor de gramática em Pádua, Giovanni Conversino, também conhecido como Giovanni da Ravenna, que terminou, por volta de 1404, uma obra intitulada *Discussão Sobre o Gênero Preferível de Vida (Dragmalogia De Eligibili Vitae Generi)*. Para Baron, o que confere confiabilidade a essa obra é o fato de ela não ter sido escrita em louvor ao senhor de Pádua (1966: 135), mas ser um elogio da tirania. Essa obra foi escrita no ápice da luta de Francesco Novello da Carrara, Senhor de Pádua, contra Veneza, quando este achou necessário interromper o pagamento de seus humanistas para empregar todos seus recursos na defesa militar de seus domínios. Conversino teve

74 Como observa a autora, Loschi já tinha escrito uma *Inquisito artis in orationibus Ciceronis*, um comentário retórico a onze orações de Cícero, que incluíam as *Verrinas* e as *Filípicas*. O início da invectiva de Loschi (*Illucebitne unquam dies*) remete ao início da oração *Pro Milone* (26, 9) de Cícero: *Inlucescet aliquando ille dies*.

assim de abandonar Pádua, depois de doze anos de ensino a serviço da corte de Carrara, e encontrar refúgio em Veneza.

Para Baron (1966:136), a obra é “uma oportunidade de penetrar o sentimento político da região onde Giangaleazzo conquistou tanto as mentes como as terras”. Ela representa um diálogo entre um paduano e um veneziano, em cujas falas a escolha entre uma vida dedicada somente aos estudos e uma existência que incluía também a vida ativa e política é idêntica à escolha entre a vida sob um principado e a vida em uma cidade-república como Veneza. Conversino traça um paralelo entre as repúblicas e as tiranias e principados de seu tempo. A sua conclusão é que tanto no que diz respeito ao progresso político e econômico, como no que concerne ao patrocínio dos estudos humanísticos, um principado é preferível a uma república (Baron, 1966: 135 e 138-139).

O interesse de Conversino ao analisar a cena política de seu tempo não estava na liberdade, mas na segurança, prosperidade e eficiência do governo, qualidades que ele via apenas nas tiranias. Para ele, onde quer que o povo tomasse o poder sozinho, a paz e o progresso seriam destruídos (Baron, 1966: 136). Na sua argumentação Conversino se valia de exemplos da história mais ou menos contemporânea a ele, como Luiz o Grande da Hungria; Niccolò II d'Este, senhor de Ferrara; Francesco o Velho da Carrara, senhor de Pádua; que sucedeu seu pai, Jacopo da Carrara; o rei Roberto de Nápoles e Gian Galeazzo Visconti (Baron, 1966: 137 e 139). Além de destruírem a paz e o progresso, os governos republicanos também não se podem comparar aos principados no que diz respeito ao patrocínio dos estudos humanísticos. Para Conversino, onde quer que a “multidão governe” qualquer realização que não produza lucro não merece respeito, somente os empreendimentos que trazem dinheiro são aceitos, o ócio é rejeitado. (Baron, 1966: 139).

Segundo Baron (1966: 139-140), o fundamento de tal juízo está também nas suas experiências durante a sua estadia em Veneza, uma cidade cuja história concorre com a de Roma, e que no entanto não produziu uma historiografia à sua altura e deixou que seus feitos caíssem no esquecimento; pois se as crônicas locais quisessem que suas obras adquirissem a majestade e confiança dos grandes escritos históricos, elas deveriam ter sido escritas em latim:

Pois assim como é impróprio que alguém cante em seu próprio louvor, alguém não pode exaltar seu próprio povo sem se tornar suspeito de falsidade ou culpado de jactância; é por isso que Roma extraiu a sua grandíssima fama de historiadores estrangeiros, cujo ócio era favorecido e sustentado pelo imperador, graças à sua boa decisão ou, talvez, à sua boa sorte, pois a eloquência é algo raro e um dom divino, não um produto dos negócios e da ambição, mas do ócio e da abundância (*apud* Baron: 1966, 140).

Portanto, em uma república, onde a vida privada dos governantes está ocupada por interesses comerciais, não se pode esperar nenhum interesse em poesia, retórica, filosofia, história e outros trabalhos intelectuais. É importante observar aqui que a eloquência, assim como a história, para Conversino é filha do ócio, não dos negócios, da vida contemplativa, e não da vida ativa, que é o gênero de vida dos governantes e do povo em uma república. E é também interessante observar que nessa argumentação de Conversino está presente uma certa interpretação da História e, em particular, da História de Roma.

A mesma lição que Conversino tira dos exemplos da história de seu tempo ou próxima a seu tempo, ele tira também da história antiga. As repúblicas gregas de Atenas e Esparta, tão louvadas pelos historiadores, foram exauridas pelas constantes guerras e dilaceradas por contendas civis, e em uma alusão aos períodos helenístico e romano, afirma que só se recuperaram sob o governo dos reis. E no que diz respeito à Roma, afirma Conversino “A história ensina que houve mais glórias para a majestade de Roma sob o reinado de Augusto do que nos muitos séculos anteriores”. Portanto, a conclusão a que se chega é que somente onde há a proteção de um príncipe ou de um tirano pode haver liberdade individual, eficiência pública e o desenvolvimento dos estudos humanísticos. Em Roma, foi o reinado de Augusto que tornou possível a Virgílio, Horácio, Ovídio, e muitos outros que desconhecemos encontrarem a liberdade intelectual e o ócio para criarem as suas grandes obras (Baron: 1966, 143,144). Giovanni Conversino assim apresenta, de maneira sucinta, a sua interpretação da história de Roma:

O domínio de Roma foi fundado e adquiriu força sob os reis. Depois que cidadãos soberbos desprezaram a obediência aos reis, a cidade foi governada pelo povo, mas Deus sabe, sob quantos distúrbios e revoluções. Primeiro os

tribunos da plebe, depois os generais, e finalmente os *decemviri*⁷⁵ cheios de arrogância acossaram o povo e a república. É verdade, não podemos negar, que o povo de Roma realizou grandes façanhas sob seus cônsules, embora isso foi frequentemente menosprezado e desprezado. Mas quão insignificante é essa grandeza comparada com a grandeza do Império e sua dignidade pelas quais, vemos, o povo romano foi elevado e exaltado sob os imperadores (*apud* Baron: 1966, 143,144).

Como observa Baron, apesar de ter conhecimento das condições de Florença (1966, 141), Giovanni Conversino, um dos principais humanistas do norte da Itália, mesmo com o rico repertório de observações que adquiriu ao longo de sua vida entre as tiranias, Conversino usou toda essa sua experiência para sustentar os conceitos históricos do século XIV: a ideia de que, à semelhança do Deus uno, o governo de um só é preferível por estar mais de acordo com o universo (criado por um Deus uno) do que qualquer outra forma de governo. Enquanto isso, cidadãos humanistas de Florença criavam uma nova concepção de Roma que viria destruir a visão medieval do Império e da história de Roma (1966, 144).

Essa análise de Baron tem em seu *Crisis...* objetivo de provar que o humanismo cívico florentino rompeu com a tradição anterior, e foi um divisor de águas, uma ruptura não só na concepção de história e da história de Roma, mas também no pensamento político medieval. Por isso, mesmo o autor da *Dragmalogia*, o principal humanista do norte da Itália, se mostra incapaz de extrair de suas experiências, inclusive com Giangaleazzo, as novas ideias que logo iriam destruir a perspectiva medieval. Para Baron, no mundo dos tiranos e suas cortes do norte da Itália, no qual o monarquismo medieval facilmente se fundia à nova experiência monárquica das tiranias renascentistas, não haveria possibilidade para que as descobertas do Cícero cidadão romano e da *Respublica Romana*, feitas por Salutati e Vergerio, pudessem sobreviver (Baron: 1966, 144-145).

Mesmo prescindindo dos objetivos de Baron, e mesmo sem pretender saber o que teria acontecido se Vergerio e Salutati tivessem vivido e trabalhado nas cortes dos tiranos do norte da Itália, a obra de Giovanni Conversino (e a análise que Baron

75 Em latim significa “dez homens”, e indica uma comissão da República Romana cujas funções incluíam a escrita das leis com poder consular (*legibus scribundis consulari imperio*), o julgamento das lides (*stilibus iudicandis*), os sacrifícios religiosos (*sacris faciundis*) e a distribuição de terras (*agris dandis adsignandis*).

faz dela) é de interesse para este trabalho, pois muitos dos conceitos e das interpretações que aparecem na *Dragmalogia* terão grande peso na *Invectiva* de Loschi contra os florentinos, e também na resposta que Salutati lhe dirige.

A troca de invectivas entre Loschi e Salutati se insere na crise político-militar criada pela expansão do Ducado de Milão em direção ao sul empreendida por Gian Galeazzo Visconti. Ambas as invectivas fazem parte do proselitismo de seus respectivos *regimenti* (governos), o que envolvia, naturalmente, a formação e a prática retórica dos seus respectivos autores. Portanto, tentar desqualificá-las como peças de retórica que não apresentariam as verdadeiras crenças de seus autores é usar como argumento a própria questão. De fato, é justamente nesses tipos de textos, escritos segundo os preceitos retóricos, a respeito de questões concretas vividas por seus autores e os *regimenti* que representam, que se elaboravam e reelaboravam valores, conceitos e se dava uma nova conotação aos termos que os exprimiam.

No Capítulo 1, da segunda parte de seu livro *Medioevo e Rinascimento: studi e ricerche*, em que trata da prosa latina do século XV, Garin (1990: 103-107) aconselha a quem quer procurar páginas exemplares do grande século do Humanismo, idade – segundo ele – em que toda a atividade espiritual estava empenhada em construir uma república terrena, deve dirigir sua atenção não aos textos tradicionalmente considerados monumentos literários, mas às obras em que se manifestava todo empenho humano da nova civilização. Para Garin, entre essas obras se encontrariam:

Cartas, diálogos e tratados, orações e notas autobiográficas são os monumentos mais altos da literatura do século XV, e são tanto mais eficazes quanto menos o autor se fecha nas formas tradicionais, quanto mais se empenha no problema concreto que o preocupa, ou se acende de paixão política no discurso e na invectiva, ou se abandona na confissão e na carta (1990: 105).

Parece ser nesses tipos de texto citados por Garin que poderíamos incluir as invectivas de Loschi e Salutati. Ademais, para Garin, a revolução substancial do Humanismo está justamente baseada na “conversação civil”, e apresenta o diálogo, a

conversação, também sob a forma de invectivas, como formas expressivas exemplares:

E se a carta deve ser considerada *uelut pars altera dialogi* (como uma parte do diálogo), a atenção concentra-se no diálogo [...] que reflete a vida de uma *respublica* humana, e traduz perfeitamente esta colaboração voltada a formar homens “nobres e livres”, que constitui a própria essência da *humanitas* renascentista [...] as notas biográficas de um lado, e o discurso público, a oração, de outro, aparecem como limites e prolongamentos das conversações. Os chanceleres florentinos, Salutati e Bruni, oferecem-nos exemplos importantes deste entrelaçamento entre literatura e política, desta prosa que faz da eficácia e força expressiva uma arma mais válida do que os soldados perfilados. (Garin, 1990: 108).

E por meio desses gêneros – cartas, diálogos e tratados, orações, notas autobiográficas – nos quais se entrelaçam política e literatura, que se dá a elaboração de valores que ajudaram a constituir as crenças dos grupos que representam o público desses gêneros de texto. E neles a retórica, na visão de Garin, tem um papel fundamental:

O homem que na linguagem celebra verdadeiramente a si mesmo [...] alcança toda a sua eficácia no mundo mediante a palavra persuasiva, mediante a “retórica” [aspas do autor], entendida em seu significado profundo de medicina da alma, senhora das paixões, educadora verdadeira dos homens, fundadora e destruidora de cidades. Tudo no século XV é, de fato, “retórica”, [...] “retórica” [aspas do autor] é humanidade, ou seja, espiritualidade, consciência, razão, discurso de homens, porque, verdadeiramente, o século do humanismo é o Quatrocentos, no qual tudo foi entendido *sub specie humanitatis*, e *humanitas* foi o colóquio humano, isto é, todo o reino das Musas, filhas de Mnemosine – que é o mais verdadeiro e o mais belo dos mitos. (1990: 109).

A apreciação de Garin a respeito da retórica, de certo modo, se aproxima da visão de Skinner que vimos no Capítulo 2: a retórica como expressão das potencialidades de intervenção da linguagem na realidade, como um meio de reescrever e reelaborar por meio da linguagem – e não só nos momentos agudos das crises políticas – valores e conceitos que podem guiar a ação dos agentes históricos e modificar a sua realidade.

Esse poder da linguagem de intervir e modificar a realidade, aliás, já era reconhecido pelos próprios contemporâneos de Salutati, pois como afirmava Giangaleazzo Visconti a respeito das cartas de Salutati, elas seriam “mais temíveis do que um exército perfilado no campo de batalha” (*apud* Garin, 1984: 35) ou “mais perigosas do que uma esquadra de cavaleiros” (*apud* Garin: 2006: 27). Palavras não muito diferentes das de Skinner, quando afirma que “[...] a pena é uma espada poderosa” (2007: 32).

Os chanceleres da República de Florença, que permaneciam em seus postos em meio às rápidas mudanças das altas magistraturas, representavam um importante elemento de continuidade política, uma sabedoria que se nutria mais das experiências e contatos pessoais, de amizades importantes e consolidadas pelo fascínio de um grande nome, do que do domínio de uma doutrina específica. Os chanceleres, como Coluccio Salutati e Leonardo Bruni, eram reconhecidos especialistas em direito e em retórica, nas técnicas do discurso persuasivo (Garin, 1996: 23) que informavam todos os gêneros mencionados acima. Inclusive a invectiva, que seria como uma extensão do discurso, da oração pública.

Coluccio Salutati estrutura a sua invectiva contra Antonio Loschi de uma maneira muito interessante. A princípio, uma invectiva seria próxima à oração, ao discurso político e também à carta; de fato, essa invectiva, como vimos, foi enviada a Pietro Turchi como uma resposta à invectiva de Loschi contra os florentinos, que chegara a Salutati também por intermédio de Turchi, como se fosse uma troca de correspondência. Cada invectiva, portanto, assim como a carta, poderia ser entendida como uma das partes de um diálogo, na qual cada parte apresenta sua defesa e ataca o adversário. No entanto, ao responder a Loschi, Salutati reforça o caráter epistolar de sua invectiva simulando nela uma espécie de diálogo, ao citar literalmente os argumentos de Loschi e respondê-los um a um. Ao incorporar a invectiva de seu adversário na sua invectiva, Salutati pode aproveitar-se dos argumentos de seu adversário para atacá-lo; e seria pouco provável que Salutati utilizasse esse recurso retórico se não tivesse percebido a possibilidade de usar as próprias armas do inimigo.

em seu ataque a ele.

Conforme vimos no Capítulo 2, Skinner afirma que uma crença racional é aquela que um agente adquire por meio de um raciocínio confiável. E um bom meio para se conseguir essa confiabilidade – e a partir dessa confiabilidade reivindicar veracidade para o que defendemos ou no que acreditamos – é partir dos argumentos dos que nos contestam. Além disso, tomar os argumentos do adversário para tecer os argumentos contra ele é uma garantia de que não se partirá de nenhuma ideia, nenhum conceito que não seja aceito, ou pelo menos reconhecido, pelo adversário. Já no início de sua invectiva, *Salutati* mostra a intenção de tornar pública a questão que envolve a invectiva de *Loschi* contra os florentinos e a sua invectiva contra *Loschi*, uma vez que a questão envolvia a sua própria pátria, interessava também a toda Itália:

Quem poderá suportar com paciência, tratando-se de coisa que nos interessa, que nossa própria pátria, à qual tudo devemos, seja difamada tão vergonhosamente por pessoas a quem nada importa? Eu gostaria de levar esta questão perante um príncipe, gostaria de discuti-la diante de meus próprios inimigos, gostaria de escutá-los e compreender a razão de suas mentiras, gostaria de entender as suas provas e os seus argumentos. Se não me engano, eu daria a eles o que merecem e faria com que não mais ofendessem aquela pátria que não puderam, e que pela graça de Deus nunca poderão, oprimir, nem mesmo com aquele poder do qual te vanglorias⁷⁶.

E é, naturalmente, como cidadão (e chanceler) de sua cidade que ele assume a defesa de Florença, marcando assim o lugar a partir do qual se oporá a *Loschi*. E depois da *captatio benevolentiae*, com a qual ele procura obter a benevolência do seu leitor para a causa que ele começara a defender, afirma a sua intenção de citar as palavras de seu adversário, para assim deixar mais clara a ordenação de sua resposta a *Loschi*.

[...] como todo cidadão é parte de sua cidade e de seu povo, e não um estranho, eu assumo a causa de minha pátria, que qualquer um está obrigado a defender, e rogo aos que dedicarão um pouco de tempo a ler essas minhas

76 *Quis [...] patienter ferat, cum eius intersit, patriam cui cuncta debemus, contra veritatem ab eu cuius non intersit tam turpiter diffamari? Vellem autem hanc causam principum inscribere, et ipsorum hostium oculis ventilare; vellem ipos audire, qualeque principum mendaciis illis facerent intelligere, quas probationes et argumenta sumerent; ornarem eos, ni fallor, meritis suis, efficeremque quod patriam verbis non laederent, quam adhuc non potuerunt, nec per Dei gratiam poterunt, etiam ea quam tu iactas potentis superare; [...]* (*Salutati*, 1952: 8).

coisas que me olhem benignamente enquanto discuto pela verdade, pela justiça, pela pátria. Assim como terão suportado, ainda que com fastio, e talvez, mas não creio, com paciência a impiedade de meu adversário, queiram suportar com serenidade e com suma tranquilidade a minha devoção [à minha pátria]. Para deixar clara a ordem das coisas a serem ditas, citarei, antes de tudo, as palavras de meu adversário, assim como ele as escreveu, trecho a trecho, e lhe responderei ponto por ponto. Desse modo, quando eu tiver refutado um [argumento], logo irei ligando-o à refutação do próximo. Tu começa então expelindo o veneno que tinhas concebido exprimindo-te, como se vê, com estas palavras [...]:⁷⁷

É interessante notar aqui que já no início de sua resposta Salutati deixa claro que assume a defesa de Florença, como cidadão (*civis*), e como qualquer cidadão é parte de sua cidade e de seu povo (*cumque civis quilibet sit civitatis et populi sui portio*) ele se manifesta em nome de seu povo e de sua cidade, que qualquer cidadão está obrigado a defender (*quam quilibet defendere tenetur*). Portanto, ele não fala em nome próprio (ainda que seu nome e o posto que ele ocupava na República de Florença fossem, de certa forma, inseparáveis) mas como cidadão, como parte da sua cidade e de seu povo. Essa posição que Salutati assume na sua defesa de Florença, a de um cidadão, que é parte de seu povo, está cheia de significados que abordaremos mais adiante. Mas vejamos antes o primeiro argumento de Loschi e a réplica que lhe faz Salutati:

1. Não raiará nunca o dia, celerados, destruidores da pátria, ruína da paz italiana, no qual pagareis uma pena digna de vossas culpas e enfrentareis o merecido suplício? Não acontecerá nunca que, com o exemplo de vossa imensa calamidade, os vossos pares fiquem aterrorizados e sejam induzidos a temer na vossa ruína a sua ruína, de modo que a vossa desventura não pareça apenas justa vingança, mas também útil exemplo? Não chegará nunca o tempo em que os vossos artifícios sejam totalmente desvelados e frustrados, e, como nos artifícios está posta toda a vossa defesa, que os outros apareçam sábios e

77 [...] *cumque civis quilibet sit civitatis et populi sui portio, non extraneus, causam patriae, quam quilibet defendere tenetur, assumo, rogans quibus vocabit haec legere, quod me benigne ferant pro veritate, pro iustitia, pro patria disputantem. Et sicut moleste vel, quod non arbitror, patienter, impietatem adversarii tulerint, sic pietatem meam aequis animis et patientissime ferre dignetur. Quoque dicendorum ordinatio pateat, ponam prius adversarii verba, sicut scripsit, ad litteram, de membro in membrum et articulatim ad ea quae dixerit respondebo, ut cum unum elisero, mox alium cum sua confutatione subnectam. Incipis, enim, venenum quod conceperas evomens in haec verba, videlicet: [...]* (Salutati, 1952: 8).

vós assim como sois: sumamente vãos e cegos?⁷⁸

Salutati responde a esse primeiro argumento de Loschi inicialmente com uma sequência de três perguntas:

Que senhor, que príncipe, que comuna existe contra a qual não se podem lançar essas mesmas acusações, se alguém quiser deixar-se levar pela fúria? Se essas mesmas palavras tivessem sido escritas contra o teu senhor, quem poderia afirmar que estariam fora de lugar? Que outra mudança seria necessário fazer, além de substituir os cidadãos pelo tirano, e usar o singular no lugar do plural?⁷⁹

Com essas questões Salutati traz para sua argumentação aquela abordagem que Skinner afirma ser “mais genericamente questionadora e antidemonstrativa”, segundo a qual “há sempre dois lados da questão”, e que “é sempre possível, no raciocínio moral e político, construir uma argumentação plausível a favor de pontos de vistas opostos, *in utramque partem*” (1999b: 24), isto é, contra uma e outra parte em disputa sobre uma determinada questão. Essa concepção, que já estava presente em autores latinos como Cícero e Quintiliano, torna possível que as palavras de censura que Loschi lança contra os florentinos possam servir também como argumentos contra Loschi e seu senhor, bastando para isso trocar a palavra cidadãos, no plural, pela palavra tirano, no singular. Mas não é só isso. O que há aqui não é uma simples mudança de número, do singular para o plural.

Como já vimos, Salutati já introduziu na sua invectiva a ideia de cidadão como parte de seu povo. E aqui aparece o plural “cidadãos” contraposto ao singular “tirano”. Esses conceitos (cidadão, cidadão x tirano, povo, o cidadão como parte de seu povo) trazem para a invectiva de Salutati um importante debate sobre as fontes de poder e, conseqüentemente, sobre as formas de governo, debate teve lugar na cidade em que Salutati estudou, Bolonha. Foi, de fato, nessa cidade que, no início do século XIII com a escola dos glosadores, o direito romano, e, sobretudo, as passagens sobre

78 Os trechos da invectiva de Antonio Loschi contra os florentinos virão sempre numerados, e não serão traduzidos. Nos limitamos a traduzir os trechos da invectiva de de Salutati contra Loschi, porque é o texto que analisaremos e também para não aumentar ainda mais o número das notas de rodapé.

79 *Quis dominus, quisque princeps quaeve communitas est, in quam non possit hoc idem, si quis debacchari voluerit, iaculari? Si tuum in dominum haec eadem verba scribantur, quis inconvenienter posita cuasaretur? Quid erit necessarium immutare, nisi pro civibus tyrannum et pro plurali ponere numerum singularem?* (Salutati, 1952: 10).

as leis públicas do *Digesta* de Juliano, começaram a ser utilizadas no debate sobre a autonomia das cidades-repúblicas italianas e suas formas de governo. De um longo debate (Skinner, 2007a: 14-17) entre Azo Portius, professor de Direito Civil na Universidade de Bolonha no começo do século XIII, que escreveu uma *Summa Supra Codicem*, e outro expoente da Escola dos glosadores, Lotário, vieram a surgir as bases legais para a defesa da autonomia das cidades-repúblicas italianas diante das reivindicações e investidas dos imperadores do Sacro Império Romano Germânico, mas também serviram como resposta a todos os seus inimigos externos – fossem eles príncipes ou outras cidades-repúblicas – na reivindicação e na defesa de sua liberdade frente às ameaças externas.

Azo foi o primeiro a defender a ideia de que o poder de legislar não cabia apenas ao príncipe – que no contexto deste debate é o imperador do Sacro Império Romano Germânico – mas que “qualquer um hoje parece ter o mesmo poder, em sua terra, que o imperador, logo qualquer um pode fazer o que agradar a si”, e não apenas o príncipe (*quidlibet hodie videtur eandem potestatem habere in sua terra, quam imperator, ergo potuit facere quod sibi placet*), e a dar ao termo *universitas*, termo já presente na teoria das corporações no direito romano, uma nova significação. Esse conceito já tinha sido evocado pelos glossadores para explicar a existência de instituições menores no interior de cidades e reinos, como as guildas, os monastérios e as universidades. No entanto, no final do século XII os glosadores, sobretudo Giovanni Bassiano, mestre de Azo, começam a utilizar esse termo para indicar qualquer coletividade que possuísse seu próprio ordenamento jurisdicional. Eles começam a falar do corpo dos cidadãos das cidades-repúblicas como *universitates*, como corpos políticos e daí como *personae* legais capazes de se manifestar com uma única voz e agir em uníssono nas disposições dos assuntos relativos às suas cidades.

Mas foi Azo que realizou uma revolução no uso desse conceito ao começar a afirmar que o poder que o povo possuiu antes de consentir que o príncipe exercesse o poder em seu nome, o povo continuará a possuir também depois do consentimento. Além disso, considera que o povo nunca transferiu o seu poder de fazer leis, a não ser na medida em que esse mesmo povo seja também capaz de conservá-lo para si. Dessa forma, para Azo, o povo não está excluído do poder de fazer leis, mas somente os

indivíduos que formam o corpo do povo. Estes estão excluídos, mas não o povo considerado como uma *universitas* (*hic non excluditur populus, sed singuli de populo... ideo singuli excluduntur, non universitas siue populus*).

A partir deste ponto Azo dá um novo e crucial passo, e afirma que “embora o imperador tenha mais poder do que qualquer membro individual do povo, como *singulis*, ele não tem mais poder do que o povo como um todo, como *universitas* (*unde non est maior potestatis imperator quam totus populus, sed quam quidlibet de populo*). Dessa forma, a autoridade inquestionável do imperador para legislar se torna compatível com a defesa irrestrita do povo (*populus siue universitas*) como titular supremo da soberania. Dessa nova doutrina, decorrem duas implicações ainda mais radicais. A primeira é que embora se possa falar dos governantes como titulares do poder de legislar e instituir magistrados, em sentido estrito, o povo não abdicou desse seu poder, apenas o transferiu ao imperador. E a segunda é que o povo deve ter o poder de depor seus governantes e reassumir o exercício de sua soberania, se os seus governantes em algum momento falharem em cumprir seus deveres satisfatoriamente como, mais de uma vez, ocorreu na história de Roma. Mas coube a Bartolo de Saxoferrato⁸⁰ romper um dos pressupostos básicos dos glosadores que ainda poderia favorecer às reivindicações do imperador, ou de outros antagonistas das cidades-repúblicas italianas.

Bartolo de Saxoferrato rompeu com a ideia vigente entre os glosadores segundo a qual quando havia um descompasso entre a lei e os fatos legais, caberia a estes se ajustarem àquela; e adotou como preceito o contrário: quando as leis e os fatos estiverem em desacordo, é a lei que se deve ajustar aos fatos. Assim, mesmo

80 Bartolo de Saxoferrato (Venatura, 1313 – Perugia 1357) foi um jurisconsulto medieval é considerado o maior jurista da Idade Média. Tanto reconhecimento alcançaram os seus métodos e doutrinas que depois de sua morte se dizia que “*nemo bonus iurista nisi bartolista*” (“ninguém é bom jurista se não for bartolista”). Aos catorze anos transferiu-se para Perugia e lá começou a estudar Direito. Na Universidade de Perugia foi aluno de um famoso jurisconsulto Cino da Pistoia. Depois que seu mestre retirou-se do ensino, Bartolo mudou-se para a Bolonha, e na Universidade dessa cidade foi aluno de Jacobus de Ravenneio (Jacobo de Belvisio), Oldorado da Ponte e Ranieri di Forli. Em 1334, com apenas vinte e um anos, concluiu seus estudos e recebeu o grau de *Legum Doctor* (Doutor em Leis). Depois de concluir sua formação universitária, Bartolo iniciou sua prática docente. Em 1339 começou a lecionar na Universidade de Pisa, em 1343 voltou para Perugia, onde teve como aluno Baldo de Ubaldis e desenvolveu sua extraordinária produção jurídica. Em 1355 O Imperador Carlos V nomeou-o seu *consiliarius*. Bartolo faleceu em 13 de julho de 1357, em pleno apogeu de sua atividade intelectual.

admitindo que só o imperador é detentor do *merum imperium* (o supremo poder de legislar), ele acrescenta que “em nossos dias, por toda a Itália, todos os governantes das cidades, de fato, assumem o exercício do poder de legislar”. Portanto, a lei e o próprio imperador devem aceitar essa situação de fato. As cidades italianas que não reconhecem um poder superior a elas impõem, de fato, penalidades e concedem graça, e pode-se considerar que o *merum imperium* que essas cidades reivindicam tem, de fato, uma base legal, pois “mesmo que não consigam provar que têm uma concessão do imperador”, Bartolo sugere que “na medida que possam provar que têm exercido de fato o *merum imperium*, então será válida a pretensão de exercê-lo” (Skinner, 1966: 31-33). Portanto, o longo período de tempo durante o qual essas cidades exerceram o poder de legislar, o costume que esse tempo instituiu, se impõe à lei, à necessidade de uma concessão do imperador.

Dessa forma, com a doutrina de Bartolo, as cidades, governadas por povos livres, possuem seu próprio poder supremo de legislar, efetivamente elas são *sibi princeps*; cada uma delas é o “príncipe de si mesma”. Bartolo assenta assim a base legal para as pretensões das cidades italianas à liberdade em sua luta contra o Império. E as cidades têm liberdade na medida em que estão livres de qualquer ingerência externa em seus negócios políticos internos (Skinner, 1996: 33). A doutrina de Bartolo das cidades como sendo *sibi princeps* e a doutrina de Azo, que considera o povo como *universitas* e o detentor último do *merum imperium*, fornecem a base legal para as cidades-repúblicas italianas defenderem a sua liberdade e soberania diante dos inimigos externos. Essas duas doutrinas, portanto, não são estranhas à defesa que Salutati (que estudou direito em Bolonha e teve contato com as ideias de Azo e Bartolo de Saxoferrato) faz de Florença; assim como as reflexões de Conversino na sua *Discussão Sobre o Gênero Preferível de Vida* não são estranhas às invectivas de Loschi contra os florentinos.

Em seguida Salutati, depois de se referir à morte de Gian Galeazzo Visconti, pergunta a Loschi qual o seu papel na sua invectiva contra os florentinos: acusação ou testemunha? Essa pergunta que Salutati dirige a Loschi é o início de uma argumentação *ad hominem* que visa estabelecer o papel de Loschi na sua invectiva.

Em sua invectiva vimos que Salutati assume a causa de sua pátria como cidadão, e como tal ele é parte de sua cidade e de seu povo, e é dessa sua condição de ser parte do povo, dessa *universitas*, que decorre sua obrigação de defender Florença e os florentinos. Mas qual é a posição de Loschi? De acusação ou de testemunha? Se, de um lado, Salutati defende, como cidadão e chanceler, sua cidade e seu povo enquanto uma *universitas* que tem em si a sua própria soberania; do outro lado, Loschi escreve como servidor de um tirano, de fato, não como parte ativa na causa, não como acusação, pois esse papel cabe aos duques de Milão, Loschi escreve sua invectiva como simples testemunha de seu senhor. Mas mesmo sendo testemunha, ele exprime toda sua aversão contra Florença e os florentinos, como se fosse ele a acusação, invalidando assim o seu próprio testemunho. É ao se mostrar, indevidamente, como acusador, Loschi só apresenta a causa dos Duques de Milão, exprime o ódio de seu tirano por Florença e os florentinos.

Mas deixamo-lo [teu senhor] e os mortos, com os quais convém ser mais moderado. Diz-me, te peço, não te mostras nas tuas palavras adversário dos florentinos, e adversário mortal e tremendo? Então declara, te peço, qual teu papel: és acusação ou testemunha? E enquanto te ofereces como testemunha, e como tal te comportas, enquanto te declaras, ao mesmo tempo, com esses teus desejos, inimigos daqueles que persegues, que lugar deixas para alguma confiança em ti, por menor que seja? Mas já houve acusador com tanta autoridade que podia mostrar a culpa de quem ele acusava somente com a exposição da acusação?⁸¹

É nesse ponto de sua invectiva que Salutati recorre, pela primeira vez, à autoridade e ao contexto dos antigos, exemplificados aqui, não por acaso, por uma série de grandes oradores gregos e latinos, extraídos das *Rerum Memorandarum* (II, 26) de Francesco Petrarca. Mas apesar de sua grandeza, nem eles conseguiram condenar alguém sem provas, apenas com a exposição da acusação:

81 *Sed illum et mortuos dimittamus, cum quibus decet mitius agere quam si vivant. Dic, obsecro, nonne te Florentinis verbis tuis prodis et detegis inimicum, et capitalem ac teterrimum inimicum? Nunc aut fare, precor, quam personam induis, accusatoris an testis? Et testis, cum te offeras planeque te geras et declares his tuis optatibus illorum quos insequeris inimicum, quem locum relinquis ut ubi vel levissima fides detur? Accusator autem quis tantae gravitatis unquam fuit, qui, vel criminationis vel invectionis solo contextu, potuerit culpabilem reddere quem accusat?* (Salutati, 1952: 10). A resposta de Salutati à invectiva de Antonilo Loschi foi enviada a Pietro Turchi em 11 de setembro de 1403, quando Gian Galeazzo Visconti já estava morto. Por isso a menção de Salutati aos mortos.

Tanto Cícero como Demóstenes, ou Catão, homem de suma integridade, ou Antonio ou Crasso, ou qualquer outro romano ou grego, que tenham e, dizem, tiveram influência no senado, nos rostros, ou nos tribunais, ou ainda, se assim te agrada, todos eles juntos, nunca, a não ser provando, condenaram um réu. Por isso olha e reconhece a tua ignorância e o teu erro, aprende, raivosa estultíssima besta, que nenhuma confiança se deve e se costuma ter nos acusadores ou testemunhos que se demonstram adversários do acusado, mesmo quando os juízes, sejam eles o senado ou o povo, estão indignados com o imputado. Assim, toda vez que o acusador ou as testemunhas citadas mostram esse veneno da aversão, que tu revelas de modo tão manifesto, eles se comportam como estúpidos sem se dar conta disso, ou consideram os ouvintes estultos e propensos às suas loucuras, e tentando levá-los a uma excessiva tolice ou a uma vergonhosa injustiça. Quem, de fato, é tão louco, ou tão ignaro das vicissitudes humanas, a ponto de acreditar em um acusador ou em uma testemunha que se declare ou se demonstre inimigo de quem ele acusa?⁸²

Portanto, nem como testemunha, nem como acusador as invectivas de Loschi contra os florentinos têm valor. E porque Loschi desconhece esses fatos, sobretudo a lição dos antigos, Salutati utiliza alguns termos um pouco mais ofensivos contra ele (...“reconhece a tua ignorância e o teu erro, aprende, raivosa estultíssima besta”..., “Quem, de fato, é tão louco, ou tão ignaro das vicissitudes humanas” que permearão todo o texto de Salutati. Mas não é só pelo desconhecimento dos exemplos antigos que Loschi, na visão de Salutati, merece esses atributos desabonadores, mas também pelo desconhecimento do seu próprio tempo, que ele demonstra na acusação que move contra Florença, segundo a qual esta oporia ao plano de reunificação da Itália e negaria a liberdade aos povos que a habitam, exercendo assim uma verdadeira tirania sobre as outras cidades-estados. O contra-argumento de Salutati apresenta, em torno dos vários significados que ele atribui ao termo “pátria”, a situação geopolítica na

82 *Sit Cicero, sit Demosthenes, si summae vir integritatis Cato, sit Antonius au Crassus, si Demosthenis insecator Aeschines, vel quicumque togatus aut aplliatur, plus inquam in curia pro rostris, vel subselliis, valeat, vel valuit; sint, si placet, et omnes simul, nunquam, nisi probaverint, retum damnabunt. Quamobrem vide tuam incitiam, recognosceque tuum errorem, discque, rabida stultissimaque bestia, quod etiam in iudiciis, senatu vel populo nulla fides accusatoribus vel testibus, qui se gesserint inimicos, soleat vel debeat, adhiberi; quamvis etima saepe sint iudices, sit senatus aut populus illi quem quis accusaverit subiratus; ut quotiens accusator vel vocati testes hoc inimicitiae virus, quod tu tam manifeste prodis, prae se tulerint, vel se stulti non sentiam insanire, vel auditores ut insanos reputent et in suam inclinare stultiam, et in insipientiae supinae notam aut iniquitatis infamiam trudere meditentur. Quis enim adeo demens vel retum humanorum ignarus, qui credeat accusatori vel testi, qui profiteatur aut eius quem insequitur se detegat inimicum [...]?*(Salutati, 1952: 10).

passagem do século XIV para o século XV, e a expansão dos Visconti na Itália do norte e central:

O que significa afinal devastar a pátria senão arruiná-la? Ora, se atribuis isso à nossa pátria, deverias desejá-lo e não se lamentar disso. Se, por outro lado, entendes por pátria a Ligúria, a Flaminia e o Vêneto, oprimidos pelo jugo de teu senhor, entristece-te, te peço, e não lamentos, mas augura a ti e aos teus tais destruidores dos inimigos da pátria, e não lastimes por isso o resto da Itália. Há tanta gente na Ausônia não sujeita ao teu senhor que tem suas próprias fronteiras, que tem palavra e que sabe e pode decidir, qual senhor daquelas terras, qual povo se lamentou disso que tu nos imputas? Se subvertêssemos, como escreves, a paz da Itália, toda a Itália seria nossa inimiga. Como isso não acontece, como, em todos os lugares em que não chegou o domínio e o veneno da serpente devoradora do direito, os florentinos continuam a ser caríssimos pelo seu comércio, não fica claro que tudo que sustentas o afirmas contra a sólida evidência dos fatos, e por isso a ti convém o termo “artifícios” que atribuis aos florentinos, e o qual, penso eu, queres entender como fraude ocultada? Com efeito, tu não tentarias revelar tudo isso se não considerasses ocultos os enganos de tais artifícios. Mas quem te ensinou a criticar essas coisas nos inimigos? Quem vai procurar no inimigo se uma coisa é engano ou virtude? Diz-me, todavia, quando a República Florentina enganou teu senhor ou outro qualquer? Quando, a não ser contra os inimigos, ela tramou insídias? Nada te impede de ir ladrando todas essas coisas a respeito de quem quiseses. Mas não basta dizer, é necessário que tu proves o que escreves⁸³.

O termo “pátria” nesse trecho da resposta de Loschi se refere inicialmente a Florença. Quando Salutati escreve “nossa pátria”, ele se refere a Florença. Se é a sua

83 *Quid enim enin aliud est vastare patriam quam patriam exhaurire, ut, si de patria nostras sentias, optandum hoc esse tibi deceat, non dolendum? Si vero de Ligúria, Flaminia Veneriaque, domini tui pressis iugo, forsan intellegis, doleas, obsecro, non reprehendas, optaque tibus tuisque partibus tales hostium patriae vastadores, nec reliquam ex hoc deplores Italiam. Habent tot Ausoniae gentes, quae tuo non subiacent domino, fines suos habent, et ora habent, et qui dicere noverint atque possint; et quis unquam illarum partium dominus aut populus hoc quod nobis imputas fuit conquestus? [...] Si pacem turbaremus Italiae, sicut scribis, totam haberemus Italiam inimicam; quod cum non sit, sed ubique qua iurivorae serpentis iugum venenumque non attigerit maneant habeanturque carissimi suis commerciis Florentini, nonne patet haec, quae iactas, te contra manentem rerum evidentiam comminisci, ut te deceat vocabulum illud “praestigia”, quod attribuis Florentinis, quod quidem occultam fraudem, ut arbitror, esse vis? Non enim detegenda tuis optares votis, nisi paraestigorum ludificationes sentire occultas. Sed quis te docuit hostibus haec obicere? Dolus an virtus, quis in hoste requirat? Dic tamen ubinam vel tuum dominum vel aliquem alium respublica florentina decepit? Quas te prohibet haec omnia de quibuscumque tibi placuerit delatrare. Non dicas, sed probes oportet, ista quae scribis [...] (Salutati, 1952: 12, 14).* A palavra *preaestigium* indica em São Tomás de Aquino (*Summa Theologica*, II, 2. q. 95), obras mágicas, encantamentos. É disso que Salutati está falando (e, de certa forma, o que ele também está fazendo nesse trecho): de mágicas e encantamentos por meios das palavras. Desde Górgias, na antiga Grécia, já se conhecia e se usava o poder mágico e encantador do *lógos*.

própria pátria que os florentinos estão devastando, isso é algo que Loschi, como inimigos dos florentinos, devia desejar e não lamentar. E, nesse caso, nem caberia a Loschi determinar o que nos florentinos é artifício, engano ou virtude, pois Florença é o príncipe de si mesma, e os problemas internos de Florença e de seus cidadãos dizem respeito somente a eles. Mas o termo “pátria”, nesse trecho da resposta de Salutati, também significa a Itália, e neste caso aparece uma divisão política. De um lado a Ligúria, a Flamínia e o Veneto, que era então a região do norte da Itália, além dos Apeninos, sob o domínio do Ducado de Milão. Também nesse caso Loschi deveria não lamentar, mas desejar que Florença destruísse essa pátria, isto é, o domínio de Milão sobre o norte da Itália, nas palavras de Salutati o “domínio e o veneno da serpente devoradora do direito”⁸⁴. Do outro lado temos a *Ausonia*. Ausônia era o termo usado pelos escritores gregos do período helenístico para designar a Itália não grega e, posteriormente usado pelos poetas latinos e italianos para indicar, por metonímia, a Itália; mas que também foi usado para indicar a Itália meridional (Ov. *Met.* XIV, 7 e XV, 647). E aqui, na invectiva de Salutati contra Loschi, a Ausônia, em oposição à Ligúria, a Flamínia e o Veneto, indica a parte da Itália que não está sob o domínio dos Visconti. Essa parte da Itália “tem suas próprias fronteiras, tem palavra e tem homens que podem dizer o que querem” (que são *sibi princeps*), que não estão sob o “o veneno da serpente devoradora do direito”, e mesmo assim nunca se lamentaram dos florentinos, mesmo tendo a possibilidade e capacidade de fazê-lo. De novo aqui Loschi, segundo Salutati, se limita nas suas acusações a “ladrar” injúrias, mas não prova o que diz.

Na continuação de sua invectiva contra os florentinos, em seu segundo argumento, Loschi traz para a discussão duas questões muito importantes para os florentinos, e que são justamente as questões que nos interessam neste capítulo. Uma questão política, que diz respeito à liberdade e à sua defesa, e uma questão histórica acerca das origens romanas de Florença e a sua pretensão em ser a herdeira e a defensora da liberdade republicana romana na Itália.

2. Veremos, veremos a vossa famosa constância e força romanas ao defender uma liberdade torpe, ou melhor, uma crudelíssima tirania. Vós estais

84 No escudo do Ducado de Milão havia uma serpente devorando um homem.

acostumados a vos orgulhar do nome romano e a vos declarar estirpe de Roma. Quão grande é a vossa impudência nisso se deverá dizer em um outro lugar.

Essas duas questões, que já aparecem relacionadas entre si na invectiva de Loschi, estão também intimamente ligadas na argumentação que Salutati desenvolve na sua resposta, e com ela cria uma nova imagem de Florença, de sua história e de sua tradição republicana. Salutati responde primeiramente à questão posta por Loschi a respeito da “torpe liberdade” (*foedissima libertate*), que ele considera “uma crudelíssima tirania” (*crudelissima tyrannide*). Ele articula a sua resposta a esse segundo argumento de Loschi em três partes.

Na primeira parte ele afirma a importância da liberdade para os florentinos. A liberdade que os florentinos receberam dos romanos, eles estão dispostos, nas palavras de Salutati, a defendê-la com a mesma persistência do povo romano.

Veremos, dizes, e no entanto já tinhas visto, vês e verás a força e a constância mais do que romanos do povo florentino ao defender a dulcíssima liberdade, que, como já foi dito, é um bem celeste que supera todas as riquezas do mundo! Todos os florentinos mantêm firme na mente o propósito de defendê-la como se fosse a própria vida, aliás, mais do que a vida, com suas riquezas, e sua espada, para deixar aos filhos essa ótima herança que recebemos de nossos ancestrais, para deixá-la, com a ajuda de Deus, firme e incontaminada [...] ⁸⁵.

Na segunda parte de sua resposta, ele afirma a incompatibilidade entre a liberdade romana e florentina e os lombardos e seu servidor, Antonio Loschi:

Tanto nos agrada essa que tu chamas de torpe, ó mais tolo dos homens, essa liberdade que somente os que não a conhecem, como tu, não a apreciam, não dão importância a ela e nem a conhecem; essa liberdade que somente os lombardos, não sei se por natureza, por hábito ou por ambos, não parecem nem amar, nem desejar. Mas somente tu consideras torpe e detestas este que é o maior dom de Deus; nem penso que nesse teu parecer encontrarás um companheiro sequer, até mesmo sob a senhoria de teu príncipe, tanto é natural o amor pela liberdade. Por isso me parece que tu, não por humildade, mas por culpa, podes, ou melhor, deves chamar-te servo dos servos. Mas por que te chamo servo, visto que sentes tanto prazer na tua servidão a ponto de não te

85 *Videbimus, inquis immo videras, vides atque videbis plusquam romanam fortitudinem atque constantiam populi florentini in defendenda dulcissima libertate, “quod caeleste bonum”, ut ille dixit, “praeterit orbis opes”;quam mens est omnibus Florentinis ut vitam, immo supra vitam, opibus ferroque defendere, nostrisque posteris hanc hereditatem optimam, quam a maioribus nostris accepimus, relinquere, Deo favente, solidam et immaculatam; [...]* (Salutati, 1952: 12, 14).

envergonhar de chamar de torpe a liberdade e, o que é estupidez ainda maior, a ponto de não hesitar em considerá-la tirania cruelíssima? Estou certo que esse discurso fez rir, e há de fazer rir a todos, mas eu não pude tolerá-lo⁸⁶.

Na terceira parte da resposta Salutati estabelece a oposição entre, de um lado, liberdade e lei; e, de outro, escravidão e tirania:

Por acaso terás conhecido alguma liberdade, na Itália ou em outro lugar, que seja mais livre e mais pura do que a liberdade florentina; que possa, não diria antepor-se, mas também comparar-se à nossa liberdade? E é tal, talvez, a tirania da qual és escravo, que não ousas chamar tirania a liberdade florentina? Bem sei que é pesada, e semelhante à servidão, a liberdade guardiã das leis; e pesada é semelhante à servidão [é a liberdade] para a juventude desenfreada, que anseia correr de um lado para outro livremente sob a guia das paixões; de maneira que bem entendo como tu e teus semelhantes não somente não compreendeis o que é a liberdade, mas detestais seu nome e seu conceito como algo de horrível⁸⁷.

A primeira pergunta do trecho acima, que à primeira vista parece ser apenas uma pergunta retórica (e na verdade o é), ganha aqui outro sentido, pois como vimos, Loschi esteve em Florença em 1386 e conheceu Salutati. Apesar de não ter vivenciado a liberdade entre os lombardos (como Salutati dá a entender no início da segunda parte de sua resposta ao segundo argumento de Loschi), Loschi teve contato com ela durante sua estadia em Florença. Portanto, incompatibilidade com a liberdade não é somente dos lombardos (*genus lombardorum*), por natureza ou por hábito, ou talvez pelos dois (*sive natura, sive consuetudine, sive forsan utraque*), mas é, sobretudo, do próprio Loschi, que em seu ódio à liberdade é mais radical que seus senhores, e por

86 [...] *adeo plcet nobis haec, quam foedissimam vocas, omnium hominum stultissime, libertatem, quam inexperti solus, qualis es, nec alicuius momenti faciunt, nec cognoscunt, quam solum Lombardorum genus, sive natura, sive consuetudine, sive forsan utraque fiat, nec videntus diligere nec optare. Tu vero solus hoc summum divinitatis munus foedissimum reputas et abhorres, cuius sententiae non arbitror te socium invenire, etiam sub tui principii dominatus; adeo natura el es diligere libertatem. Quo mihi videtur non humilitate sed vitio te posse servorum servum, immo debere rationabiliter appellare. Ser cur servum te voco, qui tam valde servitute delectaris tua, quod nou pudeat vocare foedissimam libertatem? Immo, quod stultius est, non es veritus eam tyrannidem creudelissimam appellare? Quod verbum cum omnes risum isse vel ire certus sim, ferre non potui.* (Salutati, 1952: 14).

87 *Numquid aliquam nosti Numquid aliquam nosti vel in Italia vel alibi libertatem, quae sit Florentinorum libertate liberior aut integrior, vel quam nostrae libertati possis, ne comparare dixerim, anteferre? Talisne es tyrannis illa domini cui servis, quod tyrannidem audeas Florentinorum dicere libertatem? Scio quod gravis et instar servitutis est custos legum libertas, gravis et instar servitutis est effrenae iuventuti, que cupit suam libidinem evagari, quae passionibus ducitor atque vivit, ut te facile putem et tui similes, non solum non intelligere libertatem quid sit, sed rem et nomem, veluti tetrum aliquid, abhorrere.* (Salutati, 1952: 14, 16).

isso merece ser chamado de escravo dos escravos (*servorum servum*). No final de sua invectiva, *Salutati* deixa explícita a sua decepção e ira em relação ao seu amigo, que, apesar de conhecer a cidade, se recusa a reconhecer as excelências de Florença e a natureza de sua liberdade. E nesse trecho, em que ele manifesta o seu inconformismo em relação à atitude de Antonio Loschi na sua *Invectiva Contra os Florentinos*, *Salutati* tece um elogio às grandezas e belezas de Florença, temas que reaparecerão mais detalhadamente na *Laudatio* de Leonardo Bruni: de suas muralhas, de seus palácios, de seus templos, de seu comércio e dos gloriosos cidadãos florentinos, particularmente Dante, Petrarca e Boccaccio, que figurão como tema central dos *Dialogi...* de Leonardo Bruni:

Não posso acreditar que o meu Antonio Loschi, que viu Florença, ou algum outro, qualquer um, que a tenha visto, a menos que não seja totalmente louco, possa negar que ela é realmente a flor da Itália e a sua parte mais bela. Qual cidade, não somente na Itália, mas em todo o mundo, está mais firme na cinta de suas muralhas, mais preciosa em palácios, mais adornada de templos, mais bela em edifícios, mais alegre de amplas ruas, mais povoada, mais gloriosa em cidadãos, mais inexaurível de riquezas, mais fecunda nos campos? Qual cidade tem uma localização mais bela, um céu mais salubre, qual é mais limpa, mais rica de poços, mais doce de águas, mais operosa nas artes, mais admirável em tudo? Qual mais rica em quintas, mais poderosa em fortalezas, mais abundante de municípios, mais dotada de agricultores? Que cidade, desprovida de porto, importa e exporta tanto? Onde o comércio é mais rico em variedade de trocas, mais hábil na sutil capacidade de prever e julgar? Onde há homens mais ilustres e, para calar a respeito dos inumeráveis dos quais seria fastidioso lembrar, tão insignes pelos feitos, valentes nas armas, potentes para justos domínios e famosos? Onde há um Dante, um Petrarca, um Boccaccio? Diz-me, te peço, ó besta terrível, a qual lugar, a quais homens darás o primado na Itália, se os florentinos, se Florença podem ser chamada de escória da Itália? Quisera Deus que permanecendo intacta a glória da República Florentina no ponto em que se encontra de liberdade e poder, o resto da Itália pudesse ser tal que os florentinos, comparados com eles, pudessem dizer que, verdadeiramente, eram a escória da Itália! Mas visto que neste mundo corruptível tanta grandeza é absolutamente impossível, envergonha-te, ó mais sujo dos sujos, esterco e excremento dos lombardos, ou melhor, dos longobardos, por ter chamado de escória da Itália os florentinos, que são da Itália a única e verdadeira honra⁸⁸.

88 *Non credam Antonium Luschem meum, qui Florentiam vidit, nec aliquem alium, quisquis fuerit, si florentinam viderit urbem istam, esse vere florem et electissiman Italiae portionem, nisi prorsus desipiat, negaturum. Quoniam urbs, non in Italiam solum, sed in universo terrarum orbe, est moenibus tutior, superior, palatibus, ornatiores templis, formosior aedificiis, que porticu clarior, platea speciosior, viarum amplitudine laetior, quae populo maior, gloriosior civibus, inexhaustior*

Nesta terceira parte de sua resposta ao segundo argumento de Loschi, Salutati faz também uma interessante aplicação daquilo que Skinner denomina re-descrição paradiastólica (cf. supra Capítulo 2). Salutati parte da ideia geralmente aceita, e que ele em passagens anteriores nesta sua invectiva contra Loschi parece corroborar, de que a servidão à tirania é um peso, mas neste trecho, em relação a Loschi e aos lombardos, ele afirma o contrário: é a liberdade, guardiã das leis que pode parecer servidão. Assim como a tirania pode parecer uma servidão para quem, como os florentinos, está acostumado com a liberdade e a ama como seu maior bem, a liberdade pode parecer servidão para quem, como Loschi e os lombardos, estão acostumados à servidão da tirania, e para quem se deixa guiar pelas paixões. Mas o que Salutati entende aqui por liberdade?

Ele fala da “liberdade guardiã das leis”. Já vimos anteriormente nas doutrinas de Azo e Bartolo de Saxoferrato que é o povo de uma cidade como *universitas*, como detentor do *merum imperium*, que faz de sua cidade-república um príncipe de si mesma. Azo, Bartolo e Salutati também podem ser incluídos entre aqueles autores e homens políticos que Skinner denomina de “teóricos neorromanos”, cuja análise da liberdade civil os identifica como protagonistas de uma ideologia específica, de uma única escola de pensamento⁸⁹.

divitiis, cultior agris; quae gratior situ, salubrior caelo, mundior caeno, quae puteis crebrior, aquis suavior, operosior artibus, admirabilior omnibus; quae aedificatio villis, potentior oppidis, municipibus numerosior, agricolis abundantior; quae civitas portu carens tot invehit, tot emittit? Ubi mercatura maior, varietate rerum copiosior, ingenisque subtilioribus excitatior? Ubinam viri clariores? Et, ut infinitos omittam quos recensere taedium fret, rebus gestis insignes, armis strnuos, potentes, iustis, dominationibus et famosos? Ubi Dantes? Ubi Petrarca? Ubi Boccaccius? Dic, precor, ubinam summum Italiae loco virisque, foedissima belua, poteris assignare, si Florenti seique Florentia faex Italiae dici possunt? Vellet Deus quod, stante gloria danteque Republica Florentina in eu quod est libertatis atque potentiae, talis esset, si tamen esse potest, reliqua mediae nominationis Italia, quod comparati ceteris Florentini faex Italiae dici possent. Verum quia tantus excessus rebus his corruptibilibus impossibilis prorsus est, pudeat te, spurcissimorum spurcissime, stercus et egeries Lombardorum, vel potius Longobardorum, Florentinos, verum et unicum Italiae decus, faecem Italiae nominare! (Salutati, 1952: 44, 36).

89 No prefácio de seu livro *Hobbes e a liberdade republicana*, Skinner escreve: “O propósito principal deste ensaio é contrastar duas teorias sobre a natureza da liberdade humana. A primeira, que tem a sua origem na antiguidade clássica, está no centro da tradição republicana da vida pública (Wirszubski, 1960; cf. Brunt, 1988, p. 281-350). Essa mesma teoria foi a seguir conservada no *Digesto* do direito romano (*Digesto*, 1.5-6, p. 15-19) e posteriormente associada às cidades-repúblicas da Itália renascentista (Skinner, 1978, v. 1, p. 3-65). Comentaristas recentes, em razão dessa proveniência, tendem a falar dessa tradição como distintivamente “republicana” em caráter. Essa etiqueta soa-me anti-histórica, e em minha própria discussão preferi descrevê-la como “neorromana” (Skinner, 1998, p. 10-1; 2002b, p. 14). Tenho a impressão, contudo, de ter

Quando esses autores se voltam à consideração destas liberdades e de como elas podem ser mais bem preservadas, eles invariavelmente acabam sustentando duas suposições básicas sobre a ideia de liberdade civil [...]. A primeira de suas suposições em comum é que qualquer compreensão do que significa para um cidadão individual possuir ou perder sua liberdade deve estar incluída no interior de uma explicação do que significa uma associação civil ser livre. [...] (Skinner, 1999a: 29 e 31)

Tanto Azo como Bartolo se referiam sempre ao povo, como um todo ou à cidade, como detentores do *merum imperium*. E, para Azo, ainda que o imperador pudesse ter autoridade sobre qualquer membro individual do povo, como *singulis*, ele não tinha mais poder do que o povo como um todo, considerado em seu conjunto, como *universitas*. Portanto, um Estado livre para os chamados teóricos neorromanos “é uma comunidade na qual as ações do corpo político são determinadas pela vontade dos membros como um todo” (Skinner, 1999a: 31-33). Pelo povo como uma *universitas*, nos termos usados por Azo, e como *sibi princeps*, nos de Bartolo de Saxoferrato. Portanto, ainda que Skinner, quando fala em teóricos neorromanos, se refira, sobretudo, aos teóricos republicanos ingleses do século XVII, a designação “neorromano” não soa estranha quando aplicada a Azo, Bartolo de Sasso Ferrato ou a Coluccio Salutati.

A designação “neorromana” parece ser adequada a Salutati também pela maneira como ele apresenta as origens e a história de Florença em sua invectiva contra Loschi. Não só porque Salutati é o primeiro a considerar Florença como filha e herdeira da Roma republicana, e defensora das liberdades republicanas na Itália, mas também porque – assim como os teóricos neorromanos dos quais trata Skinner – é aos historiadores e moralistas romanos que Salutati recorre para argumentar em defesa da *florentina libertas*.

Ainda que presente nos cronistas florentinos anteriores a Salutati, como Matteo Villani, a evocação das origens romanas de Florença não tinha até então sido utilizada em cartas oficiais. E mesmo quando era evocada entre os cronistas anteriores a Salutati, o era como a *Urbs orbis caput*, a capital do cristianismo, dos mártires e dos santos, não como a Roma de Cipião o Africano. É com Salutati que ocorre uma

perdido nessa parte da disputa, e, no que segue (bem como no título deste ensaio), vi-me compelido a adotar a terminologia agora geralmente usada”.

mudança significativa:

Agora, pela primeira vez, graças a um humanista, nas cartas públicas da Comuna se volta à história de Roma clássica e republicana como a um acontecimento paradigmático, do qual se deve extrair um ensinamento e uma advertência para a ação política, e a situação presente se projeta no passado lendário [...] (Rosa, 1980: 94).

Não é um acaso, portanto, que para justificar o seu argumento segundo o qual a liberdade pode parecer servidão para quem, como Loschi e seus senhores lombardos, está acostumado à servidão da tirania, Salutati recorra a uma narração de Tito Lívio a respeito do começo da República Romana.

Disso é testemunho Lívio, quando, no seu sólido estilo, lembra a traição tramada para restaurar os reis. “Havia”, escreve ele, “na juventude romana alguns adolescentes de alta condição que, sob os reis, tinham gozado de uma desenfreada licenciosidade, coetâneos e companheiros dos jovens tarquínios, habituados a viver conforme os hábitos régios. A igualdade dos direitos eles a consideravam abuso, e se lamentavam de que a liberdade dos outros se transformara na servidão deles”⁹⁰. Sobre essas, e sobre coisas semelhantes que aquele grande escritor escreveu, eu penso que tu, dada a curiosidade que os homens têm pelas coisas que desejam, tenhas longamente meditado contigo mesmo até considerar a liberdade, que é o mais doce dos bens, uma tirania cruelíssima, chegando a chamar um bem tão grande, do qual nada pode haver de mais belo, coisa sumamente torpe. A tolice e a falsidade de tudo isso eu deixarei a ti mesmo julgar, se tu representasses um só homem; sou, ao contrário, obrigado a mostrá-la a todos os leitores⁹¹.

Salutati cita aqui um trecho do livro II da *História de Roma Desde a sua Fundação* de Tito Lívio. Nesse segundo livro de sua obra Lívio aborda o final do reinado de Tarquínio o Soberbo, quando o povo romano se torna livre, descreve as

90 *Erant in Romana iuventute adulescentes aliquot, nec ii tenui loci orti, quorum in regno libido solutior, fuerat, aequales sodalesque adolescentium Tarquinorum adsueti more regio uiuere. Eam tum, aequato iure omnium, licentiam quaerentes, libertatem aliorum in suam uertisse seruitutem inter se conquerebantur.* (Tito Lívio, II. 3. 2-3).

91 *Cui rei testis est Livius, cum prodicionem de reducentis regibus solido illo stylo suo referret: “Erant”, inquit, “in romana iuventue adulescentes aliquot, nec hi tenui loco orti, quorum in regno libido solutior fuerat, aequales sodalesque adolescentium Tarquinorum, more regio vivere adsueti; eam tum aequati iure omnium licentiam quaerentes, libertatem aliorum in suam uertisse seruitutem conquerebantur”. Haec et alia, quae tantus auctor scripsit, puto te, sicut sunt ingenia mortalium ad ea quae desiderant curiosa, suntque proclivia, tecum iugiter meditarim cogitantemque talia te rerum dulcissima libertatem crudelissima tyrannidem ducere taleque tantumque bonum, quo nihil, pulchrius esse potest, rem foedissimam appellare; que quam inepte quamque contra veritatem dicta sint tibimet relinquerem, si te tantum hominem gereres iudicatum; cunctis tamen ista legentibus exhibeo derimenda.* (Salutati, 1952: 16).

suas magistraturas anuais e o poder das leis entre os romanos no início da república, que era mais forte do que o poder dos homens (II. 1). É o tema da liberdade que domina todo o segundo livro. E como já havia observado Cícero (*Pro Cluentio*, 146) a liberdade é possível somente sob o domínio das leis. Mas a *Salutati* parece que Loschi, ao refletir sobre essas coisas, chegou à conclusão contrária à de Lívio e *Salutati*, a uma conclusão mais próxima àquela da juventude romana contemporânea e companheira dos jovens tarquínios, filhos do último rei de Roma: que a servidão à tirania de um só é liberdade; e a igualdade de direito, a liberdade sob o império das leis e das magistraturas, é servidão. E como Loschi nega a origem romana dos florentinos, *Salutati*, neste ponto de sua invectiva, introduz uma importante digressão sobre a história de Florença e da sua descendência romana.

Mas como me parece que tu negas que os florentinos sejam de estirpe romana, diz-me, te peço, onde encontrastes o contrário? Por que não quer nos conceder o que toda a Itália, exceto tu, nos concede; que ninguém mais, a não ser tu, horrível fera, contestou; que a cidade de Roma e os príncipes de Roma não negaram nunca, em tempo algum, uma vez que nos consideram e nos chamam filhos, carne da sua carne, ossos de seus ossos, para a honra e glória singulares de seu próprio nome? E para que tu também tenhas vergonha por ter, com grande estultícia, colocado tudo isso em dúvida, quero dizer o que penso da origem de tão grande cidade, corroborando-o com os autores que poderei aduzir, assim, já que te reservastes o direito de expor em outro lugar a nossa impudência de nos proclamar de origem romana, eu retirarei de ti, desde agora, a possibilidade de delirar e te oferecerei a ocasião de um compreender corretamente⁹².

Comparando a dificuldade de se narrarem acontecimentos tão antigos como a fundação de Florença e Roma, *Salutati* começa apresentando indícios materiais da fundação de Florença pelos romanos a partir da arquitetura e dos monumentos da cidade, em uma espécie de “pesquisa arqueológica”, que também reaparecerá nas *Histórias* de Leonardo Bruni.

92 *Verum cum negare videaris Florentinos genus esse romanum, dic, precor, ubinam contrarium repperisti? Cur nobis invides quod, praeter te solum, tota consentiti Italia, quod nullus unquam, nisi tu, teterrima belua, contradixit quod urbs Roma romanique principes nullis unquam temporibus negaverunt, sed nos filios, carnem ex carne sua et ossa ex ossibus suis etiam in singularem sui nominis honorem et gloriam reputant atque vocant? Quoque te pudeat hoc in dubitationem stultissime revocasse, volo referre quid sententiam de tantae civitatis origine, et his auctoribus quos adducere potero confirmare ut, postquam alio tibi dicendum loco reservasti quam impudenter praedicimus nos genus esse romanum, et auferam tibi delirandi materiam et occasionem exhibeam rectius sentidendi* (*Salutati*, 1952: 16).

Que esta nossa cidade teve fundadores romanos se infere de fortíssimas conjeturas, visto que é viva uma tradição, que se tornou incerta por sua idade, que a cidade de Florença foi obra romana. Na cidade [de Florença] há um Capitólio, e junto ao Capitólio o Fórum; há o Parlascio⁹³ ou circo, há um lugar chamado Termas; há o bairro de Párior e um lugar chamado Capácia; há um templo, outrora famoso, de Marte, que os pagãos consideravam fundador da estirpe romana, e tal templo não é em estilo grego ou etrusco, mas completamente romano. E acrescentarei ainda outro sinal da nossa origem, que não mais existe agora, mas que existia até a terceira parte do século XIV depois da encarnação do mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo. Junto à Ponte, que é chamada de Velha, havia uma estátua equestre de Marte, que o povo conservava em memória da estirpe romana, e que a violência das águas levou embora juntamente com três pontes há setenta anos, um dia antes das nonas⁹⁴ de novembro, e ainda hoje vivem muitos que a viram. Existem ainda os arcos e os vestígios do aqueduto feito conforme o costume de nossos pais, que mediante tais construções traziam água doce para o uso de todos. Se existem todas essas coisas romanas, se os nomes são romanos, e imitam os costumes romanos, que ousaria dizer, diante desses vestígios de tão célebre fama, que os autores de tudo isso não foram os romanos? Há ainda as torres redondas, as defesas das portas agora unidas à casa episcopal, e são tais que quem viu Roma não somente suporá, mas jurará que são romanas, e não somente pelo material, que é o mesmo do qual foram feitos os muros de Roma, tijolos avermelhados, mas também pela forma⁹⁵.

Esses são vestígios materiais da origem romana, alguns deles já presentes na

93 Era o anfiteatro em Florença no qual se realizavam as assembleias.

94 No calendário romano, era o nono dia antes dos idos, isto é, o dia 5 de cada mês, exceto dos meses de março, maio, julho e outubro, nos quais correspondia ao dia 7.

95 *Quod autem haec urbs romanos habuerit auctores, urgentissimis colligitur coniecturis, stante siquidem fama, quae fit obscurior annis, urbem florentinam opus fuisse romanum. Sunt in hac civitate Capitolium, et iuxta Capitolium Forum; est Parlasium sive Circus, est et locus qui Thermae dicitur, est et regio Parionis, est et locus quem Capaciam vocant, est et templum olim Martis insigne quem gentilitas romani generis volebat auctorem; et templum non graeco, non tusco more factum, sed plane romano. Unum adiungam, licet nunc non extet, aliud originis nostrae signum, quod usque ad tertiam partem quartidecimi saeculi post incarnationem mediatoris Dei et hominum Iesu Chirsti, apud Pontem qui Vetus dicitur, erat equestris statua Martis, quam in memoriam romani generis iste populus reservabat, quam una cum pontibus tribus rapuit vis aquarum, annis ima completis pridie Nonas Novembrias septuaginta; quam quidem vivunt adhuc plurimi qui viderunt. Restant Restant adhuc arcus aquaeductusque vestigia, more parentum nostrum, qui talis fabricae machinamentis dulces aquas ad usum omnium deducebant. Quae cum omnia romanae sint res, romana nomina, romanique moris imitatio, quis audeat dicere, tam celebris famae stante praesidio, rerum talium auctores alios fuisse quam Romanos? Extant adhuc rotundae turres et portarum monumenta que nunc Episcopatu conexas sunt, quae qui Romam viderit non videbit solum, sed iurabit esse romana, non solum qualia sunt Romae moenia, latericia coctilique materia, sed et forma.* (Salutati, 1952: 18, 20). Quanto aos muros de Roma, construídos de tijolos avermelhados, ver Giovanni Villani. *Nuova Cronica*, II.1: *Igneo Pompeo fece fare le mura della città di mattoni cotti, e sopra i muri della città edificò torri ritonde molto spesse [...].*

Nuova Cronica de Giovanni Villani. Mas ao descrever o templo de Marte, Salutati afirma que esse templo não era “em estilo grego ou etrusco (*tusco*), mas completamente romano”. Aqui, ainda que apenas mencionado de passagem, se encontram outros “pais”, além dos romanos, de Florença e de seu republicanismo: os etruscos. Mas os vestígios das origens romanas de Florença encontram também, continua Salutati, respaldo nas obras de autores romanos. A fonte agora é Salústio, mais precisamente a *Guerra de Catilina*, 28. 4, em que já aparece a menção às colônias fundadas por Sila como defesa contra os fiesolanos.

Não há porque se surpreender, portanto, se por meio de tantos elementos confirmados, permaneceu constante e inextinguível a tradição segundo a qual nossa cidade foi uma construção romana contra os fiesolanos. Destes, de fato, e de sua inimizade e hostilidade em relação aos romanos, é documento claríssimo o que lemos a propósito da guerra civil, na qual Fiesole e alguns outros vilarejos foram destruídos; assim, evidentemente é suprema estupidez colocar em dúvida que Florença foi uma obra romana. Em Salústio, historiador veracíssimo, se lê que Catilina mandou na frente para o território de Fiesole um certo Caio Mânlio para reunir um exército sublevando na Etrúria a plebe, “descontente pela pobreza e ávido por algo novo por causa da dor das ofensas que padeceu, tendo perdido, sob o domínio de Sila, os campos e todos os bens. E assim, recolhendo bandidos de toda espécie, dos quais havia grande quantidade na região, e também alguns das colônias fundadas por Sila, cujo descomedimento havia dilapidado completamente os frutos de grandes roubos, reuniu um grande exército...”⁹⁶.

Salutati fundamenta essa nova versão a respeito da descendência romana e republicana de Florença (*Florentinos esse genus Romanum*) nessa informação fornecida de Salústio sobre a fundação de Florença pelos veteranos de Sila, modificando assim tanto no campo metodológico (a seleção e uso das fontes, materiais e documentais), como no campo de conteúdo, abandonando a versão da fundação cesariana, na qual Florença era vista como uma “pequena Roma”, para

96 *Nom mirum ergo, si tot adstipulantibus rebus, constans et inextinguibilis fama est, urbem nostram opificium esse romanum oppositum Faesulanis, quos romanis fuisse contrarios et adversos clarissimum facit quod sociali bello legimus Faesulas et alia quaedam oppida fuisse deleta; ut romanum opus esse Florentinam plane sit stultissimum dubitare. Legitur enim apud Sallustium, certissime veritatis historicum, L. Carilinam quendam C. Manlium praemisisse Faesulas ad exercitum comparandum, qui sollicitans in Etruria plebem “egestate simul et dolore iniuriae novarum rerum cupidam, quod Syllae dominatione agros bonaque omnia amiserat; praeterea latrones cuiusque generis, quorum in ea regione magna copia erat; nonnullos etiam ex syllanis colonis quibus libido atque luxuria ex magnis rapinis nihil reliqui fecerante, magnum paravit exercitum [...]” (Salutati, 1952: 20).*

estabelecer a ideia de hereditariedade e laços ideológicos estreitos como a Roma republicana, fazendo de Florença uma “outra Roma” republicana. E essa nova relação entre Florença e Roma se dá por meio da defesa da liberdade.

É, sobretudo, no tema da liberdade que é abertamente declarada a identidade com os romanos. O contexto, bastante especioso, diz respeito aos súditos do domínio [florentino], definidos como aquela parte do povo florentino que está fora dos muros, “nas cidades ou nos campos” (Cabrini, 2012: 261 e 264).

O tema da liberdade em relação aos súditos florentinos aparece na invectiva de Salutati contra Loschi também por meio da oposição entre guelfos e guibelinos. Como já vimos noca Capítulo I. Gian Galeazzo Visconti havia reafirmado as suas ligações com o Sacro Império Romano Germânico, do qual obteve, em 11 de maio de 1395, a dignidade ducal e, em 30 de março de 1397, o título de duque da Lombardia, e Salutati não deixa de associar a ausência da liberdade e a tirania ao campo guibellino, que a muitos oprime, e a esperança de liberdade para todos à facção guelfa:

Eu sei que a multidão dos guelfos italianos que há na Itália não somente ouve com alegria o nome florentino, mas o adora e lhe deseja vitória e felicidade. Não somente deseja, mas é o que espera para o povo de Florença, comandante dessa santíssima liga, seu esteio e seu líder. E assim esperam ardentemente, sobretudo, aqueles que a crueldade da facção guibellina oprime, como os tantíssimos que estão submetidos ao jugo de teu senhor. Os guibelinos, que estão sujeitos a um jugo tirânico, se não forem loucos, certamente prefeririam ser libertados com a ajuda guibellina; mas se isso não fosse possível, desejariam ser livres mesmo que pela mão guelfa⁹⁷.

O terceiro argumento de Loschi na sua *Invectiva Contra Florentinos* é um ataque que poderia produzir efeitos, durante o conflito entre Florença e o Ducado de Milão, não tanto na cidade de Florença, mas entre os súditos de outras cidades dos domínios florentinos, que poderiam vir a temer a supremacia florentina (Cabrini, 2012: 260), e que em parte já foi respondido por Salutati:

3. Omitirei os outros inimigos vossos, aos quais parece que tarda vos ver

97 *Scio quod Guelforum, quos habet Italia, multitudo populum florentinum huius sanctissimae conblutinationis caput, columen atque principem, et hi vehementius quos gebellinae factionis crudelitas premit, quales infiniti sunt, qui tuo domino subiacent, non solum gratulaneter florentinum nomen audiunt, sed adorant, sed victoriam et felicitatem eius cupiunt, nec solum cupiunt, sed expectant. Gebellini vero, nisis desepiant, qui tyrannico iugo subiacent, gebellino quidem favore mallent, sed si non detur, etiam Guelforum manibus eligerent liberari.* (Salutati, 1952: 24).

precipitar da atalaia ensanguentada da vossa soberba. Mas eis que contra a vossa perfídia se move um exército com tais armas, com tais soldados, com estes comandantes, muitíssimo mais potente do que vossa potência, da qual, contudo, ainda vos vangloriais tanto, que a vossa arrogância não pode mais ser tolerada. E [esse exército] vem terrível contra vós, vem não tanto enviado com ardor quanto desejado e esperado pelos vossos, se vossos devem ser chamados aqueles cujos bens e cujos corpos vós tendes sob vosso cruel e avaro domínio, mas cujas almas absolutamente não possuís. Eles esperam que esse exército, defensor da liberdade deles, vos reduza à servidão e lhes recupere finalmente a antiga dignidade, arrancada por vós, que eles pranteiam. Por isso, todos esses povos que sufocais sob crudelíssima tirania esperam essas armas, de modo que, colhendo o tempo e a ocasião, possam sacudir o jugo daquela escravidão sob a qual nada para eles é agradável. De fato, o que pode parecer deleitoso a quem miseravelmente serve, àqueles para os quais as grandes e admiráveis fortunas que costumam trazer sumo prazer ou lhes são arrancadas com grande dor, ou são fonte de eterno medo? O que há de mais doce da esposa e dos filhos? E todavia que ternura deles pode obter quem vê as suas próprias bodas à mercê do arbítrio alheio, e os filhos gerados para o descomedimento alheio? A pátria, que para todos deve ser fonte de alegria, traz infinita tristeza e opressão, reduzida como está à escravidão, enquanto nela não só não se eleva nenhuma voz livre, mas nem mesmo os pensamentos permanecem livres. Sofrer essas coisas vindas de um só é penoso, mais penoso ainda é sofrê-las vindas de muitos, e mais penoso ainda é sofrê-las vindas de quem superou a perfídia de todos os tiranos ao alcance da memória humana com sua própria avidez, descomedimento e crueldade. Por isso aqueles que vós oprimis em condições tão infames de vida, sob o jugo de uma insuportável escravidão, todos estão alertas, observam, espiam o momento oportuno para voltar à liberdade, de tal maneira que é difícil dizer quanta esperança suscitou neles a vinda desse exército. Uma inestimável e incrível animação os invadiu, e já creem ter alcançado aquela liberdade de cuja posse já desesperavam.

Neste argumento, depois de ter ele descrito a miserável situação dos povos que se encontram sob a odiosa tirania dos florentinos, Loschi faz uma interessante observação de cunho político: “Sofrer essas coisas vindas de um só é penoso, mais penoso ainda é sofrê-las vindas de muitos”. Portanto, para ele é a “crudelíssima tirania”, a pior, a mais difícil de suportar é a tirania que provém de muitos, como é, segundo ele, a tirania imposta por Florença aos povos a ela submetidos.

Salutati começa a sua réplica à Loschi com uma série de perguntas, que novamente estabelecem uma oposição entre liberdade e tirania.

Os súditos dos florentinos, que a nossa cidade estabeleceu e organizou ou que arrancou das mãos dos tiranos e acolheu são sufocados pela tirania e espoliados de sua antiga dignidade? Eles que, ou nasceram conosco na

liberdade, ou foram trazidos por nós das tristíssimas angústias da servidão para o deleite da liberdade? Como podem desejar sacudir o jugo que não têm? Ou como podem desejar mudar do brando freio da liberdade, que é viver segundo o direito e conforme a lei, aos quais todos estão submetidos, para o jugo tirânico do teu senhor, como tu simulas julgar?⁹⁸

Nessas perguntas já aparece um primeiro esboço da natureza da liberdade da qual gozam os súditos de Florença, segundo Salutati: “viver segundo o direito e conforme a lei”. Uma liberdade que, nas palavras de Cícero, é grata até aos deuses (“àquele Deus supremo nada é mais agradável na terra do que as reuniões e as sociedades humanas ligadas pelo direito, que se chamam cidades”⁹⁹). A essa liberdade Salutati contrapõe o domínio tirânico dos senhores de Loschi, os Visconti, e impõe a condenação a esse domínio com as palavras de Sêneca:

“[...] como testemunha o trágico, ‘não se pode sacrificar a Júpiter uma vítima maior e mais copiosa do que um rei iníquo’. Mostro o que se pode temer ou esperar do teu senhor e de nós, para que seja julgado, não por ti, que nada entendes, mas por todos que julgam corretamente¹⁰⁰.”

Mas a servidão agrada tanto aos milaneses, que eles já perderam a capacidade de discernir entre liberdade e servidão, e por isso são incapazes de imaginar como vivem os súditos de Florença fora dos muros da cidade.

Mas vejo por ti, e estou firmemente convencido, que vós vos deleitais tanto com a servidão que não podeis mais viver sem um patrão, a ponto de não saber permanecer na aberta doçura da liberdade. Obedecer às leis, que regulam todos com a justíssima medida da igualdade é, para vós, um jugo pesado e uma horrível escravidão; ao contrário, obedecer a um tirano, que governa tudo segundo o arbítrio de sua própria vontade é, para vós, uma suma liberdade e

98 *Tyrannide ne suffocantur aut dignitate pristina spoliati sunt Florentinorum subditi, quos vel urbs nostra constituit atque fecit, vel tyrannorum manibus eruti aut recepit? Qui sunt vel nobiscum in libertate nati, vel miserrimae servitutis angustiis in dulcedinem libertatis adsciti? Num iugum excutere cupiunt, quod non habent, vel duce libertatis frenum, quod est iure vivere legibusque, quibus omnes subiacent, oboedire, desiderant in tyrannicum domini tui iugum,, ut arbitrari te simulas, commutare?* (Salutati, 1952: 30, 32).

99 Salutati está citando aqui (1952: 26) um trecho do Livro VI do *De Republica*, de Cícero. também conhecido com o título de *O Sonho de Cipião* O trecho original é o seguinte: [...] *nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur* (Cícero, 1994, VI, 3, p. 164-165).

100 [...] *‘ut testatur Tragicus, victima haud nulla amplior potest magis opima mactari Iovi quam rex iniquus’. Quid domino tuo quidque nobis potest meuti aut sperari, non tibi, qui non capis, sed omnibus recte sentintibus exhibeo iudicandum.* (Salutati: 1952: 26). A citação de Sêneca é da tragédia *Hercules furens*, vv. 922-944).

uma inestimável dignidade. Por isso tu pensas que a parte do povo florentino que fora dos muros de nossas cidades vive nos municípios e nos campos, e cuja liberdade tu nem mesmo imaginas, deseja, no lugar da submissão à nossa cidade, a escravidão sob o vosso patrão¹⁰¹.

Portanto, a liberdade do “viver segundo a lei e conforme o direito” traz consigo a certeza da “justíssima medida da igualdade” para todos. Mas semelhantemente aos jovens etruscos companheiros dos filhos dos tarquínios, dos quais nos falou Tito Lívio no livro II de sua *História...*, para Loschi essa liberdade é um “jugo pesado e uma horrível escravidão”, enquanto obedecer a um tirano que governa a todos conforme sua vontade e arbítrio é uma grande liberdade e inestimável honra. De novo aqui temos o recurso à técnica da re-descrição paradiastólica. E essa técnica, como vimos no Capítulo 2, explora mais do que uma troca verbal e semântica entre tirania e liberdade. Salutati e Loschi sabem muito bem que tirania não é liberdade (e liberdade não é tirania). Parafraseando Quintiliano (VIII, 6, 36), nenhum deles considera que “liberdade” e “tirania” significam a mesma coisa, mas o que acontece é que cada um deles diz que sua cidade, na sua ação político-militar, defende a liberdade, o direito e o viver conforme a lei; e cada um deles diz que a cidade do outro, sua ação político-militar, defende a servidão, a tirania e o arbítrio.

Na verdade, ambos se utilizam nas suas invectivas da técnica que Skinner denominou de re-descrição paradiastólica, pois ambos defendem e atacam perspectivas opostas. Loschi, seguindo a análise de seu mestre Conversino sobre as formas de vida (e governo) preferíveis, defende o governo de um, príncipe ou tirano, contra o governo dos muitos. Enquanto Salutati, como um cidadão e parte de sua *populus sive universitas*, detentor último do *merum imperium*, defende a liberdade, o direito e a igualdade de todos sob governo das leis. E é por meio da defesa da liberdade que Salutati tenta ligar a história de Florença à história da Roma republicana, e torná-la herdeira da Roma republicana que ele a conhecia por meio dos

101 *Sed ex te video, mihi que firmiter persuasi, vos adeo servitute delectari, quod non possetis sine domino vivere, nec sciretis in libertatis licentiosa dulcedine permanere. Legibus obsequi, quae cunctos aequalitatis iustissima ratione respiciunt, grave vobis iugum et horrenda servitus est; oboedire vero tyranno, qui cuncta pro suae voluntatis moderatur arbitrio, summa vobis est libertas et inaestimabilis dignitas; et ob id putas illam Populi Florentini partem, quae degit extra nostrae civitatis moenia vel in municipiis, vel in agris, quos nescis quanta libertate fruuntur, appetere quia subditi sunt urbi nostrae, sub vestro domino servitatem.* (Salutati: 1952: 32).

historiadores romanos como Tito Lívio e Salústio. É dessa liberdade que os cidadãos de Florença, não importa a origem de sua cidadania, gozam, e da qual não querem abrir mão.

Tanta loucura e estultice estão longe, e peço que longe permaneçam, daqueles cuja glória singular é poder chamar-se florentino, sendo [eles] nossos [cidadãos] por nascimento, por lei, por dom da fortuna. O que, com efeito, significa ser florentino senão ser por natureza e por lei cidadão romano e, conseqüentemente, livre e não escravo? Na verdade, é próprio da nação e do sangue romanos aquele dom divino que se chama liberdade; e tanto é sua propriedade que quem deixa de ser livre não pode razoavelmente ser chamado cidadão romano, e nem florentino. Esse dom, esse nome glorioso, quem vai querer perder, exceto aqueles aos quais não importa de livres tornarem-se escravos?¹⁰²

Salutati liga assim os cidadãos florentinos aos cidadãos da Roma republicana, por natureza porque Florença descende da Roma republicana, pois foi fundada por ela; por lei porque assim como a Roma republicana, Florença é uma república livre de toda tirania, por suas magistraturas eleitas anualmente e pela igualdade de todos os cidadãos sob o domínio da lei. É a liberdade que, para Salutati, se torna pré-requisito para a cidadania romana e florentina: “quem deixa de ser livre não pode razoavelmente ser chamado cidadão romano, e nem florentino”. E todos aqueles que têm a glória de poder chamar-se florentino, todos aqueles que estão sob o domínio florentino, não importa por qual meio (nascimento, lei ou fortuna), são livres porque são florentinos, e deixarão de ser livres, e se tornarão escravos sob o domínio dos Visconti.

Skinner (1999a: 46, nota 153) assinala como Tito Lívio, quando fala dos modos pelos quais os Estados perdem sua liberdade, sempre iguala esse perigo àquele da queda na escravidão. Da mesma forma que Salutati na sua invectiva contra Antonio Loschi, e sobretudo neste trecho de sua invectiva que acabamos de analisar.

102 *Abest et absit, oro, tantus furor tantaque dementia ab eis, quorum gloria singularis sit, vel natavitate, vel lege, vel incremento donoque fortunae quod, quoniam nostri sint, se possint dicere Florentinos. Quid enim est Florentinum esse, nisi tam natura quam lege civem esse romanum, et per consequens liberum et non servum? Proprium enim est romanae nationis et sanguinis, divinitatis munus quod libertas dicitur, et adeo proprium, quod qui desierit esse liber, nec romanus civis, nec etiam florentinos rationabiliter dici possunt. Quod donum queve gloriosa nomina quis velit amittere, nisi qui nihil curat de libero servus esse [...].* (Salutati: 1952: 32).

Nessa mesma obra Skinner (1999a: 47) nota que James Harrington¹⁰³, em seu livro *Oceana*, afirmou ter sido essa noção da liberdade antiga que aparece em Tito Lívio, da posse da *libertas* como capacidade de “manter-se em pé por suas próprias forças, sem depender de uma vontade alheia” (*suis stat uiribus, non ex alieno arbitrio pendet*, XXXV. 32. 11), que Maquiavel encontrou na sua leitura de Lívio e legou ao mundo moderno. E nós podemos afirmar aqui que um pouco antes de Maquiavel, Coluccio Salutati já tinha dado o primeiro passo, ou talvez o segundo, se pensarmos em Petrarca, responsável pela primeira edição crítica da obra de Lívio (Mann, 1993: 28), no sentido de devolver para os modernos essa noção antiga de liberdade presente na obra de Tito Lívio¹⁰⁴.

103 James Harrington (1611-1677), pensador inglês, considerado um “teórico político do republicanismo clássico”. É lembrado sobretudo por seu livro *Oceana* (*The Commonwealth of Oceana*) publicado em 1656, expressamente dedicado a Cromwell. O livro, portanto, foi escrito com o claro propósito de fornecer um modelo republicano para o seu país, no curto espaço de tempo em que a instauração da república na Inglaterra foi um empreendimento concreto – não muito depois de sua publicação, com a morte de Cromwell (1658), a monarquia seria restaurada (1660, Charles II) e Harrington preso.

104 Talvez não seja um mero acaso que mesma passagem de Tito Lívio citado por Salutati, aparece também no Livro I dos *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, de Maquiavel. No Capítulo 16 (“Um povo, acostumado a viver sob um príncipe, se por algum acidente se torna livre, com dificuldade mantém a liberdade”), quando ele trata dos motivos pelos quais os filhos de Lúcio Júnio Bruto, considerado o fundador da República e um dos primeiros cônsules de Roma, teriam se envolvido em uma conspiração contra a nascente república, Maquiavel escreve: [...] *os quais, como a história mostra, só foram induzidos, juntamente com outros jovens romanos, a conjurar contra a pátria porque não podiam se aproveitar extraordinariamente sob os cônsules como sob os reis; de modo que a liberdade daquele povo parecia que se tinha tornado a escravidão daqueles jovens* (I. 16. 4).

CAPÍTULO 4

LEONARDO BRUNI ARETINO: E O ELOGIO DA CIDADE DE FLORENÇA

Em 27 de novembro de 1427 Leonardo Bruni¹⁰⁵ é eleito chanceler da República de Florença, como sucessor de Paolo Fortini. Segundo Viti (in: Bruni, 1996: 47), essa eleição testemunharia o sucesso da facção oligárquica contrária aos Medici. Na complicada situação política florentina, a eleição de Bruni como chanceler parecia conciliar diferentes facções, graças, sobretudo, ao seu prestígio intelectual e também às suas boas e contínuas relações com a cúria pontifícia. E foi sua ligação primeiramente com Martinho V e, depois de 1431, com Eugênio IV, que permitiu a Bruni atravessar incólume os politicamente agitados anos de 1433-1434, que viram o exílio e o retorno a Florença – graças também a Eugênio IV, que então se encontrava em Florença – de Cosimo dei Medici. Bruni pôde assim superar as oposições decorrentes da aquisição do controle de poder por parte da facção (*consorteria*) dos Medici e permanecer na chancelaria, ainda que cada vez mais ligado a eles.

Seu empenho civil, no qual teve origem o seu epistolário e obras como a *Oratio in funere Iohannis Strozze* (Oração fúnebre para Giovanni Strozzi) e a *Difesa contro i repressori del popolo di Firenze nella impresa di Lucca*, não impediu que

105 Leonardo Bruni nasceu em Arezzo em alguma data entre 1370 e 1375. Em 1384, juntamente com o seu pai foi aprisionado no castelo de Quarata por Enghiramo de Coucy, comandante das forças guibelinas. Em 1384 foi registrado como habitante no bairro de Sant'Andrea em Arezzo. Nada se sabe a respeito da sua formação cultural nem quando se transferiu para Florença, talvez em 1395. Nessa cidade se dedicou aos estudos jurídicos e literários e participou do círculo reunido em torno de Coluccio Salutati, chanceler da República de Florença, estudou com Manuel Crisolara, que começou a ensinar grego em Florença a partir de 1397. Depois dos acontecimentos que levaram ao fim da fase mais aguda da guerra contra o Ducado de Milão, com a morte em 1402 de Gian Galeazzo Visconti, também Bruni se uniu ao esforço intelectual e de propaganda empreendido por Salutati e pela classe dirigente de Florença para a celebração da história e da grandeza de Florença, que se apresentou então como o símbolo de liberdade e autonomia para as outras cidades-repúblicas da Itália. No final de 1410, com a renúncia de Piero Sermi, aceitou o posto de chanceler da República de Florença, foi o primeiro a ocupá-lo sem ser *notaio*, apesar de ter-se inscrito, não se sabe quando, na *Arte dei giudici e dei notai*. Logo deixou o posto, substituído por Paolo Fortini. De 1405 a 1416 serviu, em diversas ocasiões, como *scrittore apostolico* na Cúria Papal, sob os papas Inocêncio VII, Gregório XIII, e Alexandre V e João XXIII, voltou a Florença em 1416. Em 27 de novembro de 1427 foi eleito Chanceler da República de Florença, cargo que ocupará até a sua morte, em 8 de março de 1444. Além da função de Chanceler, ocupou em Florença cargos eletivos, como os *Dieci di Balìa*, e o *Priorato*.

Bruni continuasse seus estudos humanísticos e suas traduções. Depois de dezessete anos na chancelaria, e de ter ocupado também cargos eletivos como um dos *Dieci di Balìa* entre 1439 e 1440, o priorado em 1443, e outros cargos menores na *Arte dei giudici e dei notai*, lhe foram dedicadas solenes honras fúnebres, com orações e elogios pronunciados por Giannozzo Manetti e Poggio Bracciolini, que também viria a ser chanceler da República de Florença em 1453. Leonardo Bruni foi sepultado na igreja da Santa Croce e em sua memória foi erigido um monumento fúnebre, obra de Bernardo Rossellino.

Para Eugênio Garin, Leonardo Bruni foi, ainda que em nível diferente, o único continuador de Coluccio Salutati (1996: 32); no entanto, Bruni, apesar de se ter mantido “comprometido com a vida política e fiel aos ideais republicanos”, pertence a um tempo diferente do de Salutati:

Salutati, embora visse em César o soberano reconhecido pela vontade popular, não viveu a amargura de servir, além dos priores da Liberdade e do Gonfaloneiro da Justiça, a um “tirano”, ainda que este fosse nobre e de envergadura. Bruni conheceu o triunfo de Cosimo e a derrota de seus amigos; sob os seus olhos as magistraturas republicanas esvaziaram-se de significado. (Garin, 1996: 37).

No entanto, no mesmo momento em que a República de Florença estava chegando a seu fim sob seus olhos, em seus escritos Bruni não procura apenas “refúgio nas obras de Platão” (Garin, 1996: 37), mas continuava e desenvolvia as reflexões históricas de Salutati. Talvez uma das características mais marcantes do humanismo florentino, ou do Humanismo cívico, segundo Baron, foi justamente ter continuado sua reflexão sobre o regime republicano e sua reflexão política mais ampla, mesmo quando a república estava bem próxima de seu fim ou já tinha definitivamente deixado de existir em Florença; basta pensar nos *Discursos sobre a Primeira década de Tito Lívio e n’O Príncipe* de Maquiavel.

Um dos temas que Leonardo Bruni parece tomar de Coluccio Salutati, desenvolvendo e aprofundando as reflexões que este último colocava nas suas cartas, é a difusão de uma nova concepção da história de Florença, e, sobretudo, de sua fundação, ligada à história da Roma republicana, e não mais à figura de Júlio César. Essa nova visão da história da cidade se refletiu na história e na política de Florença

do final do século XIV e também posteriormente; pois, de certa forma, transformou uma questão historiográfica em uma questão política, ao mesmo tempo em que a política, tanto externa como interna, de Florença de então passou a fazer parte da sua história, a qual a partir de Salutati e Bruni ficou intimamente ligada à Roma republicana e a seus ideais, ou àqueles que, para Salutati e Bruni eram, ou deveriam ser, os ideais da República de Roma.

Outra questão que Bruni tomou de Salutati, já presente nas epístolas deste, e desenvolveu de forma mais sistemática e orgânica, foi a constituição de Florença. Ele escreverá, em grego, uma obra específica sobre essa questão em 1439, *Sobre a Constituição dos Florentinos*, mas já no seu *Laudatio Florentine Urbis (Elogio da Cidade de Florença)*, que abordaremos a seguir, a questão da constituição de Florença e de suas virtudes já está presente. Começamos então pela visão da história de Florença de Bruni, e seus reflexos nas políticas externas e internas dessa cidade.

Entre os autores anteriores a Salutati que escreveram sobre a fundação de Florença, como Giovanni Villani em sua *Nuova Cronica* (II, I), a fundação de Florença aparece ligada à história de Roma, mas não à república romana, e sim à figura de César, e à destruição da cidade de Fiesole no contexto das guerras catilinárias:

Tendo sido destruída a cidade de Fiesole, César, com suas tropas, desceu para a margem do rio Arno, lá onde Fiorino, com suas tropas, tinha sido morto pelos fiesolanos, e naquele lugar deu ordens para que se comesse a edificar uma cidade, para que os fiesolanos nunca mais se recuperassem, e mandou para lá os cavaleiros latinos que consigo tinha, enriquecidos com os bens dos fiesolanos, que eram chamados tudertinos¹⁰⁶.

Conforme vimos no Capítulo 3, Salutati na sua defesa da liberdade florentina – e do direito de Florença de se apresentar como a defensora da liberdade na Itália – pela primeira vez associa a fundação dessa cidade não a César, figura tradicionalmente relacionada ao início do Império Romano, mas a Sila e seus veteranos, portanto, à Roma Republicana; e assim, abandonando a versão da fundação

106 *Distrutta la città di Fiesole, Cesare con sua oste discese al piano presso alla riva del fiume d'Arno, là dove Fiorino con sua gente era stato morto da' Fiesolani, e in quello luogo fece cominciare ad edificare una città, acciò che Fiesol e mai non si rifacesse, e rimandò i cavalieri latini, i quali seco avea, arricchiti delle ricchezze de' Fiesolani; i quali Latini Tudertini erano appellati.* (Villani, 1991: 22).

cesariana na qual Florença era vista como uma “pequena Roma”, os laços históricos entre Florença e a Roma republicana se estreitam e se tornam mais explícitos, Florença se torna assim uma “outra Roma” republicana.

O *Elogio à Cidade de Florença* teria sido escrito logo depois da morte de Gian Galeazzo Visconti, quando Bruni se teria unido a Salutati para celebrar a história de Florença e sua liberdade. Nessa obra Bruni celebrava também o que Viti (Baron, 1996: 43) denominou de “*pax florentina*” e a história da cidade como um modelo de harmônica convivência social e política. Para alguns críticos de Bruni (que por meio de Bruni querem também criticar Baron), a *Laudatio...* seria mais um exercício retórico do que a expressão de um ímpeto patriótico ou do sentimento cívico florentino na forma de panegírico; o que nos interessa aqui é exatamente esse exercício retórico de Bruni como exemplo do gênero demonstrativo, que é o gênero da retórica que lida com os vícios e as virtudes, o gênero político e cívico por excelência que, como já vimos, transita pelo senso comum, manipula o lugar comum, mas ao mesmo tempo pode ser paradoxal em relação a esse senso comum e pode vir a modificar esse mesmo senso comum (Cassin, 1993: 42, 45-46). É esse gênero que Salutati praticou quando escreveu sua invectiva contra Antonio Loschi, é esse também o gênero da *Laudatio...*; nessas obras é pela retórica, e mais especificamente pelo gênero demonstrativo, que seus autores criam o que há de cívico nela.

Mais ou menos na metade de seu *Elogio da cidade de Florença*, Bruni anuncia que, dali em diante, o tema será outro: a origem do povo florentino.

De que natureza essa cidade é, já está demonstrado. Agora devemos considerar de que modo são os seus habitantes. Queremos pois, assim como se costuma fazer para pessoas privadas, observar este povo desde o início, de quais pais descendem, e considerar quais foram, em cada período, as suas obras em casa e fora. “Assim, penso, desde o princípio”, como diz Cícero, “devemos começar”¹⁰⁷.

107 *Qualis igitur urbs ipsa sit, demonstrandum est. Nunc, cuiusmodi habitadores eius sint, consideremus. Volumus igitur, ut in privatis hominibus fieri solet, ita et hunc populum ab initio inspicere et quibus parentibus ortus sit, queve eius per omnem aetatem fuerint opera domi forisque, considerare. “sic opinior; a principio” ut inquit Cicero “ordiamur”.* (Bruni, 1996: 596-598).

Enquanto todos os outros povos, continua Bruni, tiveram como antepassados os refugiados, exilados, camponeses, ou forasteiros desconhecidos, os antepassados dos florentinos é “o povo romano, conquistador e dominador do mundo inteiro”, o que traz importantes consequências políticas.

Quão importante é esse primeiro bem, que a ascendência do povo florentino tenha se originado do povo romano! Que gente houve no mundo mais famosa, mais poderosa, mais elevada em todo tipo de virtude do que o povo romano? [...] e na qual viveram inumeráveis homens de tão elevada virtude, que ninguém nunca na terra igualou. [...] Por isso, também a vós, ó florentinos, cabe o domínio do mundo, ou a posse dos bens paternos, por um certo direito hereditário¹⁰⁸.

No entanto, além do fato de os florentinos descenderem dos romanos, é importante para Bruni também saber quando, em que momento da história de Roma o povo florentino nasceu do povo romano. Implícita nessa pergunta existe já a ideia de uma história romana marcada por períodos diferentes, e essa diferença é fundamental para Bruni, pois dependendo do momento da história de Roma em que se localiza a origem de Florença, a natureza dos bens herdados do povo romano pelos florentinos também mudará. “Mas em que tempo a estirpe dos florentinos nasceu dos romanos?”, pergunta Bruni (Bruni, 1996: 599), e ele mesmo responde.

Pois essa esplendoradíssima colônia dos romanos foi estabelecida precisamente no período em que o poder do povo romano florescia sumamente, em que potentíssimos reis e belicosíssimos povos tinham sido dominados pelas armas e pela virtude: Cartago, Numância, Corinto¹⁰⁹ tinham sido destruídas pela raiz, todas as terras e mares tinham caído sob o seu poder, nenhuma destruição tinha sido infligida ao povo romano por nenhum inimigo. Os Césares, os Antônios, os Tibérios, os Neros, peste e ruína da república, ainda não tinham destruído a liberdade. Prevalencia então a liberdade sacra e inviolada, que, todavia, não muito tempo depois da fundação dessa colônia, foi suprimida por celerados ladrões. E disso, eu penso, que provém aquilo que

108 *Nam quanti hoc primum est, ut a populo romano Florentinorum genus sit ortum! Que gens in toto orbe clarior, que potentior, que omni genere virtutis presentior populo romano unquam fuit? [...] in qua innumerabiles viri ita eximia virtute extiterunt, ut nulli unquam in terris fuerint pares [...] Quamobrem ad vos quoque, viri florentini, dominum orbis terrarum iure quodam hereditario ceu partenarum rerum possessio pertinet.* (Bruni, 1996: 596-598).

109 Cartago foi destruída ao fim da terceira guerra púnica, em 146 a.C. por Cipião Emiliano; na batalha de Corinto, também em 146 a.C., os romanos liderados por Lúcio Múmio derrotaram os corintos e seus aliados da Liga Aqueia e tomaram-lhes a cidade; e a cidade de Numância foi tomada em 133 a.C., depois de um longo e terrível assédio, pelos exércitos do mesmo Cipião Emiliano que em 146 a.C. participara do assédio final e da destruição de Cartago.

nesta cidade vemos ter estado, e ainda está, egregiamente acima das outras: que os florentinos gozam da liberdade mais do que todos e são fortemente inimigos dos tiranos. A meu ver, tanto ódio contra os usurpadores do poder¹¹⁰ e destruidores da república já naquele tempo Florença concebeu, que nem hoje parece tê-lo esquecido, mas se deles resta ainda um nome ou um vestígio, esta república desdenha e odeia essas coisas¹¹¹.

Nessa passagem fica claro em que período da história de Roma Bruni coloca a fundação de Florença: no período republicano, depois de Roma ter vencido seus maiores inimigos e ter-se expandido por todo o Mediterrâneo e um pouco antes do final da república. Bruni, assim como fizera Salutati na sua invectiva contra Antonio Loschi, associa a existência da república à existência da liberdade, e o fim da república ao fim da liberdade. Dessa forma, Florença é herdeira da liberdade e da república romanas, e não do Império romano, e essa herança se manifesta nos florentinos em seu ódio à tirania e no gozo intenso da liberdade. Portanto, Bruni faz uma divisão clara na história de Roma entre república e liberdade romanas de um lado, que são a herança e os bens paternos que cabem aos florentinos por direito; e, de outro, os imperadores, que são apresentados como a “peste e ruína da república”, os “celerados ladrões” que destruíram a “sacra e inviolada” liberdade republicana; e o ódio que os florentinos já então, no momento da sua fundação, sentiam contra esses “usurpadores do poder e destruidores da república”, eles continuam a sentir nos dias

110 Em latim aparece aqui a expressão *invasores imperii*. A tentação de traduzir essa expressão por “invasores do império” é grande, mas como *invasor* também pode ser traduzido por “usurpador”, e *imperium* originalmente significava “poder”, optamos por traduzir *invasores imperii* por “usurpadores do poder”. Essa tradução mantém a coerência ao longo de todo esse trecho e de outros que serão citados a seguir. De fato, o que Bruni está lamentando aqui, e em outras passagens, é o fim da República romana e da liberdade republicana em Roma, não o fim do Império Romano, o qual, na verdade, é apresentado com conotações bastante negativas, aparece associado à tirania e como objeto do ódio dos florentinos.

111 *Hec igitur splendissima Romanorum colonia eu maxime tempore deducta est quod populi romani imperium maxime florebat, quo potentissimi reges et bellicosissime gentes armis ac virtute domite erant: Carthago, Numantia, Corinthus a stiroe interierant; omnes terre mariaque omnia in potestatem eius populi venerant; nihil calamitatis populo romano ab ullis hostibus inflictum erat. Nondum Cesares, Antonii, Tiberii, Nerones, pestes atque exitia rei publice, libertatem sustulerant. Sed vigeat sancta et inconcussa libertas, que tamen, non multo post hanc coloniam deductam, a sceleratissimis latronibus sublata est. Ex quo illud evenire arbitror, quod in hac civitate egregie preter ceteras et fuisse et esse videmus: ut florentini homines maxime omnium libertate gaudeant et tyrannorum valde sint nemici. Tantum, ut opinior, odii adversus invasores imperii et rei publice eversores iam ex illo tempore Florentia concepit ut nec hodie quidem videatur oblita; sed si quod illorum vel nomen vel vestigium adhuc superest id hec res publica dedignatur et odit.* (Bruni, 1996: 600).

de Bruni. Tanto o fim da república romana, como o ódio a seus destruidores têm uma importância crucial para a história de Florença no início do século XIV.

Não são novas no povo florentino essas paixões pelas facções, nem, penso eu, começaram recentemente, mas há muito se observa essa disputa. Quando homens nefandos, tendo assaltado a república por meio de um enorme delito, abateram a liberdade, a dignidade do povo romano, então os florentinos foram tomados por esse ardor, então essa disputa, essas paixões foram observadas pelos florentinos, as quais até agora eles conservam constantemente. E se em tempos diferentes essas partes foram chamadas por um ou outro nome, contudo não por esse motivo elas foram diferentes. Mas sempre uma e a mesma foi a causa, contra os usurpadores do poder (*invasores imperii*) no início, e depois constantemente mantida até os nossos tempos. Justo ódio, por Hércules, e mais que devido amor à antiga pátria. Quem, de fato, suportaria que o poder dos romanos (*Romanorum imperium*), obtido com tanta virtude quanto Camilo, Públicola, Fabrício, Cúrio, Fábio, Régulo, os Cipiãoes, Marcelo, os Catões e outros santíssimos e moderadíssimos homens mostraram, caísse nas mãos e em poder de Calígula ou outros semelhantes monstruosos e celerados tiranos, que não têm nenhuma virtude e nenhuma redenção pelos vícios¹¹².

As disputas entre as duas facções, a dos guelfos e a dos guibelinos¹¹³, que tanto marcaram a história das cidades-repúblicas italianas, e de Florença em particular, com guerras e exílios, e inclusive com conflitos internos a essas facções, como entre os

112 *Non sunt nova in Florentino populo hec partium studia, nec nuper, ut quidam arbitrantur, incepit: altius hec concertatio suspecta est. Cum refarii homines, per sumum scelus rem publicam adorti, populi romani libertatem, splendorem dignitatemque sustulere, tunc hoc ardore incensi, tunc hec concertatio atque hec partium studia a Florentinis suspecta, que ad hanc deim constantissime retinent. Nec si alio atque alio nomine diversis temporibus he partes appellate sunt, ideo tamen diversa fuere. Sed una fuit semper atque eadem causa nostra invasores imperii, ab initio suscepta et usque ad hec tempora constantissime conservata. Iustum, me hercule, odium et antique patrie plus quam debita pietas! Quis enim ferat Romanorum imperium, tanta virtute partum, quanta Camillus, Publicola, Fabritius, Curius, Fabius, Regulus, Scipiones, Marcellus, Cattones aliique innumerabiles et sanctissimi et continentissimi viri prestitere, id in C. Caligule aut eiusmodi immanium ac scelestium tyrannorum manus nutumque pervenisse, quibus nulla virtus, nulla vitiis redemptio?*(Bruni, 1996: 600-602).

113 O termo guelfo (do nome próprio *Welf*, nome do fundador e depois de alguns duques da casa da Baviera) na Alemanha, a partir do século IX, era usado para nomear a facção que apoiava a casa da Baviera contra os Hohenstaufen. Entre os séculos XIII e XV, passou a denominar a facção que nas cidades italianas apoiava a política temporal e a supremacia do papado contra os interesses imperiais, para em seguida, mais genericamente e sem referência específica às políticas papal e imperial, indicar toda facção política em contraste com a outra facção que se definia guibelina. E, por sua vez, o termo guibelino (*ghibellino* em italiano, do alemão *Waiblingen*, nome de um castelo da Francônia), na Alemanha medieval indicava a facção que defendia os Hohenstaufen, senhores de *Waiblingen* contra os Duques da Baviera. E entre os séculos XIII e XV, passou a denominar também a facção que nas cidades italianas apoiava os interesses imperiais contra a política papal, para em seguida, também de forma geral e sem referência específica às políticas papal e imperial, indicar toda facção política em contraste com a outra facção que se definia guelfa.

guelfos brancos e negros, responsável pelo exílio de Dante, têm para Bruni sua origem em Roma, se projetam na luta entre a república e o Império em Roma. Assim, todos os grandes homens da república romana que ele cita na passagem acima (Camilo, Públicola, Fabrício, Cúrio, Fábio, Régulo, os Cipiões, Marcelo, os Catões e outros) se tornaram, poderíamos dizer, “guelfos *avant la lettre*”. E como representante dos “guibelinos *avant la lettre*” Bruni cita explicitamente Calígula, que pode ser considerado a figura do tirano por antonomásia. Dessa forma, não só a rivalidade entre guelfos e guibelinos faz parte da herança da Roma republicana que cabe aos florentinos, mas a luta contra os guibelinos é a luta contra a tirania, contra os herdeiros, nos tempos de Bruni, de Calígula e de “ou outros semelhantes monstruosos e celerados tiranos”.

A *parte guelfa*, a facção guelfa – assim como a guibelina – poderia ser definida como uma *consorteria* (cf. Viti, in: Bruni, 1996:794), uma espécie de pacto de ajuda e apoio social e político mútuo, que algumas vezes tinha também o poder de tomar decisões políticas (Waley, 1988: 122-123), inclusive em nome de toda a cidade. Esse era o caso dos guelfos e guibelinos em muitas cidades italianas, entre elas Florença. Ainda segundo Waley, esses dois termos que entraram para o vocabulário político italiano no tempo de Frederico II, logo passaram a ter um significado local prevalente, e passaram a significar diferentes coisas (1988:146 e 151). No começo do século XV a parte guelfa, em Florença, não podia mais ser identificada como o governo da cidade, mas continuava a representar a base diplomática sobre a qual se fundara, por mais de um século, a classe dirigente florentina. A ligação de Bruni com a parte guelfa se devia também às ligações com a cúria papal, sede reconhecida do guelfismo, e à sua própria história pessoal, ele e seu pai tinham sido feitos prisioneiros dos guibelinos em 1384. Mas essa ligação não impediu que Bruni separasse a política guelfa da Igreja dos interesses guelfos da cidade de Florença (cf. Viti, in: Bruni, 1996:793-794):

[...] a adesão à ideologia guelfa – que para a Igreja significava então a renúncia ao aparato político em favor do aspecto religioso – consentia a Bruni e a Florença concentrar-se na defesa rigorosa da liberdade cidadã, também ela bastião da política guelfa – contra toda forma de “involução guibelina”, em sentido autoritário e tirânico [...] (cf. Viti in Bruni, 1996:794).

No início do segundo livro dos *Diálogos a Pedro Paulo Istriano*, um dos personagens desses diálogos, Piero Sermini¹¹⁴, ao fazer um elogio à *Laudatio...* de Leonardo Bruni, diz o que nela lhe agradou mais:

O que, de fato, mais me agradou naquela oração, é que tu provas como o empenho do nosso partido (*partium nostrarum*) teve um brilhante início, e depois foi assumido por mérito e direito por esta cidade. Mas a facção de César (*Cesarem factionem*), que é inimiga a essa nossa, relatando os seus crimes e chorando a liberdade [perdida] do povo romano, a tornas objeto de ódio¹¹⁵.

É no final da sua *Laudatio...* que Leonardo Bruni exalta a parte guelfa e critica os guibelinos, a facção de César, como diz Piero Sermini. Ao relatar quais as instituições e as magistraturas que fizeram de Florença uma cidade admirável, ele afirma que:

“Mas de todas as magistraturas, que são muitas e notáveis nesta cidade, nenhuma é mais ilustre, nem descende de um início e de uma causa mais belos do que os capitães da parte dos optimates¹¹⁶, de cuja origem talvez não seja fora de propósito relatar algo, para que melhor se possa entender a sua importância¹¹⁷.”

Bruni começa a relatar a origem dessa magistratura a partir do momento em que Manfredo da Suábia, filho do Imperador Frederico II, rei da Sicília desde 1258 e comandante da facção guibelina, foi reconhecido por três meses senhor de Florença,

114 Piero Sermini (? - 1425) – Em 1394 foi chanceler da Parte guelfa, e depois de ter ocupado vários postos importantes, após a morte do chanceler Benedetto Fortini em 10 de dezembro de 1406, se tornou chanceler da República de Florença em 28 de dezembro de 1406. Em dezembro de 1410 inesperadamente renunciou ao cargo, que deixou definitivamente no dia 28 de dezembro (e por três meses foi substituído interinamente por Leonardo Bruni). Depois da renúncia se retirou para o Monastério del Paradiso, no qual se ordenou monge em 1411. Morreu em 1425, depois de ter adquirido grande fama como pregador e ter servido a República de Florença em várias missões diplomáticas.

115 *Verum illud maxime in ea oratione me delectavit, quod studia Partium nostrarum et a preclaro initio exorta et merito atque optimo iure ab hac civitate probas suscepta. Cesarem vero factionem, que huic nostre inimica est, referendo eorum scelera et deplorando libertatem populi Romani in summa invidiam adductis.* (Bruni, 1996: 120).

116 Na antiga Roma republicana membro do partido aristocrata. Os Optimates eram os cidadãos poderosos por sua nobreza, dignidade ou riqueza, termo ligado ao mundo clássico, sobretudo romano. Governo dos optimates, em certos contextos, também pode ser, e às vezes com uma conotação negativa, sinônimo de aristocracia ou governo aristocrático.

117 *Sed ex omnibus magistratus, qui multi atque amplissimi in hac urbe sunt, nullus neque illustrior est neque a pulchriori initio causaque profectus quam optimarum partius duces; de quorum origine non ab re forsitam erit aliquid referre, quo melius amplitudo eius possit inteleggi.* (Bruni, 1996: 638).

depois da vitória sobre os guelfos florentinos na batalha de Montaperti, nas proximidades do rio Arbia, em 1260. Depois dessa batalha os guelfos abandonaram Florença e se refugiaram em Lucca, segundo Bruni, “tendo imitado aquele famoso e louvadíssimo feito dos atenienses, os quais, na segunda Guerra Médica, abandonaram a sua própria cidade, para que em outro momento pudessem, livres, habitá-la”¹¹⁸ (Bruni, 1996: 640). Depois de se rearmarem e reorganizarem suas forças, os guelfos marcharam contra Manfredo em uma coalizão comandada por Carlos d’Anjou e com o apoio do papa Alexandre IV. Essa coalizão venceu o rei da Sicília na batalha de Benevento, em 1266, na qual o próprio Manfredo morreu. Depois dessa vitória, conta Bruni que:

Submetida, pois, a Apúlia, e morto o inimigo, depois de receberem magníficos louvores e presentes do rei, voltaram para a Etrúria. E tendo expulsado da cidade aqueles que governavam para o mal da república¹¹⁹, e tendo-se vingado dos vizinhos inimigos, instituíram para si um colégio e magistrados e escolheram para ele os mais elevados homens, para que comandassem o partido dos melhores e fossem os chefes dessa legítima e ínclita união¹²⁰.

Essa foi a origem da facção guelfa¹²¹, que Bruni denomina a parte, ou facção dos optimates, que se confunde com as suas funções em Florença:

A partir de tal início, essa magistratura tem muitíssima autoridade na cidade. É instituída, de fato, quase como guarda e custódia, para que a república não desvie do curso observado pelos antepassados, e a administração da república

118 Mais uma vez Bruni faz um paralelo entre a história florentina e a história dos antigos. Agora a comparação é com os atenienses, que durante a segunda Guerra Médica evacuaram Atenas frente à ameaça dos exércitos persas. E neste paralelo de Bruni (cuja fonte é Heródoto, IX 41), os florentinos, guelfos, estão para os atenienses, assim como Manfredo e os guibelinos estão para Xerxes I e os persas. Florença pode ser também a herdeira da Atenas e de seu regime democrático. 119 Bruni se refere aqui a Guido da Novello, que instalou um governo guibellino em Florença depois da vitória de Montaperti e a expulsão dos guelfos de Florença, em 1260. Com a volta destes em 1266, ele abandona Florença.

120 *Subacta igitur Apulia, hosteque trucidato, magnifice laudati donatique a rege in Etruriam revertuntur. Pulsisque ex urbe iis qui malo rei publice regnabant, itemque vicinis hostibus magnifice ultis, collegium sibi statuerunt virosque primarios prefecerunt, qui essent duces optimarum partium principesque legitime incliteque conspirationis.* (Bruni, 1966: 640 e 642).

121 A facção guelfa se difundiu na segunda metade do século XIII assumindo uma influência crescente na cidade de Florença. Em 1267, depois da derrota da facção guibestina já tinha alcançado uma posição política de guia e referência. A possibilidade de administrar os bens expropriados dos guibelinos ajudou na defesa e na difusão das ideias guelfas, intimamente ligadas com as da Igreja. Os capitães da facção guelfa constituíam a magistratura mais importante e representativa, mas não a única, da parte guelfa, que ao longo de todo o século XIV se identificou diretamente com o governo da cidade de Florença, (cf. Bruni, 1966: 638, n. 24).

não passe a homens que pensam diferentemente. O que foram os censores em Roma, em Atenas os areopagitas, na Lacedemônia os éforos, o são na cidade de Florença os chefes da facção [guelfa], isto é, eles estão entre aqueles cidadãos que pensam no bem da república, os homens mais superiores para a defesa da república¹²².

Esses tipos de paralelos e comparações entre a história de Roma e da Grécia antigas e a história de Florença dos tempos de Bruni, ou mais próxima deles, têm, portanto, por objetivo ressaltar quais foram as origens de Florença, enfatizar a sua herança romana e republicana, da qual proviria seu apego e apreço à liberdade e sua aversão à tirania. E essa origem histórica é importante para explicar, ou justificar, também as posições políticas diplomáticas da Florença do início do século XV. Bruni o diz explicitamente, quando depois de ilustrar as origens históricas de Florença, sua descendência da Roma republicana, ele responde à seguinte questão que algum leitor lhe poderia fazer, e que ele mesmo se faz: “Qual o objetivo de tudo isso?”

Sem dúvida por causa de dois motivos: primeiramente para mostrar que não é injustamente que esta cidade tomou as posições que tomou; e ao mesmo tempo para que se entenda que esta cidade foi fundada no tempo em que a cidade de Roma se distinguia muitíssimo por seu poder, sua liberdade, seus homens de engenho e por seus cidadãos ilustres; porque depois que a república caiu em poder de um único homem, como diz Cornélio¹²³, tudo isso desapareceu. Assim, faz muita diferença se esta colônia foi fundada naquele tempo ou em tempos posteriores, quando toda virtude e nobreza romanas já tinham sido extirpadas da cidade, de modo que nada de ilustre e egrégio podiam trazer consigo aqueles que dela emigravam¹²⁴.

122 *Ab huiusmodi initio hic magistratus profectus, plurimam in urbe habet auctoritatem. Positus est enim quasi in vigilia quadam atque custodia, ne res publica e curriculo a maioribus observato deflectat, neve ad homines diversa sentientes administratio rei publice deferatur. Quod igitur Rome censores, Athenis aeropagite, Lacedemonie ephori, hoc sunt in Florentia civitate partium duces, id est, ex his civibus qui bene de re publica sentiunt, primarii viri electi ad rem publicam tuendam.* (Bruni, 1996:642).

123 Bruni cita aqui Cornélio Tácito, *Historias*, I 1: *Initium mihi operis Servius Galba iterum Titus Vinius consules erunt. Nam post conditam urbem octingentos et viginti prioris aevi annos multi auctores rettulerunt, dum res populi Romani memorabantur pari eloquentia ac libertate: postquam bellatum apud Actium atque omnem potentiam ad unum conferri pacis interfuit, magna illa ingenia cessere.* [“O início de minha obra será o ano em que foram cônsules Sêrvio Galba, este pela segunda vez, e Tito Vínio. Com efeito, muitos autores já escreveram sobre a época anterior, os oitocentos e vinte anos depois da fundação de Roma, quando as ações do povo romano eram narradas com eloquência, como com liberdade. Depois que se guerreou em Acio e todo o poder ter sido entregue a um só, aqueles grandes engenhos desapareceram”]. Também no *Diálogo sobre os oradores* (XXXVI-XXXVII) Tácito aponta justamente o fim da liberdade, ou da “anarquia”, republicana como uma das causas da decadência da oratória.

124 *Vtriusque videlicet gratia: primum ut ostenderem non iniuste hanc civitatem eiusmodi partes*

Portanto, o passado de Florença não só explica e sustenta as posições políticas de Florença nos início do século XV (como a guerra contra o ducado de Milão, por exemplo), como é, em parte, a origem das qualidades e da posição que Florença ocupa nesse momento. Para Bruni, a Florença de seu tempo é a “senhora da Itália”, atingiu sua grandeza e glória com a magnitude de suas decisões, ao assumir perigos, com a confiança obtida na observância dos pactos, com a integridade, a continência e, sobretudo, ao tomar para si a causa e a defesa dos mais fracos. E em todo esse modo de agir, Bruni vê a marca da origem de Florença, mas também o valor próprio desta, sem o qual toda a herança da Roma republicana de nada lhe valeria:

Pois a dignidade e a grandeza dos antepassados ilustram também os filhos quando estes também brilham por sua própria virtude. [...] A luz e a glória paternas não permite que nada permaneça escondido, e a expectativa, como uma repetição, das virtudes hereditárias atraem os olhos de todos. [...] Mas assim como a grandeza dos antepassados é de muito pouco proveito para os degenerados, quando esta encontra sucessores de ânimo elevado, os abrilhanta vivamente, como por meio de uma luz multiplicada. [...] É isso que vemos acontecer a esta cidade, cujos exemplos de seus famosíssimos feitos e de sua grandíssima virtude são evidentes, nos quais aquela famosa virtude romana, e sua grandeza de ânimo são facilmente reconhecidas. Por isso, [esta cidade] deve ser honrada por causa do esplendor e da superioridade de sua origem, mas muito mais por causa de suas próprias virtudes e de seus próprios feitos¹²⁵.

Portanto, é um misto das virtudes herdadas de uma ilustre ascendência, mais o mérito devido às suas próprias virtudes que tornam Florença, para Salutati e Bruni, a maior e mais importante cidade da Itália. Mas ao mesmo tempo que Salutati e Bruni recorrem à história antiga, e sobretudo à história da Roma republicana, para legitimar

suscepisse; et simul intelligeretur eu tempore hanc coloniam deducam fuisse quo urbs romana potentia, libertate, ingeniis, clarissimis civibus maxime florebat. Nam posteaquam res publica in unius potestatem deducta est, preclara illa ingenia, ut inquit Cornelius, abiere: ut plurimum intersit tunc an inferiori tempore colonia hec fuerit deducta, cum ita ima omnis virtutis ac nobilitatis romane urbis extirpata erat ut nihil preclarum neque egregium qui ex ea migrabant secum possent efferre. (Bruni, 1996: 606).

125 *Nam dignitas et amplitudo maiorum ita demum filios quoque illustrat, cum illi sua quoque nitent virtute. [...] Nihil enim sinit esse occultum paterne glorie lumen, convertitque omnium oculos expectatio et quasi repetitio hereditarie virtutis; [...] Sed quemadmodum maiorum amplitudo minime eis prodest qui degeneres sunt, sic cum generosos successorum animos nacta est, quavis multiplicato lumine vehementer illustrat.[...] Quod quidem videmus huic civitati contingere, cuius et clarissime res geste et permulta ac maxima virtutis extant exempla, in quibus romana illa virtus et magnitudo animi perfacile recognoscitur. Quare cum ob generis claritatem prestantiamque decoratur, tum multo magis ob proprias virtutes propriasque res gestas. (Bruni, 1996: 608 e 610).*

as intenções da República de Florença no campo diplomático e militar, e de sua classe dirigente no âmbito da política interna, é a própria história de Florença que se vai tornando cada vez mais complexa e elaborada ao longo desses paralelos e comparações.

A história de Florença também aparece em outra obra de Bruni, na *Oratio in funere Ihoannis Strozze*. Ele escreveu essa oração fúnebre em homenagem a Nanni Strozzi, morto em junho 1427, em decorrência dos ferimentos recebidos na batalha de Ottolengo, contra os exércitos dos Visconti, em maio do mesmo ano. No entanto ela começou a ser escrita depois da morte de Strozzi, a pedidos de amigos, no outono de 1427. Bruni interrompeu a redação desta oração durante o período das eleições que o levaram à chancelaria da República de Florença, a retomou nos meses sucessivos e, provavelmente, a recitou por ocasião da retificação dos acordos de paz com o Ducado de Milão, em 16 de maio de 1428 (Viti, in: Bruni, 1996: 705-706). Ao relatar na sua *Oração* em que tipo de cidade Nanni Strozzi tinha nascido, Bruni (1996: 714) narra brevemente as origens de Florença:

Ele nasceu, pois em uma gloriosíssima e grandíssima cidade, de amplos domínios e suma autoridade, sem dúvida a principal entre todas as cidades etruscas, e que não fica atrás, nem em descendência, nem em meios, nem em grandeza, de nenhuma das cidades itálicas. Para dar origem a essa cidade se uniram os dois mais nobres e excelentes povos de toda a Itália: os etruscos, antigos dominadores da Itália, e os romanos, que com sua virtude e com suas armas obtiveram para si o poder sobre toda a terra. A nossa cidade é pois uma colônia dos romanos, misturada com os antigos habitantes etruscos [...] Que cidade, pois, poderia ser mais digna, mais nobre, qual mais cheia da glória dos antigos pais?¹²⁶

Mas assim como vimos na *Laudatio...*, também aqui a glória de Florença não se deve apenas aos seus antepassados, mas também ao valor dos florentinos contemporâneos de Bruni, que souberam aumentar o poder recebido dos romanos e

126 *Natus est enim in civitate amplissima atque maxima, lati domini, summe auctoritatis, Etruscarum quidem civitatum sine controversia omnium princeps, Italicarum vero nulli neque genere neque opibus neque magnitudine cuiquam secunda; ad cuius originem civitatis due nobilissime ac prestantissime totius Italie gentes coierunt. Tusci veteres Italie dominatores, et Romani, qui terrarum omnium virtute sibi et armis imperium peperunt. Est enim civitas nostra Romanorum colonia veteribus Tuscorum habitatoribus permixta [...] Que civitas igitur generosior, que nobilior, que veterum parentum gloria abundantior esse potest?* (Bruni, 1996: 714).

dos etruscos. Implícito aqui um elogio a Salutati, que era então o chanceler da República de Florença.

Dignos de louvor também são os cidadãos que estão agora, nestes tempos presentes, no governo, os quais expandiram ainda mais o poder da cidade recebido dos pais, tendo eles acrescido ao nosso poder, com a virtude e as armas, Pisa e algumas outras grandes cidades¹²⁷.

Assim, entre os antepassados dos florentinos, aparecem agora não somente os romanos, mas ao lado destes surgem os etruscos, “antigos dominadores de toda a Itália”. O poder dos etruscos na Toscana e em toda a Itália, antes da dominação romana, já estava presente em Villani, e em condições de ameaçar a cidade de Roma:

A província da Toscana, antes do dito tempo [da dominação romana] foi uma grande potência e senhoria, e não somente o rei da Toscana, chamado Porsena, que tinha a capital de seu reino na cidade de Chiusi, o qual, juntamente com o rei Tarquínio, assediou Roma, era o senhor da Província da Toscana, mas suas fronteiras, as chamadas colônias, se estendiam até a cidade de Ádria, na Romanha, no golfo do mar de Veneza, por isso o nome daquele mar é Adriático; e na parte dos lombardos, eram suas fronteiras as colônias toscanas que ficavam além do rio Pó e do Ticino [...] ¹²⁸.

Os etruscos também aparecem, ainda que rapidamente, na *Invectiva contra Antonio Loschi de Verona*, que vimos no capítulo anterior, quando Salutati, ao apresentar os vestígios da fundação romana em Florença, descreve o templo de Marte, cujo estilo não seria “em estilo grego ou etrusco (*tusco*), mas completamente romano”. Antes disso, em 1385, em uma carta aos cidadãos de Perúgia na qual anunciava a intenção de prover o *studium* (a Universidade) florentino de faculdades e professores, Salutati relembra que os etruscos, antepassados dos toscanos, tinham transmitido a sua civilização a Roma, e foram até mesmo seus mestres:

127 *Digni etiam laude et qui nunc sunt in presenti etate constituti cives, qui civitatis potentiam de patribus acceptam magis etiam extulerunt, Pisis et aliis quibusdam magnis urbibus virtute et armis ad imperium adiunctis.* (Bruni, 1996: 716).

128 *La provincia di Toscana innanzi al detto tempo fu di grande potenza e signoria. E non solamente lo re di Toscana chiamato Procena, che faceva capo del suo reame nella città di Chiusi, il quale col re Tarquino assediò Roma, era signore della provincia di Toscana; ma le sue confine, dette colonne, erano infino a la città d'Adria in Romagna in su il golfo del mare di Vinegia, per lo cui nome anticamente quello mare è detto seno Adriatico; e nelle parti di Lombardia erano i suoi confini e colonne di Toscana infino di là dal fiume di Po e del Tesino [...]* (Villani, 1991, II. VII). A fonte de Villani aqui é Tito Lívio, I. II e LIV; V. XXXIII.

Não é triste ver os toscanos – outrora tão peritos e experientes nas coisas divinas e humanas, que lemos ter a riquíssima república romana enviado, por ordem do senado, para cada um dos povos da Etrúria, dez filhos das principais famílias romanas para que trouxessem para a cidade a observância das coisas sagradas conforme os justos ritos e costumes dos próprios etruscos – agora procurarem a ciência fora da Toscana?¹²⁹

Mas é na *Oratio* que os etruscos começam a aparecer de forma mais explícita, e não só como aqueles que dominaram a Toscana e boa parte da Itália antes dos romanos, mas ligados também à liberdade e à glória florentinas:

A cultura clássica, de fato, humanisticamente revivida, ia cada vez mais achando também na esfera política um campo de ação próprio, e ao lado dos romanos apareciam agora os etruscos, na tentativa de identificar, até nos períodos mais antigos, as linhas ideais de uma tradição autônoma e independente [...] Florença, além de romana era etrusca, e seu único compromisso deveria ser o de renovar o esplendor antigo e de lutar, em nome de seus antigos ideais, contra toda forma de tirania (Cipriani, 1980: 2-3).

Na *Oratio*, logo depois de afirmar a origem etrusca e romana de Florença, Bruni confirma esse compromisso de Florença do qual fala Cipriani: manter uma tradição de autonomia e independência e lutar contra todas as formas de tirania, seja de um seja de poucos. Esse compromisso é, ao mesmo tempo, consequência dessa origem tusco-romana e um dever imposto por essa mesma origem. E a forma de governo que, para Bruni, está ligada a essa origem de Florença é a república, que na *Oratio*... ele denomina de *popularis* e a apresenta como antagônica da tirania.

Utilizamo-nos de uma forma de governar a coisa pública que visa à máxima liberdade e igualdade entre os cidadãos: e essa forma de governo, por ser completamente igual para todos, é chamada de popular. [...] Iguais para todos é a liberdade, que obedece somente à lei, sem temer homem algum. [...] Essa é a verdadeira liberdade, essa é a igualdade entre os cidadãos, não temer a força de ninguém, a injustiça de ninguém, haver entre os cidadãos a igualdade de direitos, igualdade de acesso aos cargos da república. [...] Ora, essas coisas não podem haver onde um só ou poucos dominam. De fato, aqueles que preferem um governo régio parecem conceber no rei uma virtude que não concedem que exista em ninguém mais. [...] Não muito diferentemente acontece onde poucos governam. Assim, a popular é a única forma legítima de se governar a coisa pública, na qual há uma liberdade verdadeira, na qual há

129 *Quid enim est videre Tuscos, olim divinarum et humanarum rerum adeo peritos et gnaros quod legamus, florentissima republica Romanorum, decem Romulae gentis principum filios ex senatus consulto singulis Etruriae populis traditos, ut sacrorum observantiam iustis moribus ipsorum referrent in Urbem, extra Tusciam scientiam quaerere?* (apud Rosa, 1980: 93).

igualdade de direito entre todos os cidadãos, na qual o amor pelas virtudes pode vigorar sem causar suspeitas¹³⁰. (Bruni, 1996: 716-718).

Mas onde a ligação entre o passado tusco-romano de Florença aparece mais intimamente ligada à forma de governar que Bruni denomina *popularis* é na história do povo florentino (*Historiarum Florentini Populi. Libri XII*) por ele escrita. A afirmação da fundação da cidade de Florença durante a república romana já aparece no início do Livro I:

A cidade de Florença a fundaram os romanos conduzidos a Fiesole por Lúcio Sila. Esses romanos eram os veteranos de Sila, aos quais, pelos excelentes esforços zelosamente prestados, tanto em outras guerras como na guerra civil, foi dada uma parte do território de Fiesole, juntamente com a cidade e seus antigos habitantes¹³¹.

A ocasião para a fundação dessa colônia romana surgiu depois da chamada Guerra Social (91-88 a.C.), que opôs à República Romana seus aliados, os povos itálicos que reivindicavam a cidadania italiana.

Finalmente vencedor nessa guerra, o povo romano puniu severamente as principais cidades das províncias que se rebelaram, e lhes infligiu muitos massacres. Mas foram ferozes, sobretudo, no Piceno e na Toscana, pois Ascoli, rica cidade do Piceno, foi devastada pelos romanos como uma cidade inimiga, e na Toscana Chiusi foi arrasada. Os aretinos e os fiesolanos, além da perda de homens em batalha e dos massacres da guerra, sofreram muitas calamidades, pois tendo sido confiscados os bens de muitos homens, e tendo muitos fugidos, suas cidades ficaram quase vazias de habitantes. Essa foi a ocasião, e quase um convite, para que Sila, então ditador, concedesse a seus veteranos principalmente esses lugares. Foi assim que Fiesole foi concedida aos veteranos de Sila, e tendo sido a terra dividida entre eles, muitos julgaram aquela cidade na montanha, de difícil acesso, muito pouco necessária para eles, sobretudo naquela segurança do poderio romano, e tendo deixado os

130 *Forma rei publice gubernande utimur ad libertatem paritatemque civium maxime omnium directa: que quia equalissima in omnibus est, popularis nuncupatur. [...] Equa omnibus libertas, legibus solum obtemperans, soluta hominum metu. [...] Hec autem vera libertas, hec equitas civitatis, nullius vim, nullius inuria vereri, paritatem esse iuris inter se civibus, paritatem rei publice adeunde. [...] Hec autem nec in unius dominatu nec in paucorum possunt existere. Nam regiam quidem gubernationem qui anteferunt, eam virtutem in rege effingere videntur quam in nullo unquam fuisse virtutem in rege effingere videntur, quam in nullo unquam fuisse concedunt. [...] Nec multo secus accidit in dominatu paucorum. Ita popularis una relinquitur legitima reipublicae gubernandae forma, in qua libertas vera sit, in qua equitas iuris cunctis pariter civibus, in qua virtutum studia vigere absque suspicione possint.* (Bruni, 1996: 716-718).

131 *Florentiam urbem Romani conidedere a Lucio Sylla Faesulas deducti. Fuerunt autem hi Syllani milites, quibus ob egregiam cum in ceteris tum in vicili bello navatam operam, pars Faesuli agri est attribuita et Faesulae una cum veteribus incolis sedes traditae* (Bruni, 2001: I.1).

montes, começaram, abaixo, na planície próxima, ao longo das margens dos rios Arno e Mugnone, a construir casas e a morar. A nova cidade, localizada entre dois rios, foi chamada primeiramente de *Fluentia*, e seus habitantes de *fluentini*. E parece ter sido esse o nome da cidade por algum tempo, até o momento em que, aumentaram os negócios e a cidade, tendo-se tornado maior, pela corruptela do vocábulo, como acontece em muitas coisas, ou porque a cidade floresceu com admirável sucesso, de *Fluentia* foi chamada *Florenzia*¹³².

A fundação de Florença como consequência da Guerra Social traz a questão da relação entre Roma e as outras cidades e povos da Itália, sobretudo os etruscos. A relação entre Roma e os povos itálicos já aparece em Villani:

Mas [Tito Lívio] nota que o grande poder dos romanos não estava somente neles, e não tanto no fato de serem os chefes e comandantes, mas todos os toscanos principalmente, e depois todos os italianos os seguiam nas guerras e nas batalhas, eram todos chamados romanos.¹³³

E Coluccio Salutati mostra como a relação entre os romanos e os povos da Itália nem sempre foi pacífica:

Os nossos antepassados, toda a estirpe itálica, por bem 500 anos se bateram contra os romanos, em combates contínuos, para não perderem a liberdade. E o povo príncipe de toda terra não conseguiu submeter a Itália com as armas, até que não recebeu como aliados de seu poder, unindo-os a si por alianças e dando-lhes a liberdade e a cidadania¹³⁴.

Essa relação entre Roma e os outros povos aparece também na *História do Povo Florentino* de Bruni, como um obstáculo ao crescimento da recém-fundada cidade de Florença:

132 *Ea videlicet occasio fuit, et quasi inventamentum, ut Sylla postea dictator haec potissimum loca militibus suis tribueret. Per hunc igitur modum a L. Sylla militibus Faesulas deductis agrisque viritim divisit, eorum plerique urbem montanam et difficilem aditu, praesertim in illa securitate romani imperii, minime sibi necessarium arbitrati relicto monte, in proxime subiecta planitie, secus Arni Munionisque fluviorum ripas, conferre aedificia et habitare coeperunt. Novam urbem, quod inter flumina duo posita erat, Fluentiam primo vocitarunt eiusque incolae Fluentini dicti. Et id quidem nomen per aliqua tempora urbi fuisse videtur, donec crescentibus rebus et civitate maiorem in modum aducta, sive corrupto vocabulo sive quod miro floreret successu, pro Fluentia Florentiam dixerunt (Bruni, 2001: I.3).*

133 *Ma nota che la grande potenza di Romani non era solamente in loro, se non per tanto ch'erano capo e guidatori; ma tutti gli Toscani principalmente, e poi tutti gl'Italiani seguivano nelle guerre e nelle battaglie loro, e erano tutti chiamati Romani (Villani, 1991, I. XXIX).*

134 *Maiores nostri, omne quidem genus Italicum quingentis annis contra Romanos, continuatis preelis, ne libertatem perderent, pugnaverunt. Nec potui totius orbis princeps populus Italiam armis subigere, donec in societatem imperii penes omnes Italos receperunt, iungnetes eos sibi federibus, libertate atque civitate donantes (apud Rosa, 1980: 93).*

A vizinhança da grandeza de Roma proibia, todavia, que a cidade [de Florença] crescesse em poder. Como as grandes árvores costumam se opor às pequenas plantas próximas, e não permitir que cresçam muito, assim a grandeza da cidade de Roma, com sua magnitude, oprimia as vizinhas, não tolerando que nenhuma cidade da Itália crescesse. Na verdade, aliás, também as cidades que antes foram grandes, por causa do excessivo peso da proximidade daquela cidade, logo ficaram exauridas, e diminuíram. De que modo poderia crescer então o poder da cidade [de Florença]? Nem poderia certamente aumentar seus limites pela guerra, nem, tendo sido fundada sob o poder [de Roma], declarar guerra de modo algum, nem bastar-se com seus magníficos magistrados, pois a sua jurisdição estava encerrada em estreitos limites, e essa mesma jurisdição estava sujeita aos magistrados romanos¹³⁵.

Portanto, a cidade de Roma, desde o início da república, sufocava as cidades que iam surgindo ao seu redor, como Florença, e as impedia de crescer. E muitas vezes a história dessas cidades itálicas sufocadas pelo poder de Roma, e sobretudo das cidades etruscas, era a história de cidades livres, que existiram antes da expansão do poder de Roma, sobretudo com o Império, e que ressurgiram quando esse poder desapareceu:

Visto que vamos dizer muitas coisas a respeito das cidades da Etrúria, me parece muito útil, começando de seus começos mais antigos, resenhar toda a história etrusca, como foi antes do domínio romano e depois dele, da forma mais breve que se pode fazer. E ao mesmo tempo acrescentar, depois que o poderio de Roma cessou de existir, que cidades floresceram na Etrúria, quais capitais se tornaram proeminentes, que poder tiveram. E, por meio desse conhecimento e dessa narração da história dos etruscos, mais experientes e instruídos, seremos conduzidos até os nossos dias¹³⁶.

O passado de Florença e a história da Roma republicana e dos etruscos

135 *Crescere tamen civitatis potentiam ac maiorem in modum attolli; romanae magnitudinis vicinitas prohibebat. Ut enim ingentes arbores novellis plantis iuxta surgentibus officere solent nec ut altius crescant permittere, sic romanae urbis moles sua magnitudine vicinitatem premens, nullam Italiae civitatem maiorem in modum crescere patiebatur. Quin immo et que ante fuerant magnae, ob eius urbis gravem nimium propinquitatem, exhaustae porro diminutaeque sunt. Quemadmodum enim tunc cresceret civitatis potentia? Neque sane fines augere bello poterat sub imperio constituta, nec omnino bella exercere nec magistratus satis magnifici, quippe eorum iurisdictio inter breves limites claudebatur, et haec ipsa romanis magistratibus erat abnoxia* (Bruni, 2001: I.10).

136 *Quoniam vero de civitatibus Etruriae multa dicturi sumus, utilissimum nobis videtur, ab ipsis vetustissimis incipientes, de tota etrusca re, qualis ante romanorum imperium qualisque postea fuerit, quam brevissime fieri poterit, recensere. Et simul illud annectere, postquam romana potentia cessavit, quae civitates in ea floruerint, quae capita extulerint, quam potentiam habuerint, ut ex hac notitia et narratione rerum etruscarum peritiores instructioresque ad tempora usque nostra deducamur* (Bruni, 2001: I.12).

aparecem assim ligados à história de Florença do século XV; mais do que isso, é a partir do conhecimento, ou da reelaboração, desse passado que se pode explicar a realidade, sobretudo política florentina à época de Bruni. Assim, quando na *História* Bruni trata da organização política dos etruscos antes da dominação romana, ele afirma que

Toda a gente etrusca estava dividida em doze povos, como narraram os antigos escritores, mas a todos eles, no início, um único rei governava. Todavia, como o poder régio lhes pareceu demasiado pesado, cada um dos povos começou a criar o seu *lucumones* (assim eram chamados os magistrados que, por meio da deliberação em comum, regiam toda a gente etrusca). Um deles, por um certo tempo, estava à frente dos outros, e era assim o príncipe, mas por sua autoridade e honra, não por seu poder. Sob esse magistrado, por muito tempo a Etrúria foi governada por igual vontade e autoridade dos doze povos, e como costuma ser o fruto da concórdia, a Etrúria cresceu tanto em poder e riquezas que não só nas cidades fundadas por toda parte em lugares propícios, dentro de seus limites, por causa da concórdia, prosperou em homens e riquezas, mas, de fato, também fora de seus limites, por muitas terras distantes ela dominou¹³⁷.

Essa pequena narração da evolução política dos povos (*populus* também poderia ser traduzido por “comunidade política”), guarda uma certa semelhança com a evolução política de Roma, que passou do domínio dos reis para a república, na qual a deliberação era comum, e não cabia a um só, e os cônsules eram os “príncipes” do Senado somente por sua autoridade e honra. Mas também vale observar que na descrição da estrutura política dos povos, ou comunidades políticas etruscas se refletem também os projetos políticos de Florença para a Toscana durante a guerra contra o Ducado de Milão, no final do século XIV e início do XV.

Nesse conflito, para a classe dirigente de Florença, o que estava sob ameaça era a perda da independência das “poucas comunas” da Toscana frente ao poderio milanês, pois nas cidades submetidas aos Visconti certamente veriam seu governo comunal ser substituído por um senhor, da cidade ou estrangeiro, que governaria em

137 *Totam vero etruscam gentem in duodecim populos divisam fuisse veteres tradidere, sed eos omnes ab initio rex unus gubernabat. Tandem, ut regia potestas gravior illis visa, ex singulis populis singulos lucumones (si enim magistratum vocitabant qui communi consilio totam regeret gentem) creare coeperunt. Eorum unus certo tempore aliis praeerat, ita tamen ut auctoritate et honore, non potentia princeps erat. Sub hoc igitur magistratu per longa tempora pari voluntate auctoritateque duodecim populorum Etruria gubernata, qualis concordiae fructus esse solet, in tantas opes potentiamque accreuit, ut non solum urbibus passim opportunis locis per eam conditis virisque et divitiis intra fines floreret, verum etiam extra longe lateque dominaretur* (Bruni, 2001: I.13).

nome dos Visconti. Em uma carta aos aretinos, na qual Salutati os chama à aliança diante do perigo comum, ele escreve: “O que pode ser mais agradavelmente anunciado aos inimigos da liberdade das comunas toscanas do que haver entre suas poucas comunas não só a contenciosa discórdia, mas também um leve desacordo ao decidir”¹³⁸.

Para Bruni as rivalidades entre guelfos e guibelinos fundavam suas raízes históricas nas lutas pela república na antiga Roma, e a firme defesa da liberdade e a constante oposição à tirania, nas quais Florença se empenhava política e militarmente, também derivavam de seu passado romano, republicano e etrusco. Para Salutati, por sua vez, ainda que não tão explicitamente, a aliança entre as comunas toscanas deveria acontecer também por esses motivos históricos, e não somente por questões de proximidade geográfica. Aos sieneses que, temendo a influência florentina em Montepulciano, no início das hostilidades em Milão e Florença, se colocaram ao lado dos Visconti, Salutati escreveu, em especial aos governantes de Siena:

Esperamos, por certo, que [...] finalmente, por amor a vossa sinceridade, haveis de querer lembrar, como convém, que sois conformes e semelhantes a nós não só pela proximidade de nossas cidades, mas também pela identidade de nossos governos e pelo desejo de liberdade [...] Se quiserdes, como é o vosso dever, depois de deixar o antigo inimigo, que se finge de amigo e se mostra como protetor somente para poder dominar-vos e que, sendo somente um homem pode em pouco tempo morrer, voltar à amizade com vossos antigos verdadeiros e eternos amigos, e segundo o costume de vossos antepassados, conosco defender a vossa liberdade e a dos outros, estamos prontos para vos abraçar ¹³⁹.

Os antepassados comuns dos florentinos e sieneses eram, para Salutati, os etruscos que, conforme vimos em Bruni, já defendiam sua liberdade por meio de magistrados e de decisões tomadas em comum. O que une essa origem etrusca

138 *Quid posset gratius communis libertatis Tuscie hostibus nuntiari quam inter hec pacula communia nedum contentiosa discordia, sed etiam quecunque levis in consulendo dissensio?* (apud Rosa, 1980: 101).

139 *Expectavimus equidem [...] aliquando vestre sinceritatis delectionem velle, sicut decuit, remisci [...] nos esse vobis, nos esse vobis, non solum vicinitate situs, sed identitate regiminis ac studio libertatis, et similes et conformes. [...] Nam si volueritis, ut debetis, antiquo hoste relicto, qui solum ut vobis imperare valeat se fingit amicum et exhibet protectorem quique, cum homo sit, potest in haustu temporis interire, cum antiquis, veris et immortalibus fratribus vestris redire in gratiam, et iuxta maiorum vestrorum morem, nobiscum vestram et aliorum defendere libertatem, parati sumus vos amplecti* (apud Rosa, 1980: 102-103).

anterior à dominação romana e a herança romana e republicana é a defesa da liberdade e da igualdade entre os cidadãos, o direito de cada um deles alcançar as magistraturas da cidade, decidir o seu destino e o de sua cidade por meio da deliberação em comum. O valor que essa origem tusco-romana infunde nos florentinos se manifesta nos seus feitos nas guerras que travou:

Mas de todas as excelentes virtudes das quais vejo esta cidade dotada, nenhuma me parece maior nem mais notável, em nenhuma outra se reconhece mais a estirpe e a virtude dos romanos, do que a grandeza dos ânimos e o desprezo pelo perigo por parte de seus cidadãos. De qual virtude, pois, senão daquela romana, pode ser próprio o ter combatido em guerra em todos os tempos, o ter enfrentado grandes batalhas e grandes lutas, e, o que é ainda mais raro e admirável, nos mais graves perigos, e nos momentos mais difíceis, nunca se ter abatido e nem ter perdido nada de sua grandeza de ânimo?¹⁴⁰

Foi com essa grandeza de ânimo, essa grande coragem que Florença enfrentou o assédio que lhe foi imposto em 1312 pelo imperador do Sacro Império Romano Germânico Henrique VII (ao qual Bruni se refere como *Cesar iratus*), da mesma forma que Roma tinha enfrentado o assédio de Aníbal. Foi com essa virtude que Florença tomou Volterra em 1254, e protegeu sua aliada Lucca em 1252, na batalha de Era, contra a guibelina Pisa (Bruni, 1996: 622, 624 e 626). Mas é principalmente durante a guerra com Gian Galeazzo Visconti, entre 1387 a 1402, que essa virtude tipicamente romana dos florentinos se manifesta com mais destaque:

Mas omitamos os outros feitos, e consideremos os que foram realizados mais recentemente. Se poderia encontrar alguém tão pouco inteligente e tão distante do verdadeiro que não admitisse que a Itália inteira teria caído em poder do inimigo lígure¹⁴¹ se esta cidade, sozinha, com suas forças e com sua decisão, não tivesse resistido contra o poder desse inimigo? Quem havia, pois, em toda a Itália que, por seu poder ou sua energia, poderia ser comparado àquele inimigo? Ou quem poderia ter resistido ao seu assalto, se seu próprio nome era o terror de todos os mortais? [...] Por seus recursos, seu dinheiro, mas muito mais por sua inteligência e astúcia era forte. [...] Todas as outras cidades,

140 *Ex multis tamen et preclaris virtutibus, quibus hanc civitatem preclaram invenio, nulla mihi neque maior neque prestabilior videri solet, neque in qua magis romanum genus virtusque recognoscatur, quam magnitudo animorum periculatorumque contemptio. Nam cuius virtutis esse potest nisi romane, per omnem etatem bello contendisse et maxima quidem certamina maximas dimicationes suscepisse, et, quod etiam rarius admirabilius est, in maximis periculis difficillimisque temporibus nunquam mente concidisse nec remisisse aliquid de magnitudine animorum.* (Bruni, 1996: 620-622).

141 Gian Maria Galeazzo, que era Duque de Milão, é aqui chamado de lígure porque seus domínios se estendiam até a região da Ligúria.

vendo suas enormes forças, estavam aterrorizadas e cediam às circunstâncias. Mas a grandeza de ânimo dos florentinos não pôde ser aterrorizada, nem considerou oportuno que devesse renunciar a algo de sua antiga dignidade. Sabiam que era próprio da estirpe romana combater contra os inimigos pela liberdade da Itália. Assim se ouvia [contar que] seus antepassados tinham combatido contra os cimbro, contra os teutões, e igualmente contra os gauleses, nem tinham temido a ferocidade de Pirro ou a astúcia de Aníbal, nem tinham evitado esforço algum para defender a própria dignidade e grandeza, mas nos maiores perigos buscaram para si a máxima glória. Era isso que [os florentinos] julgavam que também tinham de fazer, se quisessem conservar para si o esplendor que lhes tinha sido transmitido por seus antepassados¹⁴².

Foi com esse espírito, com a virtude e a grandeza romanas, que Florença conseguiu vencer o Duque de Milão e a ameaça que ele representava para toda a Itália.

Assim, esta cidade, animada por essa suma virtude, combateu de tal decisão o seu riquíssimo e potentíssimo inimigo, que em pouco tempo a quem antes ameaçava toda a Itália e julgava que ninguém lhe poderia resistir, [Florença] obrigou a pedir a paz, e a ficar, tremendo, dentro dos muros de Pavia. E finalmente [o inimigo] deixou não só as cidades da Toscana (*Etrurie*) e da Romanha (*Flaminie*), mas também perdeu grande parte da Gália. Ó incrível grandeza e virtude desta cidade! Ó verdadeira gente e estirpe de Rômulo! [...] O que poderia então esta cidade fazer de maior e mais esplêndido, ou em que ação poderia mostrar mais a virtude dos seus antepassados que conserva em si, do que, com seu esforço e suas forças, ter libertado a Itália do perigo da servidão?¹⁴³

142 *Sed nos cetera omittamus et ea que nuperrime gesta sunt consideremus. An quisquam tam absurdus ingenium aut tam vero devius reperiri poterit, qui non fateatur universam Italiam in potestate Ligustini hostis perventuram fuisse, nisi hec una urbs suis viribus suoque consilio contra illius potentiam restitisset? Quis enim erat in tota Italia, qui aut potentia aut industria cum illo hoste comparari potuisset? Aut quis eius conatum pertulisset, cuius nomen ipsum cunctis mortalibus erat terrori? [...] Opibus, pecuniis, virisque, sed multo magis consilio astuque valebat. [...] Sed cetera quidem res publica tantas vires intuentis perterrite erant temporibusque cedebant. Florentina autem magnitudo animi terreri non potuit, neque remittendum aliquid censuit de pristina dignitate. Sciebat enim generis esse romani, pro libertate Italiae contra hostes pugnare. Sic maiores suos contra Cimbro, Teutones, item contra Gallos audiebat pugnauisse, neque Pirri ferociam aut Hannibalis fraudulentiam formidasse, nec ullos unquam labores pro tuenda dignitate atque amplitudine sua vitasse, se in maximis periculis maxima sibi gloriam peperisse; quod sibi quoque putavit faciendum, si splendorem sibi a maioribus traditum conservare vellet.* (Bruni, 1996: 628-630).

143 *Sic igitur hec civitas animata cum potentissimo et opulentissimo hoste ita summa virtute congressa est, ut, qui paulo ante toti Italiae imminabat nec quenquam sibi resistere posse arbitratur, eum et pacem optare et intra Ticini nemia trepidare coegirit, et tandem non solum Etrurie ac Flaminie urbes relinquere sed etiam Galliae maximam partem amittere. [...] O incredibilem magnificentiam virtutemque civitatis! O vere romanum genus stirpemque romuleam!*

E se fora de seus muros a cidade de Florença teria sempre se comportado como herdeira de Roma e defensora da liberdade romana e republicana, esse comportamento externo tem seu correlato na harmonia de sua constituição e na organização das instituições políticas de Florença, cujos fundamentos são o respeito ao direito e a liberdade.

E assim como externamente esta cidade é admirável, também o é por suas instituições internas. Em nenhum outro lugar há tanta ordem, em nenhum tanta correção, em nenhum tanta simetria. Do mesmo modo que nas cordas de um instrumento musical há harmonia, pela qual quando são tangidas de sons diferentes nasce uma única melodia, da qual nada há de mais agradável e suave de se ouvir, assim essa prudentíssima cidade regulou tão bem as suas partes que delas resulta uma certa perfeição da república conforme a si mesma, que com sua harmonia agrada as mentes e os olhos dos homens. [...] Em primeiro lugar, portanto, com todo cuidado, foi previsto que na cidade fosse respeitado o sacrossanto direito, sem o qual nenhuma cidade pode existir ou ser assim denominada; depois que houvesse liberdade, sem a qual nunca este povo considerou que pudesse viver¹⁴⁴.

São esses dois elementos, o respeito ao direito e a liberdade, que norteiam todas as instituições florentinas e suas ações. Assim, se de um lado todos devem obedecer aos magistrados, de outro se providenciou, com muitas garantias, para que eles não pensem que lhes foi atribuída a tirania, em vez da guarda dos cidadãos. O poder do mais alto posto da república – que poderia parecer ter a força da autoridade real – foi contido quando foi atribuído não a uma pessoa, mas a nove, e somente por dois meses, para que a quantidade eliminasse o erro ao decidir, e a brevidade do cargo a arrogância dos que o ocupam. Esses nove magistrados vinham dos quatro setores, ou “bairros” da cidade, dois de cada setor, para que todos tivessem acesso ao cargo supremo, e a esses oito se junta um nono, “superior em virtude e autoridade”, a cada

[...] *Nam quid potuit maius, quid preclarius hec civitas edere, aut in qua magis re maiorum suorum virtutem in se conservatam ostendere, quam universa Italia suo labore suisque facultatibus servitutis periculo liberata?* (Bruni, 1996: 630).

144 *Sed cum foris hec civitas admirabilis est, tum vero disciplina institutisque domesticis. Nusquam tantus ordo rerum, nusquam tanta elegantia, nusquam tanta concinnitas. Quemadmodum enim in cordis convenientia est, ad quam, cum intense fuerint, una ex diversis tonis fit armonia, quia nihil auribus iocundis est neque suavius, eodem modo hec prudentissima civitas ita omnes sui partes moderata est ut inde summa quedam rei publice sibi ipsi consentanea resultet, que mentes atque oculos hominum sua convenientia delectet. [...] Primum igitur omni cura provisum est ut ius in civitate sanctissimum habeatur, sine quo nec civitas esse nec nominari ulla potest; deinde ut sit libertas, sine qua nunquam hic populus vivendum sibi existimavit.* (Bruni, 1996: 632-634).

vez de um setor diferente, que será o mais importante nesse colégio (Bruni, 1996: 634-636).

O que Bruni descreve aqui são os *Priori*, que compunham a suprema magistratura de Florença, instituída em 1282 e que fazia parte do poder executivo da cidade. Eles convocavam os Conselhos e controlavam todos os oficiais da república. Inicialmente foram três, depois seis, doze, e, finalmente oito, dois por setor ou bairro da cidade, mais o *Gonfaloniere di gisutizia*, instituído em 1289, que tinha uma posição superior em relação aos outros *priori*. Esses nove magistrados viviam no palácio, para que estivessem sempre prontos para tratar dos negócios da república, e só saíam do palácio com uma escolta armada, para que a sua autoridade aparecesse ainda mais elevada. No governo da república eram eles coadjuvados pelos dezesseis *Gonfalonieri di Compagnia*, instituídos em 1289, e dos *Dodici Uomini Buoni*, instituídos em 1321, que juntamente com os *priori* formavam as três maiores magistraturas da república. Tanto os *Gonfalonieri di Compagnia*, como os *Dodici Uomini Buoni* eram escolhidos também dos quatro bairros e permaneciam em seus cargos por quatro meses.

Contudo, como afirma Bruni, esses homens formam esses três órgãos, que aconselham a república, sancionam os direitos, ab-rogam as leis, salvaguardam a equidade, não governam sozinhos:

Mas esses três colégios não têm o direito de deliberar sobre todas as questões, a maior parte destas, quando foram aprovadas por eles, são repropostas ao Conselho popular e geral. Porque [a cidade] julgou conforme ao direito e à razão que o que diz respeito a muitos fosse decidido com o parecer de muitos. Desse modo vigora a liberdade e a justiça é observada na cidade com todo respeito, pois que nada pode ser estabelecido pelo arbítrio de um ou de outro contra o parecer de tantos homens¹⁴⁵.

Para administrar a justiça segundo as leis, continua Bruni, e para punir com a espada há outros magistrados menores (*minores magistratus*), que são o *Podestá* e o *Capitano del Popolo*, já presentes em Florença no final do século XIII. Esses

145 *Sed neque omnium rerum decernendarum hec tria collegia habent potestatem; sed pleraque, cum ab illis approbata sunt, ad populare consilium communeque referuntur. Quod enim ad multos attinet, id non aliter quam multorum sententia decerni consentaneum iuri rationique iudicavit. Hoc modo et libertas viget et iustitia sanctissime in civitate servatur, cum nihil ex unius aut alterius libidine contra tot hominum sententiam possit constitui.* (Bruni, 1996: 636).

magistrados não eram florentinos, “mas”, como diz Bruni, “estrangeiros chamados de longe para a cidade com esse fim”, e o motivo dessa escolha é assim explicado:

[...] não porque os cidadãos [florentinos] não saibam fazê-lo, pois o fazem cotidianamente nas cidades estrangeiras, mas para que, por causa da administração da justiça, não nasçam ódios e inimizades entre os cidadãos. Os muitos, de fato, enganados pela excessiva estima por si mesmos, atribuem a si mais direitos do que lhes são reconhecidos pelas leis, e mesmo que [a causa] tenha sido justamente julgada, se queixam dos juízes. Além disso, pareceu coisa grave que em uma cidade livre um cidadão pronunciasse uma sentença capital contra um outro cidadão, pois quem o fizesse, e mesmo que o tivesse feito justissimamente, todavia pareceria poluto e abominável entre os cidadãos. Por essa razão os juízes são chamados de longe, e lhes são prescritas leis das quais, de modo algum, lhes é permitido afastar, pois as recebem sob juramento que irão observá-las e, ademais, quando estão prestes a irem-se, prestam, como se fossem mercadores, contas ao povo de sua administração. E assim em todas as coisas dominam o povo e a liberdade¹⁴⁶.

É assim, portanto, que, em nome da harmonia política de Florença, as atividades judiciárias, que poderiam implicar violência entre cidadãos, eram atribuídas a estrangeiros, assim como em Atenas os guardas incumbidos de efetuar as prisões também não eram atenienses, mas escravos públicos, sobretudo citas, que se subordinavam a uma junta conhecida como *Os Onze*. É interessante notar também que esse procedimento não era exclusivo de Florença, pois Bruni afirma que cidadãos florentinos exerciam essas funções em outras cidades, mas não na própria cidade, para que essa função não ensejasse a discórdia e o ódio entre os cidadãos.

Bruni conclui a sua exposição da constituição e das instituições políticas florentinas com o estabelecimento, por obra da república florentina, da igualdade entre seus cidadãos, independentemente de sua posição social:

E não há lugar na terra no qual o direito seja mais équo para todos. Em nenhum lugar vigora tanta liberdade e tanta igualdade de condições entre os [cidadãos] mais elevados e os mais humildes. [...] Como os mais poderosos,

146 [...] *non quia cives id facere nescirent, nam quoadmodum in alienis id factitant urbibus, se ne iurisdictionis causa odia atque inimicitie inter cives nascerentur. Plerique enim, nimia sui caritate decepti, plus iuris sibi tribuunt quam leges patiantur. Qui, etsi recte iudicetur, adversus magistratum exercent querelas. Grave preterea visum est libera civitate civem de capite civis ferre sententiam; eum enim quid id fecisset, etiam si iustissime fecerit, pollutum tamen et abominabilem inter cives videri. Ea de causa ex longinquo accersiti iudices, iisque leges prescripte sunt, a quibus discedi nullo modo licet. Nam et iurati illas suscipiunt, et magistratu abeuntes quasi institores quidam rationem administrationis suo populo reddunt. Ita in omni re populus libertasque dominantur.* (Bruni, 1996: 636-638).

confiando em seus recursos, pareciam querer desprezar e ofender os fracos, a própria república [florentina] assumiu a causa destes que podiam menos, e com maiores penas protegeu seus bens e suas pessoas. [...] Assim, de diferentes ordens se produziu uma certa igualdade, uma vez que os mais poderosos defendiam o seu poder, e a república defendia os mais fracos, e uns e outros o temor da punição. Daí nasceu aquele dito, que vemos com muita frequência ser lançado contra os poderosos; quando estes ameaçam algo, os outros logo dizem: “eu também sou cidadão florentino” [...] igual é a condição de todos, quando a própria república se empenha em vingar os mais fracos¹⁴⁷.

Dessa forma fica claro, como afirma Baron (1968: 168-169), que o objetivo básico das leis e das instituições políticas de Florença é evitar que o poder venha a ser usurpado por este ou aquele, transformando-se assim em tirania nas mãos de um único homem, e proteger a igualdade dos cidadãos diante da lei. É a partir desses mecanismos que se garantiria a harmonia política interna da cidade, e das diferentes ordens que constituíam a cidade se criava a igualdade entre os cidadãos.

Na sua análise da *Laudatio...*, Hans Baron enfatiza também a importância desse escrito de Leonardo Bruni, que ele define como a mais vigorosa e a mais completa expressão do novo conjunto de ideias políticas e históricas que surgiram da luta de Florença contra Gian Galeazzo Visconti, e uma obra pioneira a partir da qual pode ser traçado o desenvolvimento dessas ideias que, passando pela *História do Povo Florentino* de Bruni, chegam a Maquiavel e aos grandes historiadores florentinos do Renascimento tardio; portanto, a *Laudatio...* é, para Baron, um texto de fundamental importância para o que ele denomina de “gênese do pensamento do Quattrocento”. Baron chama a nossa atenção para o caráter novo e pioneiro da *Laudatio...*, sobretudo na utilização de seu modelo, o *Panathenaicus* de Élio Aristides

147 *Nec est locus ullus in terris in quo ius magis equum sit omnibus. Nusquam enim viget tanta libertas e maiorum cum maioribus exequata conditio. [...] Cum enim potentiores, suis opibus confisi, tenues ledere aspernarique vidnetur, causas eorum qui minus poterant ipsa respublica suscepit, maiorque pena res illorum personasque munivit. [...] Itaque ex diversis ordinibus facta est quedam equabilitas, cum maiores sua potentia, minores res publica, utrosque vero metus pene defendat. Ex quo nata est illa vox quam adversus potentiores frequentissime iactari videmus, cum enim quid minantur, promptissime aiunt: “Ego quoque florentinus sum civis.[...] parem esse condicionem omnium, cum eos qui minus possint ipsa res publica pilliceatur ulcisci ” (Bruni, 1996: 642-644).*

(Baron, 1966: 191, 192).

De fato, Bruni foi buscar o modelo para o seu escrito em um orador da segunda sofística, Élio Aristides, que nasceu da Mísia, em 117 d.C. Aristides estudou em Esmirna, e se tornou orador em 141 d.C., quando empreendeu uma viagem pelo Egito, a capital dos estudos daquele período. Tendo como base Alexandria, viajou como orador por grande parte do mundo grego, quando seu antigos mestres, Alexandre e Herodes, o incitaram a apresentar-se em Roma, mas poucos dias depois de ter começado a viagem, em dezembro de 143 a.C., adoeceu, e sua doença se agravou quando ele tentou, em vão, continuar a viagem e chegar a Roma. As tentativas de cura de sua doença o levaram primeiramente a Esmirna, e depois a Pérgamo, para o templo de Asclépio. Aristides se considerava chamado pelo deus Asclépio ao seu templo em Pérgamo, e aí passou dois anos de incubação ¹⁴⁸.

Durante esse período em Pérgamo Aristides teve contato com a alta sociedade grega e romana, que, segundo Behr, formava um “pequeno e cultivado círculo de neurastênicos, semelhantes ao que se encontram nos sanatórios europeus dos dias de hoje” (1973: X). Sob a influência de seus novos amigos e de sua nova religião, a ambição de Aristides começou a se reanimar, primeiramente nos sonhos mandados por Asclépio, depois em empenhos experimentais de orações públicas para grupos pequenos e selecionados. Além disso, a união entre religião e retórica parece ter persuadido Aristides de que a sua era uma vocação divina, e a retórica se tornou algo de sagrado, e seus rivais profanadores e ímpios de uma pura arte. Por volta de 154 d.C. Élio Aristides já se sentia bem o suficiente para retomar a sua carreira, apresentando-se em leituras públicas por toda Grécia e, finalmente, se apresentou com sucesso em Roma e aceitou alunos de retórica, o que não tinha feito até 153 d.C. (Behr, in Aristides, 1973: VII-XI).

Não sabemos se esses fatos eram do conhecimento de Bruni; se ele os conhecia não se sabe até que ponto influenciaram na escolha de Aristides como modelo para a sua *Laudatio*¹⁴⁹. Para Baron, no entanto, o importante é que essa nova

148 A “incubação” consistia em dormir no recinto do templo de Asclépio, na esperança de receber um sonho do deus com prescrições que aliviassem ou curassem a doença do paciente. Desse seu período como “incubante”, chegaram até nós 130 sonhos que Aristides preservou em seus *Discursos Sagrados*.

149 Como também não sabemos se Bruni tinha conhecimento de outra obra de Aristides,

forma de abordar a história e a política que a *Laudatio* representou não seria possível se Bruni não tivesse tido a possibilidade de se apoiar em um modelo, e esse modelo poderia ser encontrado somente na literatura clássica. No entanto, a importância de Aristides para Bruni, explica Baron, não está na imitação das formas retóricas, mas na estrutura conceitual do *Panathenaicus*, na sequência das questões da *Laudatio*, que seguem a descrição que Aristides faz da história e da estrutura política de Atenas¹⁵⁰. E entre os outros possíveis modelos acessíveis a Bruni, como Tucídides e Isócrates, segundo Baron, Aristides era o que mais estava em condições de apresentar Atenas como uma contraparte de Florença. Desse modo, assim como Atenas tinha sido a salvadora das cidades-estados gregas contra a irresistível expansão da monarquia persa; no início do século XIV uma situação semelhante se apresentava diante de Florença que se via na necessidade de enfrentar a luta contra os Visconti. Assim como em Aristides Atenas era diferente dos outros gregos porque no início da história grega os atenienses eram os únicos verdadeiros autóctones, Bruni apresenta os florentinos (à diferença de outros italianos, como os milaneses) como descendentes dos etruscos e dos romanos do período republicano. E a memória, em Aristides, da primazia cultural de Atenas na Grécia ajudou Bruni a delinear o papel de condutor de Florença tanto no crescimento dos *studia humanitatis* como na literatura em língua vulgar e na política. Assim como Atenas, a mais sábia das cidades gregas resistira à expansão persa, Florença, a mais sábia das cidades italianas, resistiria à expansão dos lombardos (Baron, 1966: 193-194).

Também no que concerne à forma como as instituições políticas de Florença são descritas, a *Laudatio* é, para Baron, devedora do *Panathenaicus*, e marcada pelos efeitos das guerras contra do Ducado de Milão. A novidade da apresentação de Bruni também aqui provém de seus esforços para unir seu modelo grego à realidade

Panegírico de Roma, na qual o Império Romano é apresentado como um enorme agregado de cidades-estados livres e autônomas, e o próprio Império, em seu conjunto, teria se transformado em uma única cidade-estado, μία πόλις (cf. Canfora, 1990: 568-569).

150 O *Panathenaicus* está estruturado da seguinte maneira: Proêmio §§ 1-7, Geografia de Atenas §§ 8-23, População de Atenas §§ 24-30, A descoberta da agricultura e sua difusão §§ 31-38, As homenagens dos deuses a Atenas §§ 39-48, A generosidade da cidade em receber exilados e fundar colônias §§ 49-74, Os feitos de Atenas nas guerras §§ 75-321, A língua Ática §§ 322-330, As honras devidas a Atenas §§ 331-334, A superioridade de Atenas §§ 335-401, Peroração §§ 402-404. Praticamente a mesma estrutura que Bruni usou na sua *Laudatio*...

florentina do início do século XV. Ele procura mostrar como todas as instituições e leis de Florença estavam dirigidas por uma intenção básica: evitar que o abuso do poder por parte de algum oficial público poderoso pudesse degenerar em tirania. Se a constituição de Atenas, segundo Aristides, era uma perfeita mistura das três formas de governo, Bruni, na *Laudatio...*, mostra todas as precauções que os florentinos adotaram para evitar o perigo da tirania. Por isso, em Florença, “o que diz respeito a muitos é decidido com o parecer de muitos”, e “nada pode ser estabelecido pelo arbítrio de um ou de outro contra o parecer de tantos homens” (Baron, 1968: 168-169).

Na visão de Baron, foi a partir dessa junção do modelo grego com a realidade florentina do início do século XV, sobretudo a guerra contra Gian Galeazzo, e com as descobertas de Salutati e outros humanistas do século XIV sobre a fundação de Florença pelos veteranos de Sila, que Bruni afirma na *Laudatio...*, e depois a desenvolve e aprofunda na sua *Historiae Florentini Populi*, que traz uma nova perspectiva a respeito da história de Florença e de sua fundação. E essa nova perspectiva historiográfica vai balizar – e também explicar – a constituição política de Florença e sua política externa (Baron, 1968: 170). Mas o elemento revolucionário no pensamento histórico por volta de 1400, para Baron, não foi o novo modo crítico de se lerem as fontes históricas que se vinha desenvolvendo desde os tempos de Petrarca, essa crítica não era o único nem o decisivo fator.

Por que Bruni conseguiu criar novas e originais concepções históricas, ao passo que os humanistas do século XIV, inclusive Salutati, falharam? Uma causa, e provavelmente a fundamental, foi a ameaça à cidade-república de Florença que representou a contínua expansão da monarquia dos Visconti durante os últimos anos de Gian Galeazzo. De fato, desde que descobrimos que o elogio de Bruni a Florença foi composto depois de 1402, a *Laudatio* tem servido como o mais importante testemunho da motivação política das mudanças intelectuais que ocorreram no limiar do Quatrocentos (Baron, 1968: 162-163).

Mas mesmo que essa motivação política tenha sido fundamental, para Baron a rapidez e a extensão dessa transformação intelectual dependiam também, como vimos, do estímulo do simultâneo ressurgimento dos estudos gregos (Baron, 1968:163).

Para Baron, portanto, foi a conjunção da situação política vivida por Florença no início do século XV, com o renascimento dos estudos gregos que criaram as condições para que Bruni, com a *Laudatio...*, fosse além dos humanistas do século XIV e do próprio Salutati e criasse uma nova concepção da história de Florença que, por sua vez, também teria um grande peso político. As críticas a essa tese de Baron, como vimos rapidamente no Capítulo 1, se concentram nas motivações políticas dos humanistas. Uma parte delas, como as críticas de Seigel, além de colocar em dúvida a datação das obras de Bruni proposta por Baron, propõe ver na *Laudatio...* a obra de um orador. E isso significa que o sentimento cívico nela expresso corresponderia, na verdade, a lugares comuns já utilizados pela diplomacia florentina; mesmo a conexão que Bruni estabelece entre a *libertas* florentina e *libertas* da Roma republicana não seria algo novo, mas que autores como Matteo Villani já teriam feito muitos anos antes. Portanto, seria um erro ver em Bruni uma motivação política preponderante, pois a carreira de Bruni era a de um retor e sua ligação com Florença era também retórica, e as afirmações de Bruni a respeito das virtudes e paixões cívicas dos florentinos devem ser lidas da perspectiva do culto à retórica, sem muita relação com a realidade política, pois duas das maiores virtudes de Leonardo Bruni eram, de fato, a habilidade retórica e a consequente adaptabilidade às situações políticas que essa habilidade lhe proporcionava.

Também Hankins segue Seigel na crítica ao caráter retórico dos humanistas, e, vale lembrar, apresenta seus motivos para que Bruni seja visto muito mais como um retor profissional do que como um humanista cívico. Na sua análise tanto Bruni quanto Salutati serviram ao regime oligárquico de Florença de 1382 a 1434 e forneceram o manto da retórica populista para esconder a crescente concentração de poder nas mãos de poucos; e como a lealdade desses humanistas para com a cidade de Florença não representaria o âmago de suas crenças, mas apenas artifícios retóricos, não haveria muitas diferenças entre os humanistas florentinos e os outros humanistas de Roma, Ferrara, Nápoles e Milão. As crenças de Bruni, explica Hankins, a respeito da vida ativa, na riqueza, do valor militar e da família – valores que Baron associara ao humanismo cívico – podem ser documentadas em todos os lugares nos escritos dos

humanistas italianos o século XIV, não apenas em autores republicanos. As mudanças que Baron observa no humanismo, entre as gerações de Petrarca e Bruni, podem ser observadas, segundo Hankins, não somente em Florença e Veneza, mas por toda a Itália, tanto nas cidades-repúblicas como nas cidades com regimes senhoriais (Hankins, 1995: 328).

No Capítulo 2 apresentamos uma leitura alternativa – baseada, sobretudo, em alguns textos de Skinner – às críticas que Seigel e Hankins teceram contra a tese do Humanismo cívico de Hans Baron, e que foram apresentadas no Capítulo 1. Aqui também apresentaremos uma outra leitura possível, diversa da crítica a Baron, mas que agora diz respeito especificamente à *Laudatio...*, e baseada em Ronald G. Witt, que desenvolve uma análise muito instigante, ao nosso ver, da *Laudatio...* de Bruni.

Em seu livro *In the Footsteps of the Ancients. The origins of humanism from Lovato to Bruni*, de 2000, Witt resume em três questões principais das críticas a Baron. Segundo Witt, essas questões são: 1) os argumentos filológicos de Baron usados na datação da *Laudatio...*, 2) a originalidade das afirmações republicanas de Baron, 3) até que ponto a *Laudatio...* descreveria fielmente a realidade política florentina (Witt, 2000: 420). Quanto a datação, Witt aceita o ano de 1402 como o ano da redação da *Laudatio...*, conforme sustenta Baron para provar o papel catalisador do auge na crise político-militar no surgimento do Humanismo cívico, seja hoje amplamente rejeitado, e que o período da redação dessa obra como sendo o verão de 1404 tenha sido definitivamente estabelecido. No entanto, isso não significa que o fim da ameaça milanesa não possa ter criado uma atmosfera de otimismo em Florença que possa ter inspirado Bruni a escrever uma obra exaltando os valores que ele acreditava terem estado em jogo durante o conflito.

No entanto, mais importante aqui neste trabalho, são as reservas de Witt a respeito das outras duas questões que, segundo ele, foram levantadas pelos críticos de Baron: a questão de sua originalidade e da fidelidade da *Laudatio...* em relação à realidade política florentina.

Quanto à originalidade do republicanismo de Bruni que Baron vê expresso pela primeira vez na *Laudatio...* e mais tarde reconfirmado na *Oração Fúnebre para Giovanni Strozzi*, seus críticos afirmam que ele não teria adequadamente considerado

as teorias republicanas de, ao menos, dois autores da Escolástica: Ptolomeu de Lucca¹⁵¹ e Marsílio de Pádua. No entanto, rebate Witt, nenhum deles teve uma influência palpável em Salutati ou Bruni; o republicanismo de Bruni teria sido, portanto, segundo Witt, a primeira formulação do republicanismo com importância histórica. Além disso, ainda que as afirmações teóricas e exemplos históricos exaltando a república, como diz Witt, tinham começado e terminado com Salutati; e Bruni, como todos os seus predecessores e com muito mais consciência do que eles, evitava esse tipo de observações, para não se indispor com os poderes políticos, isso não significa que ele escrevia apenas para os leitores florentinos, ele sem dúvida sabia, conclui Witt, que seus escritos teriam uma larga difusão por toda a península e também fora dela (Witt, 2000: 421 e 423-424).

É importante notar também que, embora Ptolomeu de Lucca privilegiasse a Roma republicana em relação ao Império Romano, e considerasse César um usurpador, ele falava como um homem da Igreja, a ponto de na sua *Determinatio Compendiosa de Iurisdictione Imperii*, afirmar que o papa e seus cardeais tinham substituído os cônsules e os senadores; e no *Do governo dos príncipes* observava que Cristo estabelecera seu domínio sobre a humildade e a pobreza, como os governantes da Roma republicana. Ele pensava, na verdade, que a Roma de Caio Fabrício Luscino¹⁵² tinha preparado o caminho não para a Roma de Augusto, mas para a Roma de Cristo e dos papas (Davis: 1974: 43). E Marsílio de Pádua, por sua vez, em seu *Defensor da Paz*, afirmava a supremacia de poder do imperador do Sacro Império Romano Germânico frente ao papado, que então julgava ser seu direito indicar, controlar e até mesmo julgar o imperador. Tanto Ptolomeu como Marsílio colocavam

151 Bartolomeu Fiadoni (ca. 1236 – 1326). Membro da proeminente família Fiadoni, de Lucca, foi um importante historiador civil e eclesiástico e o colaborador dominicano de Tomás de Aquino, e continuador de sua obra *Do governo dos príncipes (De Regimine Principum)*. Sua obra ofereceu considerável apoio à teoria comunal, mas talvez tenha ficado mais famoso por sua defesa da teoria hierocrática do poder papal. (cf. *Dicionário da Idade Média* (org.) Henry R. Loyn. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997).

152 Caio Fabrício Luscino (*Gaius Fabricius Luscinus* ou *Caius Fabricius Lucinus*) foi um político e militar da República romana. Eleito cônsul em 282 a.C., após a derrota dos romanos diante do rei Pirro de Épiro, na batalha de Heracleia, Fabrício negociou a paz com Pirro, e possivelmente o resgate e troca de prisioneiros. Plutarco comenta que Pirro ficou impressionado pela impossibilidade de subornar Fabrício, que devolveu os prisioneiros sem necessidade do pagamento de nenhum resgate. Fabrício foi cônsul pela segunda vez em 278 a.C. e em 275 a.C. foi eleito censor (cf. Tito Lívio, IX, 43).

o republicanismo a serviço dos grandes poderes continentais de então: o papado e o império. Bruni e Salutati colocavam o republicanismo a serviço de uma cidade-república. Enquanto as obras de Ptolomeu e Marsílio eventualmente poderiam ser úteis às comunas republicanas, Salutati e Bruni, consciente e intencionalmente, contribuíram para a afirmação de suas cidades-repúblicas tanto no campo teórico como no campo prático, como chanceleres da República de Florença.

Além dessa questão a respeito da originalidade do republicanismo de Bruni, Witt observa também que Baron – e seus críticos o seguiram neste ponto – antecipou em mais de vinte anos o engajamento de Bruni com o republicanismo. Na *Laudatio...*, de 1404, apesar de Bruni indicar a singularidade de Florença em suas instituições republicanas, uma análise minuciosa dos argumentos da *Laudatio* deixa claro que não há nenhuma afirmação da superioridade do republicanismo em relação à monarquia ou aristocracia. O inimigo do republicanismo florentino não é, na *Laudatio*, a monarquia, mas a tirania, o tradicional inimigo – desde a antiguidade – de toda boa constituição política. É somente na *Oração Fúnebre para Giovanni Strozzi*, escrita entre 1427-1428, que Bruni radicaliza seu republicanismo e afirma, pela primeira e única vez em seus escritos, que a constituição republicana fornece a única forma legítima de governo. Witt vê nessa solitária manifestação do radicalismo de Bruni uma resposta às exigências do momento, como os problemas políticos com Lucca, que iriam dar em uma impopular guerra contra esta cidade em 1429; seja como for, continua Witt, essa não era visão política habitual de Bruni, que considerava sim a constituição republicana de Florença como parte integrante de sua criatividade e força, mas também via como legítima toda forma de governo que visasse ao bem do povo, da comunidade política (Witt, 2000: 421-423). Com Coluccio Salutati e Leonardo Bruni a história, como “uma contínua leitura das coisas antigas”¹⁵³ começa a

153 Maquiavel descreve magnificamente a sua “leitura das coisas antigas” em um trecho da carta que escreveu a Francesco Vettori, embaixador florentino junto à Santa Sé, em 13 de dezembro de 1513. *Venuta la sera, mi ritorno a casa ed entro nel mio scrittoio; e in sull’uscio mi spoglio quella veste cotidiana, piena di fango e di loto, e mi metto panni reali e curiali; e rivestito condecentemente, entro nelle antique corti delli antiqui huomini, dove, da loro ricevuto amorevolmente, mi pasco di quel cibo che solum è mio e ch’io nacqui per lui; dove io non mi vergogno parlare con loro e domandarli della ragione delle loro azioni; e quelli per loro humanità mi rispondono; e non sento per quattro hore di tempo alcuna noia, sdimentico ogni affanno, non temo la povertà, non mi sbigottisce la morte: tutto mi transferisco in loro.* [Quando chega a noite, volto para casa e, no meu escritório, à porta, tiro aquelas roupas cotidianas, cheias

ser parte integrante da reflexão sobre a política, juntamente com a “experiência das coisas modernas” que eles, como chanceleres da República de Florença, conheceram bem de perto. Assim como Maquiavel anunciaria um século mais tarde na sua dedicatória d’*O Príncipe* a Lourenço, o Magnífico.

de barro e lodo, e visto roupas reais e curiais e, vestido decentemente, entro nas antigas cortes dos antigos homens, onde, por eles recebido amavelmente, me alimento daquele alimento que é só meu, e para o qual eu nasci, onde eu não me envergonho de falar com eles e perguntar-lhes a razão das suas ações, e eles, por sua humanidade, respondem; e não sinto, por quatro horas, nenhum tédio, esquecido de toda preocupação não temo a pobreza, não me desalenta a morte, e inteiro me transporto a eles.]

PARTE III – DIÁLOGOS E CARTAS

Visto que também o estilo epistolar exige simplicidade, falaremos também a respeito deste. Artemon, editor das cartas de Aristóteles, diz que uma carta deve ser escrita do mesmo modo que um diálogo, porque, a seu ver, a carta é como uma das duas metades de um diálogo. Há talvez algo de verdadeiro nisso que ele diz, mas não toda a verdade. A carta deveria ser elaborada mais cuidadosamente do que o diálogo, já que este quer reproduzir os que improvisam [uma conversação], enquanto aquela é proposta por escrito, e é enviada ao modo de um presente.

(Demétrio, *Sobre o estilo*, 223-224)

CAPÍTULO 5

LEONARDO BRUNI ARETINO E OS DIÁLOGOS A PIER PAOLO ISTRIANO

Em meio a *Laudatio...*, quando Bruni está prestes a começar a descrever, e elogiar, os habitantes de Florença, ele diz que quer falar dos florentinos como se costuma fazer com pessoas privadas (*ut in privatis hominibus fieri solet*, Bruni, 1996: 596): observar o povo florentino desde sua origem, de quais antepassados descende, examinar qual foi o seu comportamento, em cada período, dentro e fora da pátria. E assim como Bruni tratou na *Laudatio...* do povo florentino como se fosse um único homem, em seus escritos biográficos ela aborda a vida das personagens a partir de uma perspectiva cívica. Por meio de suas biografias, de certo modo, Bruni continuará a elogiar a República de Florença, ou ao menos o *vivere civile* e a *libertas* que caracterizariam essa república, por meio de seus homens ilustres. Essa continuidade entre o elogio da cidade de Florença e as biografias às vezes fica clara na escolha dos biografados, como Dante e Petrarca; mas mesmo quando o biografado não é alguém nascido em Florença, ou de origem florentina, como Cícero, a questão do *vivere civile* e a questão da liberdade estão presentes. Assim como Salutati e Bruni por meio da história de Florença celebraram a grandeza dessa cidade, herdeira e defensora da liberdade romana republicana na Itália, por meio da celebração da vida dos grandes poetas florentinos Bruni mostrará como os cidadãos florentinos lutam e lutaram para manter viva essa liberdade.

A biografia, outra modalidade do gênero epidítico, é bem apropriada para essa finalidade, pois, assim se a invectiva lida com os vícios, que devem ser censurados, e o elogio lida com as virtudes, que devem ser louvadas, a biografia é uma forma do gênero demonstrativo que pode lidar com os dois, tanto como os vícios como com as virtudes, e por meio do elogio e do vitupério, da virtude e do vício, criar ou recriar novos valores, em torno dos quais se formarão novos consensos.

Dante e Petrarca, juntamente com Boccaccio já tinham aparecido na *Invectiva Contra Antonio Loschi de Verona*, quando Salutati exalta a riqueza de Florença e a grandeza e a fama de seus homens:

Onde há homens mais ilustres e, para calar a respeito dos inumeráveis dos quais seria fastidioso lembrar, tão insignes pelos feitos, valentes nas armas, potentes nos justos domínios e famosos? Onde há um Dante, um Petrarca, um Boccaccio? Diz-me, te peço, ó fera terrível, a qual lugar, a quais homens darás o primado na Itália, se Florença pode ser chamada de escória da Itália?¹⁵⁴

Mas é com Leonardo Bruni que eles se tornam um dos temas principais de um importante escrito seu: os *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum (Diálogos a Pier Paolo Istriano)*, redigido, provavelmente, em 1403, (Viti in Bruni, 1996: 74). Essa obra começa com um pequeno prólogo dedicado a Pier Paolo Vergerio¹⁵⁵, que depois de um período em Florença, tinha voltado para Pádua em 1406. Nesse exórdio, Bruni lamenta a ausência de seu amigo em Florença e anuncia que lhe está mandando o texto de uma disputa que presenciou na casa de Salutati, entre este e Niccolò Niccoli. Após essa introdução, seguem dois livros que reproduzem dois diálogos que têm como tema a situação da cultura italiana e europeia no início do século XV, a ruptura com a cultura escolástica anterior e a degeneração do saber no período medieval. A condenação dos “modernos” – aqui entendidos como os escolásticos – chega até a própria cultura florentina do século XIV, atingindo as figuras dos três maiores poetas florentinos desse século, Dante, Petrarca e Boccaccio, que são “condenados” no primeiro diálogo e reabilitados no segundo (Viti, in: Bruni, 1996: 75).

No Livro I, Leonardo Bruni, Niccolò Niccoli e Roberto de’ Rossi¹⁵⁶ “um

154 *Ubinam viri clariores? Et, ut infinitos ommitam quos recensere taedium foret rebus gestis insignes, armis strenuos, potentes iustis dominationibus et famosos? Ubi Dantes? Ubi Petrarca? Ubi Boccaccius? Dic, precor, ubinam summum Italiae loco virisque foedissima belva, poteris assignare, si Florentini sique Florentia faex Italiae dici possunt?* (Salutati, 1952: 34)

155 Pier Paolo Vergerio nasceu em Capodistria, na atual Eslovênia em 1370. Estudou em Pádua e ainda jovem, em 1386, se dedicou ao estudo da dialética no *Studium* (a universidade) florentino. Em Florença se tornou amigo de Coluccio Salutati e outros estudiosos que se reuniam em torno deste. De 1388 a 1390 ensinou em Bolonha, depois foi para Pádua onde ficou até 1397. Em Pádua se tornou amigo de um dos mais ilustres mestres do *Studium* de Pádua, Giovanni Conversino, e do então senhor de Pádua, Francesco Zabarella. Entre 1398 e 1399 voltou a Florença para estudar grego com Manuel Crisolara, dessa vez teve contato também com Leonardo Bruni e outros humanistas florentinos. Voltou novamente para Pádua, formando-se em *arti* e depois medicina e direito. É desse período a produção de seu livro *De ingenuis moribus et liberalibus studiis (Sobre os costumes dos filhos e os estudos liberais)*. De 1405 a 1409 esteve em Roma, junto à cúria pontifícia, e, entre 1414 e 1418, em Constança para participar do Concílio de Constança. Depois de ter sido coroado *poeta laureatus* pelo Imperador Sigismundo de Luxemburgo, passou a servi-lo. Pietro Paolo Vergerio morreu em Budapeste em 8 de julho de 1444.

156 Sobre Roberto de’ Rossi, bem como sobre os outros personagens dos *Dialogi...*, sobretudo no que diz respeito à sua posição social, cf. Lauro Martines. *The social world of the florentine humanists: 1390-1460*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1963. 1963, Capítulos

homem dedicado ao estudo das ótimas artes e nosso amigo” (*homo optimarum artium studiis deditus nobisque familiaris*, Bruni, 1996: 82), tendo-se encontrado por acaso, decidem ir juntos à casa de Salutati, “o homem mais eminente destes tempos”, explica Bruni, “pela sabedoria, pela eloquência e pela integridade moral” (*virum et sapientia et eloquentia et vite integritate huius aetatis facile princeps*, Bruni, 1996: 82). Ao chegar à casa de Salutati, o longo silêncio dos jovens visitantes mostrou que a partir deles não começaria nenhuma conversação. Esse é pretexto para que Salutati comece o diálogo com uma fala a respeito da negligência de seus jovens amigos em relação ao que ele chama de “costume e exercício da disputa” (*disputandi usum exercitationemque*), desse costume do qual derivam tantas vantagens (*hunc disputandi usum, ex quo tot manant utilitates*), “pois”, como afirma Salutati, “é absurdo falar consigo mesmo e tratar de muitas coisas sozinho, entre quatro paredes, mas ante os olhos dos homens e nas reuniões calar como se nada sabes” (*Etenim, absurdum intra parietes atque in solitudine secum loqui. Multaque agitare, in oculis autem hominum atque in cetu veluti nihil sapias obmutescere*. Bruni, 1996: 84-86). Salutati conclui com uma espécie de profissão de fé e uma exortação a seu jovens amigos:

Eu, que vivi até hoje consumindo todo meu tempo e toda a minha atividade no desejo de aprender, tantos me parecem ser os frutos obtidos dessas discussões e conversações, as quais chamo de disputa, que uma grande parte das coisas que aprendi devo a essa única prática. Por isso eu vos exorto, jovens, a acrescentar aos vossos louváveis e excelentes esforços essa prática única, que até aqui vos escapou, para que, com todas as utilidades adquiridas de toda parte, possais chegar mais facilmente onde desejas¹⁵⁷.

Essa exortação dá ensejo à resposta de Niccoli, que procura desculpar a si e a sua geração pelo silêncio que suscitou a fala de Salutati, e atribui a culpa dessa “falha de formação”, apontada pelo mestre, no tempo em que vivem:

Todavia, Coluccio, se não nos exercitamos nessa prática assim como julgas

III e IV.

157 *Ego enim qui in hanc diem ita vixi, ut omnem meum tempus atque omnem operam in studio discendi consumpserim, tantos mihi videtur fructus ex his sive disceptationibus sive colloctionibus, quas disputationes appello, consecutus, ut eorum que didicerim magnam partem huic uni rei feram acceptam. Quam ob rem vos obsecro, iuvenes, ut ad vestros laudabiles preclarosque labores hanc unam, que adhuc vos fugit, exercitationem addatis ut utilitatibus undique comparatis facilius eo quo cupitis pervenire possitis* (Bruni, 1996: 88).

oportuno, não é culpa nossa, mas dos tempos, por isso vê, te peço de não te enfureces injustamente com teus amigos. Se de algum modo puderes nos demonstrar adequadamente que nos poderíamos ter exercitado nessa prática, suportaremos de ti com bom ânimo, porque o merecemos, não somente as críticas, mas também as vergastadas. Mas se for verdade que nascemos em um tempo em que houve tanta perturbação de todas as disciplinas, tanta perda de livros que ninguém pode falar algo de mínima importância sem grande impudência, tu certamente nos perdoarás, se preferimos ficar caldados a parecer insolentes¹⁵⁸.

Depois de mostrar como no seu tempo a filosofia, a dialética, a gramática, a retórica decaíram por culpa daquela “barbárie que habita além-mar”, e cujos nomes, “Farabrich, Buser, Occam”¹⁵⁹ o fazem tremer (Bruni, 1996: 98), Niccoli aponta as consequências dessa decadência que afasta os modernos dos antigos:

Ninguém pode, sem ensino, sem mestres, sem livros mostrar nada de excelente em seus estudos, pois se de todas essas coisas nos foi tirada toda possibilidade, quem se admirará se já ninguém mais, realmente há muito tempo, se aproximou daquela dignidade dos antigos?¹⁶⁰

A única exceção, lembra Niccoli, é representada por Salutati, pois ele se iguala, ou até mesmo supera os antigos pelo seu “altíssimo e quase divino engenho” (*prestantissimo ingenio ac pene divino*), Niccoli pede a Salutati que seja compreensivo com ele; Bruni e Roberto nada cometeram para que Salutati se irrite com eles (Bruni, 1996: 100).

Salutati, ao responder a Niccoli, não se mostra muito convencido pelos argumentos deste último. Primeiramente porque Niccoli, na prática, faz aquilo que diz ser-lhe impossível fazer. Para Salutati é impossível que alguém diga que uma coisa não é possível e, de contínuo, faça essa mesma coisa (Bruni, 1996: 102-104). E se

158 *Hac tamen in re, Coluccio, si non ita ut putas oportere nos exercuimus, nos est culpa nostra, sed temporum: quamobrem vide, queso, ne nobis amicis tuis iniurie subirascare. Nam si aliqua ratione nos commode id facere potuisset ostendes, non recusamus a te, quia obmiserimus, non mod verba, sed etiam verbera equo animo perferre. Si vero in ea tempestate nati sumus, in qua tanta disciplinarum omnium pertubatio, tanta librorum iactura facta est, ut ne de minima quidem re absque summa impudentia loqui quisquam possit, ut dabis profecto nobis veniam, si maluimus tacti quam impudentes videri* (Bruni, 1996: 90).

159 Niccoli se refere aqui aos lógicos ingleses Ricardo Ferebrich, Guilherme Heytesbury e Guilherme de Ockham.

160 *Non enim potest quisquam sine doctrina, sine magistris, sine libris aliquid excellens in studiis suis ostendere. Quarum rerum quoniam facultas nobis adempta est, quis tandem mirabitur, si nemo iamdiu ad illam antiquorum dignitatem ne longo quidem intervallo proximus accesserit?* (Bruni, 1996: 98).

Niccoli consegue fazer o seu discurso com elegância e sutileza sem o exercício da disputa, ele poderia fazê-lo ainda melhor com a prática desse exercício:

Por acaso não vês que os oradores, quase todos, em uma só voz, clamam que a arte sem exercício pouco vale? O que, no campo militar? O que nos embates? O que afinal, em todas as coisas? O que já se encontrou que valha como o exercício? Nós, portanto, se formos sábios, consideraremos que o exercício pode ter o mesmo resultado nos nossos estudos, e a ele nos dedicaremos e não o negligenciaremos. E o exercício, nos nossos estudos, é o colóquio, a investigação cuidadosa, a prática sobre tudo o que diz respeito aos nossos estudos, isso é o que, com uma única palavra, chamo de disputa. Se julgas que a possibilidade dessas coisas, nesses nossos tempos, nos foi tolhida por causa dessa, como dizes tu, perturbação, erras muito¹⁶¹.

A prática, portanto, é algo importantíssimo para o estudo das artes liberais, e é algo que não foi tolhido pela “perturbação de todas as disciplinas, tanta perda de livro” que Niccoli apontou na sua fala. Portanto, para Salutati, parece que Niccoli quer muito aquilo que não se pode fazer, e despreza ou negligencia o que se pode fazer.

E quem dera soubéssemos, ou quiséssemos aprender, tudo aquilo que esses livros que ainda existem podem nos ensinar. Mas como eu disse, somos muito exigentes, desejamos o que não existe e negligenciamos o que existe. Mas ao contrário, seria preciso usar, seja como for, o que há no presente, e o desejo do que nos falta, de fato, visto que pensando nisso nada aproveitamos, devemos remover de nosso ânimo¹⁶².

Bruni, a partir das personagens de Niccolò Niccoli e Coluccio Salutati, apresenta duas posições opostas. Niccoli representa a condenação radical da escolástica e da cultura medieval, dos chamados “modernos”, tidos como responsáveis pela perda das obras dos grandes mestres e das grandes doutrinas dos

161 *Nonne vides oratores, ut prope omnes una voce clement artem sine exercitatione parum valere? Quid in re militari? Quid in certaminibus? Quid denique in omni re? Quicquamne eque ac exercitatione valere compertum est? Nos igitur, si sapiamus, hoc idem exercitationem in studiis nostris posse credemus, eique rei operam dabimus, nec eam negligemus. Est autem exercitatio studiorum nostrorum collocutio, perquisitio, agitatioque earum rerum que in studiis nostris versantur: quam ego uno verbo disputationem appello. Harum tu rerum si putas facultatem nobis hoc tempore ademptam propter hanc, ut tu inquis, perturbationem, vehementer erras.* (Bruni, 1996: 104-106).

162 *Atque utinam tot vel sciremus, vel etiam discere vellemus, quot hi libri qui etiam nunc extant, nos docere possunt. Sed nimium, tu modo dixi, delicati sumus; que absunt cupimus; que adsunt negligimus. At contra oporteret presentibus, utcumque ea sint, uti, absentium vero, quandoquidem cogitando nihil proficimus, desiderium ex animo remove.* (Bruni, 1996: 108).

antigos. Salutati, por sua vez, privilegia, sobretudo, a prática, que não depende somente da sobrevivência das grandes obras e doutrinas dos antigos. Assim como Crasso no *De oratore*, exprimindo a opinião do próprio Cícero, afirma que não foi a eloquência que nasceu dos preceitos retóricos, mas foram os preceitos da retórica que nasceram da eloquência dos oradores¹⁶³, Salutati afirma a importância da prática, dos exercícios, que juntamente com o devido conhecimento do que resta dos antigos é o suficiente para se atingir a eloquência e a prática da *disputatio*. Foi pela prática e com o que ainda dispunham dos antigos que alguns “modernos” famosos, conforme Salutati, atingiram a mesma excelência dos antigos nos estudos liberais.

O que, de fato, não consigo imaginar é por qual razão foste levado a dizer que já não havia ninguém que nesses estudos tivesse alguma excelência. Pois poderias, para não falar de outros, não julgar excelentíssimos três homens muito superiores que nesses tempos nossa cidade apresentou: Dante, Francesco Petrarca e Giovanni Boccaccio, que por tão grande consenso de todos são elevados ao céu? E não vejo – e não me move, por Hércules, o fato de serem meus concidadãos – por que esses não devam estar enumerados, sob todos os aspectos das humanidades, entre aqueles antigos. Dante, na verdade, se tivesse praticado outro gênero de escrita, eu não me contentaria de compará-lo aos nossos antigos, mas o colocaria acima tanto destes como também dos gregos.¹⁶⁴

É assim que Dante, Petrarca e Boccaccio entram nessa discussão entre Salutati e Niccoli sobre a possibilidade de se praticar o que Salutati chama de *disputatio* e sobre as condições de praticá-la. E como Niccoli, antes desta última fala de Salutati, defendia a ideia de que seria impossível em seu tempo que alguém sequer se

163 A passagem do *De oratore* é a seguinte: *Verum ego hanc uim intellego esse in praeceptis omnibus, non ut ea secuti oratores eloquentiae laudem sit adepti, sed quae sua sponte homines eloquentes facerent, ea quosdam observasse atque digessisse. Sic non esse eloquentiam ex artificio, sed artificium ex eloquentiae natum [...]* [De fato, eu penso que há essa força em todos esses preceitos não porque seguindo-os os oradores atingiram a fama da eloquência, mas porque, por sua iniciativa, alguns observaram e organizaram aquilo que os homens eloquentes faziam. Assim, não foi a eloquência que nasceu do preceito retórico, mas o preceito retórico que nasceu da eloquência.] (*De oratore*, I. 32.146).

164 *Illud vero cogitare non possum, qua tu ratione adductus dixeris neminem fuisse iamdiu, qui aliquam prestantiam in his studiis habuerit. Nam potes, ut alios omittam, vel três vírus quos his temporibus nostra civitas tulit, non prestantissimos iudicare: Dantem, Franciscum Petrarcham, Iohannem Boccatum, qui tanto consensu omnium ad celum tollunt? Atqui ego non video, nec mehercule, id me movet quod cives mei sunt, cur hi non sint omni humanitatis ratione inter veteros illos annumerandi. Dantem, vero, si alio genere scribendi usus esset, non eo contentus forem ut illum cum antiquis nostris compararem, sed et ipsis et Grecis etiam anteponerem* (Bruni, 1996: 108).

aproximasse dos antigos em tudo o que seria necessário para falar de algo “com seriedade e com coerência, e de maneira que transpareça que o que dizemos nós sabemos e sentimos” (Bruni, 1996: 90); agora, de alguma forma, ele tem de refutar os exemplos desses três poetas “modernos” que podem ser comparados aos antigos, e poderiam até tê-los superado. E anuncia assim a sua crítica:

Que Dantes, que Petrarças, que Boccaccios – diz Niccoli – me vens lembrar? Acaso pensas que eu julgue baseado nas opiniões do povo, e assim aprove e desaprove as mesmas coisas que aprova ou desaprova a multidão? Não é assim. Quando louvo algo sempre quero que fique bem claro para mim porque o faço. Não sem razão eu sempre suspeitei da multidão: os seus juízos são tão corruptos que me trazem mais dúvidas do que certezas. Por tanto, que tu não te admires se acerca desses teus, como direi, triúnviros perceberes que eu tenho uma opinião bem diferente da do povo. De fato, o que há neles que a alguém deva parecer digno de admiração ou de louvor?¹⁶⁵

É assim que Niccoli dá início à sua crítica aos três grandes poetas florentinos. O primeiro a ser criticado é Dante, ao qual, segundo Niccoli, *Salutati* não antepõe nem mesmo Virgílio; e começa por criticar o desconhecimento da língua latina em Dante precisamente a partir de um verso de Virgílio: “A que não obrigas tu, / execranda fome de ouro, a alma dos mortais”. Esses versos que, segundo Niccoli, eram dirigidos por Virgílio contra a avareza, Dante os teria entendido e traduzido como se fossem contra a prodigalidade (Bruni, 1996: 108)¹⁶⁶.

Além da “ignorância” da língua latina, para Niccoli, Dante teria também um

165 *Quos tu mihi Dantes, inquit, commemoras? Quos Petrarchas? Quos Boccattios? An tu putas me vulgi opinionibus iudicare, ut ea probem aut improbem que ipsa multitudo? Non est ita, Ego enim cum quid laudo, etiam atque etiam quamobrem id faciam mihi patere volo. Multitudinem vero non sine causa semper suspectam habui: sunt enim ita corrupta illius iudicia, ut iam plus ambiguitatis mihi afferant, quam firmitatis. Itaque ne mirator, si de hisce tuis, ut ita dicam, triunviris longe me aliter ac populum sentire intelliges. Nam quid est in illis quod aut admirandum aut laudandum cuiquam videri?* (Bruni, 1996: 108).

166 Os versos de Virgílio são os seguintes: *Quid non mortalia pectora cogis, / auri sacra fames* (*Aen.* III. 56-57). Esses versos de Virgílio reaparecem também traduzidos na *Divina Comédia* de Dante, na boca do pródigo poeta latino Estácio, mas com seu sentido alterado: *Perché non reggi tu, o sacra fame / dell'oro, l'appetito de' mortali.* (*Purg.* XXII. 40-41). Parece que Dante teria interpretado o verso da seguinte maneira: “por que não contém tu, sacro, justo e comedido desejo de ouro, que governa o apetite, a ambição dos mortais”, traduzindo o adjetivo latino *sacer* não como “execrando”, mas com o sentido, também possível, de “sacro”, e usando o pronome “tu” como ideia da regra, do freio racional que governa o apetite, a ambição dos homens (cf. Dante Alighieri, 1981: 387-388, e nota aos versos 40-41). A apresentação dessa tradução, ou a interpretação de Dante dos versos de Virgílio como um argumento para provar o conhecimento deficiente da língua latina em Dante é facilitada pelo fato de que no quinto círculo (*girone*) do purgatório, em que se encontra Estácio, estão tanto os pródigos como os avaros.

precário conhecimento da história romana, porque Márcio Catão, que participou das guerras civis, Dante o apresenta na *Divina Comédia* com largas barbas brancas¹⁶⁷, enquanto Catão, de fato, morreu em Útica, segundo Niccoli, “na flor da idade, aos 48 anos”. Mas Niccoli encontra em Dante outros erros, mais graves, a respeito da história romana.

Esse erro [a respeito de Catão], na verdade, é leve. É bem mais grave e intolerável que a Marco Bruto, homem elevadíssimo por sua justiça, sua modéstia, sua grandeza de ânimo, em suma, pela fama de toda virtude, por ter assassinado César e ter arrancado a liberdade do povo romano das garras de um ladrão, [Dante] tenha condenado a um grande suplício; e colocou Lúcio Júnio Bruto, por ter expulso um rei, nos Campos Elísios¹⁶⁸. E no entanto, Tarquínio tinha recebido o reino de seus antepassados, e foi rei no tempo em que as leis permitiam ser rei. César, ao contrário, tinha tomado a república pela força e pelas armas e, tendo matado os melhores cidadãos que nela havia, destruído a liberdade de sua pátria. Por isso, se Marco foi um celerado, ainda mais celerado deve ser Júnio; mas se, ao contrário, Júnio deve ser louvado, porque matou um rei, por que Marco não deve ser elevado ao céu por ter matado um tirano?¹⁶⁹

Portanto, conclui Niccoli, deveríamos nos envergonhar por pretender enumerar Dante entre aqueles que cultivam o que Niccoli denomina de *studia nostra*, e os livros dos antigos,

[...] os quais, vejo, na maioria das vezes, foram ignorados por ele, de modo

167 Eis os versos de Dante em que ele vê Catão no purgatório: *vidi presso di me un veglio solo, / degno di tanta reverenza in vista, che più non dee a padre alcun figliuolo. / Lunga barba e di pel bianco mista / portava, a' suoi capelli simigliante, de' quai cadeva al petto doppia lista* (Purg. I. 31-36). Em uma tradução simples e livre: “vi junto de mim um velho sozinho / digno de tanta reverência ao se ver, que mais não deu a seu pai filho algum / Longa barba e mista com pelo branco / portava, semelhante aos seus cabelos, dos quais dupla lista caía ao peito”.

168 Na mitologia grega os Campos Elísios (em grego, Ἠλύσιον πέδιον, *Élysion pédion*) são um lugar do mundo dos mortos governado por Hades e oposto ao Tártaro (lugar de eterno tormento e sofrimento). Nos Campos Elísios, os homens virtuosos repousavam dignamente após a morte, rodeados por paisagens verdes e floridas, dançando e se divertindo noite e dia. Neste lugar, só entram as almas dos heróis, sacerdotes, poetas e semideuses.

169 *Verum hoc leve est; illud autem gravius atque intolerabile, quod M. Brutum, hominem iustitia, modestia, magnitudine animi omnique denique virtutis laude prestantem, ob Cesarem interfectum libertatemque populi romani ex faucibus latronum evulsam summo supplicio damnauit. Iunium vero Brutum ob regem exactum in Campis Elysiis posuit. Atqui Tarquinius regnum a maioribus suis acceperat, eoque tempore rex fuit, cum esse regem iura permittebante; Caesar; autem vi et armis rem publicam occupaverat, interfectisque bonis civibus, patrie sue libertatem sustulerat. Quam obrem, si sceleratus Marcus, sceleratiorem esse Iunium necesse est; si autem Iunius laudandus, quod regem exegerit, cur non Marcus in caelum tollendus, quod tyrannum occiderit?* (Bruni, 1996: 110).

que se revela isso que é veríssimo, que Dante lia os *quodlibeta*¹⁷⁰ dos frades e outras coisas tediosas desse gênero, mas dos livros dos pagãos, dos quais, sobretudo, sua arte dependia, não tocou nem naqueles que restaram. [...] Não nos envergonhará, então, chamá-lo de poeta e até antepô-lo a Virgílio?¹⁷¹

Neste ponto Niccoli termina a sua crítica a Dante, e começa a crítica a Petrarca. Em relação a este último, ele se mostra bastante temeroso em apresentá-la, como para mostrar o quanto a sua crítica ia contra a opinião geral em Florença a respeito desses poetas:

Ora consideremos atentamente Petrarca, ainda que eu saiba em que lugar perigoso me encontre, pois devo temer que contra mim haja até mesmo uma violenta reação de todo o povo, ao qual esses teus ilustres vates amarram não sei com que bobagens, e não devem ser chamadas de outro modo essas coisas que eles ofereceram ao povo para ler. No entanto, eu direi livremente o que penso, mas a vós peço e suplico, que não divulguem este meu discurso¹⁷².

A crítica a Petrarca não é tão articulada quanto aquela feita a Dante. Niccoli apresenta Petrarca como um pintor, ou um músico que se declarasse exímio em suas composições, e depois de criar uma grande expectativa em todos em relação às suas capacidades artísticas, se descobrisse que eles não tinham nenhuma capacidade em suas artes.

Assim, certamente, devem ser desprezados ao máximo os que não podem realizar o que foi por eles prometido. Ora, nada, nunca, foi apresentado com tanta propaganda como aquela com a qual Francesco Petrarca apresentou a sua *Africa*. Não se encontra um livro seu, quase nenhuma carta sua, daquelas importantes, nos quais não encontras essa sua obra decantada. E o que veio depois? De tanta publicidade não nasceu um ridículo ratinho? [...] Quão grande, pois, devemos tornar esse poeta, que acerca de sua obra maior, como ele mesmo confessa, e na qual ele empregou todas as suas forças, todos concordam que, mais do que favorecer, prejudica a sua fama? Vê quanta diferença há entre este e o nosso Marrão: Virgílio, com o seu poema tornou

170 O termo *quodlibeta* se refere às *quaestiones quodlibetales*, formas típicas das discussões na escolástica. Eram questões sobre qualquer assunto, às quais, sobretudo os professores deviam responder sem cair em contradição.

171 [...] *que quidem ab isto ita plerumque ignorata video, ut appareat id quod verissimum est, Dantem quodlibeta fratrum atque iusmodi molestias lectitasse, librorum autem gentilium, unde maxime ars sua dependebat, nec eos quidem qui reliqui sunt, attigisse. [...] Nos vero non pudebit eum poetam appellare, et Virgilio etiam antepone?* (Bruni, 1996: 110).

172 *Nunc Petrarcham consideremus, quamquam non me fugit quam periculoso in loco verser, ut mihi sit etiam universi populi impetus pertimescendus, quem isti uti preclari vates nugis nescio quibus, neque enim aliter appellanda sunt, qui isti in vulgus legenda tradiderunt, devinctum habent* (Bruni, 1996: 112).

famosos homens obscuros, Petrarca, no que dependia dele, [Cipião] o Africano, homem ilustríssimo, ele obscureceu. Francisco escreveu, além disso, poesias bucólicas, escreveu também invectivas, para que fosse considerado não somente poeta, mas também orador. Na verdade, porém, as escreveu de tal modo que nas bucólicas não há coisa alguma que tenha perfume pastoril ou silvestre; e nem há coisa alguma nas orações que não faça sentir muito a falta da arte retórica.¹⁷³

São essas as críticas que Niccoli faz a esses dois poetas, e ele termina o seu discurso com uma apreciação geral sobre eles, que inclui também Boccaccio, e termina com uma pequena invectiva dirigida aos três poetas e também a Salutati.

Este, de resto, é um defeito comum deles: foram de uma arrogância singular, nem pensavam que haveria alguém que pudesse julgar suas obras; e consideraram que seriam tão exaltados por todos, quanto exaltavam a si mesmos. Assim, um chama a si mesmo de poeta, outro de laureado, o outro de vate. Oh, pobres, quanta neblina vos cega! Eu, por Hércules, uma única carta de Cícero, e um único poema de Virgílio, os considero muito melhores que todos os vossos livrinhos. Por isso, Coluccio, que fiquem com essa glória que tu dizes ter sido obtida por eles para a nossa cidade; eu, por mim a repudio, e considero que não se deve estimar muito a fama que provém daqueles que nada sabem¹⁷⁴.

Assim termina o discurso de Niccoli contra Dante, Petrarca e Boccaccio. E Bruni conclui o livro I dos *Dialogi*... com uma pequena réplica de Salutati às críticas de Niccoli aos três poetas florentinos.

173 *Ita prorsus. Sunt igitur maxime despiciendi ii qui quod pollicentur adimplere non possunt. Atqui nihil unquam tanta professione predicatum est quanta Franciscus Petrarcha Africam suam predicavit: nullus eius libellus, nulla fere maior epistola reperitur, in qua non istud suum opus decantatum invenias. Quid autem postea? Ex hanc tanta professione nonne natus est ridiculus mus? [...] Quanti igitur hunc poetam facere debemus, qui, quod maximum suorum operum esse profitetur atque in quo vires suas omnes intendit, id omnes consentiant potius eius fame nocere quam prodesse? Vide quantum inter hunc et Maronem nostrum intersit: ille homines obscuros carmine suo illustravit; hic Africanum, hominem clarissimum, quantum in se fuit, obscuravit. Scripsit preterea Bucolicon carmen Franciscus; scripsit etiam Invectivas, ut non solum poeta, sed etiam oratur haberetur. Verum sic scripsit, ut neque in bucolicis quicquam esset quod aliquid pastorale aut silvestre redoleret; neque quicquam in orationibus quod non artem rethoricam magnopere desideraret.* (Brunni, 1996: 112-114).

174 *Illud tamen commune eorum vitium est, quod singulari arrogantia fuere, nec putaverunt fore quemquam, qui de suis rebus iudicare posset; tantumque se ab omnibus laturos esse arbitrati sunt, quantum ipsi sibi assumerent. Itaque alter se poetam, alter se laureatum, alter se vatem appellat. Heu, miseros, quanta caligo obcecat! Ego mehercule unam Ciceronis epistolam atque unum Virgilii carmen omnibus vestris opusculis longissime antepono. Quamobrem, Coluci, sibi habeant istam gloriam, quam tu per istos civitati nostre partam esse dicis; ego enim pro virili mea illam repudio, neque multi eam famam existimandam puto, que ab iis qui nihil sapiunt profiscitur.* (Bruni, 1996: 114).

Neste ponto Coluccio, sorrindo como de costume, disse: “Como eu gostaria, Niccolò, que tu fosses um pouco mais amigável com teus concidadãos, ainda que eu bem saiba que nunca alguém foi aprovado por um consenso tão geral que não tivesse encontrado um adversário. O próprio Virgílio teve como adversário Evangelo, Terêncio teve Lanuvino. Com tua benevolência, todavia, te direi o que penso. Todos que acabei de nomear me parecem muito mais toleráveis do que tu. Cada um deles era contrário a um só, não a todos os seus concidadãos; tu, ao contrário, chegaste a tal ponto de discórdia que, sozinho, tentas abater três de teus concidadãos. Mas agora o tempo me impede de tomar a defesa desses homens e de os proteger de teus insultos; como vedes o dia já está terminando. [...] Por agora só te digo isso, Niccolò, esses homens tu podes, a teu bel-prazer, torná-los pequenos ou grandes, quanto a mim, eu assim penso: que foram homens dotados de muitas e ótimas artes, e dignos de tão grande renome que lhes é atribuído por um consenso tão geral¹⁷⁵.

E Salutati faz questão de frisar que deve deixar a defesa de Dante, Petrarca e Boccaccio para outra ocasião não porque seria difícil rebater as críticas de Niccoli, mas porque a defesa desses poetas não poderia ser feita sem um elogio a eles, e esse elogio não poderia ser feito rapidamente e com poucas palavras, devido à grandeza dos méritos desse três poetas (Bruni, 1996: 116). E com essas palavras Leonardo Bruni termina o livro I de seus *Diálogos a Pier Paolo Istriano*.

É interessante notar que nessa curta réplica de Salutati, no final do livro I, às críticas que Niccoli dirigiu aos três poetas florentinos se resume a disputa (*disputationem*) entre Salutati e Niccoli. No entanto, Bruni, no prólogo do diálogo dedicado a Vergerio, depois de lamentar a ausência deste nas discussões que tanto lhe teriam interessado, promete enviar ao amigo o diálogo que retrataria a disputa que teria havido entre Niccoli e Salutati na casa deste último:

E assim quase não passa um dia em que a tua lembrança não volte muitas vezes à minha mente, mas se tua presença é desejada por mim, o é mais ainda quando discutimos de alguma daquelas coisas com as quais, quando estavas presente, costumavas provar prazer. Por isso não posso dizer o quanto desejamos

175 *Hic Colucius subridens, ut solet: “Quam vellem”, inquit, “Nicolae, ut tu civibus tuis amicitior esses, etsi non me fugit, nunquam aliquem tanto consensu omnium probatum fuisse, quin adversarium invenerit. Habuit enim ipse Maro Evangelum, habuit Lanuvinum Terentius. Pace tamen dicam tua quod sentio: omnes quos modo nominavi, multo quam tu mihi tolerabiliores videntur; illi enim singuli singulis nec suis civibus adversabantur; tu vero eu contentionis processisti, ut unus tres eosque coneris evertere. Verum me horum hominum suscipere patrocinium eosque a tuis maledictis tutari tempus prohibet; precipitat enim iam dies, ut vedetis. [...] Nunc vero tantum dico: tu, Nicolae, homines istos tuo arbitratu vel parvi vel magni fac; ego quidem sic sentio, illos fuisse homines multis optimisque artibus ornatos dignosque eu nomine, quod consensu omnium ipsis tributum est.* (Bruni, 1996: 114-116).

que estivesse presente, quando recentemente se travou uma disputa na casa de Coluccio. Certamente te terias entusiasmado, tanto pela questão sobre a qual se disputava, como também pela dignidade das pessoas presentes. Pois tu sabes que absolutamente ninguém é mais austero do que Coluccio; e Niccolò, por outro lado, que o confrontava, é bem pronto no dizer e muito agudo no provocar. Então te mando neste livro aquela disputa, para que tu, embora ausente, possas usufruir um pouco dos nossos proveitos. E ao escrevê-lo tentei ao máximo conservar o caráter de cada um deles. O quanto, de fato, conseguimos esse intento, serás tu a julgar¹⁷⁶. (Bruni, 1996: 80).

Ao que parece, portanto, estamos prestes a ler um diálogo que retrata a disputa entre Salutati e Niccoli. Mas não é isso que encontramos na sequência desta obra de Bruni. O livro II dos *Dialogi...* começa no dia seguinte a discussão na casa de Salutati apresentada no livro I. Neste segundo livro a *disputatio* agora tem lugar na *villa* de Roberto de' Rossi, e surge um novo personagem que não estava na discussão do livro I, Piero de Sermini, que logo no início do livro II elogiara a *Laudatio...* de Bruni. Nesse segundo dia, porém, Salutati se nega a falar a favor dos três poetas, e propõe que Bruni o faça, e em uma alusão à *Laudatio...* afirma que “quem louvou toda uma cidade, também é capaz de louvar esses homens” (Bruni, 1996: 124). Bruni, por sua vez, também se recusa a apresentar a defesa dos poetas, afirmando não possuir o talento oratório para tanto (*neque est in me tanta dicendi facultas*), e muito menos ousaria fazê-lo na presença de Salutati. Bruni consegue que o aceitem como juiz dessa controvérsia, e na posição de árbitro decide que caberá ao próprio Niccoli fazer a defesa dos poetas que no dia anterior ele tinha criticado. Salutati aprova a decisão, pois para ele nada é mais eficaz do que curar o mal com seu contrário (Bruni, 1996: 124-126).

Niccoli aceita a sentença de Bruni, e começa a desfazer as críticas que fizera no primeiro dia da *disputatio* que lemos no livro I.

[...] não me oporei a essa sentença; mas a observarei e obedecerei ao comando, e responderei ordenadamente a todas as contraditas. Todavia, antes

176 *Itaque nulla fere dies preterit, quin tua sepius in mentem nostram recordatio subeat; sed cum semper nobis tua presentia desideretur, tunc tamen maxime, cum aliquid illatum rerum agimus quibus tu, dum aderas, delectari solebas. Ut nuper, cum es apud Colucium disputandum, non possem dicere quantopere ut adesses desideravimus. Motus profecto suisses tum re que disputabatur, tum enim personarum dignitate. Scis enim Colucio neminem fere graviorem esse; Nicolaus vero qui illi adversabatur, et in dicendo es promptus, et in lacessendo acerrimus.* (Bruni, 1996: 80).

de qualquer coisa, considerai como certíssimo que ontem eu os ataquei somente para incitar Coluccio a defendê-los. Mas era difícil conseguir que o homem mais sábio de todos considerasse que eu falava sinceramente, e que meu discurso não era fingido¹⁷⁷.

Salutati deveria recordar-se muito bem de que ele, Niccoli, em seus estudos sempre amou particularmente esses três poetas, que foi Niccoli o primeiro a trazer para Florença uma cópia do poema *Africa* de Petrarca¹⁷⁸. Portanto, conclui Niccoli, seria muito difícil que essa astúcia lhe passasse despercebida, e que Salutati não percebesse a sua dissimulação ao criticar esses poetas no primeiro dia da disputa (Bruni, 1996: 126).

Eu digo tudo isso para que possais entender, o que seria evidente mesmo se eu me calasse, que eu não critiquei aqueles poetas porque considerasse que deveriam ser criticados, mas para que Coluccio fosse impelido pela indignação a defendê-los. Pois o teu engenho, Coluccio, a tua arte de dizer e a tua doutrina pareciam exigir a defesa dos poetas dos florentinos, e isso teria sido para mim dulcíssimo. Mas como tu agora não queres fazê-lo, tentarei, o quanto me permitirão as forças de meu engenho, tomar o teu lugar. Mas se algo faltar, que isso também seja imputado a ti, Leonardo, que me impuseste essa obrigação¹⁷⁹.

Assim, o que Bruni parece anunciar no exórdio dos *Dialogi...*, a disputa entre Salutati e Niccoli, não se concretiza. E é o próprio Niccoli que começa a defesa dos poetas florentinos afirmando que um grande poeta deve possuir três dotes: a arte de ficcionar, ou da imaginação (*fingendi artem*); a elegância da linguagem, ou da eloquência (*oris elegantiam*); e o conhecimento de muitas histórias, ou de muitos fatos históricos (*multarumque rerum scientiam*). As obras de Dante por si só já são a

177 [...] *non repugnabo huic sententiae; sed eam sequar dictoque parebo, atque per ordinem ad ea que contradicta erant respondebo. Illud tamen ante omnia certissimum habetote, me non alia de causa heri impugnasse, nisi ut Colucium ad illorum laudes excitarem. Sed difficile erat assequi, ut vir omnium prudentissimus ex vero animo loqui me, ac non fictum esse sermonem meum arbitraretur.* (Bruni, 1996: 126).

178 É possível que Niccolò Niccoli tenha sido o primeiro a trazer para Florença, por volta de 1396, uma cópia do poema *Africa*, preparada por Pier Paolo Vergerio (cf. Viti, in Bruni, 1996: 125, n. 30).

179 *Hec ego ea causa dico, ut intellegere possitis, id quod etiam me tacente manifestum erat, non ideo a me doctissimos viros reprehensos quod putarem reprehendendos, sed ut Colucium pre indignatione ad eorum laudes impellerem. Tuum enim, Coluci, ingenium, tuam dicendi artem scientiamque videbantur postulare florentini vates, idque mihi dulcissimum fuisset; quod quia tu in presentia facere non vis, ego tentabo, quantum vires ingenii mei facere poterunt, tuam vicem subire. Quod autem deerit, id tibi et Leonardo imputetur, qui mihi hanc imposuistis necessitatem.* (Bruni, 1996: 128).

prova suficiente e necessária, segundo Niccoli, de que ele possuía as duas primeiras qualidades. O que resta a Niccoli provar é que Dante era dotado também do conhecimento do que um pouco adiante ele define como um “incrível conhecimento de história” (*hec historiarum incredibilem scientia*). E Niccoli começa então a provar a existência desse conhecimento em Dante rebatendo a crítica que no dia anterior fizera ao modo como o poeta tinha apresentado Catão na *Divina Comédia*: Catão teria morrido aos 48 anos de idade e Dante o apresentara com uma longa barba branca. (Bruni, 1996: 130).

Essa acusação é inconsistente. Para o inferno vão não os corpos, mas as almas dos defuntos. Por que então [Dante] representou os seus cabelos [brancos]? Porque a própria alma de Catão, rígido protetor da virtude e homem de vida tão pura, era branquíssima mesmo no seu corpo juvenil. Não ouvíamos agora mesmo quão pouco Salutati avaliava a juventude? Não imerecidamente, pois é a sabedoria da velhice, sua integridade dos costumes e sua temperança que produzem a virtude¹⁸⁰.

Quanto ao verso de Virgílio que Dante teria interpretado erroneamente, Niccoli atribui a algum copista sem cultura e sem prática, ou então o verso de Virgílio foi atraído para um dos dois extremos. A virtude da liberalidade tem, como extremos, de um lado, a avareza, e, de outro, a prodigalidade, ambos vícios equivalentes e contrários, um pelo excesso o outro pela falta, à liberalidade. Dessa forma, é muito fácil que a crítica de um desses vícios possa recair sobre o outro. No mesmo engano incorreu Virgílio na *Divina Comédia*, lembra Niccoli, quando muito se surpreendeu com o fato de que o poeta Estácio, que tinha penado pelo pecado da prodigalidade, tivesse sido um avaro (Bruni, 1996: 132)¹⁸¹.

180 *Vanum est hoc crimen: non enim corpora ad inferos pergunt, sed defunctorum animi. Cur ergo crines affinxit? Quia mens ipsa Catonis, rigidi servitoris honesti et tanta vite sanctimonia perdit, etiam iuvenili corpore canissima erat. Non audiebamus paulo ante Colucium quam flocci penderet adolescentiam? Nec immerito: est enim sapientia cane aetatis et integritas morum ac temperantia que honestatem efficiunt.* (Bruni, 1996: 130-132).

181 No Purgatório, ao encontrar Estácio, Virgílio exclama: “*Ma dimmi, e come amico mi perdona / se troppa sicurtà m'allarga il freno, / e come amico omai meco ragiona: / come poté trovar dentro al tuo seno / loco avarizia, tra cotanto seno / di quanto per tua cura foste pieno?*” [Mas diz-me, e como amigo me perdoa/ se demasiada segurança me alarga o freio, / e como amigo comigo arrazo: / como pôde encontrar dentro de teu peito / lugar a avareza, no meio de tanta sabedoria / da qual por teu cuidado foste pleno?] (XXII, 19-24). Aqui Virgílio pensa que Estácio pecou por avareza, sem se ter dado conta que, como no IV círculo do inferno, e pela mesma razão, a avareza e a prodigalidade são punidas juntas no purgatório (cf. Dante Alighieri, 1981:395, e nota aos versos 19-24).

Quanto à outra acusação que também fizera no dia anterior a Dante, ter colocado Bruto e Cássio no círculo do inferno reservado aos traidores, juntos com Judas, Niccoli tenta desfazê-la do seguinte modo:

Quanto à terceira acusação, que diz ter ele dado quase a mesma pena para aquele que matou o salvador do mundo e aqueles que mataram o atormentador do mundo, esta sofre do mesmo vício da crítica acerca da idade de Catão, que frequentemente engana os homens insipientes: tomam as coisas ditas pelos poetas como se fossem verdadeiras, e não fictícias. Ou talvez acredites que Dante, o homem mais sábio de todos de seu tempo, ignorasse por qual pacto César tinha alcançado o poder? Que ele ignorasse que a liberdade tinha sido tolhida e, com a consternação do povo romano, a coroa tinha sido colocada por Marco Antonio na cabeça de César? Crês que Dante não soubesse tantas virtudes, que ignorasse quanta virtude todas as histórias concordam em atribuir a Marco Bruto? Pois quem não louva a justiça, a integridade, a operosidade, a grandeza de espírito deste? Dante não ignorou todas essas coisas, mas em César representou o príncipe legítimo, e o justíssimo monarca das coisas do mundo; e em Bruto, por outro lado, o homem sedicioso, turbulento e nefando, que trucidou com um delito esse príncipe. Não porque Bruto tenha realmente sido assim, pois se assim fosse, por que teria sido ele louvado pelo senado como restaurador da liberdade? Mas como César tinha de alguma forma reinado, e Bruto, juntamente com sessenta e dois dos mais nobres cidadãos, o tinha assassinado, o poeta tomou disso matéria para sua ficção poética¹⁸².

Nós vimos no Capítulo 3 como Salutati exprime sua esperança de que os milaneses, renunciando à barbárie longobarda, um dia possam livrar-se também do que ele chama de “torpe jugo”, referindo-se ao domínio de Giangaleazzo Visconti, e possam ainda reviver a “Gália Cisalpina, e a gloriosíssima estirpe gálica, da qual é próprio gozar de uma liberdade régia, e odiar os tiranos, e abominar como algo de

182 *Quod autem tertium fuit, ut pari ferme pena eum qui mundi salvatorem atque eum qui mundi vexatorem necasset effici dicat, eodem vitio laborat, quo reprehensio de Catonis aetate, quod crebro insipientes homines fallit, cum res a poeta dictas ita accipiunt, quasi vere sint atque non fecte. An tu putas Dantem, virum omnium etatis sue coctissimum, ignorasse quo pacto Cesar dominum adeptus fuerit? Ignorasse libertatem sublatam et ingemiscente populo romano diadema a M. Antonio capiti Caesaris imposuit? Credis tante virtutis fuisse ignarum, quanta M. Brutum predictum fuisse omnes historie consentiunt? Nam illius iustitiam, integritatem, industriam, magnitudinem animi quis non laudat? Non ignoravit hec Dantes, non; sed legitimum principem et mundanarum rerum iustissimum monarcham in Cesare finxit; in Bruto autem seditiosum, turbulentum ac nefarium hominem, qui hunc principem per scelus trucidaret. Non quod Brutus eiusmodi fuerit, nam sic hoc est, qua ratione a senatu laudatus fuisset tamquam libertatis recuperator? Sed cum Cesar quocumque modo regnasset, Brutus autem una cum amplius sexaginta nobilissimis civibus eum interfecisset, sumpsit poeta ex hoc fingendi materiam. (Bruni, 1996: 132-134).*

horrendo também a mais leve servidão”. Neste mesmo capítulo, nós vimos que ao criticar Dante por ter colocado Marco Júnio Bruto, um dos assassinos de César, no inferno, Niccoli, no livro I dos *Dialogi...*, apresenta como argumento o fato que o próprio Dante, na sua *Divina Comédia*, colocou Lúcio Júnio Bruto, o protagonista da revolta que expulsou o último rei de Roma, Tarquínio o Soberbo, pondo assim fim à realeza em Roma, praticamente fora do Inferno, no Limbo¹⁸³. Ora, como argumenta Niccoli, “Tarquínio tinha recebido o reino de seus antepassados, e foi rei no tempo em que as leis permitiam ser rei”, portanto, Lúcio Júnio Bruto deveria ser considerado muito mais celerado do que Marco Júnio Bruto, pois este participou do assassinato de alguém que “tinha tomado a república pela força e pelas armas e, tendo matado os melhores cidadãos que nela havia, destruíra a liberdade de sua pátria”. E no início do livro II dos *Dialogi...*, logo depois que Piero de Sermini elogia a *Laudatio* de Bruni, Salutati, por sua vez, retruca Piero di Sermini, e segue um pequeno diálogo entre os dois, no qual Salutati afirma que nunca julgou César “parricida de sua pátria”, considera que César “não reinou impiamente”, e por isso nunca deixaria de “elevá-lo ao céu pela grandeza dos feitos que realizou” (Bruni, 1996:134).

Portanto, em todas essas passagens o que lemos é uma defesa de um governo monárquico como um governo legítimo, conforme a lei. Primeiramente na “liberdade régia” típica dos gauleses, depois na figura de Tarquínio o Soberbo e, por fim, com Salutati, que não considera ter reinado César impiamente. Na mesma linha vai Niccoli, quando no trecho que acabamos de citar, praticamente justifica porque Dante colocou os assassinos de César no último círculo do inferno com um fato consumado: César de fato reinou e Marco Júnio Bruto assassinou alguém que reinava. Foi na forma de “invenção poética”, portanto, que Dante se aproveitou desse fato para apresentar Marco Júnio Bruto como um “homem sedicioso, turbulento e nefando, que

183 Na *Divina Comédia* é o primeiro círculo do Inferno descrito no Canto IV. Além das crianças que morrem sem o batismo, Dante coloca aí todos aqueles que, mesmo não tendo sido cristãos, viveram de forma justa, e por isso não mereceram o inferno propriamente dito. Um lugar especial aí foi reservado para os grandes personagens históricos, sobretudo os gregos e romanos, como Aristóteles, Homero e César, mas também muçulmanos como Saladino. Essas personagens vivem no limbo em um estado de serena melancolia, em grande parte inspirado pelos Campos Elísios descritos por Virgílio no Canto VI da *Eneida*. Entre os habitantes do limbo dantesco, além do próprio Virgílio, está também Lúcio Júnio Bruto, que depôs Tarquínio o Soberbo, último rei de Roma, e foi um dos fundadores da República em Roma (*Vidi quel Bruto, che cacciò Tarquinio*. cf. *Inferno*, IV, 127).

trucidou com um delito” César, o qual Dante apresenta como o “legítimo, e o justíssimo monarca das coisas do mundo”. E Niccoli termina de desfazer sua crítica ao desconhecimento de Dante da história romana reforçando o argumento de que não se devem tomar por verdades as coisas que os poetas dizem e escrevem, mas sim como invenções poéticas, e negando uma possível tendência guibelina de Dante.

Aos pintores e aos poetas foi sempre reconhecido o justo poder de ousar o que quisessem. De resto, não injustamente, talvez, como considero eu, se poderia alegar que, ao trucidar César, Bruto teria sido ímpio. Pois não faltam autores que, ou devido à paixão por sua facção, ou para agradarem aos imperadores, chamam o ato de Bruto de ímpio e celerado. Mas para aquela equiparação de Cristo a César, a primeira defesa me parece mais plausível. E de modo algum duvido ter o nosso poeta pensado assim¹⁸⁴.

Essas diversas defesas, ou todos esses argumentos a favor de uma monarquia, ou um governo régio baseado na lei, que serve ao bem comum, e por isso justo não ímpio, reaparecem, como vimos no Capítulo 2, em Maquiavel, que em seus *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio* usa o termo *repubblica* para tratar do reinado de Rômulo. Portanto, desde Salutati, passando por Bruni e chegando a Maquiavel, parece que república e monarquia não são necessariamente regimes contrários e excludentes, pois esses dois regimes podem estar submetidos às leis, e obedecerem somente a elas, “sem temer a força de ninguém, a injustiça de ninguém”, e garantir assim, ao menos, que entre os cidadãos haja a “igualdade de direitos”. O inimigo comum a qualquer regime que se submete à lei é a tirania, não necessariamente a monarquia, e nem mesmo a oligarquia.

Em relação a Petrarca, Niccoli não toma como ponto de partida da sua defesa a crítica que ele tinha feito a esse poeta no livro I. Ele se utiliza do testemunho de pessoas que conviveram com Petrarca, quando esteve em Pádua em busca das obras de Petrarca, e que eram unânimes em afirmar que esse poeta se destacava por três qualidades: tinha sido belíssimo, sapientíssimo e o homem mais douto de seu tempo. Além dessas qualidades era dotado também de outras virtudes, como a majestade, a

184 *Pictoribus enim atque poetis quilibet audendi semper fuit equa potestas. Quamquam non improbe fortasse, ut equidem puto, defenderetur M. Brutum in trucidando Cesare impium fuisse. Non desunt enim auctores, qui, vel propter affectionem illarum partium, vel ut imperatoribus placerent, factum illud Bruti scelestum atque impium vocent. Sed ad illam quasi purificationem Christi atque Cesaris prima defensio probabilior mihi videtur: idque sensisse poetam nostrum nullo modo ambigo.* (Bruni, 1996:134).

continência, a integridade, a probidade e outras elevadíssimas virtudes. Mas deixando de lado a beleza e a sabedoria, e outras virtudes desse tipo que dizem respeito à vida privada (*privatam vitam*), Niccoli passa a considerar a doutrina, a erudição de Petrarca, pelas quais ele superava todos os poetas que viveram antes dele, pois Petrarca se afirmara pelo seu talento a ponto de se igualar na poesia aos mais estimados poetas, e na prosa aos mais eloquentes oradores. Petrarca, continua Niccoli, era tão aberto a todo gênero de composição, que não se absteve nem mesmo de escrever em vulgar, e também nesse gênero de escrita, assim como em outros, se mostrou elegantíssimo e fecundíssimo. E as pessoas que conviveram com Petrarca que Niccoli teve a oportunidade de conhecer, depois de fazerem todas essas considerações que Niccoli relatou a seus interlocutores, pediam a ele que indicasse alguém, desde os tempos antigos que se igualasse a Petrarca. E se não encontrasse ninguém, que não hesitasse em colocar o seu concidadão acima de todos os homens mais sábios que até então tinham vivido. É, portanto, a partir dos testemunhos de pessoas que conviveram com Petrarca, longe de Florença, que Niccoli se convenceu da excelência desse poeta florentino. E para também convencer os outros da excelência de Petrarca, ele apela ao sentimento cívico de seus interlocutores (Bruni, 1996: 136-138). Mas além do consenso geral, por parte de todos que conheceram e conviveram com Petrarca, a respeito de suas qualidades, Niccoli apresenta o poeta como aquele que reabriu o caminho que até então se encontrava fechado.

Ou talvez então assim o considerarão os estrangeiros, e nós, cidadãos [florentinos], seremos mais frios ao louvar o nosso concidadão? Nem ousaremos exaltá-lo por seu méritos, especialmente quando foi esse homem que restaurou os estudos das humanidades, quando esses já estavam extintos, e nos abriu o caminho para que pudéssemos aprender. E não sei se não foi o primeiro de todos a trazer para nossa cidade os louros da poesia¹⁸⁵.

Cabe a Petrarca, portanto, o grande mérito de ter feito ressurgir os *studia humanitatis* e ter assim reaberto o caminho para quem quisesse segui-lo nesses estudos. Tendo assim desfeito as críticas que tecera a Petrarca no primeiro dia da

185 *An vero illi extranei homines ita putabunt; nos autem cives in laude civis nostri erimus frigidiores? Nec audebimus illum suis meritis ornare, presertim cum hic vir studia humanitatis, que iam extincta erant, repararit et nobis, quemadmodum discere possemus, viam aperuerit? Et nescio an primus omnium lauream in nostram urbem attulerit.* (Bruni, 1996:138).

disputatio, Niccoli deixa claro que as acusações aos três poetas não eram dele, mas que ele expressava, na verdade, opiniões alheias:

[...] não penseis que essas acusações são minhas, mas tendo-as ouvido de outros, ontem eu as referi a vós, pela razão que agora sabeis. Por isso agora me agrada desmentir, não a mim, que falava dissimuladamente, mas os homens tolos que consideravam essas coisas verdadeiras¹⁸⁶.

Ao término de seu discurso de defesa, Niccoli recebe um elogio de Piero Sermini, que ressalta e louva a dedicação de Niccoli aos *studia humanitatis*, e o seu interesse tanto pelos “modernos” como pelos antigos.

Tu te dedicaste com grandíssimo cuidado ao poema de Dante; tu, por amor a Petrarca, foste até Pádua; tu, pelo afeto a Boccaccio, por tua conta proveste a sua biblioteca; tu, tendo abandonado todas as outras coisas, te dedicaste às letras e aos estudos; tu conheces tão bem Cícero, Plínio, Varrão, Lívio, e todos aqueles antigos que glorificaram a língua latina, que todos os homens que sabem alguma coisa te admiram intensamente¹⁸⁷.

Ao responder aos elogios de Piero Sermini, Niccoli estabelece uma interessante relação entre os antigos aos quais se referiu Sermini, e os “modernos”, entre os quais ele mesmo, Niccoli, se inclui. É neste trecho que, poderíamos dizer, se concentra, ou aparece, de forma mais nítida, a reabilitação dos três poetas.

Eu, de fato – disse Niccoli – consegui grandíssimos prêmios por ter encontrado tantos louvores em uma boca tão eloquente. Mas sê mais parco, suplico, meu Piero, sobretudo quando eu, de modo algum, me engano, mas entendo suficientemente quem sou e que capacidades há em mim. Pois quando leio aqueles antigos que tu lembravas há pouco, o que, se minhas ocupações me permitem, faço com muito prazer, quando considero a sabedoria e a elegância deles, me julgo tão distante de saber algo, entendo tanto a escassez de meu engenho que nem mesmo os grandes engenhos destes tempos me parecem que possam aprender algo. Mas quanto mais difícil considero isso, tanto mais admiro os poetas florentinos, os quais, apesar da oposição de seu tempo, todavia, por certa superabundância de engenho, conseguiram se igualar

186 [...] *nolite enim putare meas esse criminationes istas; sed cum ab aliis quibusdam audivissem, ad vos heri, qua tandem de causa scitis, retuli. Itaque placet nunc mihi, non me, qui simulate loquebar, eos insulsissimos homines, qui res veras id putabant.* (Bruni, 1996: 138-140)

187 *Tu enim Dantis poema accuratissime didicisti, tu Petrarche amore in Patavium usque penetrasti, tu propter Boccatii affectionem bibliothecam eius tuis sumptibus ornati, tu, relictis rebus omnibus, te totum litteris studiisque prebuiisti; tu Ciceronem, Plinium, Varronem, Livium omnes denique illos veteres qui latinam linguam celebravere, ita cales, ut universi homines qui aliquid sapiunt te magnopere admirentur.* (Bruni, 1996: 140-142).

ou mesmo ser superiores àqueles antigos ¹⁸⁸.

A sabedoria e a elegância dos antigos, portanto, ao mesmo tempo que para Niccoli parecem inatingíveis aos seus contemporâneos, a ponto de levá-lo a perder a esperança de poder aprender algo, revelam, pela sua própria magnitude, o valor de Dante, Petrarca e Boccaccio, que, com o pouco que o seu tempo lhes oferecia, conseguiram se igualar, senão superar, os antigos. Essas palavras, que Bruni coloca na boca do personagem Niccolò Niccoli, parecem indicar que para ele a relação entre antigos e modernos era bem mais complexa e sutil do que pretende Seigel (Seigel, 1966: 14-16), quando afirma que Bruni, nos *Dialogi...*, atribuía a Dante, Petrarca e Boccaccio “o lugar intermediário de homens que viveram em um tempo de aprendizado puramente filosófico (e por isso deficiente), mas que tentaram ser partícipes do verdadeiro aprendizado associado à retórica”. E tampouco parece plausível a observação de Viti (in Bruni, 1996: 75) que os três poetas florentinos teriam sido atingidos, no primeiro diálogo, pela “condenação dos modernos”, entendidos como os escolásticos.

Somente depois dessa reflexão sutil a respeito da relação antigos-modernos, é que Niccoli, tendo cumprido a sentença que Leonardo lhe impusera no início do livro II, é, de certa forma, absolvido e novamente aceito por seus interlocutores. “E Roberto disse: “Esta noite, ó Nicolau, voltaste para nós, pois o que era dito por ti ontem evidentemente diferia das ideias de nosso grupo”¹⁸⁹.

O que chamou a atenção dos intérpretes dos *Diálogos a Pier Paolo Istriano*, como vimos no Capítulo 1, foi o significado a ser atribuído à bipartição que a obra

188 *Ego vero, inquit Nicolaus, satis amplissima premia consecutus sim, cum tantas aludes in facundissimo ore invenirem. Sed parcius, obsecro, mi Petre, presertim cum ego me ipsum nullo modo decipio, sed et qui ego sim, et qua facultas sit in me satis intelligo. Cum enim veteres illos, quos tu modo memorabas, lego, quod, si per occupationes meas liceat, libentissime facio; cum ego eorum sapientiam elegantiamque considero, tantum abest ut ego aliquid me sapere putem, qui tarditatem ingenii mei cognosco, ut ne summa quidem ingenia in hac tempestate discere aliquid posse videantur. Sed quo difficilius id puto, tanto magis florentinos vates admiror, que, seculo repugnante, tamen superabundantia ingenii assecuti sunt veteribus illis pares aut superiores evaderent.*(Bruni, 1996: 142).

189 *Et Robertus: Nox ista te, Nicolae, inquit, nobis reddidit: anm eiusmodi a te heri dicebantur, que a nostro cetu planissime abhorrebant.* (Bruni, 1996: 142).

apresenta. E essa questão, na verdade, surgiu a partir das publicações e divulgação do segundo diálogo, em 1889, que viria compor o livro II dos *Diálogos*. Mas é a partir da análise que Hans Baron faz dos dois diálogos que compõem essa obra de Leonardo Bruni em seu livro *Crisis...*, que os *Diálogos* se tornam uma questão central para a historiografia do humanismo. Relembremos rapidamente que análise foi essa.

Baron parte da constatação de que há uma diferença de intento e tessitura entre os dois diálogos de Bruni. Para ele, o encanto do primeiro diálogo, que é apresentado no livro I, está na reprodução fiel e realista do conflito entre duas gerações de humanistas florentinos por volta de 1400. No segundo diálogo, no livro II, a relação entre realidade e imaginação muda. A cena agora, segundo Baron, é fictícia, surge um projeto artístico criado com ajuda de muitos detalhes retirados das obras de Cícero, e não é mais uma apresentação de acontecimentos reais passados no ambiente dos humanistas florentinos. O segundo diálogo representaria então um novo programa que Bruni, pessoalmente, teria desenvolvido, e que ele, ficticiosamente, atribuiu à retratação de Niccoli (Baron, 1966: 231-232). O que Baron apresenta aqui, em relação ao segundo diálogo, de certo modo, vale lembrar, não parece muito distante da interpretação que Seigel faz dos *Diálogos...* como um todo:

O que Bruni queria oferecer nos *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum* era um esboço de um programa de ensino para aqueles seus contemporâneos que queriam ser os herdeiros da tradição cultural exemplificada pelos escritos de Cícero, especialmente no *De oratore* [...] e atribuir aos poetas do século XIV o lugar intermediário de homens que viveram em um tempo de aprendizado puramente filosófico (e por isso deficiente), mas que tentaram ser partícipes do verdadeiro aprendizado associado à retórica (Seigel, 1966: 14-16).

Mas, para Baron, é a dissonância de pensamento e sentimento entre os dois diálogos que impediu que se chegasse a qualquer consenso a respeito das intenções de Leonardo Bruni ao escrever essa obra, e também a respeito do valor dessa dissonância como fonte histórica. Portanto, desde que o segundo diálogo começou a circular, conforme Baron, se formaram duas possíveis linhas de interpretação a respeito da falta de coerência entre os dois diálogos (Baron, 1966: 232-233).

A primeira interpretação aponta para as características tipicamente florentinas do primeiro diálogo, e também a conformidade de ideias do Niccoli do primeiro

diálogo com as informações providas de outras fontes a respeito do Niccoli que existiu realmente. Esses estudiosos descartam a retratação de Niccoli no segundo diálogo, e a consideram ou como um exercício retórico na técnica da *disputatio*, como tinha demandado Salutati no início da obra; ou como uma concessão ao conservadorismo do público leitor feita por Bruni, já satisfeito por ter apresentado, por meio do personagem de Niccoli e seus amigos, uma versão bastante polêmica, ou “revolucionária” (é o termo usado por Baron), sobre os três grandes poetas florentinos (Baron, 1966: 233).

A outra interpretação aceita a afirmação de Niccoli na sua retratação que tem lugar no segundo diálogo (segundo dia da *disputatio*), conforme a qual, no primeiro dia, ele desdenhara de Dante, Petrarca e Boccaccio para provocar Salutati, e fazer com que ele assumisse a defesa desses poetas. Esses estudiosos – explica Baron – consideram então o segundo diálogo, sobretudo a retratação da personagem Niccoli, uma retratação do próprio Niccoli histórico, ou como o ponto de vista do próprio Bruni, pois as ideias de Niccoli no segundo diálogo seriam semelhantes às ideias de Bruni nas suas *Vite di Dante e Petrarca*. E os ataques do primeiro diálogo, no primeiro dia da disputa, também para estes estudiosos seriam um exercício retórico na técnica da *disputatio*, como tinha demandado Salutati na introdução da obra (Baron, 1966: 233).

Além dessas duas linhas de interpretação acerca das discrepâncias entre os dois diálogos que compõem os *Diálogos a Pier Paolo Istriano*, Baron cita também Vittorio Rossi¹⁹⁰, para quem, afirma Baron, as ideias dos dois Niccoli, do primeiro e do segundo diálogos, existiam lado a lado, e expressariam a incoerência inerente ao humanismo, que de um lado criticava o medievalismo pré-humanista da visão de Dante a respeito da história e da política, e apontava no poeta a sua prática filológica inadequada; por outro lado, os humanistas estavam cientes do significado de Dante como poeta, e como precursor, em muitos aspectos, do comportamento renascentista em relação ao homem e à vida (Baron, 1966: 233-234). Talvez Baron se preocupe em citar também essa interpretação de Rossi porque, de certa forma, ela guarda

190 Cf. Vittorio Rossi. *Scritti di Critica Litteraria. Vol. 1 Il Quattrocento*. Bolonha: Picin-Nuova Libreria, 1992.

semelhanças com a sua. Para Baron as ideias dos dois Niccoli expressas nos dois diálogos existiram, mas não lado a lado como característica inerente dos humanismo ou dos humanistas florentinos.

Para Baron o ponto crucial nessas interpretações, e nos debates que as originaram, sempre foi a inegável divergência que separa os dois Niccoli, do primeiro e do segundo diálogo. Para ele, no entanto, essa divergência não refletiria uma discordância inerente ao humanismo, mas mostraria claramente que entre as composições das duas cenas, dos dois diálogos, a situação de Bruni teria mudado, teria mudado a relação entre ele e os principais participantes dos dois diálogos. O primeiro diálogo refletiria assim – explica Baron – um período em que Bruni estava sob uma forte influência de Niccoli; e o segundo diálogo refletiria um período em que Bruni estava lado a lado com Salutati quanto ao valor dos poetas florentinos. Cronologicamente o primeiro diálogo corresponderia ao período em torno de 1401, e o segundo ao período em torno de 1405-1406 (Baron, 1966: 240).

Mas mais adiante, Baron acrescenta algo a mais a essa sua análise. Ele afirma que essas duas “escolas de pensamento”, essas duas “meias-verdades” que compõem os *Dialogi...* representam sim duas formas de pensar sucessivas do desenvolvimento do pensamento de Bruni, mas que não refletiriam mais apenas uma mudança de influências sobre ele, de Niccoli a Salutati. Essa mudança refletiria uma mudança de espírito de um período em que Bruni ainda considerava as visões de seus “velhos amigos”, Niccoli e Salutati, como alternativas entre as quais ele ainda não fizera a sua escolha, para outro período no qual, refletindo sobre essas alternativas, Bruni descobriu uma nova posição, outra possibilidade, absorvendo, transformando, substituindo tanto a visão trecentista de Salutati como o classicismo negativo de Niccoli. Essa nova posição de Bruni, para Baron, seria o Humanismo cívico (Baron, 1966: 243-244).

Baron chega assim à conclusão de que, assim como a *Laudatio...*, o segundo diálogo dos *Dialogi...* de Leonardo Bruni foram fortemente marcados, ou influenciados, pelos eventos históricos da guerra entre a República de Florença e o Ducado de Milão. E foram escritos depois da vitória florentina nessa guerra. O esforço, no segundo diálogo, para reabilitar a memória dos três grandes poetas do

século XIV seria então, na interpretação de Baron, um esforço para fortalecer o espírito cívico logo depois do final da guerra por sua independência que Florença travou contra Milão. O segundo diálogo, em contraste com o classicismo radical e a irreverência juvenil do primeiro, se coloca, nas palavras de Baron, no mesmo nível da *Laudatio*. Com esses dois escritos de Bruni, o Humanismo cívico teria atingido um ponto a partir do qual ele se desenvolveria em uma harmoniosa continuidade (Baron, 1966: 244-245).

A análise que Baron faz dos *Dialogi...* de Bruni tem como objetivo reforçar a sua tese segundo a qual foi somente no contexto histórico da guerra em Florença e Milão que a tradição cívica da Florença dos séculos XIII e XIV se uniu à cultura erudita para dar origem ao que Baron chamou de Humanismo cívico. O segundo diálogo, portanto, seria a expressão da união da cultura erudita, representada pelo classicismo de Niccoli, com a tradição cívica florentina dos séculos XIII e XIV, representada por Dante e Salutati. Do mesmo modo, o classicismo radical e negativo unido à irreverência juvenil do primeiro diálogo marcariam o período, anterior à crise que envolveu a República de Florença e o Ducado de Milão, quando os humanistas, segundo Baron, não tinham ainda um sério engajamento político, e a erudição humanística teria servido a limitados objetivos pessoais, ainda imbuída da leitura medieval da filosofia estoica, voltada para o outro mundo, e representada por cortesões desenraizados ou pacatos cidadãos. A cultura clássica, para ganhar relevância, precisaria subordinar-se às necessidades políticas e educacionais da cidade de Florença. E coube a Leonardo Bruni, com sua *Laudatio...* e os seus *Dialogi...* superar o puro classicismo e criar um novo tipo de humanismo, o Humanismo cívico, que viria a alimentar e celebrar as tradições do republicanismo florentino. É assim que, nas palavras de Baron, os *Dialogi...* se tornam “a certidão de nascimento de um novo período”, e juntamente com a *Laudatio...*, essas duas obras “registram o nascimento de um novo sentimento cívico e uma nova atitude em relação ao passado” (Baron, 1966: 47-48).

Portanto, o novo programa que Bruni teria pessoalmente desenvolvido e apresentado no segundo diálogo por meio da fictícia retratação de Niccoli (Baron, 1966: 232), seria, de fato, uma das consequências da guerra contra o Ducado de Milão

que a República de Florença enfrentou até 1402. O surgimento desse “novo sentimento cívico e uma nova atitude em relação ao passado” que viria a constituir o Humanismo cívico aparece então em Baron intrinsecamente ligado, como efeito, a essa causa, ou pelo menos a esse catalisador, sem o qual esse surgimento não se daria, ou pelo menos não teria ocorrido em Florença no momento em que ocorreu.

Ronald Witt, por sua vez, também afirma que essa obra é um programa de ensino, como Seigel, mas sem a intenção de reduzi-la (e junto com ela o Humanismo cívico) à mera retórica ciceroniana. Nos *Dialogi...*, afirma Witt, *Salutati* inicia criticando os jovens presentes por não praticarem, como ele fez na sua juventude, a técnica da *disputatio*, da discussão. Aparentemente, *Salutati* não se refere aqui àquele tipo de debate público comum entre os escolásticos naqueles tempos, mas sim a uma troca informal de argumentos entre amigos a respeito de uma questão particular. À diferença de uma questão tipicamente oratória, com uma questão definida, ou finita, que usualmente requer decisões imediatas, a *disputatio*, cuja prática *Salutati* defende no início do primeiro dia dos *Dialogi...*, lida com questões indefinidas, ou infinitas¹⁹¹, como a natureza do bem e do mal, nas quais ainda que se possa, ao final, chegar a conclusões, é possível uma longa e construtiva discussão sobre as questões em debate (Witt, 2000: 434 e 438).

A *oratio*, explica Witt, encorajava a *contentio*, o conflito de opiniões, enquanto o *sermo* ou a *disputatio* – assim como os humanistas entendiam esses termos – dramatizava a calma e mútua busca da verdade. E essa verdade, conforme as implicações dos diálogos de Cícero, sobretudo do *De oratore*, ainda que sinceramente buscada pelos participantes do *sermo* ou da *disputatio*, sempre depende de um dos dois pontos de vista sobre a questão. Homens de bom senso podem discordar, e um progresso real no pensamento e na reflexão poderia se dar somente quando eles concordavam e discordavam razoavelmente, procurando verdadeiramente, através do *sermo* ou da *disputatio*, estabelecer os limites das suas discordâncias. É uma vez que

191 Cícero assim define esses dois tipos de questões: *Duo sunt, ut initio dixi, quaestionum genera, quorum alterum finitum temporibus et personis, causam appello; alterum infinitum nullis neque personis neque temporibus notatum propositum uoco. (De Partitione Oratoria, XVIII, 61).* [Dois são, como eu disse no início, os gêneros de questões, dos quais um, limitado por suas referências temporais e pessoais, eu chamo causa; o outro é indeterminado, não delimitado por nenhuma referência a pessoas ou tempos, chamo de tese.].

os mesmos homens participavam e praticavam os dois gêneros, a *oratio* e a *disputatio*, conclui Witt, a prática do bom hábito do *sermo* (ou *disputatio*), ouvindo e negando uns as opiniões dos outros, e tendo boa vontade em considerar o pensamento do outro, poderia também ter um efeito salutar na conduta de alguém em uma *contentio*, presente também na *oratio*, que era um fato inelutável da vida pública da época. (Witt, 2000: 438-439).

É exatamente isso que Salutati afirma no início do primeiro diálogo aos jovens que foram visitá-lo. Depois de afirmar que vê como eles se aplicam em tudo o que importa aos “homens sábios e diligentes” (*homines frugi ac diligentes*), ele nota que eles não se dedicam a algo que julga ser muito importante, a prática da *disputatio*:

[...] em uma, todavia, vos vejo esmorecer e não vos vejo cuidar suficientemente do vosso interesse, pois que negligenciais o costume e o exercício da discussão, pois eu não sei que coisa poderia ser encontrada de mais útil aos vossos estudos do que essa. O que há, de fato, ó deuses imortais, para as questões sutis que devem ser conhecidas e discutidas, que possa ser de mais valor do que a discussão, na qual, a causa é colocada no centro, e é como que explorada por muitos olhos por todos os lados, de modo que nada haja nela que consiga escapar, nada que fique escondido, nada que seja capaz de frustrar o olhar de muitos. [...] O que há que consiga mais do que a discussão aguçar o nosso espírito, e que consiga torná-lo sagaz e mais hábil do que a discussão? Quando em um instante se deve abordar uma questão, e então refletir sobre ela, observá-la, estabelecer relações e concluir? De modo que se pode facilmente entender que, estimulado por esse exercício, o nosso engenho se torna mais ágil em relação a todas as outras coisas a respeito das quais se deve decidir¹⁹².

A *disputatio* que Bruni coloca aqui na boca da personagem de Salutati, portanto, é à maneira daquela que Cícero denomina *in utramque partem*, contra um e outro lado da questão, ou, nas palavras de Salutati, quando a questão é analisada “por muitos olhos por todos os lados”. Esse modo de proceder é, de fato, o “esboço de um

192 [...] *in hoc tamen vos hebescere neque utilitati nemque satis consulere video, quod disputandi usum exercitationemque negligitis: qua ego quidem re nescio an quicquam ad studia vestra reperiat utilius. Nam quid est, per deos immortales, quod ad res subtiles cognoscendas atque discutiendas plus valere possit quam disputatio, ubi rem in medio positam velut oculi plures undique speculantur, ut in ea nihil sit quod subterfugere, nihil quod latere, nihil quod valleat omnium frustrari intuitum. [...] Quid est quod ingenium magis acuat, quid quod illud callidius versutiusque reddat quam disputatio, cum necesse sit ut momento temporis ad rem se applicet, indeque se reflectat, discurrat, colligat, concludat? Vt faciliter intellegi possit, hac exercitatione excitatum ad cetera discernanda fieri velocius* (Bruni, 1996: 84).

programa de ensino para aqueles seus contemporâneos que queriam ser os herdeiros da tradição cultural exemplificada pelos escritos de Cícero, especialmente no *De oratore*”, como quer Seigel, mas é justamente nisso que está o seu valor, e não o seu descrédito. Como afirma Witt, ela rompe com a mentalidade do *sic et non* (sim e não) das discussões escolásticas e

[...] com sua reconstrução do diálogo ciceroniano, Bruni consegue criar um novo e alternativo espaço na vida intelectual europeia, no qual, livres das abrangentes considerações religiosas, leigos poderiam usar uma linguagem agradável, equilibrada e matizada de forma amigável para explorar questões relativas às suas vidas social e política. Codificadas nessa formulação do diálogo há normas de tolerância e boa vontade que tornavam possível uma vida harmoniosa nas repúblicas. Enquanto a oratória de Cícero representou um papel essencial ao ajudar Bruni a formular sua concepção de republicanismo, os diálogos de Cícero contribuíram para a sua visão de um gênero de discurso civil que alimentou a vida política da república ideal (Witt, 2000: 439-440).

Enquanto Bruni consegue criar um espaço para “um gênero de discurso civil que alimentou a vida política da república ideal”, como afirma Witt, na vida política de Florença tinha lugar outro tipo de diálogo, que John N. Najemy aborda em seu artigo “The Dialogue of Power in Florentine Politics”¹⁹³. Nos deteremos um pouco mais longamente no quadro que Najemy traça desse outro tipo de diálogo, pois ele nos ajuda a entender muito melhor o contexto social e político em que foram produzidas as obras de Salutati e Bruni, bem como o seu significado dentro desse diálogo do poder em Florença.

Najemy começa seu artigo constatando que a historiografia moderna sobre a Florença medieval e renascentista é quase unânime em ressaltar o contínuo e decisivo papel que teve na vida política da cidade uma elite (também denominada oligarquia ou patriciado), que usualmente é identificada com as grandes famílias da república (1991: 269). Essa visão a respeito do poder das elites, não só em Florença, mas também em outras cidades-estados italianas, chegou a apresentar a hegemonia da elite tão contínua e completa, que essa hegemonia acabou por se transformar, de fato, em uma estrutura permanente e inamovível. Essa imagem, segundo Najemy, chega ao

193 Cf. John M. Najemy. “The Dialogue of Power in florentine Politics”, in Anthony Molho et alii (org.). *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*. Ann Harbor: The University of Michigan Press, 1991.

paroxismo com Sergio Bertelli¹⁹⁴, quando este diz que “o edifício constitucional das cidades-estados, era tal que impedia – contrariamente às idealizações da historiografia do século XIX – qualquer participação democrática na vida política”. E a partir dessa aplicação indevida da noção de “participação democrática” para as cidades-estados medievais e renascentistas italianas, Bertelli afirma:

[...] a luta nas cidades-estados acontecia exclusivamente no universo muito restrito dos *cives optimo iure* [cidadãos segundo o ótimo direito]. Fora desse mundo não havia nada, o niilismo das *jacqueries* [...], toda vez que as classes subalternas irrompiam no teatro político, [...] isso acontecia porque parte da oligarquia apelava para as massas, rompia com o quadro constitucional, e se utilizava das massas para resolver diferenças que não poderiam ser resolvidas dentro do mundo dos *cives*. (*apud* Najemy, 1991: 271).

Essa insistência no monopólio da elite sobre o poder e o campo da política vem acompanhada de uma ideia de como a elite exercia o seu poder. Conforme explica Najemy,

[...] essa visão sustenta que esse poder era gerado, acumulado e exercido por meio de laços pessoais e familiares de sangue, casamento e amizade, por meio de vínculos de patronato, obrigações de dependência, e proteção, e nas redes de vizinhança e facção que organizavam essas diferentes ligações em grupos reconhecíveis com capacidade de influenciar ou modificar o comportamento tanto de seus próprios “membros” como aqueles de outros grupos (1991: 272).

Essa visão do poder e de seu exercício nas cidades-estados italianas durante a baixa Idade Média e a Renascença, observa Najemy, se transforma em uma espécie de ortodoxia¹⁹⁵, segundo a qual somente o estudo do patronato, ligações pessoais e de vizinhança, a distribuição informal de favores e esquemas de influência podem dar conta do funcionamento interno da política das cidades-estados italianas desse período. E como toda ortodoxia também essa tende, conclui Najemy, a limitar a visão do poder e das relações de poder na Florença da baixa Idade Média (Najemy, 1991: 273).

194 Cf. Sergio Bertelli. *Il potere oligarchico nello stato-città medievale*. Florença: La Nuova Italia, 1978.

195 É interessante notar, como vimos no Capítulo 1, que é também dessa concepção do poder que John Hankins se vale para criticar o conceito de Humanismo cívico de Baron. Ver Hankins, 1995: 321-323. Em seu artigo Hankins cita inclusive esse artigo de Najemy (cf. nota 34, p. 323) que estamos apresentando como sendo, *implicitamente* (sic), a favor dessa concepção do poder como apanágio exclusivo da elite na Florença dos séculos XIV e XV.

A primeira limitação de que essa visão padece é a perda de qualquer sentido de alternativa ou alternativas históricas contra a qual, ou contra as quais, a elite florentina teria estabelecido o seu poder como grupo dirigente e, às vezes, como dominante. Se a supremacia dessa elite é considerada inevitável e permanente, obviamente não pode ter havido nenhuma alternativa. E, no entanto, Najemy afirma que entre meados do século XII e o início do século XV a elite sofreu repetidos desafios a seu poder:

Os quatro principais governos populares foram: o “*primo popolo*”¹⁹⁶ de 1250, que removeu do governo as elites guelfas e guibelinas e limitou a capacidade dessas elites de dominar internamente a política e a cidade; o “*secondo popolo*” (como Villani o denominava), que promulgou em 1293 os *Ordinamenti di giustizia*, sujeitou um grande grupo de famílias da elite ao status de *magnati*, e proibiu-lhes o acesso aos cargos públicos mais importantes; e o governo popular de 1342-1348, que trouxe ao poder mais membros das guildas menores e das guildas maiores que não pertenciam à elite, e limitou o acesso das grandes famílias ao *priorato*; e o governo popular de 1378-1382, que limitou ainda mais drasticamente a presença de membros das grandes famílias nos cargos mais altos da república, e trouxe uma nova leva de membros das guildas menores e das guildas maiores que não pertenciam à elite para o *priorato* (Najemy, 1991: 274-275, e 2006: 63).

Esses governos populares, segundo Najemy, chegaram ao poder em tempos de crise no governo das elites, com sua violência entre as facções, guerras custosas, bancarrotas ou enormes débitos públicos, que levavam os membros das maiores guildas que não pertenciam à elite a abandonar a aliança com essa mesma elite e a se aliar com os membros das guildas menores, e nessa aliança implementavam controversas reformas que puniam a elite e reduziam o seu poder. E por mais que se tenda a diminuir a importância e o impacto desses governos populares, explica Najemy, certamente a elite via esses governos como ameaças à sua sobrevivência como classe governante, à sua riqueza e a seu poder¹⁹⁷ (Najemy, 2006: 63 e 1991: 276).

A segunda limitação da visão ortodoxa que considera a supremacia dessa elite

196 Continuarei aqui a usar o termo *popolo*, em italiano, como se usava na Florença dos séculos XIII, XIV, para deixar claro que não estamos nos referindo a uma noção contemporânea de “povo”.

197 Cf. Dino Compagni. *Cronica delle cose occorrenti nê tempi suoi*, I, 21; Dante Alighieri, *Divina Comedia, Purgatorio*, VI; Giovanni Villani. *Nuova Cronica*, XII, 42.

inevitável e permanente apontada por Najemy é uma decorrência da primeira. Como essa perspectiva não vê nenhuma alternativa consistente capaz de se opor ao poder da elite, conseqüentemente ela não é capaz de ver o quanto a elite foi moldada e transformada pelo constante e quase permanente conflito com os governos populares. Em meados do século XIII a elite florentina constituía uma classe guerreira formada por ricas famílias, que frequentemente lutava entre si e fazia da cidade e suas ruas seu campo de batalha. No início do século XV os homens poderosos dessas grandes famílias provavelmente já eram, ou pareciam ser, influentes banqueiros e mercadores, mais chefes de empresas familiares do que de exércitos familiares. Isso não quer dizer, nota Najemy, que as grandes famílias da elite florentina não se tinham envolvido com o mundo dos negócios e do comércio muito antes do século XV, mas agora, sob a influência da ideia, que teve origem no *popolo* e nas guildas comerciais, segundo a qual bons cidadãos eram mercadores de sucesso, e o sucesso na participação em algum negócio era um pré-requisito para ocupar um cargo público, também os membros das elites começaram a se apresentar mais como prudentes mercadores do que valentes soldados. Os membros das famílias da elite florentina começaram a participar das guildas em parte porque eles queriam e precisavam exercer sua influência no interior dessas associações, mas também porque eles mesmos acabaram sendo influenciados pelas ideias que surgiram das próprias guildas (Najemy, 1991: 277, 278).

Najemy explica o resultado desse processo da seguinte forma:

Por volta do final do século XV, elas [as famílias da elite] tinham privado as guildas da sua antiga autonomia política e eliminado até mesmo a ficção, bastante útil para os governos populares, da igualdade das guildas. Mas nesse processo a elite também acabou por aceitar como normais e normativas – todas derivadas da longa experiência política das guildas como *universitates* – as noções de consenso e representação como fundamento do legítimo governo republicano, a noção de cargo público como encargo público, de supremacia da lei e do caráter delegado de todo poder formal. Todas elas ficções, certamente, mas ficções que afetaram profundamente o estilo político da elite florentina, modificando os meios e as formas de seu poder (Najemy, 1991: 278).

Najemy não deixa de observar que com isso não se quer dizer, nem mesmo sugerir, que a elite de Florença “ingenuamente se converteu aos enobrecedores mitos

do humanismo, ou que ela passou a exercer o poder conforme os padrões humanistas do bom governo”; mas também não significa que ela não tenha sido influenciada pelo *popolo*.

Mas o simples fato de que o poder da elite agora tinha de passar por complexas instituições de eleições e escrutínios, de conselhos e cortes de guildas, e por sistemas de consulta e representação demonstra quanto a prática política do *popolo* tinha transformado os meios e mecanismos do poder político da elite. Foi devido ao *popolo* que essas instituições se tornaram parte do governo, vias e instrumentos necessários do poder. E precisamente porque o poder reside na distância entre ideologia e prática, dificilmente a elite poderia fingir que a ideologia era irrelevante ou inexistente, como fazem [hoje] muitos historiadores. O poder da elite precisava levar essa normativa ideológica a sério, precisava conseguir que o resto da sociedade florentina acreditasse – mas sobretudo o resto do conjunto das guildas – que eles, os membros das famílias da elite, acreditavam que a legitimidade de seu poder se fundava nos mecanismos das eleições, do consenso, e da representação da vontade popular, e que o resto da sociedade florentina acreditasse assim que as instituições florentinas trabalhavam para garantir o que Bruni escreveu na *Laudatio*, que “em Florença sempre pareceu que a parte maior foi sempre igual à melhor”¹⁹⁸. (Najemy, 1991: 279).

A elite florentina, explica Najemy, cultivou o apoio do *popolo* não só fazendo com que esse acreditasse que o poder da elite “se fundava nos mecanismos das eleições, do consenso, e da representação da vontade popular”, mas também admitindo um grande número de membros das guildas que não pertenciam à elite, tornando a consulta popular uma parte do ritual de tomada de decisões, e afirmando que seu poder derivava do pleno, livre, total e absoluto poder e autoridade de todo o povo florentino. E esse processo trouxe consequências para ambos, para a elite e para o *popolo*.

Quando membros das grandes famílias, agora quase com o poder de uma verdadeira oligarquia, começaram a usar noções de soberania popular para afirmar a legitimidade de sua autoridade, duas coisas aconteceram. De um lado, o *popolo* perdeu o controle da sua linguagem política, que a oligarquia estava agora usando para seus propósitos e, de fato, como meio de controlar o povo. Por outro lado, os dois séculos de desafios do *popolo* à elite fizeram com que esta se comportasse e governasse de maneira que estavam mais

198 *Sed in aliis quidem populis maior pars sepe meliorem vincit; in hac autem civitate eadem semper videtur fuisse melior que maior*. [Mas nos outros povos, de fato, a parte maior sempre vence a melhor; mas nesta cidade parece que a parte melhor foi sempre igual à maior]. (Bruni, 1996: 614).

próximas à concepção de política do *popolo* do que ao modo de governar próprio da elite. O *popolo* nunca conseguiu tirar o poder da elite (ou pelo menos não por muito tempo), e nunca foi capaz de diminuir o prestígio social da elite; mas o *popolo* mudou a elite e o modo de exercer o poder da elite [...] Cada classe modificou o comportamento da outra, e se pode dizer que exerceu seu poder em relação à outra. A competição foi um diálogo no qual os dois interlocutores influenciaram e foram influenciados. Por volta de 1400 o *popolo* concordou com o poder da elite e com o domínio emergente desta, desde então não houve mais desafios organizados [contra a elite] por parte das guildas; mas o outro lado da moeda era que a elite dominante iria governar, em grande medida, conforme a imagem (e linguagem) do *popolo*. (Najemy, 1991: 279, 280).

Foi assim que os discursos políticos que surgiram na elite no final do século XIV se tornaram rotina no século XV, e os *ottimati* (optimates) se tornaram os mais conspícuos defensores da constituição republicana, e tanto a elite como a oposição a ela mostram-se marcadas por um discurso impregnado pelo respeito à tradição constitucional e aos limites do poder formal. Diante dessa situação, Najemy se pergunta como essa metamorfose se deu. Por qual processo a elite formada pelas grandes famílias florentinas chegou a tolerar, adaptar e se apropriar de um estilo político que ela, originalmente repudiava e ridicularizava? (Najemy, 1991, 281).

O republicanismo das guildas, responde Najemy, embora nunca tenha sido forte e estável o suficiente para suplantar completamente a elite, foi forte o suficiente para criar certas instituições que perduraram e lentamente transformaram o discurso e o comportamento daqueles que lhe estavam próximos, ainda que relutantemente. Os priores das guildas (*priores artium*), uma instituição do *popolo* criada em 1282; a união das guildas, tentada em 1266-1267 e restaurada em 1293; o *Gonfaloniere di Giustizia*, instituído pelo governo popular de 1293; os *Ordinamenti di Giustizia*, de 1292-1295; o *Capitano del Popolo*, e os conselhos que se reuniam sob o seu comando, que remontam ao *primo popolo* de 1250-1260, eram todas instituições que surgiram dos regimes populares, em muitos casos duraram por muito tempo, continham duras leis contra as famílias da elite, designadas como *magnati*, e tendiam a naturalizar a sua influência política. Esse conjunto de instituições, explica Najemy, representava uma contestação por parte do *popolo* ao poder da elite, constituía um convincente discurso coletivo, um meio de falar e pensar sobre a política que

levantava e respondia questões acerca do exercício do poder. Questões que nunca tinham sido levantadas em Florença antes dessa contestação por parte do *popolo* (Najemy, 1991, 281-283).

[...] o *popolo* estava, pela primeira vez na história da comuna, [de Florença] colocando a questão de como – por meio de que práticas e em que termos – o exercício do poder poderia ser legitimado. Essa questão raramente consegue ser colocada enquanto o poder dominante não for contestado, e raramente esse poder pode ser contestado logo no primeiro desafio. A resposta do *popolo* – em quatro palavras: consenso, reapresentação, delegação e responsabilidade – estava incorporada nesse conjunto de acordos e de instituições. Implicitamente o *popolo* negava que as grandes famílias de Florença tivessem qualquer resposta de como o seu poder poderia ser – ou parecer ser – legitimado, racional ou um pouco menos arbitrário. A resposta do *popolo* se baseava na prestigiosa tradição do direito romano e apresentava notáveis afinidades com a teoria das corporações do direito canônico medieval (Najemy, 1991: 283).

Uma vez que o *popolo* colocou a questão da legitimidade do poder da elite florentina, essa questão não podia ser simplesmente repudiada, esquecida ou afastada por essa mesma elite, que se viu obrigada a apresentar uma resposta sua. Para Najemy, a resposta da elite foi uma versão “sanitizada (purgada do programa político que a justificara) da ideia que o poder é legítimo porque representa a vontade do povo”. Por volta de 1400 essa resposta se transformou na ficção dominante e que sustentava o poder da oligarquia (Najemy, 1991: 283). Dessa forma, conclui Najemy:

Ao longo do século XV, esse discurso tomado emprestado do povo e transformado se tornou a segunda natureza da elite, assim como muitas instituições formais do *popolo* foram absorvidas na constituição de uma república aristocrática. A longa e lenta metamorfose da elite florentina precisa ser entendida nos termos desse diálogo entre classes, como um processo pelo qual a elite aprendeu do *popolo* a falar a língua da soberania popular, da representação e do consenso como a base mais segura para o seu papel de comando. [...] O próprio poder tem uma história em Florença que se tornará clara somente quando considerarmos seriamente o modo pelo qual as instituições que surgiram do diálogo entre as famílias da elite e o *popolo* transformaram o discurso e a prática da política (Najemy, 1991: 283, 284).

A insistência de Najemy na ideia de diálogo nos remete não só, de forma mais óbvia, ao título da obra de Bruni que estamos analisando neste capítulo, como também à ideia de Witt que vimos há pouco, segundo a qual a partir dos diálogos de Cícero, Bruni teria criado um gênero “de discurso civil que alimentou a vida política

da república ideal” do qual os *Dialogi...* são um exemplo. A “república ideal” que aparece nos *Dialogi...*, na *Laudatio...*, e mesmo na *Invectiva...* de Salutati é a expressão, ao mesmo tempo literária e política, “da longa e lenta metamorfose da elite florentina” que a levou a falar a língua do consenso, da reapresentação, da delegação, da responsabilidade e da soberania popular, que ela aprendeu do *popolo*, e com a qual assegurou o seu poder em Florença.

Garin, conforme vimos no Capítulo 3, identifica nos diálogos, nos tratados, nas notas autobiográficas, no discurso público e na oração, “como limites e prolongamentos das conversações”, os monumentos mais altos da literatura do século XV”, e a manifestação do “entrelaçamento entre literatura e política” na Florença desse período (Garin, 1990: 105 e 108). É justamente nesse entrelaçamento entre literatura e política que se encontram as obras de Salutati e Bruni que abordamos neste trabalho. Podemos considerá-las como a manifestação literária – no sentido amplo do termo, e não só em termos de ficção literária – daquele diálogo eminentemente político entre o *popolo* e as famílias da elite florentina que constitui o diálogo do poder que marcou a política florentina no final da Idade Média.

Isso não significa que os humanistas florentinos, ou os humanistas cívicos, se quisermos chamá-los assim, eram apenas e tão-somente retores de profissão a serviço de uma oligarquia que monopolizava o poder em Florença e não deixava nenhum espaço a qualquer outra alternativa de poder possível para os que não pertencessem a essa mesma oligarquia. Nesse sentido, quando Hankins (1995: 317) afirma que Salutati e Bruni serviram por mais de meio século a um regime oligárquico, ele afirma algo que de certa forma aconteceu; mas quando acrescenta, na mesma passagem, que esses autores apenas forneceram “a decente cobertura da retórica populista para esconder a crescente concentração de poder nas mãos de poucos *padrini*”, já devemos ter o cuidado de nos perguntar o que seria afinal para ele essa “cobertura da retórica populista” (e se o termo “populista” pode ser aplicado adequadamente ao período em questão)

Quando Hankins afirma que “a lealdade de Bruni era prevalentemente ideológica”, também se pode concordar com ele, sobretudo se entendermos por ideologia as obras que refletem o complexo diálogo entre classes que teve lugar na

Florença de Bruni, e que por ser ideológica essa “lealdade”, a adesão de Bruni aos conceitos cívicos que expressava, não deve ser simplesmente descartada, ou vista com reservas. Mas quando Hankins afirma que o “republicano populista pintado na *Laudatio...* e na *Oratio in funere...*” não representa o “âmago” das crenças de Bruni, ou que, sempre na mesma passagem, “as repúblicas renascentistas eram oligárquicas, e, do ponto de vista democrático, não tinham mais direito de reclamar legitimidade do que as tiranias renascentistas”, ele deixa de lado – em seu esforço para rebater as teses de Baron – toda a singularidade e complexidade da cena política florentina do período de Salutati e Bruni para entrar na delicada questão de se saber o que representa e o que não representa o verdadeiro “âmago”, das crenças de um agente histórico, (e também o que seria um “ponto de vista democrático” aplicável à realidade histórica de Bruni).

Se levarmos em conta a forma pela qual, segundo Najemy, a oligarquia conseguiu tornar seu poder legítimo e aceitável na Florença no século XV, isto é, por meio daquela longa e lenta transformação de seu caráter, ao longo da qual adotou a língua e os conceitos políticos que surgiram do *popolo* (consenso, representação, delegação, responsabilidade e soberania popular), não parece haver paralelo possível entre as tiranias renascentistas e a república florentina.

Mais profícuo para entender o que podem ter significado as obras de Salutati e Bruni nos mais de cinquenta anos que teriam servido “a um regime oligárquico”, como diz Hankins, ou como agentes no processo de transformação da elite florentina que consolidou seu poder em Florença, como quer Najemy, é considerar o que afirma Skinner, adotando um conceito de Max Weber, a propósito dos “inovadores de ideologia”.

[...] os inovadores de ideologia enfrentam uma difícil, porém óbvia, tarefa retórica. Seu objetivo é legitimar formas questionáveis de comportamento social. Por conseguinte, seu objetivo é mostrar que um número de termos favoráveis podem ser aplicados a suas ações aparentemente questionáveis. Se eles conseguem êxito nesse truque retórico, poderão argumentar que as descrições condenatórias – que de outro modo podiam ser aplicadas a seu comportamento – podem ser escondidas ou deixadas de lado (Skinner, 2007: 255-256)¹⁹⁹.

199 Skinner apresenta suas reflexões a respeito dos inovadores de ideologia e o modo de agir

Se Salutati e Bruni serviram a elite, ou a oligarquia, se assim preferirmos, florentina como seus ideólogos (e aqui não nos interessa descobrir se esse serviço correspondia ao verdadeiro âmago das suas crenças ou intenções), o fizeram como inovadores de ideologia, sobretudo quando lemos Skinner afirmar que “termos favoráveis podem ser aplicados a suas ações aparentemente questionáveis”.

O ponto que deve ser enfatizado é que por mais revolucionários que possam ser esses ideólogos, uma vez que aceitaram a necessidade de legitimar suas ações, deverão comprometer-se a demonstrar que certos termos favoráveis *existentes* (itálico no original) podem ser aplicados como descrições adequadas de seu comportamento. [...] Para legitimar sua conduta, eles estão comprometidos em mostrar que esta pode ser descrita de tal modo que aqueles que, em um determinado momento, a desaprovam, podem ser levados, afinal de contas, a retirar sua desaprovação. Para alcançar esse fim, os inovadores de ideologia não têm outra opção, senão mostrar que ao menos alguns dos termos usados por seus adversários ideológicos para descrever o que eles mesmos admiram podem ser aplicados para incluir e legitimar o comportamento aparentemente questionável dos inovadores de ideologia (Skinner, 2007: 256).

E os termos “favoráveis existentes” adotados para descrever o comportamento das famílias da elite florentina formam os conceitos políticos que surgiram do *popolo*, tais como consenso, representação, delegação, responsabilidade e soberania popular, igualdade diante da lei. A elite, para legitimar seu poder em Florença, não tinha outra alternativa senão se apropriar desse conjunto restrito de termos já existentes e aceitos pela sociedade florentina, ou melhor, por aqueles que participavam do poder em Florença, e, o que é ainda mais importante, aceitos sobretudo pelo *popolo*, que tinha apresentado um desafio ao poder da elite e a sua legitimidade:

[...] o conjunto de termos que os inovadores de ideologia podem esperar aplicar para legitimar seu comportamento não pode nunca ser estabelecido por eles mesmos. A disponibilidade desses termos é uma questão acerca da moralidade predominante de sua sociedade, sua aplicação é uma questão sobre o significado e o uso dos termos implicados, e sobre o alcance em que esses termos podem ser plausivelmente ajustados. Esses fatores servem mais como restrições e diretivas para os que consideram que linhas de conduta lhes podem proporcionar os melhores meios para alinhar seus comportamentos questionáveis com algum princípio aceitável, de modo que se legitime a sua conduta, ao mesmo tempo que eles obtêm o que desejam. Os inovadores de ideologia não poderão pretender ajustar a aplicação dos termos existentes de

destes no Capítulo 8 “Princípios morales y cambio social”, in Quentin Skinner. *Lenguaje, Política e História*. Bernal: Universidade Nacional de Quilmes, 2007, p. 249-267.

maneira indefinida, de modo que só poderão esperar legitimar, e assim realizar, um conjunto correspondentemente restrito de ações (Skinner, 2007: 265).

A elite florentina não dependia apenas de seus ideólogos, ou seus inovadores de ideologia, para legitimar a sua conduta e obter o que queriam: o poder. Não foi só do discurso e dos conceitos políticos do *popolo* que ela se apropriou, mas também do modelo da principal instituição política, econômica e social do *popolo*: as guildas. Um exemplo disso foi a criação da *Mercanzia*²⁰⁰, uma associação formal, uma corporação – ou *universitas* nos termos que vimos no Capítulo 3 – de mercadores e banqueiros, de fato a elite econômica, cujos negócios se estendiam para além das fronteiras dos domínios florentinos. Como afirma Najemy, ela significou uma concentração sem precedentes de poder nas mãos de uma única corporação dominada pelas companhias das famílias da elite florentina. O poder de jurisdição e regulação que cada uma das guildas individual e formalmente exercia sobre seus próprios membros passou a ser exercido apenas pela *Mercanzia*, a elite retirou assim das guildas o poder de decidir sobre os litígios que envolviam os interesses e os negócios próprios da elite. A *Mercanzia* foi como uma proclamação de que a elite já estava preparada para decidir e resolver suas diferenças internas, e preparada também para se apresentar como “uma classe definida por responsabilidades econômicas e institucionais”, conforme observa Najemy, “uma importante decisão coletiva que simplesmente não teria ocorrido – porque não teria sido necessária – sem o desafio apresentado pelo *popolo* nas décadas precedentes”, pois a insistência do *popolo*, em diversos momentos, na institucionalização de uma multiplicidade de vozes, correspondentes às inúmeras guildas, exigia uma resposta por parte da elite (Najemy, 1991: 284, 285).

A *Mercanzia* proveu parte da resposta circunscrevendo e passando por cima da autonomia das guildas tomadas individualmente – não imediatamente, é claro, e não sem uma luta que durou grande parte do século XIV. Por outro lado, a *Mercanzia* estabeleceu uma clara fronteira entre a elite econômica e o resto da sociedade, um critério que cortava transversalmente o eleitorado das principais guildas e oferecia uma justificação aparentemente objetiva do que era, de fato, um poder político sem precedentes nas mãos da elite e de seus

200 Para maiores detalhes sobre a origem, constituição e o significado político e econômico dessa corporação em Florença, ver James M. Najemy. *A History of Florence: 1200-1575*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006, p. 109-117.

interesses e atividades. Mas ao mesmo tempo, a elite conquistava esses objetivos apresentando as grandes famílias como uma elite mercantil, como, de alguma forma, uma extensão da comunidade das guildas, e assim como parte daquela cultura comercial e cívica que apenas uma ou duas gerações atrás não fazia parte da imagem preferida das grandes famílias. É importante aqui evitar mal-entendidos, a *Mercanzia* não trouxe a elite para o mundo das guildas, muito pelo contrário, pois de fato ela efetivamente elevou as atividades comercial e bancária da elite para fora das guildas e trouxe essas atividades sob a protetora jurisdição dos que as exerciam e sob a proteção de uma poderosa corporação com poderes coercitivos, judiciais e legislativos sobre não só a elite dos mercadores, mas toda a comunidade das guildas (Najemy, 1991: 285).

E a elite conseguiu esses objetivos ao mesmo tempo em que criou a percepção, também com ajuda do trabalho de humanistas (ou inovadores de ideologia) como Salutati e Bruni, que os mercadores e banqueiros que compunham a *Mercanzia* eram, por todo seu poder e riqueza, e a relativa autonomia que tinham acabado de alcançar em relação às guildas, fundamentalmente compatíveis com as pacíficas virtudes e valores cívicos dos comerciantes locais, lojistas e artesãos. E, como explica Najemy, essa percepção era uma novidade.

Essa percepção era, na melhor das hipóteses, falha, mas isso era, todavia, uma noção convincente com toda uma série de consequências políticas. Pela primeira vez a elite florentina definia a si mesma como uma classe com responsabilidades de liderança e poder no interior da comunidade das guildas. A *Mercanzia*, ao mesmo tempo em que separava a elite das guildas, a reconectava a essas mesmas guildas em uma nova relação hierárquica, legitimada pela aceitação, por parte da *Mercanzia*, de alguns pressupostos subjacentes das guildas: corporação, jurisdição, responsabilidade mercantil, a solenidade dos procedimentos judiciais, a inviolabilidade dos contratos. Em suma, um conjunto de práticas pelas quais as guildas protegiam seus membros, garantindo que eles iriam e poderiam fazer justiça contra qualquer outro membro que não honrasse seus compromissos e obrigações para com os clientes. Ao criar a *Mercanzia* a elite não estava apenas aceitando essas noções como princípios legais para a resolução de litígios comerciais, o que já tinha feito anteriormente, ela estava remodelando a sua imagem coletiva como classe na linguagem do costume e lei da comunidade das guildas: o *usus mercatorum* ou a *consuetudo mercantie*, que eram uma grande parte da cultura do *popolo* (Najemy, 1991: 285, 286).

Essa mudança de imagem da elite, segundo Najemy (1991: 287), aumentou o seu poder, na medida em que apagava qualquer lembrança de que ela, a elite, sempre

tinha sido bem diferente dessa aristocracia cívica que agora ela queria ser (ou ao menos parecer ser), apagava qualquer lembrança que tinha sido o *popolo*, organizado em suas guildas, que tinha arrastado e impelido a elite a uma nova percepção de si mesma. Na verdade, a memória desses fatos não foi removida completamente da política e da história florentina. Um pouco mais de um século depois da fundação da *Mercanzia*, Maquiavel, em suas *Istorie Florentine* (III, 1), ao fazer um paralelo entre as discórdias entre povo e nobreza em Roma e Florença, escreve:

[...] nas vitórias do povo a cidade de Roma se tornava mais virtuosa, porque podendo a plebe estar na administração das magistraturas, dos exércitos e do poder junto com os nobres prepostos, da mesma virtude que havia nestes, aqueles se enchiam; e aquela cidade, crescendo-lhe a virtude, crescia em poder. Mas em Florença, vencendo o povo, os nobres eram despojados das magistraturas; e querendo reconquistá-las, lhes era necessário com o governo, com o ânimo e com o modo de viver não somente ser, mas também parecerem semelhantes ao povo. Daqui nasciam as variações das insígnias, as mudanças dos títulos das famílias, que os nobres, para parecerem do povo, faziam; de modo que aquela virtude das armas e generosidade de ânimo que havia na nobreza se apagava, e no povo, no qual não existiam, não se podia reacendê-las; de modo que Florença se tornou cada vez mais humilde e abjeta²⁰¹.

Nesse trecho de suas *Histórias Florentinas*, Maquiavel não só relembra e descreve os conflitos entre o *popolo* e a nobreza em Florença, comparáveis aos conflitos entre patrícios e plebeus em Roma, mas também recorda e registra as derrotas da nobreza, a perda de seu poder, e as mudanças que a nobreza se impunha para ser e parecer semelhante ao povo, e desse modo poder voltar ao poder e nele se manter. Em poucas linhas, Maquiavel resume assim o diálogo do poder que teve lugar em Florença nos séculos XIV e XV, e as consequências que, a seu ver, esse diálogo trouxe para a cidade de Florença.

201 [...] *nelle vittorie del popolo la città di Roma più virtuosa diventava; perché potendo i popolani essere all'amministrazione dei magistrati, degli eserciti, e degli imperi con i nobili preposti, di quella medesima virtù che erano quelli si riempivano; e quella città, crescendovi la virtù, cresceva in potenza. Ma in Firenze vincendo il popolo, i nobili privi di magistrati rimanevano; e volendo racquistargli, era lor necessario con il governo, con l'animo e con il modo del vivere simili ai popolani non solamente essere, ma parere. Di qui nasceva la variazione delle insegne, le mutazioni dei titoli delle famiglie, che i nobili, per parere di popolo, facevano; tantochè quella virtù dell'armi e generosità dell'animo che era nella nobiltà si spegneva, e nel popolo dove la non era, non si poteva raccendere; talchè Firenze sempre più umile e più abietta divenne* (Machiavelli, 1895: 114-115).

CAPÍTULO 6

LINO COLUCCIO SALUTATI E O *De Tyranno*

Voltemos um pouco à última parte dos *Diálogos a Pier Paolo Istriano* de Bruni, quando Niccoli aponta a injustiça cometida por Dante ao colocar Bruto e Cássio, assassinos de César, junto com Judas Iscariotes no Inferno. Aqui não se trata mais de um simples erro cronológico – como aquele relativo à idade de Catão Uticense, nem de um erro na interpretação de um verso de Virgílio, mas de determinada interpretação da história de Roma e, por conseguinte, da própria história de Florença, herdeira da *libertas* e da *res publica* romanas. A passagem da *Divina Comédia* em questão são os versos 61-67, do Canto XXXIV, que descrevem o último círculo do Inferno, aquele dos traidores. Aí Virgílio mostra a Dante as almas de Judas, Bruto e Cássio²⁰². É esse trecho da *Divina Comédia* que Niccoli escolhe para criticar Dante, e para exemplificar o desconhecimento da história romana por parte dos “modernos”.

Mas a questão a respeito de César, no entanto, retorna um pouco mais adiante nessa obra de Bruni. Logo no começo do livro II, que traz o segundo dia da *disputatio*, Salutati tece um elogio à beleza dos edifícios de Florença (*Quam ornatissima sunt, inquit, nostre urbis edificia, quamque preclara!*), e cita literalmente um trecho da *Laudatio* de Bruni sobre a beleza de Florença²⁰³. A esse comentário, Piero de Sermini, que não estava presente no primeiro dia da *disputatio*, e por isso não aparece no livro I, acrescenta um elogio a Leonardo Bruni, por ter escrito a *Laudatio*..., e sobre o modo como Bruni exalta nessa obra a *parte guelfa* e critica os guibelinos, a facção de César, como diz Sermini (cf. Capítulo 4). Mas Salutati retruca

202 Os versos são os seguintes: “*Quell'anima là su c'ha maggior pena*” / disse ‘l maestro, “è Giuda Scariotto. / che ‘l capo ha dentro e fuor le gambe mena. / Delli altri due c'hanno il capo sotto, / quel che pende dal nero ceffo è Brutto / – vedi come si torce! e non fa motto! –; / e l'altro è Cassio che par sì membruto (Inf. XXXIV. 61-67). “Aquele alma lá em cima que tem a maior pena” / disse o mestre, “é Judas Iscariotes. / que a cabeça tem dentro [da boca de Lúcifer] e fora as pernas agita. / Dos outros dois que têm a cabeça para baixo, / aquele que pende da negra face [de Lúcifer] é Bruto / – vê como se contorce! e não se move! –; / o outro é Cássio que parece tão forte.

203 [...] “*magnificentia quidem*” inquit “*eas fortasse que nunc sunt, munditia vero et eas que nunc sunt, et eas que unquam fuerunt urbes Florentia superat*” [“em magnificência, sem dúvida”, disse Leonardo, “Florença supera talvez as cidades que agora existem, e quanto ao refinamento, de fato, aquelas que agora existem e aquelas que já existiram” (Bruni, 1996: 119).

Piero di Sermini, e segue um pequeno diálogo entre os dois:

“Foi necessário a Leonardo”, disse Coluccio, “por causa dessa cidade que ele tinha começado a elogiar, atacar algumas vezes os próprios Césares”.

“Eu me lembro”, replicou Piero, “de ter lido em Lactâncio Firmiano, homem doutíssimo e eloquentíssimo, que ele achava estranho [e se perguntava] por qual motivo afinal César tinha sido elevado aos céus, visto que foi o parricida de sua pátria. Penso que Leonardo o tenha seguido”.

“Que necessidade há”, retrucou Coluccio. “que ele siga Lactâncio, uma vez que ele tem Cícero e Lucano, homens doutíssimos e sapientíssimos autores, e leu Suetônio? Na verdade eu, para falar abertamente de mim, nunca pude ser levado a julgar César parricida de sua pátria, e sobre essa questão eu já escrevi bastante e diligentemente, como me parece, naquele livro no qual se discutiu sobre o tirano, e com boas razões se concluiu que César não reinou impiamente. Portanto, nunca considerarei ter sido César parricida, nem nunca deixarei de elevá-lo ao céu pela grandeza dos feitos que realizou. Todavia, se meus filhos devessem ser exortados à virtude, ou se isso tivesse de ser pedido a Deus, certamente eu preferiria que eles fossem semelhantes a M. Marcelo ou F. Camilo mais do que a César. Aqueles não foram inferiores a este na guerra, e a essa sua virtude nas ações militares se acrescia a probidade de suas vidas, a qual, se havia em César, eu não sei; todavia, os que descrevem sua vida narram o contrário. Assim, não foi covardemente, como me parece, que Leonardo, que atentava à sua causa, depois de se ter lembrado das virtudes de César, inseriu a suspeita de seus vícios, para fazer que sua causa fosse aprovada aos justos ouvidos de sua audiência²⁰⁴.”

Salutati, na objeção que faz à forma como na *Laudatio*... Bruni atacou os Césares, declara que nunca pôde acreditar que César tenha sido o parricida de sua pátria, e cita seu próprio livro, o *De Tyranno*, “naquele livro no qual se discutiu sobre o tirano”. Nesse ponto, em um belo exemplo do que hoje chamaríamos de

204 “*Necesse id quidem Leonardo fuit*”, inquit Colucius, “*ad causam huius civitatis, quam susceperat, exornandam, ut in Cesares ipsos aliquando inveheretur*”. “*Ego, vero*”, inquit Petrus, “*apud Lactantium Firmianum, hominem doctissimum atque eloquentissimum, legisse memini se admodum admirari qua tandem de causa Cesar in caelum tollatur, cum patrie sue fuerit parricida. Hunc ego puto Leonardum scutum fuisse*”. “*Quid opus est*”, inquit Colucius, “*ut Lactantium sequatur, cum Ciceronem atque Lucanum, homines doctissimos atque sapientissimos habeat, et Suetonium legerit? Verum ego, ut de me profitear, nunquam adduci potui, ut parricidam patrie sue Cesarem fuisse arbitrarer, de qua quidem re satis a me diligenter, ut mihi videor, in eo libro quem de Tyranno scripsi disputandum est, bonisque rationibus conclusum, non impie Caesarem regnasse. Itaque nec parricidam fuisse unquam putabo, nec unquam desinam Cesarem in celum tollere pro magnitudine rerum quas gessit. Si tamen filii mei virtutem hortanti forent, vel a Deo id petendum, potius equidem optarem ut M. Marcello aut F. Camilo similes essent, quam C. Cesari. Illi enim non inferiores bello fuere, et ad hanc rei militaris virtutem sanctimonia vite accedebat, que, an in Cesare fuerit, ego nescio; illi autem qui vitam eius describunt, contra tradunt. Itaque non ignaviter, ut mihi videtur, Leonardus cause sue inserviens, cum virtutum Cesaris meminisset, vitiorum suspicionem inseruit, ut equis audientium auribus suam causam probaret*”. (Bruni, 1996: 120-122).

intertextualidade, Bruni faz, em seu texto dos *Dialogi...*, com que a personagem de Salutati se refira a um texto do Salutati histórico, o *De Tyranno*, que confirma a condenação dos assassinos de César por parte de Dante na *Divina Comédia*, e, ao mesmo tempo, vai de encontro com a visão dos Césares que Bruni tinha apresentado em outro texto seu, a *Laudatio...*, que acabara de ser elogiado por Piero de Sermini nos *Dialogi...* de Bruni.

Ao mesmo tempo, porém, Salutati apresenta uma nuance em relação à figura de César. De um lado, ele não o considera parricida e afirma que nunca deixaria de elevá-lo ao céu, pela grandeza dos feitos de César. Por outro lado, quando se trata de conduzir seus filhos para a virtude, Salutati prefere os exemplos dos heróis republicanos Marco Cláudio Marcelo, que foi cônsul e um dos heróis romanos na guerra contra Aníbal; e Marco Fúrio Camilo, que foi várias vezes tribuno consular entre 401 e 381 a.C. e vitorioso sobre os gauleses, etruscos, volscos e équos. Marcelo e Camilo, afirma Salutati, além de se terem igualado a César nas guerras, tiveram uma vida íntegra, o que César, para Salutati e suas fontes, parece não ter tido. Portanto, apesar de suas louváveis virtudes militares, e de não ter sido o assassino de sua pátria, como muitos o julgavam, Salutati considera que a vida de César não foi suficientemente proba para servir de exemplo e exortar os jovens à virtude. Portanto, ao inserir na sua *Laudatio...* os defeitos de César, Leonardo Bruni teria agido bem e corajosamente, e assim conseguido a benevolência de seus ouvintes e leitores.

A questão da condenação dos assassinos de César, Bruto e Cássio, que lhes foi imposta por Dante Alighieri, bem como a questão de se saber se César reinou ou não impiamente, se foi ou não um tirano, não era, portanto, apenas uma questão literária ou cultural, era também uma questão que dizia respeito à história política de Roma. E como toda questão importante da história política romana esta era também, para os humanistas florentinos na passagem do século XIV para o XV, uma questão muito importante para a história e a política florentinas do período; ainda mais por ter sido tratada, da forma como foi, por um dos maiores poetas florentinos de todos os tempos: Dante Alighieri. Não é por acaso então que Bruni colocou essa questão na crítica que Niccoli faz a Dante nos *Dialogi*; não é por acaso que Salutati escreveu um tratado sobre essa questão, o *De Tyranno*; e não é um mero acaso também que esse tratado,

desde que começou a circular e até os dias de hoje, sempre tenha suscitado muita polêmica e discussão, com seu empenho em provar que, como diz o personagem Salutati nos *Dialogi...*, “César não reinou impiamente”. É dessa obra de Coluccio Salutati que trataremos agora.

O tratado *De Tyranno*²⁰⁵ foi uma resposta a um pedido que foi feito a Salutati, não se sabe exatamente quando, por Antonio di Aquila, estudante de Direito Canônico na Universidade de Pádua. As questões que esse estudante colocava a Salutati eram as seguintes: César foi ou não um tirano? Dante teria julgado corretamente ao colocar os seus assassinos juntamente com Judas no último círculo do Inferno? Juntamente com uma carta a seu amigo Francesco Zabarella, que também era de Pádua, Salutati mandou uma cópia do tratado, com o pedido de entregá-lo a Antonio di Aquila. É provável que o tratado tenha sido escrito durante o verão de 1400, e parece que se difundiu entre os amigos de Salutati, pois como vimos há pouco, ele já aparece citado nos *Dialogi...* de Leonardo Bruni. O problema colocado pelo estudante paduano estava ligado, conforme já foi dito, a um dos episódios mais característicos da história literária do humanismo, à polêmica literária e política que ocorreu em Florença, no final do século XIV, pró e contra a poesia de Dante Alighieri, da qual Salutati era um dos defensores.

Dante Alighieri não havia considerado o governo de César tirânico. Na *Divina Comédia* este figura entre os *spiriti magni* que habitam o Limbo; e ao condenar Cássio e Bruto ao último círculo do Inferno, juntamente com Judas, Dante não tinha em vista, de fato, a justiça ou a legitimidade dos meios de aquisição e exercício de poder utilizados por César, mas a sua dignidade de fundador do Império, diante da qual perdiam importância os meios pelos quais ele conquistou e exerceu seu poder, uma vez que a justiça do poder imperial estava fundada na vontade de Deus. Se essa posição era justificável em Dante, para Salutati, humanista e chanceler da República guelfa Florentina no final do século XIV com uma formação jurídica e política

²⁰⁵ As informações a respeito do tratado *De Tyranno* se baseiam na introdução de Francesco Ercole ao tratado de Salutati (cf. Lino Coluccio Salutati. *Il trattato “De Tyranno” e Lettere scelte*. A cura di Francesco Ercole. Bolonha: Nicola Zanichelli Editore, 1942, p. XXIX-XXXIV).

refinada e aprofundada no exercício dos negócios da República, era bem mais difícil, senão impossível, continuar a ver em César somente a simples e pura dignidade e majestade imperial, independentemente dos meios pelos quais ele tinha chegado ao poder. Desse modo, as perguntas feitas inicialmente por Antonio di Aquila não eram mais somente um problema histórico e literário sobre a legitimidade ou não do governo de César e a responsabilidade de seus assassinos. Essas questões se tornavam também um problema vivo e atual a respeito das bases jurídicas e políticas das cidades-estados da Itália do século XIV.

O tratado *De Tyranno*, na edição de Francesco Ercole de 1942, que reproduz outra edição crítica do tratado editado por ele mesmo²⁰⁶, e está dividido da seguinte maneira: Prefácio; Capítulo I – O que se deve entender por tirano e de onde vem seu nome; Capítulo II – Se é lícito matar o tirano; Capítulo III – Sobre o principado²⁰⁷ de

206 Cf. Francesco Ercole. *Tractatus de Tyranno von Coluccio Salutati. Kritische Ausgabe mit einer historischen-juristischen Einleitung*. Berlin-Leipzig. Dr. W. Rotschild 1914, pp. III-LVI. (Cf. Lino Coluccio Salutati, 1942, n. 1 p. 4).

207 A respeito do significado desse termo, “principado”, bem como a respeito do termo “príncipe”, que aparecerão com muita frequência neste capítulo, Leonardo Bruni, em seu *De Interpretatione Recta (Sobre a Tradução Correta)*, polemizando com o tradutor da *Ética a Nicômaco* (texto que ele também traduzira), escreve: *Nam principatus est imperatoris vel regis; pretores, vero, et consules et tribunos plebis, et ediles curules et prefectos annone et alius huiusmodi nunquam dicemus “principatum habere”, sed “magistratum gerere” Et enim magistratus potestas uni vel pluribus hominibus a populo vel a principe comissa, principatus autem est maior quedam supereminentia, cui cetere omnes potestates parent. Sic Ottavianum et Claudium et Vespasianum principes fuisse dicimus, Senecam, vero, qui consul fuit temporibus Neronis, nemo principem appellasset. Erat enim tum Nero “princeps”, non Seneca; neque consulatus Senecae “principatus” erat, sed “magistratus”. Neque imperium Neronis “magistratus” diceretur, sed “principatus”. Hoc sunt luce clariora. Nec quisquam Latinorum, qui litteras noverit, huiusmodi officia et potestates civivus comissa “principatus” vocavit. Dicimus etiam “principem” per translationem, ut “princeps senatus”, idest primarius homo in senatu, “princeps iuventutis”, qui inter adolescentes fama et honore primarius habetur. Hec est consuetudo latini sermonis.* [“Principado é próprio do imperador ou do rei; por sua vez os pretores, os cônsules, os tribunos da plebe, os edis curuis e os encarregados do abastecimento, e de outros de tal gênero, nunca diremos que “têm o principado”, mas que “exercem uma magistratura”. De fato, a magistratura é o poder confiado a um ou mais homens pelo povo ou pelo príncipe; o principado, por outro lado, é uma certa sobre-eminência maior, à qual obedecem todos os poderes. Assim, dizemos que Otaviano, Cláudio e Vespasiano foram príncipes; a Sêneca, por sua vez, que foi cônsul nos tempos de Nero, ninguém teria chamado príncipe. Portanto, Nero era então príncipe, não Sêneca, nem o consulado de Sêneca era um principado, mas uma magistratura. E do poder de Nero não se diria que era uma “magistratura”, mas um “principado”. Essas coisas são mais claras do que a luz. Nenhum dos latinos, que conhecesse um pouco as letras, teria chamado de “principados” os cargos e poderes desse gênero confiados pelo povo. “Príncipe se usa também metaforicamente, como em “príncipe do senado”, isto é, a pessoa mais eminente do senado, e “príncipe da juventude”, aquele que, pela fama e pela honra, sobressai entre os jovens”.] (Bruni, 1996: 182). Veremos mais adiante que Salutati usa também o termo *principatus* como forma de governo, e o verbo *principor*, que

César e se ele pode, e também deve, com razão, ser considerado tirano; Capítulo IV – Se Júlio César foi justamente assassinado. Capítulo V – Por que Dante agiu justamente ao colocar Bruto e Cássio no inferno mais inferior como singularíssimos traidores. Essa divisão respeita a própria *partitio* do tratado. Em seu prefácio, *Salutati*, depois de se declarar não merecedor de tantos elogios que Antonio di Aquila lhe dirigira em sua carta, apresenta o modo como pretende responder à pergunta que Antonio di Aquila lhe havia feito: se César deveria ou não ser considerado um tirano; e se Dante estaria certo ao colocar Bruto e Cássio juntamente com Judas no último círculo do Inferno.

Agora, pois, indo ao que perguntas, e vejo que queres, primeiramente ensinaremos, o que é o tirano, tanto acerca da qualidade do nome, como quanto à essência da coisa, para que não vacilemos na dúvida (acrescentando de quantas espécies é o tirano). Em segundo lugar, discutiremos se é lícito matar o tirano, na medida em que pudermos definir isso pela razão. Em terceiro lugar discorreremos a respeito do principado de César, e se ele pode, e também deve, ser elencado, com razão, entre os tiranos. Em quarto lugar, se [César] foi justa ou injustamente morto por seus usurpadores. E por último, com efeito, demonstraremos que o diviníssimo Dante, meu concidadão e compatriota, por tê-los imergido no último inferno, não errou²⁰⁸.

No primeiro capítulo do tratado, ele começa abordando do significado da palavra “tirano”, que segundo ele tinha originalmente o significado de forte (*Nam cum “tyros” idem sit quod fortis [...]*). Em seguida, citando Gneu Pompeu Trogo e Marco Juniano Justino²⁰⁹, acrescenta que “entre os antiquíssimos gregos e os homens

significa “governar, reinar, dominar”.

208 *Nunc autem ad id, quod queris teque velle video, venientes, primo docebimus quid tyrannus, tam de nominis proprietate, quam de rei essentia, ne forsitam in equivoco fluctuemus, (adiciendo quotuplex sit tyrannus). Secundo loco discutiemus an tyrannum accidere liceat, quacumque deffinire poterimus ratione. Tertio de principatu Cesaris disseremus et an Cesar inter Tyrannos rationabiliter possit ac debeat numerari. Quarto numquid iure an iniuria per suos invasores occisus. Ultimo vero probabimus divinissimum Dantem civem et compatriotam meum, quod eos in inferni profundum demerserit, non errasse* (*Salutati*, 1942: 6).

209 Gneu Pompeu Trogo viveu entre o século I a.C. e o século I d.C.. Era oriundo da Gália Narbonense e pertencia à aristocracia helenizada que tinha colaborado com os romanos e obtido assim a cidadania romana. O seu avô havia combatido por Pompeu, tornando-se seu *cliens* (cliente) e obtendo o privilégio de usar seu nome; e seu pai tinha lutado com César na Gália. Foi contemporâneo de Tito Lívio, e sua principal obra são as *Historiae Philippicae*, em 44 livros, uma verdadeira história universal que começava na Babilônia e ia até o seu tempo. Dessa obra possuímos somente um compêndio, em 250 capítulos, escrito por Marco Juniano Justino (ou Justino Frontino), que extraiu da obra de Trogo aqueles que ele, Justino, julgou serem os principais pontos.

antigos da Itália, os reis, por essa sua força, eram ditos tiranos” ([...] *apud Grecorum antiquissimos et priscos Italiae viros ab ista fortitudine reges tyranni dicti sunt*); mas com o passar do tempo “ao crescer a maldade, como os reis começaram a reinar soberbamente, o nome tirano se restringiu àqueles que com arrogância abusam das forças do poder” (*crescente vero malitia, cum superbe regnare reges incepissent, nomen tyranni restrictum est ad illos, qui per insolentiam imperii viribus abutuntur*). Mas esse uso da palavra “tirano” é uma deturpação do seu significado original. E para sustentar essa argumentação ele cita Virgílio, que na *Eneida* usa o termo “tirano”, ora um rei soberbo, ora simplesmente um rei (Salutati, 1942: 7)²¹⁰. Portanto, esse termo não era negativo na sua origem, e a sua corrupção corresponde à corrupção do próprio poder do rei. E é isso que mostra Salutati, “para que a ignorância e as falsas ideias de alguns repudiemos” ([...] *ut quorundam ignorantiam et somnia dimittamus*).

Depois de ilustrar o significado da palavra “tirano”, Salutati passa então à definição, à “essência da coisa”; e a partir de São Gregório Magno²¹¹, Salutati extrai não só a definição de tirano: “é dito, de fato, propriamente tirano aquele que, em uma comunidade política, não governa pelo direito” (*propie enim tyrannus dicitur qui in communi re publica non iure principatur*), mas também duas espécies de tirano: o tirano por sua ação (*tyrannus ... est actu*), que realmente se manifesta e age como tirano; e o tirano em intenção, ou por disposição de ânimo (*tyrannus habitu... est*), que é aquele que “é tirano em si, que interiormente é dominado pela injustiça” ([...] *apud se tyrannus est, cui iniquitas dominatur intus*; [...]). (Salutati, 1942: 8).

210 Salutati cita os versos 480-484 do livro VIII da *Eneida*, nos quais Virgílio usa, no diálogo entre Palante e Acates, o termo “tirano” como aquele que governa soberbamente. Diz Palante a Acates, referindo-se ao lídios que teriam emigrado para a Itália: “*Gens, bello praeclara, iugis insedit etruscis. / Hanc multos florentem annos rex deinde superbo / Imperio et saevis tenuit Mezentius armis. / Quid memorem infandas caedes? quid facta tyranni / Effera?* [Gente famosa na guerra ocupou os cimos etruscos / Esta, por muitos anos próspera, depois um com soberbo / poder e com ferozes armas a dominou Mezêncio. / Para que recordar os nefandos massacres? Os feitos cruéis do tirano?]. E no livro VII, 266, quando o rei do Lácio, Latino, e Enéas selam um pacto, aquele diz: *Pars mihi pacis erit dextram tetigisse tyranni*. [Para mim é parte da paz ter tocado a direita do rei]. Nesse caso o termo “tirano” se refere ao pio Enéas, que é um rei justo, e não rei soberbo, como Mezêncio, que também é chamado de “tirano” por Virgílio.

211 A *Moralia super Job* XII, 38, na qual Gregório Magno descreve cinco espécies de tirania: a tirania propriamente dita, exercida na *respublica Romanorum*; a que é exercida nas comunidades inferiores, como uma província, uma cidade ou a casa; e aquela que pode haver ocultamente na consciência de cada um. Gregório Magno é também uma das fontes de Bartolo de Saxoferrato no seu tratado *De Tyranno* (cf. Quaglioni, 1983: 41).

Depois dessa definição de tirano e de suas espécies, Salutati passa a tratar das formas de governo nas quais quem se comporta de modo soberbo se torna tirano.

Praticamente, no entanto, e propriamente, os governos podem ser divididos em três [tipos]. Há, de fato, o governo régio, o governo político e o governo despótico. Pois ou há quem governa segundo a norma da própria prudência e o arbítrio da própria vontade, livremente, sem qualquer limitação imposta por lei ou por homens, tendo como objetivo o bem dos súditos, este é o poder monárquico; ou a autoridade [de quem governa] é restrita pelas leis, às quais é ilícito transgredir, que é o poder denominado político; ou então se aplica no governo o sistema do senhor, com o qual se exerce o domínio sobre os servos e sobre os animais, no qual se busca a conservação do que se possui e a vantagem do possuidor, esse o gênero de domínio é propriamente chamado pelos gregos de despótico, e segundo a natureza de seu fim diz respeito mais à economia²¹².

O governo tirânico, por um lado, tem certa semelhança com poder despótico, pois ambos visam apenas à própria vantagem, buscam ao máximo seu próprio interesse e aumentar a própria riqueza; por outro lado, o governo tirânico se assemelha ao governo monárquico quanto à falta de limites ao seu poder. No entanto, eles não são idênticos, pois o governo monárquico tem como objetivo o bem dos súditos, e o tirânico unicamente o interesse próprio do tirano. E em relação ao poder despótico pode-se dizer, quando muito, que o poder tirânico é uma extensão do poder despótico, ou do *economicus principatus*, como diz Salutati, a um âmbito que não lhe é próprio: uma cidade, uma província, uma república ou um reino.

Em cada uma das três formas de governo descritas acima, observa Salutati, quem se comporta soberbamente se torna tirano. No entanto, o tirano é não apenas quem se comporta de maneria soberba, mas também quem não se preocupa com o bem dos governados e súditos e, sobretudo, quem governa contra o direito. E quem governa contra o direito pode fazê-lo de duas formas: ou se apoderando arbitrariamente em uma comunidade política de um poder que não lhe cabe; ou

212 *Actualiter autem et proprie tripliciter potest, sicut principatus dividitur, dispartiri. Est enim principatus regius, est politicus, est despoticus. Nam aut quis dominatur iuxta prudentie sue regulam et arbitrium voluntatis libere sine lege vel cuiusquam definitione legis autem hominis, pro subditorum utilitate, et hoc dominum est regale; aut autoritate restricta legibus, quam transgredi nefas sit, qui principatus politicus appellatur; aut illa ratione dominii, qua quis presidet servis atque iumentis, in quo possessionis conservatio queritur ut utilitatis possidentis, quod regnandi genus proprie despoticum a Grecis appellatur; quod secundum finis rationem ad economicam spectat.* (Salutati: 1942, 8).

governando injustamente, violando a lei e o direito”²¹³. E Salutati conclui sintetizando as duas diferentes formas pelas quais um governante pode se tornar tirano.

Concluamos, portanto, ser tirano quem usurpa o poder, e não tem o justo título para exercê-lo, e que tirano é quem governa soberbamente, ou comete injustiça, ou não observa os direitos e as leis; assim como, ao contrário, é legítimo governante aquele a quem o governo foi legalmente dado, e que provê a justiça e observa as leis²¹⁴.

Salutati termina o primeiro capítulo de seu tratado apresentando-nos aos dois tipos de *tyrannus apertus et manifestus* que Bartolo de Saxoferrato já apresentara no seu *De Tyranno*: “Igualmente, a quem é tirano manifesto acontece às vezes sê-lo pela falta de título, às vezes pelo exercício [abusivo ou “soberbo”] do poder” (*Item quem esse tyrannum manifestum contingit quandoque ex defectu tituli, quandoque ex parte exercitii.*) (Quaglioni, 1983: 185).

O Capítulo II começa com a afirmação do direito de resistência contra quem injustamente se apodera do governo de uma cidade, de uma província ou de um reino; e esse direito, para Salutati, cabe tanto a todo o povo (*universum populum*), como à maioria dos cidadãos (*maiores civium partem*), a qualquer parte dele (*quacumque municipium portionem*), ou até mesmo a um único cidadão (*unum civem*). Uma lei que se opusesse a esse direito seria uma lei injusta, ou nem mesmo poderia ser considerada uma lei. Se é lícito – pergunta Salutati – repelir com a violência os ladrões de um só homem, ou de um campo, e também matar quem insiste em agir com violência, como não poderia ser considerado lícito também resistir com armas e com derramamento de sangue contra quem, por meio da violência, tentasse ocupar o poder em uma cidade, uma monarquia ou um governo político, aquele que é regido por leis

213 *Proprium autem est tyranni non iure principari, quod quidem duplici ratione contingere potest: vel si non suum quis occupaverit principatum in communi re publica, vel si regat iniuste, vel si quod latius patet, leges et iura non observet.* [É próprio do tirano não governar pelo direito, o que pode acontecer de dois modos: ou se alguém ocupa em uma comunidade política um poder que não é seu, ou se governa injustamente ou, para ser mais claro, não observa as leis e o direito] (Salutati: 1942, 9).

214 *Concludamos igitur tyrannum esse qui invadit imperium et iustum non habet titulum dominandi, et quod tyrannus est qui superbe dominatur aut iniustitiam facit vel iura legesque non observat; sicut e contra legitimus princeps est, cui iure principatus delatus est, qui iustitiam ministrat et leges servat.* (Salutati: 1942, 9).

às quais é ilícito transgredir (Salutati, 1942: 11, 12)?

Para defender o direito de resistência do povo contra a tirania do usurpador, inclusive com armas, derramamento de sangue e matança (*armis et cum cede et sanguine*), Salutati recorre a exemplos históricos da república romana, como o assassinato de Espúrio Mélio por Caio Servílio Aala²¹⁵, ou a resistência de P. Cipião Nasica contra Tibério Graco²¹⁶, para concluir logo em seguida que

A tal ponto, de fato, sempre pareceu grave aos romanos usurpar a república, que eles julgavam digna de morte a [mera] suspeição desse crime, para que não se julgasse absolutamente cidadão romano, mas inimigo público, quem quisesse poder mais do que as leis e o Senado, ou quem considerassem desejar o poder régio²¹⁷.

Mas Salutati não se serve apenas da história da Roma republicana, da qual Florença era, para ele, como já vimos, a genuína herdeira. Ele recorre também aos argumentos dos juristas romanos, mesmo daqueles argumentos que originalmente se referiam ao direito de resistência do cidadão na defesa de sua propriedade, e não ao direito do povo de resistir ao tirano. Por exemplo, ele cita Ulpiano: “Saibamos que não só é permitido resistir para que não sejamos expulsos, mas ainda que alguém tenha sido expulso, ele pode, por sua vez, expulsar o usurpador, não depois de um lapso de tempo, mas imediatamente”²¹⁸. Ao citar esse trecho de Ulpiano, Salutati não

215 Espúrio Mélio, homem riquíssimo, teria, em um período de carestia em Roma, distribuído gratuitamente trigo para a plebe, com o objetivo de corromper clientes e adversários políticos. Citado em juízo por Lúcio Quíncio Cincinato, se recusou a obedecer os litores e apelou à plebe, por isso Servílio Aala o teria assassinado sem esperar o julgamento, que a plebe poderia ter impedido, e foi por isso louvado por Cincinato como salvador da república com as seguintes palavras: “Que sejas honrado por tua virtude, Servílio, por teres libertado a república (Tito Lívio IV, 13-14). Os historiadores antigos consideravam que Servílio agira como cidadão, exercendo sua obrigação universal de matar possíveis tiranos.

216 Públio Cornélio Cipião Nasica Serapião foi Cônsul em 138 a.C., e em 133 a.C., quando era o senador mais velho e o Pontífice Máximo, liderou a oposição senatorial contra Tibério Graco. Este, para resguardar sua legislação agrária, buscou, contra às leis da república, a sua reeleição para o tribunato. Essa quebra da prática constitucional confirmou, para seus inimigos, que ele procurava para si um poder pessoal inaceitável. Públio Cornélio Cipião, não tendo conseguido persuadir o cônsul Públio Múcio Cévola a reprimir Tibério Graco pela força, conclamou os outros senadores a se unirem a ele e, com o auxílio de seus clientes, atacou e matou Graco e seus partidários no Capitólio (Plutarco. *Vida de Tibério*, XIX, 3-6). A ação de Nasica foi considerada por muitos como um tiranicídio justificável, mas o ressentimento popular o forçou a sair de Roma no mesmo ano.

217 *Adeo nanque grave Romanis semper visum est rem publicam invadere, quod huius criminis suspicionem dignam ultimo supplicio iudicarint, ut civem omnino non putarent, sed publicum hostem, qui plus vellet posse legibus et senatu, vel regnum querere putaretur* (Salutati, 1942: 13).

218 O trecho completo de Ulpiano é o seguinte: *Eum igitur, qui cum armis venit, possumus armis*

só reforça com uma grande autoridade jurídica o direito de resistência contra o usurpador, mas também introduz a ideia de que esse direito pode ser exercido a qualquer momento, tanto no momento da usurpação como algum tempo depois, quando já se terão reunido meios e ajuda para expulsar o usurpador da *res publica* (Salutati, 1942: 16). Mas a possibilidade de que o governo possa ficar por algum tempo sob o domínio do usurpador levanta algumas questões importantes: “O que se deve dizer, então, se o usurpador se lança contra um domínio tirânico? E o povo, paciente pela indolência, não resista a esse usurpador, mas por algum tempo seja dominado por ele?” Salutati responde a essas questões da seguinte maneira:

A partir do momento em que as coisas que são extorquidas pela força ou medo, cessando a resistência [a elas], não são ilegítimas, pois assim estabelecem as leis, pelo próprio direito, com o subsequente consenso tácito ou expresso, talvez aquelas coisas comecem a não ser nem violentas nem terríveis. Talvez aquele consenso tácito, eu diria, e a obediência tenham sido tais que, se não tiver sido dado a conhecer anteriormente nenhum parecer em contrário de [uma autoridade] superior, eles obtenham a semelhança de princípios justos²¹⁹.

A aceitação por parte do povo, pela indolência ou pelo medo, de um usurpador do poder do tirano, o consenso tácito ou expresso e a obediência do povo que tornam a usurpação contra um domínio tirânico, obtida pela força ou pelo medo, um princípio justo, ou ao menos semelhante ao justo, leva Salutati a descrever, em poucas linhas, como pode surgir em uma cidade o governo de um só.

É visto que às repúblicas conflitantes acontecem muitas disputas internas e civis e confrontos cotidianos, com o objetivo de se eliminarem essas discórdias, ou pela aversão aos males presentes, um senhor é eleito. Às vezes, estando o povo em tumulto, sem deliberação ou escolha, alguém é elevado a

repellere, sed hoc confestim, non ex intervallo, dummodo sciamus non solum resistere permissum, ne deiciatur, sed et si deiectus quis fuerit, eundem deicere non ex intervallo, sed ex continenti. [Àquele, pois, que vem com armas, podemos repelir com armas, mas isso imediatamente, não depois de um lapso de tempo, uma vez que saibamos ser permitido não somente resistir para que não se seja expulso, mas que mesmo aquele que tenha sido expulso [pode] expulsar quem o expulsou, não depois de algum tempo, mas imediatamente] (Digesto 43.16.3.9, Ulpianus 69 ad ed).

219 *Forte tacitus ille consensus et obedientia, quoniam que per vim vel metum extorta sunt, resistentia quiescente, non sint irrita, sicut leges statuerunt, ipso iure, sequentique consensu tacito vel expresso purificantur et incipiant esse nece violenta nec meticulosa; forte tacitus ille consensus, inquam, et obedientia tanti fuerit, quod, nisi prius superioris sententia contrarium declaretur, similitudinem iusti principis obtinebit.* (Salutati, 1942: 16).

príncipe; às vezes, tendo-se recorrido às armas, e prevalecendo o poder de uma facção, então a um só indivíduo é conferida a totalidade dos negócios públicos e lhe são atribuídos o comando e o governo de toda a cidade [...]²²⁰.

Nessa rápida descrição podemos ver não só o reflexo de um processo histórico em curso já há algum tempo na época de *Salutati*, mas também uma alusão à crise da República romana, à ascensão de César ao poder. Essas duas leituras do trecho acima não devem ser vistas como necessariamente excludentes, mas, de fato, uma quase pressupõe a outra, pois para *Salutati* as mesmas causas sempre acabariam por produzir as mesmas consequências.

A partir da constatação dessa situação de fato, *Salutati* pergunta se do poder de tal modo atribuído a esse senhor eleito em tais condições se pode dizer que foi obtido justamente. Na sua resposta ele apresenta duas situações políticas diferentes. Na primeira ele apresenta o caso de uma comunidade política que não tem, nem reconhece, autoridade nenhuma superior à sua própria ([...] *sit princeps populus qui superiorem nec habeat, nec agnoscat* [...]); e na segunda o caso de uma comunidade política que reconhece a autoridade de uma autoridade superior a ela ([...] *in habente principem populo* [...]). No primeiro caso, *Salutati* responde que se deve considerar válido o que a maior parte do povo fizer ([...] *quod maior pars populi fecerit ratum esse*). E no segundo caso, sem dúvida, o poder do senhor eleito será legítimo se for confirmado pelo governante ao qual o povo está submetido ([...] *confirmatio subsequatur, legitimus erit procul dubio principatus*).

Salutati legitima assim a possibilidade de surgimento de uma tirania, do poder de um só acima das leis tanto nas cidades que não estão submetidas a nenhum poder superior a elas, como era o caso da Roma republicana, como nas cidades-estados que reconheciam o poder de um príncipe, ou algum poder superior a elas, como eram as cidades-estados, tanto guelfas como guibelinas, da Itália no final do século XIV.

A questão, assim, passa a ser a da origem do poder e de sua legitimidade no contexto histórico italiano do século XIV, da qual deriva também a possibilidade de

220 *Et quoniam dissentientie republica plerunque contingit intestinum et civile certamen quotidianaque discordie gratia tedioque rerum presentium dominus eligitur. Quandoque vero tumultuante populo sine consilio vel delectu quidam in principem sublimatur, quandoque prevalente factionis potentia, dum ad arma ventum est, uni summa rerum defertur et totius urbis regimen et gubernatio delegatur [...]* (*Salutati*, 1942: 16).

um governante vir a ser caracterizado como tirano ou não. Pois se numa comunidade política que reconhece uma autoridade superior a ela, o eleito pelo povo assume o poder sem a confirmação dessa autoridade superior, a eleição não terá nenhum valor jurídico por si só e quem for assim eleito será considerado um tirano *ex defectu tituli*, pela falta de um justo título para governar (*Eius vero deficiente consensu, sicut iure populus nichil agit, sic electus, si non expectata confirmatione se dominum gesserit, est tyrannus*). No entanto, se uma comunidade política reconhece uma autoridade superior a ela, mas na prática essa autoridade não governa, mas permanece distante da comunidade política, mesmo assim o título do senhor eleito será eventualmente justo, até que essa autoridade superior não se manifeste em contrário (*Sin autem populus recognoscat principem, sed non habeat, cum non gubernet, sed maneat in remotis, forte iustus erit titulus, donec per principem contrarium declaretur*) (Salutati: 1942, 16-17).

Salutati coloca, pois, o problema da legitimidade da origem do poder, seguindo uma fórmula já presente em Bartolo de Saxoferrato, a partir de dois tipos de comunidades políticas: uma que não reconhece uma autoridade superior à sua própria, denominada *superiorem non recognoscentes*; e a outra que a reconhece, denominada *superiorem recognoscentes*. Para Salutati, todas as cidades do norte e do centro da Itália de seu tempo eram do segundo tipo, pois nenhuma delas poderia legitimamente exercer o seu poder sem a concessão do Imperador do Sacro Império Romano Germânico. Também os Priores de Florença sempre tiveram o título e o cargo de *vicarii Imperii* (Ercole, in: Salutati, 1942: XXXV). E mesmo que o poder reconhecido por essas cidades italianas esteja ausente dela, assim como o Imperador (e igualmente o Papa), o reconhecimento dos eleitos pela cidade por parte desse poder se faz necessário, pelo menos de direito. Mas além da questão da origem do poder dos magistrados eleitos pela cidade, que pode determinar uma tirania *ex defectu tituli*, há outra questão importante neste capítulo, que para Salutati é a principal dúvida: se é lícito insurgir-se contra um senhor superior que, mesmo tendo o legítimo ou legitimado título, por soberba, comece a abusar de seu poder (*An autem liceat contra dominum et superiorem insurgere, qui per superbiam abuti ceperit principatum, licet titulum iustum vel iustificatum habuerit, principalis nostra dubitatio est*). Essa questão

traz para a discussão outro tipo de tirano: o tirano pelo exercício abusivo ou soberbo do poder, o tirano *ex parte exercitii* (Salutati: 1942, 17).

Também para responder a esta questão Salutati levará em conta o tipo de comunidade política. Primeiramente, ele considera as comunidades *superiores recognoscentes*.

Que seja válido que ele seja deposto e punido por uma [autoridade] superior, creio que ninguém o negue, contanto que o processo tenha sido na forma prescrita e ele legitimamente julgado. Por isso, se uma [autoridade] superior, ou outro que tenha essa autoridade, julgá-lo inimigo, ele poderá ser impunemente repellido e morto. Porém, uma vez deposto por sentença, sem a permissão de uma autoridade superior, ele não deve ser expulso, nem morto, nem ofendido²²¹.

E no caso de uma comunidade política *superiorem non recognoscentes*, e entre essas Salutati inclui também a Roma republicana e imperial, ele afirma o seguinte:

Mas uma cidade que não reconhece outra autoridade superior a ela mesma pode ab-rogar o poder de quem a governa e expulsá-lo e, havendo uma causa justa, será lícito matá-lo, se assim satisfaz à cidade. Foi assim que sob a autoridade de Lúcio Bruto, por causa dos delitos de Tarquínio, o Soberbo, e de seus filhos, o povo romano derrubou o poder dos reis [...] Assim Nero, último dos Césares, julgado inimigo público pelo Senado, tinha de ser assassinado por aqueles que tinham sido enviados para matá-lo²²².

A esse segundo tipo de cidade pertencem aquelas que, como vimos em Bartolo de Saxoferrato (cf. Capítulo 2), não reconhecem uma autoridade superior, são aquelas cidades que possuem seu próprio poder supremo de legislar e são por isso consideradas *sibi princeps*, príncipes ou soberanas de si mesmas. No entanto, mesmo no caso dessas cidades, Salutati não deixa de observar que deve haver uma causa justa para o tiranicídio. No final do Capítulo II, Salutati, a respeito da morte de príncipes e reis, afirma:

221 *Et quod a superiore deponi valeat atque puniri, nullum crediderim denegare, dummodo rite processum fuerit legitime iudicatum. Quod si superior vel alius auctoritatem habens ipsum iudicaverit hostem, impune pelli poterit et occidi. Per sententiam vero depositus absque superioris licentia nec exigi debet nec interfici nec offendi.* (Salutati, 1942: 17).

222 *Civitas vero, que superiorem alium non agnoscit abrogare sine dubitatione potest imperium presidentis et ipsum expellere, iustaque subsistente causa fas erit occidere, sicut libet. Sic autore Lucio Bruto Romanus populus ob Tarquini Superbi filiorumque facinora regium depulit dominatum. [...] Sic Nero, Cesarum ultimus, a Senatu iudicatus hostis, immissis percussoribus occidendus erat.* (Salutati, 1942: 17).

Para que não se estenda por demasiados exemplos, que podem ser coligidos tanto das sagradas escrituras como recenseados das histórias pagãs e cristãs, e ainda que possam ser facilmente enumeradas as mortes de infinitos reis e príncipes que governaram justissimamente, todavia, [essas mortes] não servem como argumento para que seja válido que reis ou tiranos, sem delito, sejam assassinados, e vejamos porquê. Sei que, como diz o poeta de Aquino, “poucos reis e tiranos descem sem morticínio e sangue, e com uma morte serena, para a morada da estirpe de Ceres”²²³. Mas dessa frequência de mortes não se conclui que elas possam ser ditas justas, ou devam ser assim consideradas. Pois uma coisa é alguém ser morto, outra coisa é ser executado conforme o direito [...]²²⁴.

A posição de Salutati a respeito do tiranicídio leva sempre em conta quem detém a autoridade, o poder, nas cidades. Quanto às cidades que não reconhecem nenhuma autoridade superior a elas, ele não tem dúvidas de que essas podem retirar o poder daquele a quem elas o conferiram, podem expulsá-lo da cidade e, se houver justo motivo, executá-lo. E quanto às cidades que reconhecem uma autoridade que lhes é superior, o tirano poderá ser impunemente deposto e executado somente se essa autoridade superior o tiver declarado inimigo da cidade.

A necessidade de um justo motivo, e de uma sanção legal para a deposição e a morte de um tirano – seja por parte da maioria do povo, seja por parte de uma autoridade superior – serve de argumento para Salutati criticar aqueles que consideram o tiranicídio intrinsecamente legal. Assim, depois de fazer uma crítica ao *Policraticus* de João de Salisbury, que teria tentado provar que é lícito assassinar os tiranos baseando-se unicamente na frequência desses assassinatos ([...] *vir eruditissimus Johannes de Saberiis, qui libro, quem, nescio quam ob rem, dicimus Policratuus, determinat tyrannum occidere iustum esse, dum hoc exemplorum multitudine probare nititur [...]*), quando a frequência desses assassinatos, na

223 Salutati cita aqui Décimo Júnio Juvenal (*Decimus Iunius Iuvenalis*), que nasceu em Aquino, entre 55 e 60 d.C. e morreu em Roma em 127 d.C.. Foi poeta e retor e escreveu um livro de Sátiras que foi muito lido durante a Idade Média. Nesse trecho Salutati cita a sátira X, vv. 112-113 (*ad generum Cereris sine caede ac uulnere pauci / descendunt reges et sicca morte tyranni*).

224 *Et ne per exempla nimis expatier. Que collecta possunt tam ex sacris litteris quam gentilium et christianorum hystoriis recenseri, quoniam, licet infinitorum regum et principum cedes, qui iustissime presidebant, possint facile numerari, non sunt attamen argumento quod reges aut tyranni sine scelere confici valerant, ad rationem potius veniamus. Scio quod “ad generum Cereris sine cede et sanguine pauci descendunt reges et sicca morte tyranni”, sicut inquit Aquinas. Sed cedium ista frequentia non concludit, quod iuste dici possint aut debeant reputari. Aliud enim est occisum aliquem esse, aliud iure cesum [...]* (Salutati, 1942: 17).

verdade, provaria apenas, na visão de Salutati, que eles são frequentes, não que sejam justos (*Non enim probant exempla Tyrannos occidere iustum, sed potius iustatum*, Salutati: 1942, 17-18), Salutati conclui com o seu parecer sobre o tiranicídio.

Ainda que o tirano seja a maior peste de todas que podem surgir entre o povo ou no corpo de uma comunidade política (*res publica*), não deve um só indivíduo, não devem também muitos indivíduos, contra a autoridade do governante ou do povo, subverter o status que ou um pacto, ou costume legítimos, ou a vontade do povo ordenou, ou que a obediência ou o consenso expresso ou tácito da cidade determinou. Pois é presuntuoso e até soberbo, enquanto os outros suportam, insurgir-se contra quem governa, seja ele um Nero, um Ezzelino, um Faláride, ou um Busíris²²⁵ E ainda que aconteça que a derrubada do tirano seja aprovada pelo povo, ainda que suma felicidade seja obtida pelos libertados, e ao libertador, ou aos libertadores, seja concedido sumo louvor, acumulado de prêmios até mesmo imortais, o princípio, todavia, se foi desprovido de razão, foi injusto. Mas o crime bem sucedido e afortunado é chamado de virtude. Ao meu juízo, todavia, assim como justamente quem mata um tirano deve ser celebrado, e a ele concedido todo louvor, aquele que mata injustamente um governante, ainda que seja um rei iníquo, deve ser considerado digníssimo de todo suplício e de toda pena. Pois ainda que qualquer um esteja sujeito à sua pátria, e deva dedicar até mesmo sua vida à salvação da comunidade política, todavia nenhum vínculo, nenhuma obrigação impõe para tanto, ainda que se reconheça o que seja útil à comunidade política, que se deva buscar essa salvação com o crime. [...] Pois que ninguém coloque sua alma em risco, nem faça de sua vontade motivo para se insurgir contra seu governante, ainda que ele se comporte como um tirano. Isso deve ser feito por uma autoridade superior ou pela autoridade do povo, não deve ser usurpada pela própria vontade de quem quer que seja. Pois não pode, quem é digno de morte e, por direito, criminoso público, ser morto por qualquer um, mas somente por ordem [de alguém] superior, e na forma que foi disposta pelas leis públicas. E quem a negligenciar, será réu. E isso é suficiente para o segundo ponto do que prometemos²²⁶.

225 Salutati se refere aqui a Ezzelino III da Romano (1194-1259), Senhor de Vicenza, Verona e Pádua. Guibellino, apoiou o imperador Frederico II, o que lhe permitiu criar um domínio pessoal muito extenso. Depois da morte de Frederico II foi excomungado por Inocêncio IV, em 1254. Audaz, hábil em se aproveitar das necessidades da política imperial, adquiriu a fama de impiedoso na sua vontade de domínio, capaz de crueldades (muitas delas lendárias) para evitar os perigos que corria. Faláride foi tirano de Agrigento (ca. 550 a.C.), ficou famoso pela crueldade do castigo que costumava aplicar a seus inimigos: os assava em um touro oco de bronze. Busíris, filho de Poseidon, foi rei do Egito. Rei cruel, a sua tirania obrigou Proteu a fugir do Egito. Busíris teria sido morto por Hércules.

226 *Licet enim tyrannus maior pestis sit quam aliqua, que possit in populi au rei publice corpus insurgere, non debet tamen unus, non debent et plures, citra principis auctoritatem aut populi, statum, quem vel legitimum institutum, vel populi placitum ordinavit, vel obedientia vel tacitus aut expressus consensus civitatis induxerit, auctoritate propria perturbare. Presumptuosum enim, immo superbum est, ceteris patientibus, contra dominantem insurgere, sit Nero licet, sit Encerinus, sit Phalarides vel Busiris. Et licet contingat eversionem tyrannicam a populo comprovari, licet*

A posição de *Salutati* em relação ao tiranicídio, portanto, tem sempre como base a autoridade constituída na cidade e nas leis. Ele não aceita, como vimos, que a frequência do tiranicídio seja um argumento a favor da ideia de que essa prática possa estar, justa e legalmente, ao alcance unicamente da decisão e do discernimento de um cidadão qualquer, ou de um grupo de cidadãos. *Salutati* não chega a afirmar que se deve amar a pátria mais do que a própria alma – como outro funcionário da chancelaria florentina escreverá mais tarde – pois, para ele, no *De Tyranno*, quem se insurge por sua própria vontade contra um governante, mesmo tirânico, põe a sua própria alma em risco. No entanto, ele não deixa de dar um primeiro passo nessa direção, ao afirmar, por sua vez, que se deve dedicar a própria vida à salvação da pátria.

No Capítulo III de seu tratado, *Salutati* aborda a questão do principado de Júlio César, e se este deve ou não ser contado entre os tiranos. Aqui também o ponto de partida é uma citação do *Policraticus* de João de Salisbury (segundo *Salutati*, o capítulo 19 do livro VIII dessa obra), quando este se refere ao assassinato de César: “Este, todavia, porque tomou a república pelas armas, foi considerado tirano, e com o consentimento da maioria do Senado, foi morto no Capitólio com muitas punhaladas.”²²⁷ No entanto, é a autoridade de Cícero que será central neste capítulo do

summa felicitas liberatis quesita sit et liberatori vel liberatoribus summa laus premiis etiam immortalibus cumulata, principium tamen, si iusta defuit ratio, fuit iniustum. Sed prosperum ac felix scelus virtus vocatur. Me tamen iudice, sicut iuste tyrannum conficiens omni laude cumulandus et celebrandus est, sic iniuste dominum, licet inique regentem, occidens omni supplicio omnique pena dignissimus dici debet. Nam licet quilibet partie sit obnoxius, ut etiam vitam debeat saluti reipublicae dedicare, nullum tamen viuculum nullaque obligatio cogit, ut aliquid, licet utile rei publicae cognascatur, debeat cum scelere procurari. [...] Non ponat igitur aliquis animam suam in manu sua (Salmos. 108, 109), nec de voluntate sua faciat rationem et in dominum suum, licet etiam tyrannum se gerat insurgat. Autoritate superioris aut populi facienda sunt hec, non affectione propria presumenda. Non potest enim morte dignus et publice criminosus iure a quolibet interfici, sed solum superioris edicto formaque que fuerit publicis legibus ordinata. Quam qui dimiserit reus erit. Et hec de secundo nostre primum articulo dicta suffecerint. (Salutati, 1942: 19-20).

²²⁷ *Hic tamen, quia rem publicam armis occupaverat, tyrannus reputatus est, et magna parte Senatus consentiente strictis pugionibus occisus in Capitolio. (Salutati, 1942: 21).* Segundo *Salutati*, este trecho se encontraria no Capítulo 19 do livro VIII do *Policraticus*. No entanto, em algumas edições modernas desta obra não há capítulo 19. Cf. John of Salisbury. *Policraticus. Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers* Edição e tradução de Cary J. Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 2004 (Cambridge Texts in the History of

De Tyranno, pois ele também, assim como João de Salisbury, em algumas passagens de algumas obras, citadas por Salutati, considera César um tirano.

De fato, o nosso Cícero, que com prazer falava contra César, depois da morte deste, no *Sobre os deveres* diz: “Como lemos em Ênio²²⁸: ‘não é típico das tiranias a união inviolável, nem a lealdade’, isso parece cada vez mais evidente. Pois toda vez que as coisas são desse modo, em que muitos não podem sobressair, há, na maior parte das vezes, tanta disputa que dificilmente se pode conservar uma união inviolável”, e continua Cícero, “o demonstrou há pouco a temeridade de Caio César, que perverteu todo o direito humano e divino por causa daquele principado que, por um errônea convicção, imaginara para si”²²⁹.

E em algumas outras passagens, observa Salutati (1942: 21), Cícero se referiu expressamente a César como um tirano:

Mas nenhum recurso pode deter o ódio dos muitos, se isso antes era ignorado, agora é notório. De fato, não foi apenas a morte desse tirano, que a cidade oprimida por suas armas suportou, mas a quem agora, depois de morto, obedece ainda mais, que mostrou quanto o ódio dos homens é capaz [de levar] à destruição, mas também o fim semelhante de outros tiranos²³⁰.

Salutati tem assim diante de si a tarefa de lidar com essa opinião expressa por Cícero a respeito de César, nas quais este é considerado um tirano, e que teve o mesmo fim dos outros tiranos depois de suscitar o ódio dos muitos. Essa visão a respeito de Júlio César é contrária àquela defendida pelo autor do *De Tyranno*, mas Salutati contrapõe a essa opinião de Cícero uma opinião contrária do próprio Cícero, recorrendo às suas cartas e às orações *Pro Marcello* e *Pro Ligario*: documentos que retratam a posição de Cícero durante a guerra civil entre Pompeu e César e a

Political Thought).

228 Quinto Ênio (239-169) nasceu em *Rudiae*, na Apúlia, atual Lecce. Foi um dos maiores poetas romanos no período arcaico e autor de inúmeras obras, entre as quais muitas tragédias e os *Annales*, poema épico no qual Ênio narrava a história de Roma. O verso citado aqui por Cícero é retirado de uma tragédia ainda mal identificada (cf. Manuele Narducci. “Una morale per la classe dirigente”, in: *Cícero*, 2001:95, nota 23).

229 *Quod enim est apud Ennium: “nulla sancta societas nec fides regni est” ide latius patet. Nam quicquid eiusmodi est in quo non possunt plures excellere, in eu fit plerumque tanta contentio ut difficilimum servare sanctam societatem. Declaravit id modo temeritas C. Cesaris, qui omnia iura divina et humana perverit propter eum, quem sibi ipse opinionis errore finxerat, principatum.* (Cícero. *Dos deveres*, I, 8, 26).

230 *Multorum autem odiis nullas opes posse obsistere, si antea fuit ignotum, nuper est cognitum. Nec vero huius tyranni solum, quem armis oppressa pertulit civitas ac paret cum maxime mortuo interitus declarat, quantum odium hominum valeat ad pestem, sed reliquorum similes exitus Tyrannorum [...]* (Cícero. *Dos deveres*, II, 7, 23).

subsequente vitória deste último.

A partir desses documentos, Salutati conclui que quem quiser ler diligentemente os escritos de Cícero “encontrará, de longe, muito mais louvores do que detrações a César” ([...] *longe maiores Cesaris laudes inveniet, quam detractioes*, Salutati, 1942: 22). E mesmo a posição de Cícero durante a guerra civil, a favor de Pompeu e contra César, se apresenta a Salutati como uma atitude isenta de dolo, tomada talvez por alguém que gostaria de ver terminada o mais rápido possível uma guerra fratricida, e por isso tinha tomado o partido que lhe pareceria mais forte, como escreveu Cícero em uma carta a M. Marcelo, citada por Salutati: “Tudo é triste nas guerras civis, mas nada é mais triste do que a própria vitória, a qual, mesmo se cabe aos melhores, os torna ainda mais ferozes e desenfreados”[...]”²³¹. Para Salutati, portanto, o que Cícero, assim como todos os homens importantes de Roma, pretendia era

[...] não lutar pelos partidos, mas antes resistir com todas suas decisões, todos seus meios e esforços para que não se combatesse, e impedir com armas justas a guerra civil, visto que se combatia não para que ninguém pudesse se assenhorear do poder, mas para que um ou outro dos dois rivais pudesse dominar toda a situação e assumir o governo²³².

E Cícero também não tinha esperança de que a vitória de Pompeu trouxesse uma situação diferente, pois como explica Salutati:

Pois não só [César e Pompeu] eram iguais nas insígnias e nos dardos que ameaçavam dardos²³³, mas também na ferocidade, no furor, na ambição e no desejo de oprimir os cidadãos e abolir as leis, e de fazer parecer justo somente o que agradasse e fosse útil aos vencedores. Aquela luta não foi para defender a república, mas para oprimi-la. “Quem vestiu as armas com maior justiça, não

231 *Omnia sunt misera in bellis civilibus, sed miserius nichil quam ipsa victoria, que, etiam si ad meliores venit, tamen eos ipsos ferocios impotentioresque reddit [...]*. (Cícero, *Ad familiares*, IV, 9).

232 [...] *non pugnare pro partibus, sed consiliis, opibus conatibusque cunctis ne pugnaretur, obsistere, vel civile certamen armis iustis et pro sanguine prohibere; quando non omnino ne quisquam, sed uter regeret et rerum summan et moderamen assumeret, certabatur*. (Salutati, 1942: 24).

233 Salutati faz aqui uma alusão aos versos 6 e 7 do Livro I da *Farsália*, obra do poeta latino Marco Aneu Lucano (19-65 d.C.). A *Farsália* (também conhecida em latim com o título *Bellum Civile*) é um poema épico, composto por dez livros, que descreve a disputa entre César e o Senado. Obra de cunho anticesarista, era conhecida durante a Idade Média e o Renascimento. Os sete primeiros versos do Livro I da *Farsália* eram atribuídos, por alguns comentadores antigos, a Sêneca (cf. Marco Anneo Lucano, 1999, p. 45, nota ao verso 7).

nos é dado saber”²³⁴, como dizia Lucano. Agora, como os cidadãos estavam divididos em duas facções, quiseram decidir [combatendo] quem teria o domínio, e aconteceu que, por disposição de Deus, César fosse o vencedor ²³⁵.

A vitória de César é apresentada por Salutati como um desígnio divino, dentro de uma situação que praticamente exemplifica o modo como Salutati descreveu acima o surgimento de uma tirania em uma cidade. E ao mesmo tempo, ele tenta anular, ou pelo menos relativizar, as críticas e os ataques de Cícero ao aspecto tirânico de César, e o faz também recorrendo à retórica, mas não daquela forma desqualificadora, que vê a retórica como um artifício com o qual podemos encobrir nossas convicções políticas e éticas, que vê com desconfiança aqueles que dela se utilizam, como autores que devem ser considerados com muito cuidado e precaução. Salutati, ao contrário, tem o mérito de colocar a retórica em seus próprios termos. Ao afirmar, no início do capítulo III do *De Tyranno*, que nos escritos de Cícero se podem encontrar muito mais elogios do que críticas a César, ele explica esse fato da seguinte maneira:

Na verdade, para que eu silencie a respeito do Policrato, o nosso Cícero, tomou para si de modo excessivo, da doutrina da Academia²³⁶, a qual ele cultivava, [o hábito] não só de falar, conforme as circunstâncias, ora isso, ora aquilo, mas de afirmar, com a mudança das circunstâncias, coisas contrárias [às que afirmara antes]²³⁷.

Era uma característica da corrente filosófica e retórica, cultivadas por Cícero que, para Salutati, explica as suas mudanças de opinião e comportamento político. E não muito tempo depois de Salutati, na mesma Florença, a capacidade de mudar de parecer e agir conforme as circunstâncias e os tempos será considerada uma grande virtude do governante e do homem político. É também a Cícero que Salutati recorre

234 *Farsália*, I, 126-127.

235 *Non solum enim signa pares aquile et pila minantia pilis, sed utrimque par impietas, par furor et equalis ambitio, par votum oprprimendi concives, tollendi leges, et illus equum ducere, quod placeret prodessetque victoribus. Non tuende rei publice, sed opprimende certamen illus fuit. “Quis iustius induit arma, scire nefas, ut ille ait”. Nunc quoniam cives, in duas secti factiones, quinam imperaret, decertare voluerunt, dei dispositione factum est ut victor Cesar fuerit.* (Salutati, 1942: 24).

236 Cícero seguia também a lição céptica da Nova Academia, que via todo discurso filosófico, ou político, como algo que pode ser retoricamente combatido com outro discurso de igual força e sentido contrário (argumentos *in utramque partem*), cf. Ricardo Monteagudo. “Filosofia e Paradigma em Cícero”, in: *Trans/Form/Ação*, vol. 25, n.º 1, Marília, 2002.

237 *Verum, ut de Policrato sileam, Cicero noster ab acadmie, quam colebat, institutione nimis assumpsit ex tempore loqui, nec solum nunc hoc, nunc illud dicere, sed contraria mutatione temporum affirmare.* (Salutati, 1942: 21, 22).

para justificar a vitória de César, e para o aspecto não-tirânico do comportamento e ação deste:

O qual, ao menos, o que ninguém poderá negar, compensou com uma admirável clemência a horrenda guerra e as lutas entre cidadãos, das quais nada há de mais cruel. Como disse Cícero: “Venceu aquele que não incitava o ódio com a fortuna, mas o aplacava com a bondade”; e da feliz e boa natureza de César, Cícero não hesitou em dizer: “Vemos completa a tua vitória com o fim das batalhas, não vemos na cidade [de Roma] espada sem bainha. Aqueles cidadãos que perdemos, os abateu a força de Marte, não a ira da vitória; e que ninguém duvide que, se fosse possível, a muitos César teria chamado de volta dos infernos, pois daquele mesmo exército [de Pompeu] conserva aqueles que pode”. E quem julgaria esse comportamento, esses sentimentos, essas ações, de tirânicos?²³⁸.

E, para responder às indagações de Antonio di Aquila, destinatário deste tratado, Salutati recorre também à autoridade de Sêneca:

Mas se tu [Antonio] me perguntas a que título César governou, escuta as palavras de Sêneca, que alguns chamam Floro, no compêndio de história romana²³⁹. Depois das guerras de César, ele conclui assim: “Aqui finalmente tiveram fim as guerras, a paz que restou foi incruenta, e a guerra ressarcida com a clemência. Ninguém foi morto por ordem, a não ser Afrânio, pois [César] já o tinha perdoado uma vez – e Fausto Sila – Pompeu o tinha ensinado a temer os genros – e a filha de Pompeu com os pequenos de Sila. Assim se salvaguardaram os pósteros. E assim foi decidido pela gratidão do povo que todas as honras se acumulassem em um único príncipe, as suas imagens foram colocadas nos templos, no teatro ele [ganhou] uma coroa adornada de raios, na cúria uma tribuna, na sua casa um frontão, no céu [o nome de] um mês. Além disso, ele foi declarado pai da pátria e ditador perpétuo. Por fim, não se sabe se por sua própria vontade, quando era Cônsul, lhe foram oferecidas por Antonio as insígnias do reino”²⁴⁰. Por acaso é esse o

238. *Qui quidem, quod nemo negaverit, mira clementia teterrimum bellum ac arma civilia, quibus nichil potest esse crudelis, compensavit. “Vicit enim is”, ut inquit Cicero, “qui non fortuna inflammaret odium, sed bonitate leniret”, de cuius felicitate benignaque natura non dubitavit Arpinas dicere: “Vidimus tuam victoriam preliorum exitu terminatam: gladium vagina vacuum in urbe non vidimus. Quos amissimus cive, eos martis vis perculit, non ira victorie; ut dubitare debeat nemo, quin multos, si fieri posset, C. Cesar ab inferos excitaret, quoniam ex eadem acie conservat quos potest”. Et quis iudicat hoc mores, hos affectus, hec gesta tyrannidem appellari?* (Salutati, 1942: 24). Os trechos entre aspas são da oração *Pro Marcello*, de Cícero, X, 31 e VI, 17, respectivamente.

239 Na verdade, esse “compêndio da história romana” é a obra *Epitome Rerum Romanorum*, escrita por Lúcio (ou Públio) Aneu Floro, historiador latino que viveu e escreveu entre os séculos I e II d.C., sob o império de Adriano. Alguns comentadores quiseram atribuir essa obra a Sêneca, o retor, sob o pretexto que Lactâncio cita, uma obra em que aquele autor teria feito uma comparação das diversas idades do povo romano com as idades do homem. Salutati, aparentemente, adota a atribuição desse compêndio a Sêneca, o retor, atribuição que hoje não é mais aceita.

240 Menção à coroa que, durante as Lupercas de 44 a.C. (festa que se celebrava por volta de 15 de

título violento e tirânico de César que a gratidão do povo lhe conferiu²⁴¹.

Salutati conclui assim o Capítulo III de seu tratado *De Tyranno* negando qualquer possibilidade de se considerar César um tirano:

Quem por direito, por seus méritos, foi elevado [ao governo], e foi de tanta humanidade, não só para com seus amigos, mas também para com os inimigos, porque também estes eram cidadãos, pode, por acaso, ser chamado de tirano? Não vejo por qual razão se possa afirmar isso, a não ser que queiramos julgar arbitrariamente. Por isso concluíamos com este capítulo que César não foi tirano, pois por direito, e não injustamente, obteve o principado na república²⁴².

Depois de concluir no Capítulo III do *De Tyranno* que César não foi um tirano, nem pela falta de título (*ex defectu tituli*), nem pelo exercício abusivo ou “soberbo” do poder” (*ex parte exerciti*), no Capítulo IV Salutati passa a discutir se César foi assassinado justamente (*An Iulius Cesar iure fuerit occisus*). Depois de ter provado que César não pode ser colocado entre os tiranos, uma das conclusões possíveis é considerar que os assassinos de César cometeram uma perversidade ao tirar a vida do pai da pátria e ao mais justo dos príncipes, pois não era permitido àqueles senadores assassinar o ditador perpétuo. De fato, todos os atos de César, como ditador perpétuo, foram confirmados por decretos do Senado, e tudo o que ele tinha feito, e mesmo aquelas coisas que ele pretendia fazer, foram validadas pelo Senado (Salutati, 1942: 27).

No capítulo anterior a autoridade de Cícero serviu a Salutati para provar, pela
fevereiro) Marco Antonio teria tentado repetidas vezes colocar na cabeça de César, e este teria recusado outras tantas vezes, tendo por fim ordenado que a coroa fosse levada ao Capitólio e oferecida a Júpiter Ótimo Máximo (cf. Suetônio. *A vida dos Césares*, I, LXXIX).

241 “*Hic aliquando finis armis fuit; reliqua pax incruenta pensatumque clementia bellum. Nemo caesus imperio praeter Afranium (satis ignoverat semel) et Faustum Sullam (docuerat generos timere Pompeius) filiamque Pompei cum parvulis ex Sulla (hic posteris cavebatur). Itaque non ingratis civibus omnes unum in principem congesti honores: circa templa imagines, in theatro distincta radiis corona, suggestus in curia, fastigium in domo, mensis in caelo, ad hoc pater ipse patriae perpetuusque dictator, novissime, dubium an ipso volente, oblata pro rostris ab Antonio consule regni insignia*”. *Hic ne titulus Cesaris violentus atque tyrannicus, quem grata civitas tradidit?* (Salutati, 1942: 25).

242 *Qui cum iure pro meritisque fuerit evectus, tantaque humanitate, non in suso solum, sed in hostes, quia cives erant, visus sit, dici ne potest appellarique tyrannus? Non video qua ratione possit hoc, nisi iudicare voluerimus ad libidinem, affirmari. Quare concludamus hoc articulo Cesare non fuisse tyrannum, quoniam iure, non iniuria in communi re publica tenuit preinceptum.* (Salutati, 1942: 25).

aprovação do Senado e do povo romano, e também pela clemência de César, que este não poderia ser considerado um tirano. No entanto, já vimos também que Salutati já tinha apontado o hábito, típico da Nova Academia, cultivado por Cícero não só de falar ora uma coisa, ora outra, conforme as circunstâncias, mas também o seu hábito de afirmar, com a mudança das circunstâncias, coisas contrárias. Assim, se no Capítulo III Cícero elogiava a clemência e a bondade de César, neste Capítulo IV ele se transforma em um áspero crítico do ditador perpétuo e defensor dos seus assassinos. Sendo assim, se no capítulo anterior Cícero era uma testemunha de Salutati na sua argumentação a favor da legitimidade do poder de César, neste quarto capítulo Cícero passa a ser o interlocutor e oponente de Salutati. Salutati, portanto, não perde a oportunidade de se aproveitar do hábito neoacadêmico de Cícero para sustentar e provar suas teses, agora opostas às de Cícero.

Assim Cícero, que, como dizia Salutati, “com prazer falava contra César, depois da morte deste”, afirma, na segunda *Filípica*, discutindo com Antonio, que “não só César tinha sido justamente assassinado, mas que todos os homens bons tinham ou procurado com seus conselhos, ou desejado com seus votos, ou aprovado com seus julgamentos” a morte de César ([...] *non solum dixerit iure cesum, sed etiam omnes bonos mortem eius vel procurasse consiliis, vel optasse votis, vel sententiis approbasse*). Surpreso por seu Cícero ter sido tomado por tão grande furor contra a memória do ditador perpétuo, Salutati passa à sua resposta, dirigindo a Cícero uma série de perguntas que descrevem a comoção popular que o assassinato de César causou em Roma.

Agradou, por acaso, a todos os bons a morte do ditador, se a plebe romana, depois dos funerais, ameaçadora, foi à casa de Bruto e Cássio e foi com dificuldade repelida? Em toda a plebe não havia nenhum homem bom, ó Cícero? Foi, talvez, com o consenso e o favor de todos os homens bons que os assassinos, juntamente com os conjurados contra César ocuparam, para a própria segurança, o Capitólio? Que não tenha bastado um dia para a multidão daqueles que lhe queriam prestar homenagens fúnebres é, talvez, sinal que a morte de César agradou a todos? Por acaso o fato de as matronas terem lançado às chamas os ornamentos que portavam, e seus filhos as togas pretextas²⁴³ e as contas de ouro que traziam no pescoço como amuleto, e os legionários e os veteranos suas armas, todas essas coisas com as quais eles se

243 A *toga praetexta* era a toga branca, com uma borda púrpura, usada pelos filhos dos patrícios até os dezesseis anos, e por suas filhas até se casarem.

adornaram para celebrar os funerais, não são sinais de amor, ao invés de ódio? Por acaso seu túmulo não foi visitado continuamente, noite e dia, e pranteado publicamente pelas gentes estrangeiras? E quem afirmaria que os súditos do poder romano, que nessas ocasiões sempre procuram seus interesses pessoais, nos funerais de um tirano odioso a todos os homens bons, lhe prestassem tantas homenagens, a despeito de todos esses homens bons? [...] A mim, na verdade, seja lá o que a raiva das sucessivas dissensões civis vai gritando pela boca de Cícero ou de outros, o desenvolvimento e o resultado dos acontecimentos indubitavelmente aduzem ao contrário: que César conquistou para si seus seguidores com benefícios, seus inimigos pela clemência, e a todos com a prudência a grandeza de espírito, e por isso sua morte foi grata a pouquíssimos²⁴⁴.

Criticar Cícero por suas manifestações e ações políticas não foi uma inovação de *Salutati*. Já na *Vida de Cícero*, de Plutarco, um texto muito lido e até reescrito na passagem do século XIV para o XV, encontramos críticas a Cícero (Ambrosio, 2012: 92-94). E o próprio Petrarca, depois de ter lido as cartas a Ático de Cícero, escreveu à sombra de Cícero no Hades duas cartas (*Familiares*, XXIV, 3 e 4), nas quais, entre outras coisas, censurava a Cícero – como também já o fizera Plutarco – o desejo de glória para além dos limites do conveniente; e Petrarca o recriminava também pelo fato de que mesmo o grande amor de Cícero pela república não poderia justificar sua recusa em viver sob a proteção de César, cuja clemência era um porto seguro até para seus inimigos que o atacavam (Ambrosio, 2012: 115), “uma vez extinta a liberdade e já sepultada a pranteada republica” (*Familiares*, XXIV, 4, 2).

Mas em *Salutati* não há apenas a clemência de César como argumento a favor

244 *An mors dictatoris placuit omnibus, cum romana plebs a funere ad domum Bruti et Cassii cum faucibus impetum faciens egre repulsa fuerit? An in tota plebe nullus bonus, o Cicero? An in omnium bonorum favore atque consensu Capitolium securitatis causa percussores cum coniuratis in Cesarem, postquam illum occiderant, occuparunt? An, cum preferentium in funus numera suffecturus multitudini dies non esset, signum est cedem ius omnibus placuisse? An senatus consultum, quo simul omnia sibi divina et humana delata sunt, signum non est publice dilectionis? Nonne quod matrone ornamenta, que gerebant, liberorumque suorum pretextas et bullas, et legionarii milites ac veterani arma, quibus ornati funus celebrabant, rogalibus flammis ingesserint, amoris, non odii signa sunt? Nonne lucutu publico gentium exterarum continuis noctibus bustum illud frequentatum est? Et quis dixerit imperii romani subditos funeri tyranni bonis omnibus odiosi, qui suis in his rebus utilitatibus semper student, in bonorum omnium displicentiam tantum officii prebuisse? [...] Michi vero, quicquid sequentis cives dissensionis rabies per Ciceronem aut alios delatrarit, rerum progressum et exitum conferenti indubitanter occurrit, sic sibi Cesarem beneficiis suos, hostes clementia, cunctosque prudentia et animi magnitudine devinxisse, quod paucissimis grata fuerit eius cedem.* (*Salutati*, 1942: 28-29). As fontes de *Salutati* para essa descrição dos funerais de César são Suetônio, I, LXXXIV e Plutarco, *Vida de César*, LXVII.

da ideia que este não pode ser considerado um tirano. Os funerais de César, na argumentação de Salutati, provam que ele tinha o apoio do Senado e do povo de Roma, e esse apoio em uma cidade como Roma, que não reconhecia nenhum outro poder superior a si (era, de fato, uma cidade *superiorem non recognoscentes*), era o suficiente, como vimos anteriormente, para legitimar o seu poder. Portanto, sua morte não agradou àqueles que constituíam a fonte do poder legítimo, em Roma, o Senado e o povo romano, mas como observa Salutati:

Agradou, julgo eu, a todos da facção contrária [ao povo e ao Senado] não por ódio a César, mas antes pela esperança de reconquistar a posição social e as honras as quais eles sabiam que não haveriam de ter como vencedores, enquanto César fosse o príncipe²⁴⁵.

Nessa argumentação de Salutati há ainda algumas questões: como explicar a dissensão de Cássio e Bruto e dos outros senadores que participaram do assassinato de César? Eles também não poderiam representar a posição oficial do Senado? Salutati enfrenta essa questão à maneira neoacadêmica de Cícero, discutindo agora a questão a partir do ponto de vista contrário ao seu, o da pretensa defesa que Cícero poderia fazer dos assassinos de César.

Mas tu [Cícero] perguntas: “aqueles assassinos por acaso não tencionavam a liberdade pública? Pois então, não devemos à pátria tudo o que podemos, e tudo o que somos? E o que de maior e mais divino se pode oferecer à pátria do que libertá-la da miséria da escravidão? É tão grande esse bem, tão excelente e geral, que não pode, e nem convém, ser comparado a nada. Logo, Cássio, Bruto, Trebônio²⁴⁶ e os outros conjurados fizeram o que convinha à magnitude deles, e nada maior do que isso eles poderiam ter oferecido à república”²⁴⁷.

Vale notar que eram esses mesmos argumentos que foram usados por aqueles que rebateram as críticas que Petrarca fez a Cícero nas suas duas cartas que citamos

245 *Placuit omnibus contrarie factionis, arbitror, non odio Cesaris, sed spe potius recuperandi status et dignitatis, quam se videbant illo principe parem victoribus habiturus omnino non fore.* (Salutati, 1942: 29).

246 Caio Trebônio foi um político e militar do final da República Romana, amigo próximo de Caio Júlio César, tornou-se depois um dos líderes da conspiração para assassiná-lo.

247 *Sed, inquires, nonne percussores illi libertatem publicam intenderunt? Et quid? Nonne debemus patrie quicquid possumus, quicquid sumus? Et quid maius quidque divinius exhiberi patrie potest, quam quod ipsam eximamus miserie servitutis? Tantum est hoc bonum, tam excellens et universale, quod ei nichil possit aut deceat. Fecerunt ergo Cassius atque Brutus, Trebonius et alii coniurati quod magnanimitatem eorum decebat, quoque maius prestare rei publice non valebant.* (Salutati, 1942: 29).

anteriormente. Entre esses defensores de Cícero, naquela ocasião, estavam vários intelectuais e homens florentinos envolvidos com os assuntos políticos de sua cidade, como Coluccio Salutati, o paduano Francesco Zabarella e o istriano Pier Paolo Vergerio. Todos defendiam Cícero das acusações que Petrarca lançara contra a vida e a atividade política do cônsul romano que, segundo esses seus defensores, tinha salvado a república contra a conjuração de Catilina e tinha lutado por ela até o fim, com o sacrifício de sua própria vida (Ambrosio, 2012: 117-118).

No entanto, no *De Tyranno*, ao responder àquelas perguntas que Cícero lhe teria feito, Salutati assume uma posição diferente. Ele recorre a uma história a respeito de uma suposta visita que Otávio teria feito à casa de Catão. Lá chegando, Otávio viu que alguns, para adulá-lo, criticavam Catão por ter aderido de forma obstinada à facção de Pompeu, Otávio teria defendido Catão de seus críticos com o seguinte argumento: “quem não procura mudar a atual situação de sua cidade é um bom cidadão e um homem bom” (*Qui presentem statum civitatis mutari non optat et cives et vir bonus est*²⁴⁸). A partir dessa anedota, Salutati desenvolve sua argumentação contra as mudanças políticas.

Quando se muda a forma de governo, geralmente se seguem tantas calamidades e surgem tantos escândalos, que é melhor suportar tudo do que cair no perigo das mudanças. De fato, nunca houve alguém com tanto poder, ou com uma prudência tão divina, que conseguisse que uma mudança em sua cidade correspondesse ao propósito de sua intenção. Ainda mais em uma grande cidade, onde variados são os talentos, discordantes os pensamentos e muitas as vontades e, ao se lançarem as bases de uma comunidade política (*rei publice*), cada um procura sua própria honra e seu próprio benefício. Não há ninguém que não considere conveniente atingir tudo o que deseja. Daí acontece que, antes que se possa chegar a um único acordo, e se aquietem as ambições de todos, há muitas agitações, infinitas discórdias e inúmeras e perigosas façanhas, mesmo que cessem os combates e não haja derramamento de sangue. Mas quando se chega a esse ponto, nada de mais cruel e calamitoso pode acontecer²⁴⁹.

248 A fonte de Salutati aqui é *Macrobio. Saturnalia*, II, IV, 18 (cuja fonte, por sua vez, é uma provável coleção de ditos de Otávio Augusto): *Venit forte in domum in qua Cato habitaverat. Dein Strabone in adulationem Caesaris male existimante de pervicacia Catonis, ait: “Quisquis praesentem statum civitatis conmutari non volet, et civis et vir bonus est.* [Agusto chegou por acaso na casa que Catão tinha habitado. Em seguida, tendo Estrabão, para adular César, julgado mal a obstinação de Catão, Augusto disse: “Todo aquele que não quer mudar a atual situação de sua cidade, é um bom cidadão de um homem honesto”].

249 *Tot quidem calamitates sequi solent totque scandala concitari, cum status rei publice*

Passando desse quadro geral (do que em retórica se denomina *quaestio infinita*, ou *propositum*), em que apresenta os perigos das mudanças políticas para as cidades, sobretudo as grandes cidades, para a situação específica do *De Tyranno* (para *quaestio finita*, *finita controversia* ou *causa*)²⁵⁰, *Salutati* afirma que se deve suportar a vida de homens não somente como César, que costumava usar da clemência, mas também como Sila e Mário, que nunca se saciavam do sangue civil. E dirigindo-se mais uma vez a Cícero, argumenta:

Se te agrada, ó meu Cícero, quero discutir contigo brevemente, pela prova da razão, a respeito disso. Viste todo o corpo da república, dividido em duas partes, combater com as armas, não somente civis, mas consanguíneas e parentes, ou, para dizê-lo com uma palavra mais usada, com as armas mais que civis. Viste Pompeu, vencido e morto, viste Catão e os outros, remanescentes dispersos da facção vencida, prostrados por tal derrota, renovarem obstinadamente a guerra na África. Viste o nome e o partido de Pompeu, ressurgidos na Espanha, almejar mais alto do que se poderia esperar pelo que restara das facções vencidas; e, quando a fortuna parecia prometer uma maravilhosa reviravolta das sortes, viste o partido de Pompeu derrotado por uma sorte não diferente daquela das outras tentativas. Viste, depois que as

commutatur, quod omnia satius tolerare sit, quam in mutationis periculum devenire. Nunquam enim quisquam tante potentie fuit vel prudentia tam divina, cui mutatio civitatis ad intentionis propositum responderet. In magna quidem civitate varia sunt ingenia, dissonae mentes et multipliciter voluntates, et in iaciendo rei publice fundamenta, quidlibet dignitati commodisque suis studet. Nec est aliquis, qui decens non putet sibi contingere quicquid optat. Quo fit ut in unam consonantiam veniatur et omnium quietetur ambitio, multi sint motus, infinite discordie, et innumerabiles non sine periculorum apparitione conatus, etiam si cessent arma, nec etiam pleniter ada sanguinem veniatur. Ad quem cum perventum fuerit, nichil crudelius atque calamitosius potest accidere. (*Salutati*, 1942: 30).

250 Cícero assim define esses dois tipos de discursos políticos, ou civis: *Dicunt igitur nunc quidem illi, qui ex particula parva urbis ac loci nomen habent et Peripatetici philosophi aut Academici nominantur, olim autem propter eximiam rerum maximarum scientiam a Graecis politici philosophi appellati universarum rerum publicarum nomine vocabantur, omnem civilem orationem in horum alterutro genere versari: aut de finita controversia certis temporibus ac reis; hoc modo: placeatne a Karthaginensibus captivos nostros redditus suis recuperari? Aut infinite de universo genere quaerentis: quid omnino de captivo statuendum ac sentiendum sit? Atque horum superius illud genus causam aut controversiam appellant eamque tribus, lite aut deliberatione aut laudatione, definiunt; haec autem altera quaestio infinita et quasi proposita consultatio nominatur.* [Dizem [...] [os filósofos peripatéticos ou acadêmicos] que todo discurso político consiste de uma dessas duas categorias: ou trata de uma questão particular, ligada a determinado momento e situação, como, por exemplo, “é oportuno resgatar dos cartagineses os nossos prisioneiros restituindo-lhes os deles?”; ou então discute de modo abstrato a respeito de uma questão geral, como, por exemplo, “o que se deve decidir ou considerar, em geral, sobre os prisioneiros de guerra?”. A primeira categoria de questão é chamada *causa* ou *controversia* por aqueles filósofos, e há três gêneros dela: judiciário, deliberativo e ou laudativo. A segunda categoria, por sua vez, é denominada questão infinita, como se fosse uma proposta de um tema de discussão] (*De oratore*, XXVIII, 109).

armas foram depostas, o fim das guerras civis, e a república debilitada, sob um único príncipe, como quem renasce da doença mortal da guerra, quase se restabelecer em uma paz segura e necessária. Responde, te peço Cícero, qual porto vias oferecer-se à pequena nau por tanto tempo castigada pela tempestade, se não que a república se reduzisse à vontade do único vencedor, como freio à vitória e para a segurança da parte vencida? Diz-me, por acaso não te lembravas da ditadura quinquenal de Sila? A qual, por mais que tenha sido cruenta e destruído todos os vencidos, foi, todavia, um certo arrimo para a república. O que então desejavas da ditadura perpétua de César que os vencidos pudessem esperar? Ela não serviu de proteção aos vencidos e freio aos vencedores?²⁵¹.

Vemos então como Salutati vai traçando um quadro das guerras civis que levaram ao final da república em que o advento de César e, depois dele, do principado, aparece como algo inevitável e mesmo desejável. E, conforme diz Salutati, pelo “desenvolvimento e o resultado dos acontecimentos” posteriores ao assassinato de César, pela reação do povo romano e do Senado, fica claro que o poder de César tinha o consentimento das fontes do poder em Roma: o Senado e o povo romanos. Roma, ao final das guerras civis que levaram à ditadura perpétua de César, era, como Salutati já afirmara, uma daquelas “repúblicas conflitantes”, nas quais a “aversão aos males presentes” e a vitória de uma das facções em conflito fazem com que o governo e o comando da cidade sejam atribuídos a um só; e ele deixa ainda mais explícito que esse era o caso de Roma na série de perguntas que ele dirige a Cícero. E para confirmar a sua argumentação, Salutati recorre às próprias palavras de Cícero.

Não lembras, Cícero, o que tu mesmo também disseste: “Somente por ti, ó Caio César, deve ser erguido tudo o que perceberes fazer, necessariamente

251 *Volo tecum parumper, mi Cicero, super hoc, si placet, rationis examine disputare. Vidisti totum romane republice corpus in duas discissum partes, armis non civilibus solum, sed consanguineis et cognati, vel, ut usitore loquar vocabulo, plusquam civilibus decertare. Vidisti victum confectumque Pompeium, vidisti Catonem et alios, partis victe reliquias et fragmenta, bellum in Africa pertinaciter renovantes, simile clade prostratos. Vidisti pompeianum nomen et factionem in Hispania renovatum altius quam per victarum partium residua sperari poterat, aspirare; et, cum fortuna videretur miram rerum vertiginem polliceri, non eventu dissimili quam conatus reliquos. Vidisti positis armis bellorum civilium finemet rem publicam delibitatum in unius principis potestates, utpote de letalis belli morbo resurgentem, velut in quietem certam et necessariam reclinasse. Responde, precor, Cicero, quem portum tam diu tempestativus iactate navicule videbas offerri, nisi quod ad unius victoris arbitrium, pro victorie freno victaque partis securitate, res publica redigeretur? Dic michi, nonne quinquennalem Sille memineras dictaturam? Que licet fuerit cruenta victosque omnes pene conficisset, fuit tamne alicui rei publice firmamento. (Salutati, 1942: 30-31).*

atingido e prostrado pela violência da guerra. Os tribunais devem ser ordenados, a boa-fé revocada, a luxúria freada, a estirpe perpetuada, tudo o que foi se dissolvendo e decaindo deve ser reforçado com leis severas. Não há como negar que em uma guerra civil tão vasta, e em um tal ardor de ânimos e de armas, a abalada república, qualquer que fosse o resultado da guerra, teria perdido muito do decoro de sua dignidade e as defesas de sua estabilidade; e ambos os comandantes militares fizeram muitas coisas de que, na posição de civis, se teriam abtido. Agora todas as feridas da guerra devem ser curadas por ti, pois além de ti ninguém pode curá-las”.²⁵² [...] E tu mesmo, Cícero, discursando em defesa de teu Plâncio, com a aprovação de todos e, julgo eu, divina e santíssimamente disseste: “Quando eu vi a nau manter seu curso com ventos favoráveis, ainda que ela não se dirigisse a um porto que eu um dia aprovei, mas a um outro, não menos seguro e tranquilo, deveria eu combater perigosamente com a tempestade, em vez de submeter-me e obedecer àquele que me oferecia principalmente a salvação?”²⁵³.

Assim, *Salutati* confirma também com as próprias palavras de Cícero que, no contexto histórico das guerras civis que marcaram o final da República romana, o advento de César e do sucessivo principado, ou império, era não só inelutável, mas também preferível e desejável. Sendo assim, os sessenta senadores que participaram da conjuração contra César e do seu assassinato eram uma minoria que não representava a vontade do Senado²⁵⁴ e nem do povo romano. Na verdade, esses senadores colocaram suas almas em risco ao se insurgirem contra seu governante sem contar com a deliberação e o apoio do povo e do Senado. Pois conforme já explicara *Salutati*, nem mesmo alguém “digno de morte e, por direito, criminoso público” – que não era o caso de César, como os eventos sucessivos à sua morte o provaram –

252 *An recordaris, Cicero, quod tu ipse dixisti?*: “[...] *Omnia sunt excitanda tibi, C. Cesar, uni, que iacere sentis belli ipsius impetu, quod necesse fuit, perclusa atque prostrata. Constitutenda iudicia, revocanda fides, comprimende libidines, propaganda soboles, omina, que dilapsa iam defluxerunt, severis legibus vincienda sunt. Non fuit recusandum in tanto bello civili tantoque animorum ardore et armorum, quin quassata res publica quicumque belli eventus fuisset, multa perderet ornamenta dignitatis et presidia stabilitatis sue, multaue uterque dux faceret armatus, que idem togatus fieri prohibuisset. Que quidem nunc tibi omnia belli vulnera sananda sunt, quibus preter a mederi nemo potest.*” (*Salutati*, 1942: 31, o trecho entre aspas corresponde a Cicero, *Pro Marcello*, 23-24).

253 *Tu quidem ipse, Cicero, pro Plancio tuo causa agens, cunctis, ut abitror, probantibus, divine prorsus sanctissimeque* “*an, cum videam navem secundis ventis cursum tenentem suum, si non eum petat portum quem ego aliquando probavi, sed alium non minus tutum atque tranquillum, cum tempestate pugnem periculose potius quam illi, salute praesertim proposita, obtemperem et paream?*” (*Salutati*, 1942: 31-32, o trecho entre aspas corresponde a Cicero, *Pro C. Plancio*, 94).

254 Também quantitativamente esses 60 senadores eram uma minoria. O Senado romano contava tradicionalmente com 300 membros; em 179 a.C. contava com 304 membros, dos quais somente 88 eram patrícios. Sila elevou o número de senadores para 600, César para 900 e os triúmviros para 1000 (Bornecque, 1976: 97-98).

poderia “ser morto por qualquer um, mas somente por ordem de alguém superior, e na forma que foi disposta pelas leis públicas”. Portanto, conclui Salutati no final do Capítulo IV do *De Tyranno*, eles agiram contra a república duas vezes: por assassinarem um governante legítimo e por terem com esse crime causado a guerra civil que foi responsável pelo fim da república romana.

Por isso concluamos que aqueles assassinos de César não mataram um tirano, mas o pai da pátria e o mais clemente e legítimo príncipe da terra, e erraram tão gravemente contra a república, quanto pode ser grave e detestável instigar a fúria e a insânia de uma guerra civil em uma tranquila república. Nem lhes quero imputar um ânimo soberbo, pelo qual não só não podiam tolerar ninguém melhor acima deles, mas nem mesmo alguém igual a eles. Não os acusarei nem mesmo de ambição, pois eles não esperavam somente por honras e magistraturas, mas serem enumerados entre os cidadãos mais ilustres do Senado de Roma e do povo romano. Era isso que desejavam, para essa glória que estavam voltados. Mas essa glória não foi obtida com um parricídio, não com um delito, não com a soberba. A verdadeira virtude gera a verdadeira glória, nem em outro lugar que não seja nos méritos das verdadeiras virtudes ela pode ser encontrada. E o que foi dito aqui basta para o que prometemos para o Capítulo quarto²⁵⁵.

Salutati diz não querer acusar os assassinos de César de ânimo soberbo, nem de ambição, mas na verdade essas afirmações são exemplos de preterição, figura de linguagem que consiste em dizer e fazer algo justamente ao negar querer fazê-lo, ou negar fazer o que na verdade se está fazendo. Neste caso, acusar os assassinos de César de ânimo soberbo e de ambição. É isso que Salutati quer fazer com essas suas palavras.

No entanto, é um pouco antes dessa conclusão do Capítulo IV que Salutati tece, num diálogo com Cícero, uma reflexão política destinada a suscitar várias e diferentes versões entre os comentaristas dessa obra. Depois de citar da oração *Pro C. Plancio* de Cícero, Salutati apresenta essa reflexão que, apesar de sua extensão,

255 *Quare concludamos illos Cesaris occisores Tyrannum occidisse, sed patrem patrie et clementissimum ac legitimum principem orbis terre, et tam graviter contra rem publicam erravisse, quam grave et detestabile potest esse in quiescente re publica civilis belli furorem et rabiem excitare. Nec illis imponere volo superbiam spiritus, qua nedum meliorem supra se perpeti non poterant, se secum etiam nec parem. Non imponam et ambitionem, qui non solum honores ac magistratus sperabant, se inter summos Rome senatus populique romani principes numerati. Hanc optabant, hanc intendebant gloriam. Sed ea non parricidio, non scelere, non superbia, non ambitione paranda fuit. Veram gloriam vera virtus gignit, nac alibi quam in vere virtutis laudibus reperitur. Et hec de quatro quem promissimus articulo dicata sufficiant.* (Salutati, 1942: 33).

citaremos inteiramente, e à qual deveremos voltar mais adiante:

O poder é uma fera que não pode facilmente ser dobrada ou governada a nosso bel-prazer. Mas pela majestade de Deus imortal, por acaso não há uma forma de governo (*rei publice*) na monarquia? E Roma não teve nenhum governo enquanto esteve submetida aos reis? E não houve nenhum governo em Roma depois de César, sob o domínio de qualquer um dos virtuosíssimos príncipes que tu queiras [citar]? Não é, talvez, um [preceito] político, estabelecido pela opinião de todos os sábios, que se deve preferir a monarquia a todas outras formas de governo, se acontecer de ser ela dirigida por um homem bom e desejoso de sabedoria? Não há liberdade maior do que obedecer um ótimo príncipe, quando este ordena coisas justas. Porque se não há nada de melhor e mais divino do que o mundo regido por um único Deus, tanto melhor é o regime de governo humano quanto mais se aproxima dele. Mas o governo humano só pode ser semelhante ao divino quando um só governa. De fato, também o regime de governo de muitos não tem nenhum valor se a multidão não estiver concorde com uma única opinião, pois se não comandar um só, e os outros obedecerem, não haverá um único governo, mas muitos. Por que, ó Cícero, diverges do que aprendeste com Aristóteles? Sabes que entre as formas de governo, tanto por suas naturezas como por suas ordenações, a monarquia é superior a todas no que diz respeito à utilidade dos súditos e à necessidade das coisas? Também a natureza quer, tendo alguns nascido para servir e outros para dominar, para que seja devidamente observada a igualdade de proporção entre todos, que o governo caiba ao melhor. Se vós tivésseis tido, ó Cícero, um único príncipe, nunca entre vós a guerra civil e uma tão grande discórdia teria medrado. A devastação dos tempos de Sila poderia, e até deveria, ter-vos ensinado que para eliminá-la era necessário um monarca, ao qual fosse confiado, com a devida ordem, todo o corpo da república. Pois naquela forma de governo civil que tu amavas, república²⁵⁶ ou aristocracia, não poderia haver um remédio para seus males, ou por causa dos ânimos dissidentes, ou porque [esse remédio seria aplicado] tão difícil e perigosamente que nada seria menos conveniente àquele momento. Assim, assassinado César, e rompida a harmonia do governo monárquico, a prova dos fatos tornou tudo claro, logo se retornou às guerras civis, tanto que foi não só útil, mas necessário se retornar a um único príncipe, em cujas mãos terminassem tantas agitações na vida pública e tantas contrariedades dos ânimos, e pela justiça e equidade de quem governava, ao mesmo tempo os ânimos aprendessem a concordar e a se reconciliar. E se isso não tivesse acontecido no principado de Otaviano, jamais se teria aquietado o furor romano, nunca teria havido um fim do mal, e tendo começado a guerra civil, ela teria continuado até a completa destruição do

256 Salutati usa aqui não o polissêmico termo *res publica*, mas o termo latino mais técnico *politia*, que aparece também em Leonardo Bruni, no já citado *De Interpretatione Recta (Sobre a Tradução Correta)*. Ainda em polêmica com o tradutor da *Ética a Nicômaco* que o antecedeu, Bruni escreve: *Quid enim tu mihi "politiam" relinquis in greco, cum possis et debeas latino verbo "rem publicam dicere?* ["Por que então me deixaste a palavra "politia" em grego, quando poderias e deverias dizê-lo com a palavra latina "república"?] (Bruni, 1996: 190).

nome romano. E quando lemos que Otaviano teria pensado várias vezes em reinstaurar a república, creio que nada o demovesse mais daquele propósito de sua intenção do que ver que com a discórdia teriam voltado os males de antes²⁵⁷.

Tendo concluído no capítulo anterior que César também não foi um tirano pela falta de um justo título para governar, pois a pátria, o Senado e o povo romanos, por gratidão, e não coagidos, o escolheram como seu príncipe; nem por ter exercido seu poder de modo soberbo, pois ele governou com clemência e humanidade, no Capítulo V do *De Tyranno* (*Quod Dantes iuste posuerit Brutum et Cassium in inferno inferiori tamquam singularissimos proditores*), Salutati confirmará que Dante agiu justamente ao colocar Bruto e Cássio no último dos infernos como singularíssimos traidores, juntamente com Judas Iscariotes, e que todas essas coisas foram imaginadas por Dante conforme a prova da divina razão (*Que quidem per poetam singularissimum divine rationis examine ficta sunt*. Salutati, 1942: 35).

Ademais, foi justamente, segundo a ordem mesma de seu poema, que lá

257 *Magna belva imperium est et que non facile possit ad arbitrium flecti vel regi. Sed, per immortalis Dei maiestatem, nullusne est statu rei publice status in monarchia? Nullasne Roma rem publicam habuit, donec sub regibus fuit? Nullasne post Cesarem habitura fuit sub alicuius quemvis sanctissimi principis dominatu? Nonne politicum est, te omnium sapientum sententiis definitum, monarchiam omnibus rerum publicarum conditionibus preferendam, si tamen contigat virum bonum et studiosum sapientie presidere? Nulla libertas maior quam optimo principi cum iusta precipat obedire. Quod si nichil divinius et melius quam mundus regitur uno solo presidente deo, tanto melius est humanum regimen, quanto propinquius ad illud accedit, Illi vero similis esse non potest, quam único principante. Nam et multorum regimen nichil est, nisi in unam sententiam conveniat multitudo; si quidem nisi precipat unus et ceteri pareant, non unum erit, sed plura regimina. Quid abhorres hoc, Cicero, quod apud Aristotelem dedicisti? Scis inter species principiandi tam natura quam ordine, subditorum utilitate necessitateque rerum, omnibus antecedere monarchiam? Natura quidem exigit ut, cum aliqui nati sint servire et aliqui principari, quoad debite proportionis equalitas inter omnes observetur, ad meliorem perveniat principatus. Si fuisset enim vobis, o Cicero, princeps unus, nunquam inter vos civile bellum tantaque discordia succrevisset. Potuit, imo debuit, vos Sillanorum temporum vastitas proximaque dissensio, ad illa tollenda necessarium fuisse monarcham in quem ordine debito totum corpus rei publice dirigeretur. Nam in illa, quam diligebas, poitica vel aristocratia, malorum remedium, vel esse non poterat dissidentibus animis, vel tam difficulter et periculose, quod nichil minus tempore conveniret. Sicut, occiso Cesare ruptaque monarchici principatus armonia rerum experientia clara fecit. Mox enim ad bella civilia fuit reventum, ut nedum utile, sed necessarium fuerit unum devenire principem, in cuius manibus tor rerum motus et animorum contrarietates iustitia et equitate regnantis simul discerent convenire atque coalescere. Quod si factum in Octavio non fuisset, nunquam romana rabies quievisset, nunquam fuisset finis malis, ceptumque civile certamen ad confectionem ultimam romani nominis processisset. Cumque legamus Octavium de restituenda re publica multotiens cogitasse, nichil crediderim eum ab illis intentionis proposito dimovisse, nisi quod videbat in contentionem omnia reditura.* (Salutati, 1942: 32-33).

embaixo, onde foi relegada a primeira criatura diabólica, que por soberba se rebelou contra Deus, seu próprio criador, tenham sido lançados Judas, que traiu o Deus homem, e Bruto e Cássio, os quais assassinaram traiçoeiramente César, que era como uma marca da divindade, por seu direito ao principado e pelo acúmulo de benefícios que, muito generosamente, tinha dispensado àqueles que destruindo a república e privando a pátria de seus filhos o assassinaram²⁵⁸.

Assim como vimos acima Salutati defender a monarquia como o regime mais próximo à perfeição de um mundo regido por um único Deus, agora também é o caráter quase divino de César que justifica a decisão de Dante em colocar seus assassinos no último círculo do inferno juntamente com Judas, pois o governo de um só em Roma, na figura de César ou de seus sucessores, também seria parte de um plano divino.

Na verdade, tendo esse doutíssimo poeta cristão constatado pelos resultados dos fatos, que são veríssimos testemunhos da vontade de Deus, como Deus havia decretado reduzir todos os governos dos homens sob a única monarquia dos romanos, não deveria ele considerar aqueles que tentaram, pelos modos que puderam, resistir a essa ordem, como contrários às ordens de Deus, entre os condenados e os réprobos? Por isso concluamos assim, e não de outro modo, que o nosso Dante não errou, nem teológica nem moralmente, e muito menos poeticamente, condenando, como fez, Bruto e Cássio. De fato, não só não errou, mas sem dúvida julgou com justiça²⁵⁹.

E com essa conclusão, Salutati se despede do destinatário de seu tratado *De Tyranno*.

Aí tens, Antonio caríssimo, a minha opinião sobre ambas as dúvidas. Se demorei em responder-te, isso há de ser imputado às minhas ocupações, as quais tu mesmo mencionas. E se eu não tiver, como creio, satisfeito [às tuas dúvidas], acusa a minha ignorância. Estou, de fato, mais pronto a aprender do que a ensinar. Fique bem, e esforça-te, te peço, para que te tornes um grande

258 *Ceterum illic, ubi princeps diabolice creature, qui per superbiam in Deum et ptoprium officem insurrexit, ab eodem sui poematis ordine relegatus est, rationabiliter demersi sunt Judas, qui Deum hominem prodidit, et Cassius atque Brutus, qui proditorie Cesare, quoddam quasi divinitatis vestigium iure principatus et accumulatione benefitorum, que largissime congessit in eos, destruentes rem publicam ac orbantes patriam, occiderunt.* (Salutati, 1942: 37).

259 *Verum cum autor iste doctissimus christianus videret ex rerum effectibus, qui divine voluntatis verissimi testes sunt, deum decrevisse res hominum sub Romanorum redigere monarchia, nonne debuit eos, qui conati sunt huic ordini, qua ratione potuerunt, obsistere, veluti dispositioni Dei contrarios, inter damnatos et reprobos deputare? Quare concludamus in hoc, sic nec theologice nec moraliter longeque minus poetice damnando, sicut fecit, Brutum et Cassium, errasse, sed iuste sine dubio iudicasse.* (Salutati, 1942: 37-38).

homem, para que sejas a glória dos teus e caro a todos²⁶⁰.

A conclusão de *Salutati no De Tyranno*, na qual defende – teológica, moral e poeticamente – a condenação infligida por Dante a Bruto e Cássio, para alguns comentadores, como Hans Baron, traz em si alguns aspectos surpreendentes. Para Baron, por exemplo,

Um aspecto chocante do *De Tyranno* é sua combinação entre um realismo muito desenvolvido, no método e nos detalhes, e elementos genuínos do pensamento medieval. Outro aspecto chocante é a preocupação do autor, chanceler de Florença, em defender a monarquia e o violento ataque contra os campeões da liberdade cívica romana, no momento em que a República Florentina e toda a vida republicana nas cidades independentes estavam ameaçadas de serem varridas pelo triunfo da monarquia na Península (Baron, 1966: 160).

A ameaça que parecia prestes a varrer a vida republicana da Itália, e o iminente triunfo da monarquia nesse país, seria a política expansionista do Ducado de Milão sob Gian Galeazzo Visconti. E, conforme vimos no Capítulo 3, *Salutati* escrevera uma resposta veemente à invectiva de Antonio Loschi contra os florentinos, que justificava e preparava essa expansão político-militar. E esse fato também leva Baron a se perguntar sobre a incoerência que ele vê entre o *De Tyranno* e a *Invectiva* contra Antonio Loschi.

[...] por que *Salutati* considerou oportuno, ou mesmo admissível, defender seu ponto de vista escrevendo uma inepta apologia da monarquia no meio de uma guerra florentina pela liberdade, e quase ao mesmo tempo em que na sua *Invectiva* ele defendia publicamente a vida republicana contra a monarquia. [...] O que faz do *De Tyranno* um livro problemático, e o que tem levado os estudiosos a apresentarem análises contraditórias a seu respeito, é a n.ºsa ausência de uma normal e natural osmose entre a sua intenção intelectual e as exigências políticas do momento em que ele foi composto. (Baron, 1966: 160,161 e 165).

Portanto, parece que, para Baron, toda a produção intelectual de *Salutati*

260 *Habes, Antoni carissime, meum super utraque dubitatione iudicium. In quo si tardior fui, meis occupationibus, quas tu ipse commemoras, imputato. Sin autem non satisfecerim, ut arbitror, ignorantiam accusa meam. Sum enim paratior addiscere quam docere. Vale felix, et conare, precor, in virum summum evadere, quo sis tuis decus et omnibus carus. Amem.* (*Salutati*, 1942: 38).

deveria estar a serviço da urgência política daquele momento: a guerra contra o Ducado de Milão. E de fato, da parte do Salutati humanista, a quem se deveria atribuir “o realismo muito desenvolvido, no método e nos detalhes” que caracterizaria o *De Tyranno*, haveria a intenção de prestar um serviço cívico à sua cidade, ainda que descolado da realidade ou da emergência política que então vivia o Salutati chanceler:

O tratado *De Tyranno* foi escrito com o propósito de prestar um serviço patriótico para Florença, salvando a herança cultural mais preciosa da cidade, a tradição que derivava do maior monumento da língua e literatura florentinas: a *Divina Commedia*. Mas o fato surpreendente é este: Salutati, o escritor humanista, que tentou trabalhar para o proveito da *patria florentina*, baseou-se em milhares de fontes literárias, mas tratou da experiência política com a qual ele estava em contato, como chanceler e cidadão, como se ela não existisse. (Baron, 1966: 165).

Baron não aceita que a explicação dessa “n.ºsa ausência de uma normal e natural osmose entre a sua intenção intelectual e as exigências políticas do momento”, que ele vê no *De Tyranno*, possa estar no fato de que, para Salutati, sua análise sobre a origem e necessidade da monarquia em Roma, que ele apresenta nesse tratado, não teria nenhuma relação com seu próprio veredito sobre a tirania em seu próprio tempo, que ele apresenta em muitas de suas cartas e, sobretudo, na *Invectiva* contra Antonio Loschi. (Baron, 1966: 160).

O que Baron não aceita, se aproxima muito da análise de Ronald Witt, que também procura explicar o fato de que, para defender Dante e sua herança cultural, Salutati tenha, no *De Tyranno*, também defendido César e, na sua figura, o que no século XIV era considerado um tirano. Para Witt, conforme as práticas e exercícios (retóricos) típicos das discussões dos primeiros humanistas, Salutati conseguia argumentar no sentido que ele queria. “Salutati poderia ser caracterizado” – escreve Witt – “como um republicano ou como um monarquista, ou como nenhum dos dois, conforme as condições em que escrevia e a ideia que perseguia em cada ocasião” (Witt, 1969: 463, *apud* Rosa, 1980: 144). Ele estava simplesmente agindo como um orador que expõe seus argumentos com grande maleabilidade de pensamento e busca assim legitimar suas afirmações obtendo o consenso do leitor, sem se preocupar com a correção ou a veracidade do seu discurso. Mas, ao contrário do que poderiam pensar Seigel e Hankins, para Witt Salutati nunca agiu com ambiguidade ao longo de sua

carreira como chanceler da República de Florença (Cirilli, 2006: 43), e mesmo a defesa de Dante que Salutati apresenta no *De Tyranno* pode ser considerada “honesta” e “sincera”, por mais que esses adjetivos sejam impróprios para o contexto aqui abordado.

O que estou sugerindo é que certos sentimentos e ideias monarquistas sempre estiveram vivos na mente de Salutati, e sob condições propícias, essas tendências poderiam resultar, basicamente, em uma honesta defesa da monarquia, especificamente nos casos em que Salutati estivesse lidando com um tema que para ele não tinha nenhuma relação com a vida política de seu tempo. No caso do *De Tyranno*, a sinceridade essencial de Salutati pode ser demonstrada pelo fato de que, no ano anterior à composição desse tratado, a influência de Dante em Salutati estava em seu auge, e a visão de mundo do poeta florentino reforçou em Salutati certas tendências intelectuais que já estavam presentes nele, mas de forma mais moderada. (Witt, 1969: 463, *apud* Cirilli, 2006: 43).

Se Baron não concorda com a afirmação que o tema do *De Tyranno* “não tinha nenhuma relação com a vida política de seu tempo”, ele concorda com Witt no que diz respeito a “certos sentimentos e ideias monarquistas que sempre estiveram vivos na mente de Salutati”. Para Baron, o n.ºso quietismo, a surpreendente indiferença em relação à realidade política que vemos no *De Tyranno*, realidade política com a qual Salutati tinha contato e que conhecia muito bem, poderia ser explicada, aparentemente, por uma espécie de esquizofrenia, uma dissociação entre o pensamento do Salutati humanista e a ação do Salutati chanceler, que provocava nele a perda do contato com a realidade política de Florença.

Embora as características do tratado que mencionamos não possam ser sintomas do declínio da fé na *Respublica Florentina*, e muito menos sinais de uma secreta deslealdade por parte do humanista chanceler, o trabalho [o *De Tyranno*] lança, de fato, uma luz muito estranha sobre a relação do escritor humanista Salutati com o mundo político no qual ele vivia e do qual ele participava ativamente. Uma coisa é certa: no mesmo momento em que o Salutati chanceler de Florença temia pela sobrevivência da *libertas florentina*, em que ele era coagido a ver a situação política em torno dele como uma luta crucial entre a República Florentina e a tirania que a ameaçava do exterior, nesse mesmo momento o Salutati humanista, com a intenção de manter as tradições intelectuais do século XIV ilesas, se engaja na defesa da fé na monarquia, e na defesa da destruição da liberdade cívica de Roma. (Baron, 1966: 164).

Essa aparente esquizofrenia, no entanto, para Baron, tem a sua explicação:

Aparentemente, a única possível explicação é que na visão do próprio Salutati as diferenças de perspectivas entre a *Invectiva* e o *De Tyranno* não iam tão longe ao ponto de ele sentir que um defendia a liberdade republicana e o outro era, na prática, a favor da monarquia. A diferença era forte o suficiente para tornar o trabalho simultâneo com os dois manuscritos difícil para ele, embora ele certamente afirmasse que eles não estavam em conflito entre si. Ele tinha se comprometido em escrever a *Invectiva* para objetivos de propaganda política, para servir à pátria com sua pena. Mas o *De Tyranno* foi escrito para defender a visão de Dante sobre a monarquia universal, foi um livro [escrito] pelo Salutati humanista, não pelo Salutati Chanceler. (Baron, 1966: 101, 102).

Essa dicotomia (para não falarmos mais em aparente esquizofrenia) entre o Salutati chanceler e o Salutati humanista serve a Baron para explicar a posição de Salutati no interior no Humanismo cívico, como um representante dos escritores do século XIV.

Devemos então dizer que toda tentativa dos autores de história do século XIV de ultrapassar a linha entre a histórica simpatia pelo *Imperium Romanum* e a simpatia pela *Respublica Romana* terminou com um regresso do universalismo imperial da Idade Média. Quando Salutati, com seu *De Tyranno*, se opôs ao surgimento de uma nova perspectiva histórica sobre a história de Roma entre a geração mais nova [de humanistas], isso foi, na verdade, apenas o último e o mais dramático de muitos episódios semelhantes no século XIV. [...] Portanto, grande parte de nossa avaliação histórica do impacto que a crise política teve no crescimento do pensamento renascentista, depende do nosso conhecimento da força da sobrevivência do medievalismo político no mundo do século XIV, dos conflitos que gradualmente se desenvolveram nas gerações de Petrarca e Salutati, e do conhecimento da vitalidade que o pensamento medieval ainda preservava no limiar do novo século. (Baron, 1966: 103).

Baron nos lembra a dura batalha de Salutati contra a autoridade dessas tradições medievais combinadas com o disseminar, por toda parte, de tiranias na Itália de seus dias; de como a maioria das chancelarias das senhorias do norte da Itália partilhavam das opiniões de Giovanni da Conversino, que vimos no Capítulo 3; e que “difícilmente suspeitaríamos quanto Salutati, afinal, voltou atrás” em relação às suas convicções republicanas, “se não tivéssemos a única evidência de seu tratado *De Tyranno* (Baron, 1966: 146). Essa evidência, ainda segundo Baron, nos indicaria ainda outro fato, relacionado ao contexto de sua produção. A insistência com a qual o *De Tyranno* evita as questões urgentes do período reflete um pouco a situação de

isolamento político de Florença nos anos de 1400 e 1401, quando, depois de ter perdido o apoio de todos os seus aliados na Itália, teve de recorrer a uma aliança com o pretendente ao trono imperial, Roberto da Baviera, afastando-se do seu tradicional guelfismo (Baron, 1966: 165). Mas isso, para Baron, explicaria somente em parte a atitude escapista de Salutati no *De Tyranno*.

Por de trás da sua conduta de Salutati às vésperas da batalha final entre florentinos e milaneses parece esconder-se outro fato: que a fusão entre Humanismo e o mundo do cidadão não tinha se realizado completamente até que o último e final desafio à liberdade florentina, em 1402, remodelou a relação de ambos, dos cidadãos e dos humanistas, para com a sua *patria florentina*. A ideia mais importante que emerge do estudo do *De Tyranno* como fonte histórica é que a separação entre os objetivos da literatura humanística e as realidades da vida política, característica do tratado, revela imediatamente um traço mais geral do humanismo florentino do século XIV, um traço que nem sempre é encontrado na superfície. (Baron, 1966: 165, 166).

Essa fusão, que segundo Baron só se realizaria completamente depois da crise político-militar de 1402, não teria atingido Salutati, por isso apesar de seu pioneirismo, o humanismo de Salutati ficou, em alguns aspectos básicos, aquém daquela filosofia de vida, e, sobretudo, daquela perspectiva histórica e política que caracterizou os cidadãos humanistas do século XV.

[...] nós também precisamos aprender a ver Salutati como uma criança de sua própria geração, ainda fortemente medieval, ainda tateando, como os jovens humanistas o viam e Bruni o retratou em seus primeiros escritos: um aliado em espírito, certamente, mas também um representante do passado que tinha de ser superado, se o humanismo do século XV viesse a se tornar o que deveria ser. (Baron, 1966: 105).

Mais de vinte anos depois da segunda edição do *Crisis...*, Baron explica da seguinte forma as diferenças entre o humanismo do Século XV, o Humanismo cívico, personificado na figura de Leonardo Bruni, e o humanismo do século XIV, o humanismo “pré-cívico”, poderíamos dizer, de Coluccio Salutati.

Por que Bruni conseguiu criar novas e originais concepções históricas, ao passo que os humanistas do século XIV, inclusive Salutati, falharam? Uma causa, e provavelmente a fundamental, foi a ameaça à cidade-república de Florença que representou a contínua expansão da monarquia dos Visconti durante os últimos anos de Giangaleazzo. De fato, desde que descobrimos que o elogio de Bruni a Florença foi composto depois de 1402, a *Laudatio* tem

servido como o mais importante testemunho da motivação política das mudanças intelectuais que ocorreram no limiar do Quatrocentos (Baron, 1988: 162-163).

Na tentativa de provar a sua hipótese relativa à importância fundamental da ameaça de 1402 para o surgimento do Humanismo cívico, e como essa data representou um divisor de águas entre os humanistas que se colocavam, ou poderiam ser colocados, antes e depois dela, parece que Hans Baron partiu de alguns pressupostos que não correspondem muito bem ao que Salutati expressava em seus tratados e cartas. Um desses pressupostos de Baron é considerar que, para Salutati, monarquia e tirania seriam a mesma coisa, e que ao defender o principado de César no *De tyranno* ele estaria indo de encontro ao que escreveu na sua *Invectiva* contra Antonio Loschi. Daí todo o esforço de Baron – e não só dele – em restabelecer a coerência no pensamento de Salutati.

É certo que Salutati reconhecia na monarquia, seguindo a lição de São Tomás de Aquino, um regime político mais próximo à perfeição de um mundo regido por um único Deus, como ele deixa claro no *De Tyranno*. E se aceitarmos que Salutati ainda era um homem “fortemente medieval”, e poderia ser considerado um exemplo da “vitalidade que o pensamento medieval ainda preservava no limiar do novo século”, como afirma Baron, e como de fato o prova a sua concepção da monarquia como o regime mais próximo à perfeição divina, não é facilmente admissível que, para o mesmo Salutati, monarquia e tirania fossem exatamente a mesma coisa.

Como afirma Rosa (1980: 149, 150), para a Idade Média o poder monárquico nunca teve caráter absolutista e nem Salutati jamais admitiu uma monarquia absolutista. Nas grandes monarquias nacionais do século XIV as relações entre rei e súditos eram reguladas por leis consuetudinárias, e a soberania não comportava um direito absoluto sobre a vida e os bens dos súditos. Juristas do período, como Cino da

Pistoia²⁶¹, Baldo de Ubaldis²⁶² e Bartolo de Saxoferrato afirmavam a obrigação, por parte do soberano, de observar, interpretar e não violar, por livre e espontânea vontade, e não *ex necessitate*, os princípios do *ius naturale* no que tinha sido emanado por ele mesmo. Os critérios que deviam guiar o rei, como qualquer outro legislador, eram os princípios do *ius naturale*, que deviam ser interpretados e não violados. Também Salutati afirmou várias vezes o dever que os reis legítimos e os senhores naturais tinham de obedecer às leis, ainda que tal comportamento não fosse muito frequente. Em uma carta de 1391 ao rei de Aragão, Salutati escrevia:

Todos não somente afirmam que Vossa Majestade ama e cultiva a justiça, entre os vossos e os outros, mas também sustentam, coisa de fato rara entre os outros príncipes, que, na vossa vida, vos submeteis integralmente à justiça; e ainda que vossa alteza esteja livre da obediência à lei, preferis a observância da justiça à vantagem pessoal. É, de fato, excepcional a glória dos reinantes que, mesmo que não tenham ninguém igual acima deles, e podem decidir tudo conforme o arbítrio da própria vontade, consideram lícito somente o que for permitido pelas leis e pela equidade natural. Estes, mesmo superando todos os outros mortais em dignidade, devido à eminência do trono, não se envergonham em se adequar às normas de vida de seus próprios súditos²⁶³.

261 Cino da Pistoia, ou Guittoncino di ser Francesco dei Sigisbuldi (Pistoia 1270-1336), foi um poeta e jurista italiano, primeiro guibellino, e depois guelfo. Amigo de Dante Alighieri, foi obrigado a abandonar Pistoia pelo fato de pertencer à facção guelfa. Regressou poucos anos depois, onde trabalhou como juiz e posteriormente ensinou direito em várias universidades, nomeadamente, Siena, Perugia e Nápoles, onde conhece Boccaccio. Como jurista é autor de *Lectura Codicis* (1314), comentário ao Códice Justiniano. Introduziu Itália das doutrinas de grandes juristas da escola de Orleans, nomeadamente, Jacobus de Ravenneio (Jacobo de Belvisio) e Belleperche, dos quais foi aluno. O seu discípulo mais famoso será Bartolo de Saxoferrato, o mais influente jurista da Idade Média. Cino foi igualmente notável como poeta do *stil nuovo*, escrevendo *Rime*, obra que mereceu palavras de apreço quer de Dante quer de Petrarca. Segundo Francesco de Sanctis, Cino de Pistoia foi mestre de Petrarca não apenas na eficácia musical do verso, mas ainda pela perfeição expressiva da sua língua.

262 Baldo de Ubaldi, ou Baldo degli Ubaldi (Perugia, 1237 – Pavia, 1400) foi um jurista italiano e aluno de Bartolo de Saxoferrato. Foi professor de Direito nas Universidade de Bolonha, Perugia, Pisa, Florença e Pavia. Irmão dos juristas Angelo de Ubaldi e Pietro de Ubaldi, estudou Direito Civil em Perugia e, provavelmente, Direito Canônico em Siena. Em Perugia foi professor de Paolo di Castro e do Cardeal Francesco Zabarella e de Pierre Roger de Beaufort, que em 1370 foi eleito papa com o nome de Gregório XI. No Cisma do Ocidente (1378), foi conselheiro jurídico de Urbano VI na luta deste contra o “antipapa” Clemente VII.

263 *Inquiunt etenim universi vos non solum inter vestros et alios iusticiam colere, sed etiam, quod rarum inter alios principes reperitur, vosmet integritati iustice subiugare ut, cum legibus soluta sit vestra sublimitas, legibus tamen vivat et observationem iustice propriis utilitatibus anteponat. Singularis equidem regantium laus, qui, cum nusquam par videant satere caput possintque, iuxta sue voluntatis arbitrium, cuncta discernere, id sibi licere putant quod iura permittunt, quodque naturalis equitas diiucat et discernit et, cum throni proeminencia super alios antecellant, non piget ipsos se minoribus adquare.* (Salutati, *Missive*, reg. 22, c. 140v apud Rosa: 1980, p. 150).

A ideia de rei como senhor natural e das diferenças entre um senhor natural e um tirano, explica Rosa (1980: 151, 152), era familiar aos florentinos. Quando em 1390 eles se aliaram a João III, Conde de Armagnac, para derrotar Gian Galeazzo Visconti, Coluccio, em uma carta ao conde, escrevia: “O dever de todo rei consiste em punir os delitos, corrigir os atos nefandos, mas, sobretudo, em abater os tiranos. É dever real socorrer os oprimidos e ajudar os que defendem a própria liberdade, para que não pereçam”²⁶⁴. E Benedetto Fortini²⁶⁵, em suas instruções redigidas em nome dos *Dieci di balìa* aconselhava os embaixadores que se dirigiam à corte do rei da França a firmar com ele um pacto contra o Duque de Milão, que lembrassem ao rei “que seus sereníssimos antepassados realizaram grandes e magníficos feitos, e foram destruidores de tiranos e protetores dos povos livres [...], considerando ser os tiranos inimigos de todo rei e senhoria natural”²⁶⁶.

Os tiranos, portanto, representam o contrário do rei justo, ao ponto de serem considerados os inimigos a serem abatidos por todo rei ou senhoria natural, que por sua vez eram também considerados – pelo governo de Florença – protetores dos povos livres. O senhor natural, ou o rei justo, à semelhança de um governo republicano, deveria considerar a sua dignidade real como um ofício público, instituído para assegurar o bem-estar dos governados, e não seu próprio proveito. O tirano, ao contrário, pensa somente em seu próprio interesse e não hesita em sacrificar as justas exigências dos que estão submetidos a ele, pois não admitem nenhum limite à sua vontade, e não reconhece a lei natural e nem as leis consuetudinárias (Rosa,

264 *Regale quidem officium es scelera persequi, nefanda corrigere, sed tyrannos super omnia conculcare. Regium opus esse dignoscitur oppressis succurrere et libertate laborantibus, ne perire valeant, subsidium ministrare.* (Salutati, Cod. Vat. Capp. 147, c. 112. 22, *apud* Rosa: 1980, p. 152).

265 Benedetto Fortini nasceu entre meados do século XIV e morreu em 1406. Foi escolhido para auxiliar Salutati na chancelaria em condições de igualdade pelo período de um ano. Essa providência, sem precedentes na chancelaria florentina, foi determinada pela extraordinária atividade diplomática da chancelaria durante a fase mais crítica do conflito com o papa Gregório XI, conhecido como a *Guerra degli Otto Santi*. Em 1381, 1402 e 1406 foi secretário da Senhoria, e entre 1384 e 1385, e depois quase ininterruptamente entre 1389 e 1406, foi chanceler dos *Dieci di balìa*. Foi enviado como embaixador de Florença a Siena, Urbino, Bolonha e, em 1402, a Pádua, junto ao Imperador Roberto da Baviera, que lhe conferiu o título de conde palatino. (Dizionario Biografico degli Italiani, Volume 49).

266 [...] *che i serenissimi suoi passati sempre anno fatto cose grandei e magnifiche e sono stati disfactori di tiranni e protectori dl populi liberi [...], considerando i tiranni essere inimici di ogni re e signoria naturale*”. (*Dieci di balìa, Legazioni e comissarie*, reg. 1, c. 193, *apud* Rosa: 1980, p. 1521).

1980: 152-153).

E, no entanto, acrescentamos apenas que se pode descrever quão miserável é a condição dos povos sobre os quais pesa o jugo de um tirano [...]. Os recursos e as riquezas públicas estão submetidas ao arbítrio de quem se preocupa com seu próprio interesse, não com os dos súditos. O erário enriquece mediante as aflições dos infelizes cidadãos e o que deveria ser empregado em favor de todos é submetido, por uma injustiça, à avidez e à rapacidade de um só. Acrescentai a isso o que é a pior de todas as infelicidades: não poderem os bons, mesmo abstando-se de cometer crimes, mesmo esforçando-se nas virtudes e nas boas obras, conceber a segurança de seus próprios bens e de suas próprias vidas; ou a vida de cada indivíduo estar nas mãos daquele que quer ser temido, e pode cometer impunemente todas as coisas mais detestáveis, e a quem a virtude alheia costuma suscitar temor²⁶⁷.

Tendo em vista tudo isso, portanto, contrariamente às reservas de Baron, ao defender a legalidade da ditadura perpétua de César no *De Tyranno*, Salutati não está defendendo a tirania, pois para ele César poderia ser considerado um “rei justo”, um “senhor natural”, cujo poder tinha sido reconhecido pelo Senado e pelo povo de Roma, nunca um tirano. Não há como considerar, a partir do *De Tyranno* e de suas cartas oficiais, que Salutati pudesse ver alguma semelhança política entre Gian Galeazzo Visconti e Júlio César.

Outro pressuposto de Baron que o leva a considerar o *De Tyranno* um livro “problemático” é o fato de seu autor não perceber que, ao defender César, apesar de sua intenção de “servir à pátria com sua pena”, defendendo a herança cultural e política de Dante Alighieri²⁶⁸, ele também defendia “a visão de Dante sobre a

267 *Si tamen unus addamus, quod dici non potest quam misera sit conditio populorum quibus imminet tyrannicum iugum [...]. Opes ac proventus reipublice ad eius, qui suam, non subditorum utilitatem conserata, arbitrium disponuntur et miserorum civium afflictionibus ditescit erarium, quod debet in utilitatem omnium dispensari, unius solum avaricie ac rapacitati per inuriam est subiectum. Adde quam omnium infelicitatum sit extremum, securitatem nedum honorum, sed nec etiam proprii capitis concipere vel habere et sanguinem singulorum in manibus eius, qui timeri vuult et cuncta detestabilia impune committere cuique solet semper aliena virtus esse formidini residere.* (Salutati, *Missive*, reg. 15, c. 42v, *apud* Rosa: 1980, p. 152, 153).

268 Essa também é a opinião de Witt quando escreve que “se pode dizer que o *De Tyranno* é um trabalho literário, planejado como uma defesa da reputação imortal de Dante”. (Witt, 1969: 441, *apud* Cirilli 2006: 43). Considerar o *De Tyranno* como mero trabalho literário torna possível considerá-lo obra apenas do “Salutati humanista”, que poderia apresentar-se como monarquista ou republicano, conforme o caso, pois sua formação retórica lhe dava a “maleabilidade de pensamento” necessária para isso; enquanto o “Salutati chanceler” – que aparentemente estaria livre da influência da retórica e não agiria como um orador – nunca teria agido com ambiguidade ao longo de sua carreira com chanceler da República de Florença. É praticamente a mesma dicotomia na figura de Salutati operada por Baron que vimos há pouco, com um pouco da visão de

monarquia universal”, ignorando completamente “as exigências políticas do momento em que ele foi composto”. Isto é, não se preocupava, como chanceler da República de Florença, “em defender a monarquia”, que para Baron aqui é sinônimo de tirania, e não se importava com “o violento ataque contra os campeões da liberdade cívica romana”, que o *De Tyranno* desfechava, no exato momento em que “a República Florentina e toda a vida republicana nas cidades independentes estavam ameaçadas de serem varridas pelo triunfo da monarquia na Península”. Para Baron, Salutati trata essa realidade política – a ameaça à liberdade de Florença representada pela expansão político-militar de Gian Galeazzo Visconti – que ele conhecia muito bem, por fazer parte dela, “como cidadão e chanceler, como se ela não existisse”.

A explicação para essa incoerência apontada por Baron, como já vimos, é que “a fusão entre Humanismo e o mundo do cidadão não tinha se realizado completamente até que o último e final desafio à liberdade florentina, em 1402”. E seria somente com essa fusão, que só aconteceria depois de 1402, que viriam a surgir “novas e originais concepções históricas” com a nova geração de Humanistas cívicos, personificada na figura de Leonardo Bruni. Os “humanistas dos século XIV, inclusive Salutati”, não teriam conseguido chegar a essas novas e originais concepções da história. O *De Tyranno* teria sido então, na visão de Baron, a última e “mais dramática oposição no século XIV” ao “surgimento de uma nova perspectiva histórica sobre a história de Roma” que surgira depois de 1402 com a geração mais nova de humanistas.

Pelo que vimos, tanto na *Invectiva* e também no *De Tyranno*, o cuidado e sensibilidade com que Salutati lidava com as fontes históricas, que o levaram inclusive a atribuir uma nova data à fundação de Florença – no que foi seguido por Bruni e pela nova geração de humanistas –, por sua proximidade intelectual com Petrarca, que estabeleceu o texto de Tito Lívio e sua intimidade como os historiadores romanos, é pouco provável que ele não tenha elaborado, ou pelo menos contribuído decididamente para a elaboração de uma nova perspectiva histórica, tanto a respeito da história de Roma como a respeito da história de Florença. E também parece ser

Seigel e Hankins sobre a formação e atuação retóricas dos humanistas italianos na passagem do século XIV para o século XV.

muito pouco verossímil que a perspicácia historiográfica de Salutati, tanto na leitura dos antigos, como na análise da realidade política de seu tempo, não lhe permitisse ver que Roma à época de César e a Itália durante o confronto entre Florença e o Ducado de Milão representavam realidades políticas completamente diferentes. Como afirma Rosa:

Na realidade, a situação da República de Florença, na época de Salutati, deve ser considerada bem diferente da situação de Roma durante a guerra civil, e não autoriza uma comparação entre elas. A luta que opunha a Comuna aos Visconti era, sobretudo, entre duas potências inimigas por motivos de expansão territorial e de hegemonia política. A ameaça à República vinha do exterior, submeter-se ao tirano milanês teria significado perder, ao mesmo tempo, as instituições tradicionais e a independência. Não se tratava, portanto, de um conflito civil, como no caso da Roma antiga, que poderia destruir, a partir de dentro, as estruturas da República (Rosa, 1980: 162).

Por isso, no *De Tyranno*, como vimos anteriormente, Salutati representou César não como um tirano, mas como um soberano legítimo, que contava com o reconhecimento do Senado e do povo romanos. O fato de Salutati ter justificado o nascimento de um governo monárquico legítimo, depois de ter louvado tantas vezes o governo republicano, não deve ser considerado ilógico, nem incoerente. Para Salutati, apesar de reconhecer a superioridade do regime republicano, ao menos no plano ideal (Rosa, 1980: 165), todo regime poderia ser considerado legítimo, desde que visasse ao proveito dos governados. Como escreveu em uma carta ao papa, em 1385, Salutati percebia que

Cotidianamente experimentamos pelos resultados dos acontecimentos que entre os desejos humanos que se voltam para algo aquém de Deus, fim e criador de todas as coisas, não há nada de eterno e nem algo que possa agradar, por meio de nossos sentidos, a todos em todas as coisas. Nossas decisões, de fato, variam conforme os lugares, as situações, as pessoas e os tempos. Disso derivam a diversidade das leis e a maior parte das instituições contrárias nas diversas formas de governo²⁶⁹.

É essa concepção das coisas humanas, que incluem as formas de governo, que

269 *Quotidie rerum effectibus experimur inter humana desideria, que in aliquid citra Deum, finem atque rerum omnium opficem, diriuntur, nichil esse perpetuum nichilque nostris sensibus quod ad omnes in omnibus placiturum. Locis enim, rebus, personis atque temporibus nostra consilia variantur. Hinc legum diversitas, et plerumque contraria diversis in rebus publicis instituta.* (Salutati, *Missive*, reg. 20 c, 143r, *apud* Rosa, 1980: 166).

Salutati devia ter em mente quando pergunta a Cícero no final do *De Tyranno*, se por acaso não haveria uma forma de governo (*rei publice*) na monarquia, ou em Roma enquanto estava submetida aos reis, ou mesmo em Roma depois de César, sob o domínio dos imperadores. O termo usado por Salutati nesse trecho e que nós traduzimos por “forma de governo” é *res publica*, e o que ele quer dizer com esse termo, na verdade, é uma forma de governo legítima, que respeita a lei e serve aos interesses dos governados. E uma forma de governo assim pode ser encontrada em qualquer período da história de Roma: durante a realeza, durante a república e durante o império. Isso fica ainda mais claro quando lemos que em uma carta ao rei de Aragão de 1379, na qual ele discorria sobre como os homens criam diversas formas de governo para poderem viver segundo suas próprias leis e seus próprios costumes, governados com equidade, retidão e respeito à justiça, Salutati escreve: *Nichil regno tutius quam benignitate atque clementia, nichil populari regimini conventius quam erroribus civium compati* (“Não há nada mais seguro a um reino do que a generosidade e a clemência, não há nada mais conveniente a um regime popular, do que se compadecer dos erros dos cidadãos”, Rosa: 1980, 166).

E como escreveu Salutati no *De Tyranno*, César “compensou com uma admirável clemência a horrenda guerra”, ele conquistou seus seguidores com benefícios (*benignitate*), seus inimigos com clemência, e a todos com a prudência e a grandeza de espírito. Senão os únicos, esses são importantes indícios de um governo monárquico, de um *regnum* equânime, justo e legítimo. E se pode haver uma monarquia assim, também pode haver um regime republicano, um *regimen populare* no qual os magistrados abusem de seus poderes e se transformem em tiranos, para tanto basta que não respeitem mais as leis, pois como escreve Salutati: *O beatas respublicas, o felicia regna, quorum reges et principes iusti sunt et [...] se legibus subiciunt* (“Ó felizes repúblicas, ó felizes reinos, cujos reis e príncipes são justos e se submetem às leis”, C. Salutati. *Epistolario*, II: 34). Para Salutati, portanto,

Todo regime de governo que não se voltar sinceramente para o interesse daqueles que são governados se inclinará para certo tipo de tirania, e tanto mais gravemente os que detêm um justo título, pelo qual governam, se contaminarão com as máculas da tirania, quanto mais o violarem e o

deturparem²⁷⁰.

Na verdade, era pelos resultados dos fatos, os desfechos dos acontecimentos, “verdadeiros testemunhos da vontade divina” (*ex rerum effectibus, qui divine voluntatis verissimi testes sunt*), tanto na leitura das coisas antigas como na experiência das coisas modernas que Salutati chegava a tais conclusões. A república romana, como Salutati a mostra no *De tyranno*, já não era mais um regime voltado aos interesses do povo e no qual os governantes se submetiam às leis. A longa guerra civil, que dividira tão terrivelmente o corpo da república em duas facções, tornava impossível a sobrevivência desse regime e a única salvação à vista para Roma era o governo de um só, pois como diz Salutati a Cícero no *De Tyranno*, “naquela forma de governo civil que tu amavas, república ou aristocracia, não poderia haver um remédio para seus males”. E como faz questão de lembrar Salutati no *De Tyranno*, o próprio Cícero dizia para César na sua oração: “todas as feridas da guerra devem ser curadas por ti, pois além de ti ninguém pode curá-las” (*Pro Marcello*, 23-24). Nesse contexto, os assassinos de César não podem ser considerados os salvadores da república, pois a república romana não tinha mais salvação, e o assassinato de César, ao contrário de ter agradado à plebe romana, ao povo, como pretendia Cícero, agradou à facção contrária a César no Senado, que tinha com esse crime “a esperança de reconquistar a posição social e as honras as quais eles sabiam que não haveriam de ter enquanto César fosse o príncipe”.

E a experiência com as coisas modernas, mais ainda do que a leitura dos antigos, tinha mostrado a Salutati que “o poder é uma fera que não pode facilmente ser dobrada ou governada ao nosso bel-prazer”. Como chanceler, ele tivera experiência não só com as ameaça externas, como a representada pelos Visconti, mas também com conflitos civis nos quais Florença se viu envolvida, como a revolta dos Ciompi, que partiu em dois o corpo da República Florentina; ou conflitos que poderíamos chamar “quase civis”, como a Guerra dos Oito Santos, durante a qual a guelfa Florença teve de combater contra o próprio papa. Daqui, talvez, tenham origem

270 *Omne quidem regimen administratio est que, nisi ad utilitatem eorum qui administrantur sicere flectur, in tyrannidem certa deffinitione declinat, et tanto gravius tyrannie maculis inquinatur quanto magis titulum iustum quo president violant et deturpant.* (Salutati, *Missive*, reg. 16, 85r, *apud Rosa*, 1980: 165, 166).

as palavras de Salutati contra as mudanças das formas de governo, fontes de tantas calamidades, de tantos escândalos, pois para ele “nunca houve alguém com tanto poder, ou com uma prudência tão divina, que conseguisse que uma mudança em sua cidade correspondesse ao propósito de sua intenção”. Talvez seja a experiência da revolta dos Ciompi que o faça repetir no *De Tyranno* as palavras que, segundo Macróbio, teriam sido proferidas por Otávio em defesa de Catão: “quem não procura mudar a atual situação de sua cidade é um bom cidadão e um homem bom”.

Catão teria procurado não mudar a situação política de sua cidade combatendo César e tentando preservar a república. Apesar de ter lutado do lado errado – se considerarmos, conforme o *De Tyranno*, do ponto de vista do plano divino – lutou como um bom cidadão e um homem bom. A figura de Cícero, no *De Tyranno*, é dúbia, porque defendeu César enquanto este vivia e o atacou depois de morto. Mas no final das contas, como afirma Salutati, quem percorre a obra de Cícero encontra mais elogios do que censuras a César. E Salutati, por sua vez, em diversas oportunidades escreveu a respeito das lutas intestinas nas cidades e das mudanças políticas que essas lutas poderiam acarretar.

Aos habitantes de Orvieto, que, durante a guerra contra a Igreja tinham acabado de se libertar do jugo do vicário do papa e já começavam a lutar entre si pela supremacia na cidade, Salutati escrevia:

Que o amor pela pátria e o desejo de liberdade vençam os conflitos privados. Devem ser julgados indignos do benefício da liberdade somente aqueles povos que foram reduzidos às cadeias da servidão por causa da guerra civil. É triste perder a liberdade por uma violência ou por uma potência inimiga. Mas se considera torpe e vergonhoso submeter-se a uma tirania por seu próprio vício²⁷¹.

Para Rosa (1980: 156, 157), é a experiência pessoal de Salutati com a revolta dos Ciompi que o levava a uma visão bastante pessimista a respeito dos conflitos internos nas cidades (sobretudo quando o vulgo estava envolvido). Em 1392 ele escrevia ao Doge de Gênova o que poderia ser considerada uma lembrança pessoal

271 *Vincat amor patrie et studium libertatis privata dissidia. Soli enim indigni sunt libertatis beneficio iudicandi que per civilem discordiam in servitutis laqueum reguntur. Externa quidem vi ac hostili potentia miserume st amittere libertatem.* (Salutati, *Missive*, reg 16, c. 65v, *apud* Rosa, 1980: 155).

daquela revolta:

Sabemos, querido irmão, que nada é mais terrível para os povos, e nenhum acontecimento é mais incerto do que a discórdia civil interna em uma cidade. Nada é mais perigoso em uma guerra civil do que quando o vulgo ignóbil se enfurece, quando se perde a reverência, quando se perde a ordenação [da cidade], e se desfaz a ótima harmonia de uma cidade²⁷².

Em outra carta, dirigida à rainha de Nápoles, segundo Rosa (1980: 157), o chanceler parecia querer descrever o tumulto dos Ciompi com tintas ainda mais sombrias. Ou poderia ser a descrição daqueles governos populares, que, segundo Najemy (cf. Capítulo 5), chegavam ao poder em tempos de crise no governo das elites, com sua violência entre as facções, guerras custosas, bancarrotas ou enormes débitos públicos.

Se muitos são os enganos da mente humana, e tantos os seus mistérios, que dificilmente as intenções de um só homem podem ser conhecidas, mesmo depois de cuidadosas investigações, quem seria capaz de delimitar as futuras decisões da multidão fremente? Ou quando cessará o ímpeto do vulgo ensandecido que rompeu todo freio do respeito? Quase todos os outros acontecimentos, ainda que horríveis, têm um propósito, um tumulto popular, ao contrário, se não puder ser reprimido pela força, não pode ser regido por uma deliberação e nem mitigado pelas súplicas. Não sabem, de fato, o que fazem, ignoram o que querem, pedem coisas impossíveis, pretendem coisas contrastantes, em um instante mudam as exigências. O ânimo do vulgo é insaciável. Se o próprio Deus não satisfizer plenamente os seus desejos, logo murmurará não somente novas aspirações, mas em sua maioria contrárias às anteriores²⁷³.

Essas descrições dos tumultos populares exemplificam bem “a fera que não pode facilmente ser dobrada ou governada a nosso bel-prazer”, e os perigos que as mudanças nas sociedades políticas, sobretudo por meio das revoltas armadas, podem

272 *Scimus, dulcissime frater, nichil terribilius esse populis nichilque incertioris eventus quam civicum intestinumque in una urbe dissidium. Nichil periculosius decertatione civili, cum furit animis ignobile vulgus, cum perit reverentia, perit ordo et optima civitatis dissolvitur armonia.* (Salutati, Co. Vat. Capp. 147, c. 358, *apud* Rosa, 1980: 157).

273 *Nam cum tante sint humanarum mentium tanteque latebre quo vix unius hominis, etiam post diligentes indagines, intentio possit agnosci, quis designare queat frementis multitudinis futura consilia? Vel ubi fervor insanientis vulgi, qui frenum reverentie ruperit, conquiescat? Habent ferme reliqua, licet sit horrenda, consilium; popularis vero tumultus, si frangi nequit viribus, nec consilio regitur, nec precibus mitigatur. Quid eniam faciant nesciunt, quid velint ignorant, impossibilia petunt, repuginantia postulant, in instanti petita commutant. Multivolum vulgi pectus est. Si Deus ipsum plenis votis exaudiat, mox optatus nedum novos, sed plerumque contrarios, murmurabit.* (Salutati, *Missive*, reg. 23, c. 21v, *apud* Rosa, 1980: 157).

acarretar àquilo que são seus próprios fundamentos: as leis.

Depois que, de fato, o povo pega em armas, as leis não somente silenciam, mas são aniquiladas. Aos maus e facciosos cidadãos se concede a audácia para todas as iniquidades. E toda aquela agitação se transforma na destruição dos melhores cidadãos. Porque se a situação se transforma em saque e sangue, como costuma acontecer de tanto em tanto, se torna difícil, de tanta perturbação, voltar à situação de tranquilidade e à segurança costumeira²⁷⁴.

Se as guerras civis, internamente, representam um desastre para a vida política dos povos e das comunidades políticas, também externamente elas representam um grande perigo. E o *De Tyranno*, ao abordar a crise da República Romana, a ascensão de César ao poder, o seu assassinato e o destino que seus assassinos mereceram na *Divina Comédia*, estava também falando aos seus concidadãos florentinos. Como observa Rosa (1980: 158):

Se a composição do *De Tyranno* tem um objetivo, além da patriótica defesa da herança dantesca, esse objetivo deve ser procurado na exortação, subentendida em toda a obra, para que se mantenham a concórdia, a unidade e a solidariedade entre os *boni cives* de Florença, enquanto recrudescia a guerra contra Gian Galeazzo, este sim, um tirano *ex defectu tituli e ex parte exercitii*, enquanto muitos cidadãos davam sinais de uma clara impaciência, cansados da pressão fiscal e dos sacrifícios que lhes eram impostos. Nas *Consulte* desse período os oradores repetidamente apelavam ao patriotismo e à lealdade para com a Comuna: “*Fiant omnia pro habendo pacem et si haberi non potest, viriliter bellum fiat adquando prestantias, uniendo civitatem, deponendo passiones*”²⁷⁵.

Nada impede de considerarmos o *De Tyranno*, assim como as outras obras que analisamos neste trabalho, como mais um serviço prestado pelos humanistas florentinos, como ideólogos da elite oligárquica que dominava a cena política na República Florentina, seguindo, grosso modo, a linha interpretativa de Seigel e Hankins. Ou que, com esse tratado, *Salutati* pretendia, depois de tê-lo atacado tanto

274 *Postquam enim populus ad arma pervenit, non silent solum, sed pessundantur leges. Improbis et factiosis civibus datur ad omnes iniquitates audacia. Totus et ille turbo in optimorum civium excicia derivatur. Quos si res ad predam et sanguinem converti, sicut solet quandoque contingat, difficile fit in tranquillitatis statum et securitatem solitam de tanta perturbatione conversio.* (*Salutati, Missive*, reg. 21, c. 128v, *apud* Rosa, 1980: 158).

275 “Que sejam tomadas todas as providências para que se tenha a paz, e se ela não puder ser obtida, que se empreenda corajosamente a guerra, equilibrando as forças, unindo a cidade, depondo as paixões”. Para outros exemplos de exortação à concórdia e à união dos cidadãos, frequentes no final do século XIV em Florença, cf. Rosa, 1980: 158, 159, nota 76.

em suas cartas e invectivas, angariar a simpatia de Gian Galeazzo Visconti, que ameaçava cada vez mais de perto o território de Florença (cf. Rosa, 1980: 161). Mas também não devemos nos esquecer da análise que nos parece mais procedente.

Como observou Najemy, que o republicanismo das guildas, embora nunca tenha conseguido suplantar completamente a elite, foi forte o suficiente para criar certas instituições que perduraram e lentamente transformaram o discurso e o comportamento daqueles que lhe estavam próximos, ainda que relutantemente. A elite florentina teve que se transformar, no diálogo com o *popolo* (apesar do temor, como vimos nos trechos das cartas de Salutati citados acima, que o *popolo* podia suscitar), e aprender a falar a língua da soberania popular, da representação e do consenso. E que esse diálogo entre as famílias da elite e o *popolo* transformou o discurso e a prática da política em Florença (cf. Capítulo 5).

O resultado do diálogo entre a elite e o *popolo* aparece nas *Consulte* da República de Florença, nas quais os oradores várias vezes recorrem aos quatro conceitos que, segundo Najemy, a elite aprendera no diálogo com o *popolo*: consenso, reapresentação, delegação e responsabilidade. Em 1380 Niccolò Monachi, ex-chanceler da República, afirmava que “A razão pela qual os senhores consultam com frequência seus cidadãos nas questões que se apresentam é que a segurança dos cidadãos está onde são muitas as deliberações” (*Quod Domini sepe consultant suos cives in casibus ocurrentibus, quia ibi salus ubi multa consilia*)²⁷⁶. E em 1395 o famoso jurista Tommaso Marchi aconselhava a Senhoria de Florença a convocar “um grande conselho [...], porque [...] o que diz respeito a todos, deve ser aprovado por todos” (*unum magnum consilium [...], quia [...] quod omnes tangit, debet ab omnibus approbari*)²⁷⁷.

O tema da tirania e a defesa da monarquia de César no *De Tyranno* permitem também a Salutati algo que terá muita importância para o desenvolvimento do pensamento político do humanismo e também para além do humanismo: propor uma estreita relação entre liberdade e o respeito à lei. A lei humana se torna para ele o vínculo ao qual a comunidade política se deve ater. E a instabilidade política que se

276 *Consulte e pratiche* reg. 18, c. 64r, 5.1.1380, *apud* Rosa: 1980, p. 137). Ideia muito próxima a essa é expressa por Leonardo Bruni na *Laudatio...*, cf. Capítulo 3.

277 *Consulte e pratiche* reg. 31, c. 99r, 2.8.1395, *apud* Rosa: 1980, p. 137.

segue à morte de um tirano – ainda mais se for a morte do “mais clemente e legítimo príncipe da terra” – como a que Bruto e Cássio ajudaram a criar em Roma com o assassinato de César, ou mesmo a comoções populares, como a revolta dos Ciompi, ou os governos do *popolo* que, conforme diz Najemy, repetidas vezes desafiaram o poder da oligarquia em Florença no século XIV, provoca mais danos do que aqueles que se queria evitar, se a lei humana for silenciada e não representar mais o vínculo que une a sociedade política.

CONCLUSÃO

A defesa que Coluccio Salutati faz da monarquia no *De Tyranno* não causou entre os seus contemporâneos e discípulos mais próximos o mesmo n.º que suscitou entre os *scholars* modernos, nem a mesma necessidade que estes últimos sentiram de buscar uma “coerência” entre o seu republicanismo e a sua defesa da monarquia. Leonardo Bruni, um dos mais famosos discípulos de Salutati, em seus *Dialogi...* menciona, pela boca da própria personagem de Salutati, a obra na qual este escreveu, discutiu e “com boas razões se concluiu que César não reinou impiamente”, e que, portanto, César não poderia ter sido considerado o assassino da *res publica* e da *libertas* romanas. As reservas que os humanistas seus contemporâneos poderiam ter em relação a Salutati eram em relação ao seu latim considerado ainda muito medieval. Tanto que podemos considerar as críticas que Niccoli faz ao latim de Dante no Livro I dos *Dialogi* uma crítica de Bruni ao latim de Salutati. A falta de uma crítica do elogio à monarquia que haveria no *De Tyranno* parece indicar, portanto, que esse elogio não escandalizou os contemporâneos mais próximos de Salutati. Pode ser que esse fato se deva à coerência de Coluccio, que como afirma Cirilli (2006: 28), talvez deva ser procurada não na relação entre as cartas e o *De Tyranno*, ou entre esse tratado e sua *Invectiva Contra Antonio Loschi*, mas na “marca que Salutati deu a seus estudos”, em seu “método crítico de análise das fontes e à reconstrução histórica dos fatos, baseada não mais na pretensão de que existe uma única verdade, e de que essa se fundamente, talvez, no autor mais citado no momento”, que no *De Tyranno* é, sobretudo, Cícero.

Essa mesma ideia de que a coerência colucciana estaria em seu método, na matriz com a qual ele dava forma a seus escritos e nas suas fontes, e não nas matérias e temas de seus escritos, e nas ideias que esses escritos poderiam atacar ou defender, aparece em Diego Quaglioni, quando ele escreve a respeito do *De Tyranno*:

[...] o significado mais profundo do tratado colucciano é propriamente político, mas o é, sobretudo, no sentido que é difícil limitar sua leitura dentro dos estreitos horizontes de uma ‘ideologia’ nascida de uma transformação da cultura e da sociedade florentinas do último quartel do século XIV, entre os *Ciompi*, a guerra dos *Otto Santi* e a resistência à ameaça da tirania milanese e

dos Visconti. [...] o *De Tyranno* nasce como uma reflexão de um homem de doutrina, que se move com segurança dentro de um sistema consolidado de pontos de apoio respeitados fornecidos pela tradição doutrinal. Direito e história, em tal sentido, formam as malhas de uma única trama (os “fatos”, os *rerum effectus*, são justamente os *verissimi testes*, as provas testemunhais que sustentam um juízo que é político *porque* nasce do direito – de uma ordem que está acima de qualquer normatividade contingente – e da história, que revela e testemunha aquela ordem), na qual a inspiração ‘republicana’ e ‘monárquica’, longe de se contradizerem, convivem e aludem uma à outra. (Quaglioni, 2012: 344).

Também Baron, ao tratar do “realismo” pré-renascentista, explica que Salutati, ao tomar Petrarca como modelo, não era um “escravo imitador” de seu modelo, mas se apoiava em Petrarca para entender o caráter e a personalidade dos romanos que participaram da guerra civil, mas vai além e também

[...] consegue oferecer uma análise política coerente da situação de Roma, uma tarefa histórica ainda não inteiramente executada por Petrarca na sua biografia de César. O *De Tyranno*, portanto, já no final do século XIV, nos deixa entrever uma tendência significativa no pensamento humanista, a serena, prosaica aceitação das aparentes necessidades, [aceitação] destinada a se tornar uma das características das análises políticas objetivas de Maquiavel e Guicciardini. Uma característica que, desde Burckhardt, tem sido colocada em acentuado relevo pelos estudiosos do Renascimento. (Baron, 1966: 151-152).

Portanto, tanto para Quaglioni, como para Baron, os “desfechos dos acontecimentos, que são verdadeiros testemunhos da vontade divina” (*ex rerum effectibus, qui divine voluntatis verissimi testes sunt*), têm um papel importante em Salutati, ou pelo menos no *De Tyranno*; e, de maneira mais explícita em Baron, essa importância dada aos fatos, de seu tempo e da história, constitui uma tendência do humanismo que ligaria Salutati a Maquiavel e a Guicciardini.

Também Daniela De Rosa aponta para uma tendência comum que ligaria Salutati a Leonardo Bruni, e eles a Maquiavel: a crítica às tropas mercenárias e a defesa das milícias cidadinas como a melhor forma de uma cidade se defender contra as ameaças externas. Em 1393, em uma carta aos bolonheses que queriam enfrentar as tropas mercenárias que saqueavam seu território, Coluccio os convida a tomarem em consideração nas suas deliberações se a guerra deveria ser com “tropas domésticas”, e não com “tropas mercenárias e estrangeiras”²⁷⁸. Além disso, para Rosa, Salutati teria

278 Tunc locum haberent vestra consilia <si> cum domestico, non conducto milite, non externa

sido, assim como Maquiavel, um defensor do que hoje chamaríamos relativismo político, pois para ele, como vimos no capítulo anterior, as decisões dos homens podem variar conforme os lugares, as situações, as pessoas e os tempos que as envolvem, e por causa disso que há leis diferentes, e instituições contrárias nas diversas formas de governo. E, ao menos no *De Tyranno*, o que Salutati propõe em suas reflexões e em seus diálogos com Cícero é uma forma de pensar e agir de acordo com essas variações, poderíamos dizer, da fortuna.

Talvez, de certo modo, seja esse relativismo – no qual, como disse Quaglioni, “a inspiração ‘republicana’ e ‘monárquica’, longe de se contradizerem”, conviveriam e aludiriam uma à outra – que faz com que Salutati possa perguntar a Cícero, no *De Tyranno*, conforme vimos no capítulo anterior, se na Roma dos reis, e na Roma imperial não havia *res publica*. Relativismo político muito próximo ao de Maquiavel, quando em seus *Discorsi...* ele afirma que a liberdade seria possível somente em uma república e, na mesma obra, afirma também que Roma vivia *in libertà* sob os primeiros reis²⁷⁹. Apesar dessas semelhanças, Rosa também observa aspectos em que Maquiavel e Salutati divergem,

[...] uma diferença essencial que distingue o pensamento de Maquiavel do pensamento de Salutati: na base do pessimismo de ambos há o pessimismo a respeito da natureza humana, mas enquanto naquele o pessimismo tem um fundamento laico e naturalista, neste último a sua origem é profundamente religiosa. Se por “mundo moderno” se entende o “período da secularização”, sobretudo na última parte de sua vida, Coluccio pode ser definido um “homem da Idade Média”, mas seria mais justo denominá-lo humanista cristão. (Rosa, 1980: 144, 145).

prelia gerentur. (*Missive*, reg. 23, c. 166r. cc. 103v, 128v; reg. 24 c. 64V, *apud* Rosa: 1980: 137).

²⁷⁹ Vale a pena citar novamente a explicação de Skinner para essa “falta de coerência” de Maquiavel: “Certamente, se investigarmos toda a gama de contextos nos quais aparece o termo *repubblica*, descobriremos que para Maquiavel ele pode significar qualquer forma de governo sob a qual as leis promovam o bem comum. Daí que, para Maquiavel, a questão de se saber se a monarquia pode ser uma *repubblica* não é um vão paradoxo, como poderia ser para nós, mas uma questão profunda da arte de governar. [...] Maquiavel nos está dizendo que, sob Rômulo e seus sucessores, as leis romanas serviam ao bem comum, por isso o governo, apesar de monárquico, constituía uma forma de *repubblica*. Assim se resolve a contradição, e por isso sugiro que se escolha esta interpretação” (Skinner, 2007: 107, 108). Nesse sentido, poderíamos dizer que tanto em Salutati como em Maquiavel, com diz Quaglioni, “a inspiração ‘republicana’ e ‘monárquica’, longe de se contradizerem, convivem e aludem uma à outra”. O que não cancela o fato de Coluccio Salutati ter sido o primeiro chanceler da República de Florença que, em sua correspondência oficial, contrapôs abertamente a instituição republicana da instituição da monarquia (cf. Rosa: 1980: 136).

No entanto, mesmo que o consideremos um homem da Idade Média, ou um humanista cristão, parece que Salutati, por força de sua experiência política como chanceler da República de Florença, também já tivera experiência com um aspecto da Igreja que, pouco mais de um século depois, viria a constituir o que mais tarde Maquiavel descreveria no Capítulo XI d'*O Príncipe* como “principado eclesiástico”. Na chamada Guerra dos Oito Santos (1375-1378), Salutati viu a guelfa Florença, liderando uma parte das cidades-estados italianas unidas contra a Igreja, inimigas do então Papa Gregório XI. Ainda que a posição antipapal de Florença se confundisse, naqueles anos do “cativeiro de Avinhão”, com a política antifrancesa, Florença, por temer uma expansão dos territórios pontifícios, apoiada pelos franceses, liderou uma liga de cidades italianas contra a Igreja e em “defesa da pátria”. O termo pátria, nesse contexto, como explica Cirilli (2006: 9), se aplica a “toda península italiana, a pátria é entendida como a Itália, cujas origens são bem marcadas na história, e em particular na história romana republicana”²⁸⁰. Também a esse contexto bélico se deve a decisão de Salutati em ligar a República de Florença à República Romana. A política defendida por Florença era então “unir as forças das cidades italianas contra o poder de um só”, o papa, no caso, para defender a liberdade que já existia na Itália e agora ressurgia nas cidades-estados italianas que, durante o papado de Avinhão tinham se libertado do domínio da Igreja e se tornado independentes.

“Nesse contexto, os franceses são vistos como se fossem bárbaros, mas a guerra não é contra a França, como também não é contra o papado. Na realidade, ninguém ousaria nem mesmo declarar guerra ao Papa, pois todos os membros da coalizão da *Guerra degli Otto Santi* são cristãos, e ninguém coloca em questão o Pontífice, pois todos o consideram o símbolo da cristandade. A tese de Salutati enfatiza episódios de “comportamento

280 Sobre o conceito de pátria entre os humanistas italianos, há de se considerar também que: “existia, sem dúvida, um forte e ardente patriotismo, mas um patriotismo de caráter particularista e municipalista, não nacional. O que significa que, quando Maquiavel e outros humanistas falavam em Itália, faziam-no com um espírito, ou sentido retórico-cultural, que não implicava nenhuma unidade política. Compreenderemos melhor esse sentimento se o compararmos não com o presente, como fez a historiografia do século XIX, que nele quis ver, anacronicamente, uma primeira manifestação da nacionalidade italiana, mas se o compararmos com o passado, mais precisamente com a Grécia antiga. Pois, assim como um cidadão de Atenas sentia-se ao mesmo tempo um patriota ateniense e um grego, também um cidadão de Florença sentia-se ao mesmo tempo um patriota florentino e um italiano”. Cf. Modesto Florenzano. “Sobre as origens e o desenvolvimento do Estado moderno no Ocidente”, in *Lua Nova. Revista de Cultura e Política*. São Paulo, n.º. 71, 2007, p. 28.

incorreto”, ou melhor “comportamento não cristão”; é uma atitude que visa demonstrar como os homens que o papa tinha colocado na península não eram dignos do encargo que lhes tinha sido confiado. Em outros termos, não se deveria entender a guerra religiosa, mas como uma guerra contra o “Estado” da Igreja (Cirilli, 2006: 10).

Essa questão aparece na *Invectiva Contra os Florentinos* de Loschi, quando ele os acusa de “elaborar perniciosos planos para a ruína da Sacrossanta Madre Igreja” (Salutati, 1952: 23). E essa acusação não fica sem uma resposta na invectiva que Salutati escreve contra Loschi.

E não objetar a guerra que o povo florentino teve de enfrentar contra alguns oficiais da Santa Madre Igreja, que arruinavam as terras a eles confiadas na Itália, oprimindo os súditos com uma miseranda servidão e meditando extinguir a nossa liberdade e a das outras [cidades]. Aquela questão foi bastante discutida em toda a Itália, e nos reinos de toda a cristandade, e como seus resultados deixaram claro, o mundo inteiro reconheceu e louvou a justiça do nosso povo, e julgou aquela guerra empreendida não para o extermínio da Igreja, mas em defesa da nossa liberdade, e por nenhum outro motivo²⁸¹.

É interessante notar que nessa defesa da posição de Florença na *Guerra degli Otto Santi*, Salutati recorre aos resultados da própria ação, no caso da própria guerra (*ut per effectum patuit*), como prova da justeza da posição florentina nessa guerra. Assim como no *De Tyranno*, quando, já na conclusão de seu tratado, Salutati apresenta como argumento para a sua tese de que César não foi um tirano o “resultado das coisas”, ou dos fatos (*ex rerum²⁸² effectibus*), que tinham levado à ditadura de César e ao poder dos imperadores romanos; e acrescenta que o desfecho desses fatos “são veríssimos testemunhos da vontade de Deus, como Deus havia decretado reduzir todos os governos dos homens sob a única monarquia dos romanos”. Essas expressões guardam certa semelhança com a “verdade efetiva da coisa”, à qual Maquiavel se refere n’*O Príncipe*²⁸³.

281 *Nec nobis obicias bellum quod contra quosdam officiales Sanctae Matri Ecclesiae, qui sic terras eis in Italia commissas pessumdabant, quod subditos miserabili servitute prementes et nostras et aliorum cogitarent extinguere libertatem, Florentinum Populum suscipere fuit necesse. Satis enim illa causa per Itaiam et omnia Christianitatis regna ventilata fuit et, ut per effectum patuit, universus orbis commendavit, et vidit populi nostri iustitiam, et illud non exitium Sanctae Matris Ecclesiae, sed in nostrae libertatis defensionem iudicavit, non in alud ordinatum* (Salutati, 1952: 28).

282 A tradução da palavra *res*, além da acepção bastante geral de “coisa”, pode ser também traduzida por “fato”, “feito”, “questão”, “ação”, “empresa”, entre muitas outras acepções.

283 No Capítulo XV d’*O Príncipe*, no qual Maquiavel, antes de tratar “das coisas pelas quais os

No entanto, para Mansfield (2000: 223-246), com essa expressão, que Maquiavel “tornou sua usando-a uma única vez”, ele sai de seu tempo e aponta para o futuro. Esse futuro seria um Renascimento que contém a promessa de modernidade, que não seria realmente o “renascimento da sabedoria antiga e da política antiga”, mas, “ao contrário, se serviria desse renascimento, começado por outros”, para criticar os antigos, suplantando a autoridade que eles”, os humanistas anteriores a Maquiavel, “colocavam nos antigos com a sua própria autoridade”. E esse “Renascimento de Maquiavel”, afirma Mansfield, romperia com a tradição aristotélica, e a Escolástica medieval que podemos ver personificada na figura de Leonardo Bruni (2000: 229).

Além da “verdade efetiva da coisa”, Mansfield apresenta uma outra expressão utilizada por Maquiavel, dessa vez uma citação de Tito Lívio nos *Discorsi sopra la prima decada di Tito Livio* (XV, 1), que também representaria a ruptura entre Maquiavel e o humanismo anterior a ele. Trata-se das palavras do pretor dos latinos Lúcio Ânio, na assembleia desse povo antes de se apresentar ao Senado de Roma, atendendo à convocação dos senadores romanos. Como havia muitos pareceres diferentes, segundo Lívio, Ânio teria dito: “Considero mais pertinente à complexidade dos nossos interesses que pensem mais no que devemos fazer do que no que devemos falar. Será fácil, uma vez tomadas as decisões, acomodar as palavras aos fatos”²⁸⁴. Essa citação, na verdade, retoma frase latina atribuída a Catão, o Censor (234 a.C. - 149 a.C.), *rem tene, verba sequentur*, que poderia ser traduzida por “domina o assunto, as palavras virão em seguida”. A partir dessa citação Mansfield traça uma diferença entre a retórica de Bruni e a de Maquiavel que seria o fundamento da ruptura à qual nos referimos acima:

O pressuposto da retórica de Bruni é que o elogio pode ser eficaz para se obter o bem. O elogio usa um modelo pelo qual elogia, assim como Bruni usa a virtude romana para elogiar a virtude florentina, e o modelo do elogio deve estar acima do objeto do elogio. Assim se presume que uma invocação de um comportamento melhor do que testemunhamos agora pode ser a causa de um

homens, e especialmente os príncipes, são louvados ou vituperados”, faz a seguinte afirmação: “Mas sendo meu intento escrever coisa útil a quem a entenda, me pareceu mais conveniente ir direto à verdade efetiva da coisa, do que à fantasia que se tem a seu respeito” (Maquiavel, 1980: 147). [*Ma sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dirieto alla verità effettuale della cosa, che alla imaginazione di essa*].

²⁸⁴ *Ad summam rerum nostrarum pertinere arbitror ut cogitetis magis quid agendum nobis, quam quid loquendum sit.* (Tito Lívio, VIII, 4, 1).

melhoramento. Nobres palavras podem ter um efeito. (Mansfield (2000: 232).

Enquanto, para Maquiavel, a retórica

tem caráter de racionalização: primeiro realize a ação, depois as palavras para justificar a sua ação virão para você [...] A retórica de Maquiavel é planejada para instruir seus ouvintes, não se apoia apenas em palavras, o que significa que não se apoia somente nas palavras negligenciando as necessidades, pois as palavras que não estão de acordo com as necessidades são promessas que não serão mantidas [...] Apelando para as necessidades, Maquiavel apresenta fatos ou “exemplos”, particularmente dos antigos, que revelam a necessidade em ação. Ele lamenta o fato de os antigos serem imitados no direito e na medicina, e não na política, e ele pede por um “conhecimento verdadeiro das histórias” dos antigos²⁸⁵ (Mansfield 2000: 233).

Para Mansfield, Maquiavel não poderia desconhecer os escritos políticos dos humanistas, mas ele os ignora, e segundo Mansfield, isso nos permitiria supor que Maquiavel silencia a respeito desses escritos porque estes seriam obras de retóricos e filósofos, e não de historiadores. “A política desses escritos consistiria mais em preceitos do que em fatos, em princípios elaborados mais em repúblicas e principados imaginários mais do que induzidos pela necessidade” (Mansfield, 2000: 233).

Em Maquiavel temos, repentinamente, sem nenhuma preparação por parte dos humanistas, um apelo à volta aos antigos que é hostil não somente ao que os antigos são, mas também a qualquer noção de herança que pode ser transmitida dos antigos para nós. A Renascença de Maquiavel é um renascimento somente na medida em que é um novo nascimento, desprovido de qualquer imperativo de volta aos tempos melhores. Os antigos são louvados ao mesmo tempo em que os preceitos pelos quais eles louvam são desafiados. Os feitos antigos nos são exibidos para que os emulemos, mas a autoridade dos antigos sobre nós, que depende de seus preceitos, é negada. A atitude retórica de Maquiavel favorece, e até mesmo incita, a Renascença a incluir nela a política (Mansfield 2000: 233, 234).

No entanto, apesar da ruptura com os antigos, Machiavel manteria intacta a tradição representada pelos antigos, pois depois de ter conversado com os antigos como ele fez, Maquiavel estaria convencido de que os antigos apoiariam a sua decisão de, em novas circunstâncias, se afastar de suas ordens (Mansfield 2000: 234).

A esse ponto da análise de Mansfield cabem algumas observações. A primeira é que ele não leva em conta as características do gênero sobre o qual estabelece a

285 Nicolau Maquiavel. *Discursos Sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, I, 2.

ruptura entre Maquiavel e Bruni e os humanistas. É, de fato, a partir da análise da *Laudatio Florentinae Urbis*, uma obra de retórica epidítica, como já vimos, que Mansfield, comparando-a sobretudo com os *Discorsi...*, detecta essa ruptura. Desse modo, muito do que Mansfield classifica como sendo a retórica de Bruni, ou dos humanistas, pertence mais especificamente à retórica epidítica, e não compreende toda a retórica dos humanistas. Além disso, vale a pena observar também que o ponto de partida para essa ruptura com o humanismo e com os antigos é, em Maquiavel, justamente uma citação de um historiador latino, que por sua vez remete a uma sentença atribuída a um grande orador latino; de fato, o que Mansfield diz ser a retórica de Maquiavel poderia ser sintetizado na frase atribuída a Catão: *rem tene, verba sequentur*. Por fim, a ideia de que Maquiavel teria ignorado os escritos políticos dos humanistas porque os consideraria obras de retóricos e filósofos, e não de historiadores, como se a retórica e a filosofia se resumissem a preceitos e princípios, e a repúblicas e principados imaginários; enquanto somente a história lidasse com os fatos e as necessidades dos homens, é bastante discutível. Vimos no Capítulo 2 como os historiadores antigos, como Salústio e Tucídides, já tinham a noção de que a fortuna, senhora de todas as coisas, poderia celebrar ou obscurecer as ações humanas por capricho seu, independentemente do que era ou tinha sido a efetiva realidade das coisas. Para eles, a distância entre o que aconteceu na história e a escrita da história, ou entre os fatos e a história, depende da fortuna de se ter ou não escritores de grande talento para escrever histórias, como afirma Salústio; e nem mesmo as ruínas das cidades podem ser um indício seguro para reconstruir o que elas realmente foram no passado, conforme argumenta Tucídides imaginando o que, num futuro distante de seu tempo, um observador poderia concluir das ruínas de Atenas e Esparta. Portanto, a história não era, nem para os antigos e nem para os humanistas e renascentistas, como Maquiavel, um gênero que se opõe à retórica (e à filosofia) como os fatos e as necessidades dos homens se opõem aos preceitos e princípios, às repúblicas e principados imaginários.

A associação entre retórica e humanismo já aparece, como vimos no Capítulo 1, em Paul Kristeller. Para ele o humanismo era “sobretudo uma preocupação literária” com os *studia humanitatis*, era o estudo de um certo conjunto de disciplinas

e não uma perspectiva filosófica. O humanismo era parte da “tradição retórica da cultura ocidental”, e era com essa tradição que se preocupava. O humanismo teria sido assim um movimento de “retores profissionais”, herdeiros dos *dictatores* medievais. Os críticos de Baron, como Seigel e Hankins, partiram dessa ideia de Paul Kristeller para tentar provar que também o humanismo cívico de Baron era um movimento de retores profissionais. E que a adaptabilidade de humanistas cívicos, como Leonardo Bruni, por exemplo, às diferentes situações políticas e a diferentes senhores, tanto em Florença como fora dela, seria uma prova de seu caráter retórico. No entanto, esses críticos erram ao supor que por serem retores profissionais esses humanistas não poderiam ser cívicos. A adaptabilidade da retórica a todas as situações, a todos os contextos e a todos os públicos permanece uma das mais completas habilidades da sabedoria política, tanto para os antigos, como para os humanistas dos séculos XIV e XV (cf. Capítulo 2). Mansfield (2000: 244) tem razão ao dizer que “os humanistas entendiam a política melhor do que nós”. De fato, os críticos que veem o humanismo (cívico ou não) como um movimento de retores profissionais enfatizam ao extremo a influência negativa da retórica no humanismo e nos humanistas; e, ao mesmo tempo, contraditoriamente, descartam a retórica como algo sem importância, prescindível para o tipo de história que deveria ser escrita pelos historiadores de hoje, e até mesmo como algo pernicioso para a historiadores. Quando na verdade, segundo afirma o próprio Mansfield, “nem toda retórica é cívica, mas talvez seja impossível ser cívico sem usar a retórica”. Por outro lado, como vimos no *De Tyranno* de Salutati, e mesmo em Maquiavel, é possível ser cívico, no sentido de se ter como objetivo a liberdade e o bem comum, sem que isso leve necessariamente à defesa de um governo republicano. “O que é cívico precisa ser dirigido pela prudência em cada situação, de modo contrário ao tipo de ideologia, que tem uma e mesma solução para todas as situações” (Mansfield, 2000: 244). Desse ponto de vista,

“Retores profissionais” é uma expressão útil como defesa contra a opinião que os humanistas seriam como os ideólogos de hoje em dia que respondem a todas as questões a partir de um sistema simples e universal, e estão desprovidos da flexibilidade da retórica. Mas ela representa um risco. Ela pode sugerir que, à maneira do *Górgias* de Platão, a retórica é toda poderosa; ou, ao contrário, que a retórica é um mero instrumento sem relação com o fim para o qual ela é usada. Neste último caso, somos tentados a alegar que o humanismo

não tem nenhuma conexão com o que é humano, em um sentido mais permanente (Mansfield, 2000: 245).

Talvez fosse essa ideia, ou o medo, de uma retórica “toda poderosa” que estivesse por trás das palavras de filósofos como Hobbes, que, conforme vimos no Capítulo 1, criticavam a “eloquência que não explica as coisas”, mas “comovendo suas mentes faz todas as coisas parecerem ser tais como suas mentes já antes predispostas tinham imaginado que fossem”. Ou como Locke, quando afirma que “os homens amam enganar e ser enganados, uma vez que a retórica (*Rhetorick*), potente instrumento de erro e de falácia, tem seus professores oficiais, é publicamente ensinada e tem sempre gozado de grande consideração”. E talvez também tenha sido essa crítica à retórica por parte desses filósofos ingleses do século XVII que permitiu a estudiosos do século XX, como Seigel e Hankins, considerarem a retórica como um mero instrumento sem relação necessária com o objetivo para o qual ela é usada.

A defesa que Salutati faz da monarquia, na figura do rei justo, do senhor natural, ou mesmo na figura do príncipe clemente e legítimo, como é apresentado Júlio César no *De Tyranno*, entre as várias formas de governo possíveis e legítimas, pode ser considerada, como vimos em Baron, “um regresso ao universalismo imperial da Idade Média”, uma concepção que se opunha a “uma nova perspectiva histórica sobre a história de Roma” que viria a exaltar a *libertas* da República Romana e a República de Florença como a sua herdeira. Podemos também considerar o seu autor ainda “fortemente medieval”, um “representante de um passado que tinha de ser superado”; ou que, pelo menos na última fase de sua vida Coluccio pode ser definido “um homem da Idade Média”, ou um “humanista cristão”, como afirma Rosa. No entanto, a defesa na monarquia no *De Tyranno* talvez também “possa ser lida não como um retorno ao passado, como querem alguns críticos, mas uma antecipação do futuro”²⁸⁶ (Cirilli, 2006: 46), na medida em que a monarquia poderia ser também, e

286 A famosa expressão de Bartolo de Saxoferrato, *superiorem non recognoscens*, que também Coluccio Salutati usava em seu *De Tyranno* para indicar as cidades que não reconheciam nenhum poder acima delas, Frederico Chabot a usa para exprimir “as mais originais e frutíferas correntes de pensamento” dos séculos XIV e XV. As quais, apesar de não chegarem “a se concretizar em uma reconstrução unitária verdadeiramente orgânica e completa do mundo, permanecendo, ao contrário, uns juntos com os outros e misturados entre si, germes de ideias novas com conceitos antigos, além de vigorosos resíduos de uma mentalidade escolástica”. Para Chabod, é dessa mistura que derivam novos e angustiantes problemas que serão “o ponto de partida de novos e

não muito tempo depois da morte de Salutati de fato o será, o regime que manterá a concórdia e garantirá o direito e a lei entre os povos²⁸⁷.

A ideia de que governo republicano nem sempre visa ao bem comum e à liberdade, e que, por outro lado, todo governo que visa ao bem comum e à liberdade pode ser considerado como um governo republicano, parece que foi incorporada ao pensamento político ocidental. O abade Le Blanc escrevia a Montesquieu, em meados do século XVIII, *Vous sçavez qu'on peut être libre sous un roi et esclave dans une république [...] On coinviendra du moins qu'il n'y a de pays où le peuple soit plus esclave que dans la république de Pologne*. [Vós sabeis que se pode ser livre sob um rei, e escravo em uma república [...] Pelo menos se deveria convir que não há país onde o povo é mais escravo do que na República da Polónia.]²⁸⁸. Rousseau, aparentemente a partir da monarquia constitucional inglesa, assim definia a república: “Chamo pois de república todo Estado regido por leis, sob qualquer forma de administração que se possa conhecer, pois só nesse caso governa o interesse público, e a coisa pública passa a ser alguma coisa. Todo governo legítimo é republicano”. E Tom Paine, a partir do sucesso da República norte-americana definia república de maneira bastante semelhante à de Rousseau: “A palavra república não é qualquer forma particular de governo [...]. A palavra república significa o bem público, ou o bem do todo, em contraposição ao despotismo o qual faz do bem do soberano, ou de um homem, o único objetivo do governo”²⁸⁹.

prolongados esforços espirituais que marcarão a poligrafia dos séculos XVI e XVII”, e que para ele constitui parte do legado do Renascimento à Idade Moderna, a qual deverá, por sua vez, seguir pelo caminho aberto pelo Renascimento e resolver os problemas não resolvidos por este (cf. Frederico Chabot. *Escritos Sobre el Renacimiento*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 18). Os escritos dos humanistas que analisamos neste trabalho são parte desse legado ao qual se refere Chabot.

287 Sobre a relação entre monarquia, direito, lei e concórdia, Salutati escreveu em uma carta de 1398 a João de Castela e Leão: “Qual foi, desde o início, o objetivo da instituição da realeza se não o de, unicamente, permitir à multidão em discórdia recorrer, contra a prepotência dos mais fortes, ao seu chefe, ao qual foi atribuída a tarefa não só de julgar retamente com equidade, mas também o de coagir à observância das coisas julgadas? [*Quid enim ab initio regum instituendorum causa fuit, nisi solum ut posset dissidens multitudo contra potentioris audaciam suum caput adire, qui non modo rectitudinem cum equitate decernere, sed ad iudiciorum observantiam coerceret?*] (Salutati, *Missive*, reg. 21, c. 61v, *apud* Rosa, 1980: 148)].

288 Cf. Jean Bernard Le Blanc. *Lettres d'un françois*. Haia, 1745, vol. II, p. 349 e 352 (*apud* Franco Venturi. *Utopia e Reforma no Iluminismo*. Bauru - SP: EDUSC, 2003, p. 99, 100).

289 Cf. Modesto Florenzano. “República (na segunda metade do século XVIII – história) e republicanismo (na segunda metade do século XX – historiografia), in *Clio Revista do Centro de*

No próêmio de suas *Histórias Florentinas*, Maquiavel escreve que depois da leitura das histórias de Leonardo Bruni e Poggio Bracciolini, “dois excelentíssimos historiadores”, com a intenção de imitá-los, para que sua história fosse bem aceita pelos leitores, constatou como esses historiadores:

[...] foram diligentíssimos na descrição das guerras feitas pelos florentinos contra os príncipes e os povos estrangeiros; porém, sobre as discórdias civis e as inimizades internas e as consequências que delas nasceram, calaram totalmente a respeito de uma parte delas e a outra parte foi tão brevemente descrita que não pode proporcionar aos leitores nenhuma utilidade ou prazer²⁹⁰.

As possíveis razões pelas quais esses dois excelentíssimos historiadores não escreveram sobre as discórdias civis de Florença, e o erro que cometeram ao não escreverem detalhadamente sobre elas, Maquiavel explica da seguinte maneira,

Coisa que, creio, assim fizeram ou porque aquelas ações lhes pareceram tão pouco importantes que as julgaram indignas de serem remetidas às memórias das letras, ou porque temessem ofender os descendentes daqueles que, por aqueles relatos, devessem ser caluniados. Ambos os motivos (que descansam em paz) me parecem totalmente indignos de grandes homens. Porque se alguma coisa ensina ou deleita na história, é aquela que é detalhadamente descrita; se alguma lição é útil aos cidadãos que governam as repúblicas, é a que mostra claramente os motivos dos ódios e das divisões da cidade, para que estes possam, com o perigo alheio, se tornar sábios e se manter unidos. E se todo exemplo de república incita, aqueles que se leem sobre nossa própria república comovem e incitam muito mais, e são muito mais úteis²⁹¹.

História da Universidade de Lisboa. Lisboa, 14, 2006, p. 30 e 41. Ultimamente novas formas particulares de governo têm surgido, como repúblicas democráticas populares (que, curiosa e teoricamente, poderiam ser consideradas como “ditaduras do proletariado”) que se tornam dinásticas, como a Coreia do Norte, nas quais, aparentemente, como diria Paine, “o bem do soberano, ou de um homem”, ou, de um grupo relativamente pequeno em torno de um homem, tende a ser “o único objetivo do governo”.

290 [...] *nella descrizione delle guerre fatte dai Fiorentini con i principi e popoli forastieri sono stati diligentissimi; ma delle civili discordie e delle intrinseche inimicizie, e degli effetti che da quelle sono nati, averne una parte al tutto taciuta, e quell'altra in modo brevemente discritta, che ai legenti non puote arrecare utilità o piacere alcuno.* (Machiavelli, 1895: 5).

291 *Il che credo che facessero, o perché parvero loro che quelle azioni si deboli che lo giudicarono indegne di esse mandate alla memoria delle lettere, o perché temessero di non offendere i discesi di coloro i quali per quelle narrazioni si avessero a calunniare. Le quali due cagioni (sia detto con la loro pace) mi paiono al tutto indegne d'uomini grandi. Perché si niuna cosa diletta o insegna nella istoria, è quella che particolarmente si discrive; si niuna lezione è utili a' cittadini che governano le repubbliche, è quella che dimostra le cagioni degli odj e delle*

E logo em seguida propõe sua concepção da história dos conflitos internos de Florença, sobre os quais Leonardo Bruni e Poggio Bracciolini, em suas obras históricas, teriam se calado, e esses conflitos mostravam que

[...] se em alguma república as divisões internas já foram notáveis, as de Florença são notabilíssimas, porque na maior parte das outras repúblicas das quais se tem alguma notícia houve contendas que se limitaram a uma divisão, com a qual, conforme os acontecimentos, engrandeceram ou arruinaram as cidades; mas Florença, não contente com uma divisão, teve muitas. Em Roma, como todos sabem, depois que os reis foram expulsos, nasceu a desunião entre os nobres e a plebe, e com ela se manteve até a sua ruína. Foi assim também com Atenas, e com todas as outras repúblicas que floresceram naqueles tempos. Mas em Florença primeiramente se dividiram entre si os nobres, depois os nobres e o povo, e, por fim, o povo e a plebe; e muitas vezes aconteceu que, ao predominar, uma dessas partes se dividisse em duas. Dessas divisões nasceram tantas mortes, tantos exílios, tanta destruição de famílias que jamais se viu igual em cidades das quais se tem memória. E verdadeiramente, a meu ver, parece que nenhum outro exemplo demonstre tanto o vigor da nossa cidade quanto essas divisões, que teriam tido a força para destruir qualquer cidade grande e muito poderosa. E mesmo assim, a nossa cidade parecia que se tornava cada vez maior com essas divisões; pois tal era a *virtù* daqueles cidadãos e a força de seu engenho e sua disposição para tornar grandes a si e a sua pátria, que aqueles que permaneciam livres de tantos males, podiam com a sua *virtù* exaltá-la mais do que poderia oprimi-la a malignidade daqueles acontecimentos que os tinha atingido²⁹².

divisioni della città, acciochè possono, col pericolo d'altri diventati savj, mantenersi uniti. E se ogni esempio di repubblica muove, quelli che si leggono della propria muovono molto più e molto più sono utili. (Machiavelli, 1895: 5, 6).

292 *E se di niuna repubblica furono mai le divisioni notabili di quella di Firenze sono notabilissime, perché la maggior parte delle altre repubbliche delle quali si ha qualche notizia sono state contente d'una divisione, con la quale, secondo gli accidenti, hanno ora accresciuta, ora rovinata la città loro; ma Firenze, non contenta d'una ne ha fatte molte. In Roma, come ciascuno sa, poi che i re ne furono cacciati, nacque la disunione intra i nobili e la plebe, e con quella infino alla rovina sua si mantenne. Così fece Atene, così tutte le altre repubbliche che in quelli tempi fiorirono. Ma di Firenze in prima si dividono infra loro i nobili, dipoi i nobili e il popolo e in ultimo il popolo e la plebe; e molte volte occorse che una di queste parti rimasa superiore, si divise in due: dalle quali divisioni ne nacquero tante morti, tanti esili, tante destruzioni di famiglie, quante mai ne nascessero in alcuna città della quale si abbia memoria. E veramente, secondo il giudizio mio, mi pare che niuno altro esempio tanto la potenza della nostra città dimostri, quanto quello che da queste divisioni dipende, le quali arieno avuto forza di annullare ogni grande e potentissima città. Nondimeno la nostra pareva che sempre ne diventasse maggiore: tanta era la virtù di quelli cittadini e la potenza dello ingegno e animo loro a fare sé e la loro patria grande, che quelli tanti che rimanevano liberi da tanti mali potevano più con la virtù loro esaltarla, che non aveva potuto la malignità di quelli accidenti che gli avieno diminuiti opprimerla.* (Machiavelli, 1895: 6, 7). As divisões internas de Florença, especialmente a que opunha o povo aos nobres, aparecem sob uma luz bem menos favorável no capítulo I do livro III das *Histórias Florentinas*.

Essas divisões das quais fala Maquiavel no próêmio de suas histórias – e que, conforme o próprio Maquiavel, teriam sido omitidas nas histórias de Bruni e Bracciolini – foram consideradas por Mansfield (2000: 237) uma das diferenças entre Bruni e Maquiavel. Este último, apresenta as inúmeras divisões internas de sua cidade como uma prova de seu vigor. Bruni, por sua vez, afirma na *Laudatio...* que a virtude de Florença resplandescente na sua harmonia, e que, ao contrário do que acontecia nas outras cidades, nas quais os muitos (*maior pars*) frequentemente subjagam os melhores (*melior pars*), em Florença essas duas partes sempre foram uma só.

Poderíamos explicar essas diferenças com os argumentos de Hans Baron, e dizer que a exaltação da harmonia florentina em Bruni deve ser lida como uma tentativa de manter a cidade unida no contexto das guerras que Florença travava então contra o Ducado de Milão e o rei de Nápoles Ladislau, e da ameaça que elas representaram para a independência e liberdade florentinas. Contudo, a segunda explicação que Maquiavel apresenta para a ausência de uma descrição detalhada das divisões internas na *História Florentina* de Bruni também é muito reveladora: Bruni temia ofender os descendentes dos personagens criticados por ele. O que, afinal, também pode ser visto como forma de manter a unidade interna. Mas talvez o mais interessante seja tentar entender por que Maquiavel faz essa crítica a Bruni, e por que nas suas *Histórias Florentinas* ele pôde não só apresentar a descrição das “discórdias civis e das inimizades internas, e das consequências que delas nasceram”, como uma característica que as diferenciava da *Histórias do Povo Florentino* de Bruni, mas também afirmar que “mostrar claramente os motivos dos ódios e das divisões da cidade”, sobretudo da sua própria cidade, é uma “lição útil” que o historiador pode dar “aos cidadãos que governam as repúblicas”, e, sobretudo, que, para Maquiavel, essas divisões e inimizades internas são uma demonstração da força de Florença, e não causa de sua decadência.

Quando Bruni escreveu a *Laudatio...* e as suas *Historiae...*, ele estava imerso, e era parte importante e ativa naquele diálogo político em torno do poder em Florença do qual trata Najemy (cf. capítulo 5). Foi por meio desse diálogo que a elite foi moldada e transformada pelo constante e quase permanente conflito com os governos populares. Foi nesse diálogo que a elite precisou encontrar um modo para que o resto

da sociedade florentina acreditasse – mas sobretudo o resto do conjunto das guildas – que eles, os membros das famílias da elite, acreditavam que a legitimidade de seu poder se fundava nos mecanismos das eleições, do consenso, e da representação da vontade popular. Foi nesse diálogo que os discursos políticos que surgiram na elite florentina do final do século XIV se tornaram rotina no século XV, e a elite se tornou defensora da constituição republicana. Não só a elite, mas também os que a ela se opunham mostram-se marcados por um discurso impregnado pelo respeito à tradição constitucional e aos limites do poder formal. O resultado desse diálogo, no qual os interlocutores se influenciavam mutuamente, foi que por volta de 1400 o *popolo* cedeu o poder à elite, e com o emergente domínio dessa elite não houve mais, a partir de então, desafios organizados contra a elite por parte do *popolo*; mas, por outro lado, a elite dominante iria governar, em grande medida, conforme a imagem e linguagem do *popolo*. Essa linguagem do *popolo*, baseada no consenso, na representação, na delegação, na responsabilidade e na soberania popular, que se tornou a base mais segura para o seu papel de comando, como afirma Najemy, se transformará, ao longo do século XV, na “segunda natureza da elite”. Portanto, é no contexto desse diálogo político que podemos também entender a famosa frase da *Laudatio* de Bruni: que em Florença, ao contrário do que acontecia em outras cidades, a maioria do povo sempre foi a melhor parte dele (Bruni, 1996: 614). Na verdade, foi a aristocracia florentina que assumiu o discurso e, de certa forma, também a “natureza”, isto é, o também o discurso do *popolo*. E a retórica foi um instrumento essencial nesse processo.

Isso não significa que Salutati e Bruni não vissem as dissensões internas²⁹³. Salutati, como explica Rosa, e conforme vimos no capítulo anterior, reconhecia a “utilidade da rivalidade como elemento dialético e propulsor do desenvolvimento de

293 Em 1415, quando Leonardo Bruni volta definitivamente para Florença, obtém a cidadania florentina e começa a escrever as suas *Historiae Florentini Populi*, Florença já tinha enfrentado duas ameaças militares, a de Gian Galeazzo Visconti e a do rei Ladislau de Nápoles. Para Bruni, com a superação dessas duas ameaças – ainda que com a poderosa ajuda da fortuna – e a anexação de Pisa (que Bruni chamava de “a outra Cartago”: *Acceddunt ad haec Pisae captae; quam ego urbem [...] alteram Carthaginem [...] appellarim*), Florença se achava no ponto em que Roma se encontrava depois de sua vitória definitiva nas Guerras Púnicas (cf. Baron, 1966: 370 e nota 17). Também nesse caso a associação entre as histórias de Roma e Florença feita por Bruni não parece ser uma mera coincidência. O fim das Guerras Púnicas, para Salústio e para toda uma linha historiográfica que dele se originou, e que tinha grande influência entre os humanistas italianos no início do século XV, foi o começo das dissensões internas, e das ambições pessoais que levariam à ruína da república e da liberdade em Roma.

uma comunidade política livre, desde que não desembocasse em luta armada” (Rosa, 1980: 156), e se resolvesse dentro da *aequitas* dos cidadãos diante da lei, por meio das disputas pelos votos (*voctis certandibus*). E Bruni, nas suas *Histórias*, aponta como causa da decadência do Império Romano a concentração do poder nas mãos de um só, o que teria acabado não só com a *libertas* da república romana, mas também com a *virtus romana*, não mais alimentada pela ambição dos próprios cidadãos, ambição que durante a república tinha sido a causa de tantas divisões e lutas internas (Rosa, 1980: 116 e 121). E na *Laudatio*, Bruni narra as origens das paixões pelas facções entre os florentinos (*Non sunt nova in florentino populo haec partium studia...* 1996: 600). Ele não poderia perder de vista esse diálogo político florentino no qual estava inserido e do qual era um dos protagonistas. Sob esse ponto de vista não está totalmente errado Maquiavel quando escreve que Bruni teria se preocupado em não ofender os descendentes dos florentinos que ele teria de criticar, caso tratasse detalhadamente dos conflitos e ódios internos de Florença. E essa atitude de Bruni, essa adaptabilidade de sua retórica ao seu contexto político é, de fato, como afirma Mansfield, uma das mais completas habilidades da sabedoria política.

Quando Maquiavel recebe o encargo de escrever uma história de Florença do *Studio florentino*, em novembro de 1520, e a dedica a Giulio de’ Medici, eleito papa com o nome de Clemente VII, em 1525, não precisava mais ter tantos escrúpulos em não ofender seus concidadãos e seus descendentes. A República Florentina, com o diálogo político que a marcou a política florentina a partir do fim do século XIV e ao longo do século XV, já tinha chegado ao seu final, e o caminho para o governo de um só já se encontrava praticamente livre. Em setembro de 1512 caiu o governo republicano em Florença, e para sua queda contribuiu também a derrota das milícias comunais recrutadas e organizadas por Maquiavel para defender Prato, diante das tropas espanholas que saquearam a cidade. O regime republicano teria o seu canto do cisne em 1527, ano da morte de Maquiavel, para acabar definitivamente em 1530, quando as tropas espanholas e alemãs foram enviadas pelo Imperador Carlos V, depois de sua reconciliação com o papa Clemente VII. Com o fim da república, e do diálogo político em torno do poder que a caracterizava, teve fim também a importância política de Florença no cenário internacional e, conseqüentemente, as

ameaças externas como as que Salutati e Bruni presenciaram entre o século XIV e nas primeiras décadas do século XV. Portanto, ao escrever suas *Histórias Florentinas* (e também *O Príncipe* e os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, escritas todas depois que deixou o governo de Florença em 1513, para nunca mais voltar), Maquiavel podia se permitir substituir a adaptabilidade retórica tipicamente ciceroniana de Bruni por uma outra retórica que seguisse o preceito catoniano, *rem tene, verba sequentur*, e que podia se apresentar como mais preocupada com “*la verità effettuale della cosa*”.

Mas se as últimas obras de Maquiavel e sua própria vida praticamente coincidiram com o fim do diálogo que marcou a cena política da República de Florença nos séculos XIV e XV, isso não o impediu de continuar a usar – como vimos no próêmio de suas *Histórias* – o termo *repubblica* para designar toda forma de governo sob a qual as leis promovam o bem comum. E o vocabulário político republicano que se desenvolveu por mais de três séculos em Florença, e que se decantou em Maquiavel, ainda ressurgiria em outros contextos políticos fora da Itália. Nesse sentido, podemos considerar que o humanismo, com a sua retórica e os novos conceitos e valores políticos que essa retórica ajudou a consolidar, fazem parte do contexto que marcou a passagem entre a Escolástica medieval e o Renascimento, mas da maneira como Johan Huizinga, em um artigo sobre o problema do Renascimento considera que se deu a passagem da chamada Idade Média para a chamada Idade Moderna:

O Renascimento é uma mudança de maré. E a passagem da Idade Média para a Idade Moderna deve ser vista (e como poderia ser de outra maneira?) não como uma grande mudança, mas como uma longa série de ondas que vêm quebrar na praia. Cada uma delas quebra a uma distância diferente em um momento diferente. As linhas de demarcação entre o velho e o novo passam por pontos sempre diferentes, cada nova forma da civilização, cada pensamento se dá em seu momento, e a transformação nunca atinge todo o conjunto da civilização (Huizinga, 1967: 265).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A) Fontes Primárias

- ANÔNIMO DE BOLONHA. *Regras para escrever cartas*. In Emerson Tin. *A arte de escrever cartas. Anônimo de Bolonha, Erasmo de Rotterdam, Justo Lipsisio*. Campinas: Editora Unicamp, 2005.
- ARISTIDES. *Panathenaic Oration and In Defence of Oratory*. Londres: Heinemann LTD. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1973.
- ARISTOTELE. *Opere. Vol. 1 Organon: Categorie, Dell'espressione, Primi Analitici, Secondi Analitici*. Bari: Laterza, 1988. (Biblioteca Universale Laterza, 47).
- _____. *Retorica*. Milão: Mondadori Editori, 1995.
- _____. *Politica, Trattato Sull'economia*. Bari: Laterza, 2004. (Biblioteca Universale Laterza, 55).
- _____. *A Constituição de Atenas*. [Tradução e Comentários de Francisco Murari Pires]. São Paulo: Editora Hucitec, 1995.
- BRUNETTO LATINI. *Tresor*. Organização de G. Beltrami, Paolo Squillacioti, Plinio Torri e Sergio Vatteroni. Turim: Giulio Einaudi Editore, 2007.
- _____. *La rettorica*. Organização de Francesco Maggini. Florença. Stab. Tip. Galletti e cocci, 1915.
- COLUCCIO SALUTATI. *Epistolario*, a cura di F. Novati, I-V. Roma: Istituto Storico Italiano, 1891-1911.
- _____. *Il trattato "De Tyranno" e Lettere scelte*. A cura di Francesco Ercole. Bolonha: Nicola Zanichelli Editore, 1942.
- _____. *Invectiva in Antonium Luschum Vicentininum. In Eugenio Garin. Prosatori latini del Quattrocento*. Milão-Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore, 1952.
- _____. *De fato et fortuna*. Organização de Concetta Bianca. Florença: Leo S. Olschki Editore, 1985.
- CORNELIO NEPOTE. *Vite dei Massimi condotieri*. Milão: Rizzoli Libri, 1998.
- DANTE ALIGHIERI. *La Divina Commedia*. Comentário e organização de Daniele Mattalia. Milão: Rizzoli Editore, 1980. 3 Volumes.
- DEMETRIO. *Sullo stile*. Milão: RCS Libri, 2002.
- FRANCESCO PETRARCA. *La vita solitaria*. Volgarizzamento inedito del secolo XV, tratto da un codice dell'Ambrosiana per Dott. Antonio Ceruti. Libro Secondo. Bolonha: Gaetano Romagnoli, 1874.
- _____. *Opere*. (org.) de Emilio Bigi. Segunda Parte. Milão: Editoriale Vita, 1980.

- GIOVANNI BOCCACCIO. *Opere in versi, Corbaccio, Trattatello in laude di Dante, prose latine, epistole*. (org.) Pier Giorgio Ricci. Milão : R. Ricciardi, 1965.
- GIOVANNI VILLANI. *Nuova Cronica*. Fondazione Pietro Bembo / Ugo Guanda. Biblioteca di scrittori italiani Editore: Parma, 1991.
- LEONARDO BRUNI ARETINO. *Humanistisch-Philosophische Schriften. Mit einer chronologie seiner were und Briefe*. Herausgegeben und erläutert von Dr. Hans Baron. Teubner: Leipzig-Berlin, 1928.
- _____. *Opere Letterarie e Politiche*. [org. Paolo Viti]. Torino: UTET, 1996.
- _____. *History of the Florentini People*. Volume I – Books I -IV. Edited and Trmalatede by James Hankins. The I Tatti Renaissance Library: Harvard- Massachussets University Press, 2001.
- _____. *Istoria Fiorentina di Leonardo Bruni Aretino; tradotta in volgare da Donato Acciajuoli; premessovi um discorso su Leonardo Bruni aretino per C. Monzani*. Frença: F. Le Monnier, 1861. In www.liberliber.it
- JOHN LOCKE. *Saggio sull'intelletto umano. (Testo inglese a fronte)*. Milão: Edizioni Bompiani, 2007. (Il Pensiero Occidentale).
- MARCO ANNEO LUCANO. *La guerra civile o Farsaglia*. Milão: Rizzoli Libri, 1999. (Biblioteca Universale Rizzoli, 299).
- M. TULLIO CICERO. *Dello Stato*. Milão: Mondadori Editori, 1994.
- _____. *De Inventione*. Cambridge (Massachusetts)-Londres: Harvard University Press, 1993.
- _____. *Dell'oratore*. Milão: RCS Libri, 2001.
- _____. *Dos Deveres* [tradução do latim de Angélica Chiappetta]. São Paulo: Martins Fontes, 1999t
- _____. *L'oratore* [org. Giannicola Barone]. Milão: Mondadori Editori, 1998.
- _____. *De partitione oratoria*. Cambridge (Massachusetts), Londres: Harvard University Press, 1992.
- [CÍCERO] *Retórica a Herênio* [tradução do latim de Ana Paula C. Faria e Adriana Seabra]. São Paulo: Editora Hedra, 2005.
- NICCOLÓ MACHIAVELLI. *Il Principe*. Milão: Rizzoli Editore, 1980.
- _____. *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Seguite da *Considerazioni intorno ai Discorsi di Machiavelli di Francesco Guicciardini*. (org). Corrado Vivanti. Turim. Giulio Einaudi Editore, 2000.
- _____. *História de Florença*. [Tradução e notas de Nelson Canabarro]. São Paulo: Musa Editora, 1998.

- _____. *Le Isotire Fiorentine. Annotate ad uso delle scuole.* Tredecima edizione. Florença: G. Barbera Editore, 1895.
- PLUTARCO. *Vite parallele: Demostene e Cicerone.* Roma: Newton Compton Editori, 2006.
- QUINTILIANO. *Istituzione oratoria. Volume III, libri VII-IX.* Milão: Mondadori Editori, 1999.
- GIOVANNI DI CONVERSINO DA RAVENNA. *Dragmalogia de Elegibili Vite Genere.* Londres: Associated University Press, 1980.
- Rhetores Latini Minores. Ex codicibus maximam partem primum adhibitis.* Emendabato Carolus Halm. Lipsiae, in Aedibus B.G. Teubneri, 1863 [Reimpresso em Dubuque, Iowa, s.d.].
- SUETONIO. *Vite dei Cesari.* Milão: Rizzoli Libri, 1994. (Biblioteca Univesale Rizzoli, 382).
- TACITE. *Dialogues des Oreteurs.* Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1936.
- THOMAS HOBBS . *Do Cidadão.* [Tradução apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro] 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- TITO LIVIO. *Storia di Roma dalla sua Fondazione.* Vol. IV (livros VIII-X). Milão: Rizzoli Libri, 1992.
- _____. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico Civil* [Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva]. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultura, 1979 (Os Pensadores).
- VALLEIUS PATERCULUS et FLORUS. *Histoire Romane.* Paris: Garnier, 1932.
- B) Fontes Secundárias**
- AMBROSIO, Renato. *De rationibus exordiendi. Os princípios da história em roma.* São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2005.
- _____. "Assim na vida como no discurso: as vidas de Cícero nos discursos dos historiadores", in Muhama A, Bagolin, L et alii (org). *Retórica.* São Paulo: Annablume, IEB, 2012.
- BARON, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republicam Liberty in an Age of Classicism and Tyranny.* Princeton, New Jersey: Princeton University Presse, 1966.
- _____. *En busca del Humanismo Cívico Florentino. Ensayos sobre em cambio del pensamiento medieval al moderno.* México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- _____. *From Petrarch to Leonardo Bruni. Studies in Humanistic and Political Literature.* Chicago-Londres: The Noewberry Library, 1968.
- _____. "Leonardo Bruni: 'Professional Rhetorician' or 'Civic Humanist'?", in *Past & Present*, n.º 36 (Apr., 1967), p. 21-37.

- BORNECQUE, Henri. *Roma e os romanos: literatura, história, antiguidades*. Henri Bornecque & Daniel Mornet. São Paulo: DPU, EdUSP, 1976.
- BURCKHARDT, Jacob. *La Civiltà del Rinascimento in Italia*. Roma: Newton & Compton Editori, 2000.
- CABRINI, Anna Maria. “Coluccio Salutati e gli Elogi di Firenze fra Tre e Quattrocento”, in R. Cardini & P. Viti. *Le Radici Umanistiche dell'Europa: Coluccio Salutati Cancelliere e Politico. Atti del Convegno internazionale del Comitato delle Celebrazioni del VI Centenario della morte di Coluccio Salutati*. Florença: Edizioni Polistampa, 2012.
- CANFORA, Luciano. *Storia della Letteratura Greca*. Bari: Editori Laterza, 1990.
- _____. “Imagines tardoantiche di Cicerone”, in NARDUCCI. Emanuele (org.). *Cicerone nella Tradizione Europea. Dalla Tarda Antichità al Settecento*. Atti del VI Symposium Ciceronianum Arpinas. Arpino, 6 de maio de 2005. Florença: Le Monnier, 2006, 3-16.
- CASSIN, Barbara et alii. *Gregos, bárbaros e estrangeiros: a cidade e seus outros*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.
- CIPRIANI, Giovanni. *Il mito etrusco nel rinascimento fiorentino*. Florença: Leo S. Olschki Editore, 1980.
- CIRILLI, Marco. “Il Tiranno in Coluccio Salutati Umanista del Trecento”. In Biblioteca dei Classici Italiani, 1996, in http://www.classicitaliani.it/trecento/critica/Cirillo_Coluccio_Salutati.htm.
- COX, Virginia. “Ciceronian Rhetoric in Italy: 1260-1350”, in *A Journal of the History of Rhetoric*. Vol. 17, n.º 3 (Summer, 1999), p. 239-288.
- FABBRI, Renata. “Per l’Edizione della *Invectiva in Florentinos* di Antonio Loschi.” in R. Cardini & P. Viti. *Le Radici Umanistiche dell'Europa: Coluccio Salutati Cancelliere e Politico. Atti del Convegno Internazionale del Comitato delle Celebrazioni del VI Centenario della morte di Coluccio Salutati*. Florença: Edizioni Polistampa, 2012.
- FEO, Michele. “Petrarca e Cicerone”. in NARDUCCI. Emanuele (org.). *Cicerone nella Tradizione Europea. Dalla tarda antichità al Settecento*. Atti del VI Symposium Ciceronianum Arpinas. Arpino, 6 de maio de 2005. Florença: Le Monnier, 2006, p. 16-50.
- FERRERO, Leonardo. *Rerum Scriptores: saggi sulla storiografia romana*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1970.
- FLORENZANO, Modesto. “República (na segunda metade do século XVIII – história) e republicanismo (na segunda metade do século XX – historiografia), in *Clio – Revista do Centro de História da Universidade de Lisboa*, Lisboa, 14, 2006, p. 33-52.
- _____. “Sobre as origens e o desenvolvimento do Estado moderno no Ocidente”, in *Lua Nova – revista de cultura e política*, São Paulo, 71, 2007, p. 11- 39.

- FORMIGARI, Lia. *Linguaggio. Storia delle teorie*. Bari: Editori Laterza, 2005.
- GARIN, Eugenio. *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV e XVIII secolo*. Milão: Arnoldo Mondori Editore, 2007.
- _____. *La Cultura del Rinascimento. Dietro im mito dell'età nuova*. Milão: Il Saggiatore, 2006.
- _____. *Ciência e vida civil no Renascimento*. São Paulo: Ed. Da UNESP, 1996.
- _____. “Il Petrarca latino e le origini dell’umanesimo”, in *Quaderni Petrarcheschi*, IX-X (1992-1993, p. 1-9).
- _____. *L’Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*. Bari: Editori Laterza, 1984.
- _____. “La retorica di Leonardo Bruni”, in Eugenio Garin. *Dal rinascimento all’Illuminismo*. Pisa: Nistri-Lischi, 1970.
- _____. (org.) *Prosatori latini del Quattrocento*. Milão-Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore, 1952.
- HANKINS, James. “‘Baron Thesis’ after Forty Years and Some Recent Studies of Leonardo Bruno”, in *Journal of the History of Ideas*. Vol 56, n.º 2 (Abril, 1995), p. 309-338.
- _____. “Rhetoric, history and ideology: the civic panegyrics of Leonardo Bruni”, in James HANKINS (org.). *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- HUIZINGA, Johan. *La mia via alla storia e altri saggi*. [organização de Piero Bernardini Marzolla]. Bari: Editori Laterza, 1967.
- IANZITI, Gary. “A Life in Politics: Leonardo Bruni’s *Cirero*” in *Journal of History of Ideas*. Vol. 61, n.º 1 (Jan., 2000), p. 29-58.
- KRISTELLER, Paul O. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento* [Tradução Artur Morão]. Lisboa: Edições 70, 1995.
- _____. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- LE GOFF Jacques. *Os intelectuais na Idade Média*. [Tradução de Marcos de Castro]. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006, p 117-124.
- MANSFIELD, Henry C. “Bruni and Machiavelli on civic humanism”, in James HANKINS. *Renaissance Civic Humanism. Reappraisals and Reflections*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- MOMIGLIANO, A. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. [Tradução de Maria Beatriz Borba Florenzano]. Bauru, SP: EDUSC, 2004. (Coleção História)
- MURPHY, James J. *La retorica nel Medioevo*. Nápoles: Liguori Editore, 1983.
- NAJEMY, John M. “The Dialogue of Power in Florentine Politics”, in *City States in Classica Antiquity and Medieval Italy* (edited by) Antonio Molho, Kurt

- Raflaub, Julia Emlen. Ann Arbor: The University of Michigan Presse, 1991.
- POCOCK, J.G.A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1975.
- PROCACCI, Giuliano. *Storia degli italiani*. Bari: Editori Laterza, 1983.
- QUAGLIONI, Diego. “‘A Problematical Book’ Il *De Tyranno* di Coluccio Salutati”, in R. Cardini & P. Viti. *Le Radici Umanistiche dell'Europa: Coluccio Salutati Cancelliere e Politico. Atti del Convegno internazionale del Comitato delle Celebrazione del VI Centenario della morte di Coluccio Salutati*. Florença: Edizioni Polistampa, 2012.
- _____. *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il ‘De tyranno’ di Bartolo da Sassoferrato (1314–1357) con l’edizione critica dei trattati ‘De guelphis et gebellinis’, ‘De regimine civitatis’ e ‘De tyranno.’ Il pensiero politico*. Florença Leo S. Olschki Editore, 1983.
- ROMANO R & Tenenti A. *Los fundamentos del Mundo Moderno. Edad Media tardía, Renacimiento, Reforma*. Madrid: Siglo XXI Edotres, 1992 (Historia Universal Siglo Veintiuno).
- RUINI, Roberto. “Bruto e Cassio in *Inf.* XXXIV 55-69 e la riflessione politica florentina quattrocentesca”, in www.disp.let.uniroma1.it/fileservices/filesDISP/145-178_RUINI.pdf.
- ROSA, Daniela De. *Coluccio Salutati: il cancelliere e il pensatore politico*. Florença: La Nuova Italia, 1980.
- SEIGEL, Jerrold E. “‘Civic Humanism’ or Ciceronian Rhetoric? The Culture of Petrarch and Bruni”, in *Past & Present*, n.º 34 (jul., 1966), p. 3-48.
- SKINNER, QUENTIN. “The Limits of historical Explanation”, in *The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, VOL. 41, n.º 157 (July), 1966, p. 199-215.
- _____. *As fundações do pensamento político moderno*. [Tradução Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta]. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Machiavelli*. Bolonha: Il Mulino, 1999.
- _____. *Liberdade antes do Liberalismo* [Tradução de Raul Fiker]. São Paulo: Editora Unesp, 1999a
- _____. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Fundação Editora UNESP (FEU), 1999b.
- _____. *Lenguaje, Política e História*. Bernal: Universidade Nacional de Quilmes, 2007.
- _____. *Visions of Politics. Volume 2: Renasissance Virtues*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007a.
- _____. *Hobbes e a liberdade republicana*. [Tradução de Modesto

- Florenzano]. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.
- SENELLART, MICHEL. *As artes de governar* [Tradução de Paulo Neves]. São Paulo: Editora 34, 2006.
- TARANTO, Domenico. *Le virtù della politica. Civismo e prudenza tra Machiavelli e gli antichi*. Nápoles: Bibliopolis, 2003.
- TENENTI, Alberto. *Florença na época dos Medici: da cidade ao Estado*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973 (Kronos 2).
- TULLY, James (org.). *Meaning & Context. Quentin Skinner and his Critics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- ULLMAN, B.L. *The Humanism of Coluccio Salutati*. Padova: Editrice Antenore, 1963.
- VAROTTI, Carlo. *Gloria e ambizione politica nel Rinascimento. Da Petrarca a Maquiavelli*. Milão: Edizioni Bruno Mondadori, 1998.
- VENTURI, Franco. *Utopia e Reforma no Iluminismo* [Tradução de Modesto Florenzano]. Bauru – SP: EDUSC, 2003.
- WALEY, Daniel. *The Italian City-Republics. Third Edition*. Essex: Pearson Educational, 1988.
- WITT, Ronald G. “The *De Tyranno* and Coluccio Salutati's View of Politics and Roman History”, in *Nuova Rivista Storica*, 53 (1969), p. 434-474.
- _____. *In the Footsteps of the Ancients. The origins of humanism from Lovato to Bruni*. Brill: Leiden – Boston – Köln, 2000.

C) Bibliografia de apoio

- ADVERSE, Helton, *Maquiavel, política e retórica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. (Humanitas).
- ARANOVICH, Patrícia Fontoura. *História e Política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- ALESSIO, Gian Carlo. “L’*Ars Dictaminis* nel Quattrocento italiano: eclissi o persistenza”, in *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*. Vol. 19, 2 (Primavera de 2001), p. 155-173.
- BARON, HANS. *Leonardo Bruni Aretino. Humanistische-Philosophische Schriften mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe*. Leipzig / Berlin. Verlag und Druck vom B. G. Teubner, 1928.
- BERLIN, Isaiah. “A originalidade de Maquiavel”, in Isaiah Berlin. *Estudos sobre a humanidade. Uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BIGNOTTO, Newton. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- _____. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

- BLACK, Antony. *El pensamiento político en Europa: 1250-1450* [Tradução de Fabián Checa Crespo]. Cambridge: University Presse, 1996.
- BOCK, Gisela et alii (org.). *Macchiavelli and Republicanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BRETT, A, & TULLY J. et alii (org.) *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- CHABOD, Frederico. *Escritos sobre Maquiavelo*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- COLEMAN, Janet. *Political Thought. From the Middle Ages to Renaissance*. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.
- DAVIS, Charles T. "Ptolemy of Lucca and the Roman Republic", in *Proceedings of the American Philosophical Society*. Vol. 118, n° 1 (28 de fevereiro, 1974), p. 30-50
- DOTTI, Ugo. *Vida de Petrarca*. [Tradução de Luís André Nepomuceno]. Campinas, Ed. da UNICAMP, 2007.
- FRYDE, E. "The beginnings of Italian humanist historiography: the *New Cicero* of Leonardo Bruni", in *The English Historical Review*. Vol. 95, n.º 376, Jul., 1980, p. 533-552.
- GALASSO, Giuseppe. *Poder e Instituições em Itália. Desde a queda do Império Romano aos dias de hoje* [Tradução e notas de Fernando Martins Barata]. Livraria Bertrand & Instituto Italiano de Cultura em Portugal: Lisboa, 1984.
- GINZBURG, Carlo. *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*. Milano: Feltrinelli Editori, 2001.
- HARENDT, Hannah. *A condição humana*. [Tradução de Roberto Raposo]. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- _____. *Entre passado e futuro*. [Tradução Maura W. Barbosa]. 6ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009 (Coleção Debates, 64).
- KENNEDY, George A. *Classical Rhetoric and its Christian and secular Tradition from Ancient to Modern Times*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1980.
- LAW, Vivien. *The History of Linguistics in Europe from Plato to 1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- MAGGINI, Francesco. *La "Rettorica" Italiana di Brunetto Latini*. Florença: Tipografia Galletti Cocci, 1912.
- MANN, Nicholas. *Petrarca* [organização Gian Carlo Alessio e Luca Carlo Rossi]. Milão: LED, 1993.
- MARTINES, Lauro. *The social world of the florentine humanists: 1390-1460*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983.
- MILNER, Stephen J. "Political Oratory and the Public Sphere in early Quattrocento

- Florence”, in *New Readings* 1, 1995, P. 41-64.
- MEYER, Michel. *Histoire de la rhétorique des Grecs à nos jours*. Paris: Le Livre de Poche, 1996.
- NARDUCCI, EMANUELE. *Introduzione a Cicerone*. Bari: Editori Laterza, 2005.
- NEPOMUCENO, L. André. *Petrarca e o Humanismo*. Bauru: EDUSC, 2008.
- PACCA, Vinicio. *Petrarca*. Bari: Editori Laterza, 2005.
- PAGDEN, Anthony (org.). *The language of political-theory in early-modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- PALLARES-BURKE, Maria L. Garcia, *As muitas faces da história: nove entrevistas*. São Paulo: Editora da UNESP, 2000.
- PANOFSKY, Erwin. *Renascimento e Renascimentos na Arte Ocidental*. Lisboa: Editorial Presença, 1981.
- RICO, Francisco. *El sueño del Humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- ROBEY, David. “P. P. Vergerio The Elder: Republicanism and Civic Values in the Work of an Early Humanist”, in *Past & Present*, n.º 58 (Feb., 1973), p. 3-37.
- SABBADINI, Remigio. *Storia e Critica di Testi Italiani: Cicerone, Donato, Tacito, Celso, Plauto, Plinio, Quintiliano, Livio, Sallustio, commedia ignota*. Catania: Francesco Battiato Editore, 1914.
- SAPEGNO, Natalino. *Disegno storico della letteratura italiana*. Florença: La Nuova Itália, 1984.
- TAKADA, Yasunari. “Leonardo Bruni’s *Cicero Novus*. Comunicação apresentada na 4ª Conferência da International Society of Classical Tradition. Universidade de Tübingen, 30 de julho de 1998.
- TATEO, Francesco. “*Per dire d'Amore*”. *Rimpiego della retorica antiga di Dante agli Arcadi*. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane: 1995.
- TODOROV, Tzvetan. *O jardim imperfeito. O pensamento humanista na França*. [Tradução Mary Amazonas Leite de Barros]. São Paulo: EDUSP, 2005.
- VIROLI, Maurizio. *From politics to reason of state. The acquisition and transformation of the language of politica 1250-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. (Ideas in Context).
- _____. *O Sorriso de Nicolau. História de Maquiavel* [Tradução de Valéria Pereira da Silva]. São Paulo: Estação Liberdade, 2002
- Wierruszowski, Helene. *Politics and Culture in Medieval Spain and Italy*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1971
- _____. “The Rebirth of the Concept of Republican Liberty in Italy”, in *Renaissance Studies in Honor of Hans Baron*, (org.) Anthony Molho e John A. Tedeschi. Delkab, Illinois: Northern Illinois University Press, 1971.

_____. "Civic Humanism and The Rebirth of the Ciceronian Oration", in *Modern Language Quarterly*. Vol 51, 2, junho 1991, p. 167-183.

_____. "*Ars Dictaminis* and the Beginnings of Humanism: a New Construction of the Problem", in *Renaissance Quarterly*, Vol. 35, n.º 1 (Primavera, 1982), p. 1-35.

D) Fontes Virtuais

<http://www.thelatinlibrary.com>

<http://www.bibliotecaitaliana.it>

<http://www.disp.let.uniroma1.it>

<http://www.classicitaliani.it>

<http://www.torrossa.it>

<http://www.liberlibet.it>

<http://www.fondazionecanussio.org>