

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
SOPHIA MAIA ALVES

A AEMULATIO NO DE CONSTANTIA LIBRI DUO, DE JUSTUS LIPSIUS

RIO DE JANEIRO
2023

Sophia Maia Alves

A AEMULATIO NO DE CONSTANTIA LIBRI DUO, DE JUSTUS LIPSIUS

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Faculdade de Letras, Universidade Federal do
Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção
do diploma de Bacharelado em Letras
Português-Latim

Orientador: prof. dr. Fábio Frohwein de Salles Moniz

Rio de Janeiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO | p. 3

1 SOBRE O RENASCIMENTO ITALIANO | p. 5

2 RECEPÇÃO E *IMITATIO* NO RENASCIMENTO ITALIANO | p. 28

3 LIPSIUS E A RECEPÇÃO DO ESTOICISMO NO *DE CONSTANTIA LIBRI DUO* | p. 34

CONCLUSÃO | p. 56

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | p. 58

INTRODUÇÃO

Em 1584, foi publicada a obra *De constantia libri duo*, de Lipsius, um exemplo de estoicismo renascentista. Os filósofos estoicos, especialmente Sêneca, conquistaram os leitores do séc. XVI graças ao princípio de manter a tranquilidade mental em face da tirania e da morte. A virtude passiva da constância adequava-se mais às monarquias do período do que às repúblicas com cidadãos politicamente ativos. Lipsius nasceu na Bélgica, estudou na Universidade Católica de Louvain e trabalhou como secretário do cardeal Granvelle em Roma. Em 1572, após ter sua propriedade tomada por tropas espanholas, foi para a Universidade Luterana de Jena, onde ficou por dois anos antes de se mudar para Colônia, na Alemanha. Em 1576, voltou para Louvain, mas, após ter sua propriedade tomada mais uma vez, mudou-se para a Universidade Calvinista de Leiden em 1579, onde escreveu *De constantia libri duo*, diálogo de dois livros, em que Lipsius aparece como jovem orientado por Langius, amigo mais velho cujas ideias estoicas se mostram centrais na obra. De acordo com John Sellars (2007), haveria duas hipóteses para Lipsius ter dado voz ao personagem de seu amigo: 1) desincumbir-se das ideias filosóficas que apresentava em sua obra, protegendo-se de futuras polêmicas; ou 2) prestar uma homenagem ao amigo, utilizando-se de uma figura mais velha e de maior autoridade que professa seus pensamentos.

Neste Trabalho de Conclusão de Curso, nosso principal objetivo é estudar como o filólogo e humanista renascentista belga Joest Lips, ou Justus Lipsius (1547-1606), (re)utilizou, em *De constantia libri duo* (1583), elementos formais e conteudísticos tomados de modelos latinos de obras estoicas, a exemplo de *De constantia sapientis*, de Lúcio Aneu Sêneca (4 a.C. - 65 d.C.). Dessa forma, identificaremos e comentaremos alguns traços em comum entre as obras de Lipsius e Sêneca, a saber, a forma de diálogo, a metáfora da cura e a preocupação com a terra natal. Além disso, abordaremos a resignificação que Lipsius promove da ideia estoica de destino no capítulo XX do livro I, em que a personagem Langius define que o destino está sujeito a Deus, diferentemente dos estoicos, que estabeleceram uma ordem sucessiva de causas naturais para a eternidade. Em *Justus Lipsius's De constantia: a Stoic Spiritual Exercise* (2007), John Sellars observa que o interesse pela obra de Lipsius cresceu recentemente, fazendo com que o autor deixasse de ser estudado apenas como um filólogo dedicado a publicar importantes edições de Tácito e Sêneca em 1574 e 1605, para receber atenção renovada em várias frentes. Um exemplo disso é o trabalho de J.B. Schneewind (1998), que vê em Lipsius uma fonte da tradição do perfeccionismo moral na aurora da filosofia moderna.

Para atingirmos nosso objetivo, organizamos este trabalho em três capítulos. No primeiro deles, intitulado "Sobre o Renascimento italiano", introduziremos o contexto histórico e as condições geopolíticas que tornaram o Renascimento italiano possível, abrindo caminho para uma nova geração de artistas e autores, na qual está inserido o objeto de nosso estudo. Em "Recepção e *imitatio* no Renascimento italiano", segundo capítulo deste TCC, observaremos de que forma a Antiguidade foi interpretada e utilizada pelos humanistas italianos. Finalizando nosso texto, o terceiro e último capítulo, "Lipsius e a recepção do estoicismo no *De constantia libri duo*", apresentará um breve resumo da obra de Justus Lipsius e buscará comparar a abordagem do estoicismo pelo autor belga em relação ao estoicismo da época clássica, aquele que encontramos na obra de Sêneca, e identificar em que pontos eles concordam e em quais suas opiniões destoam.

1 SOBRE O RENASCIMENTO ITALIANO

1.1 Condições geopolíticas para o surgimento do Renascimento italiano¹

A queda do Império Romano foi gradual, com a península itálica perdendo sua posição central no império e a redução do número de imperadores de origem italiana. No séc. V d.C., a invasão da Itália, apesar de não ter levado à quebra das tradições romanas, deu início a um período de guerra que rompeu a unidade política e destruiu a maior parte do que restava do Estado romano. Após as guerras para expulsar os bárbaros, a situação da península foi descrita como desoladora, e a Igreja aumentou seu poder econômico e administrativo.

Com a invasão dos lombardos, enfim, marcou-se o final da estabilidade política na península, pois eles nunca conquistaram toda a Itália, e as regiões foram governadas por diferentes poderes e seus interesses próprios. Os lombardos, entretanto, respeitaram e absorveram grande parte da cultura local ao invés de impor sua própria cultura. A continuidade do governo imperial em grande parte do Sul significou uma menor ruptura com o passado. Enquanto no Norte os lombardos desenvolveram um Estado bem integrado, o Sul não teve estruturas políticas fortes, já que cada área era governada de forma diferente, e elas frequentemente lutavam entre si. Além disso, o Sul sofreu também ataques dos árabes, que conquistaram a Sicília, levando-a à prosperidade com o surgimento de novas técnicas, manufaturas e a introdução de novas culturas. Na zona rural, ocorreu o afrouxamento dos laços feudais e a diminuição da escravidão. O surgimento de novas ferramentas agrícolas e a limpeza e drenagem de terrenos lançaram as fundações para o crescimento econômico posterior.

No séc. XI, a península itálica possuía o mais amplo comércio da Europa depois do sul da Espanha árabe. Veneza, que não possuía um interior agrícola, exerceu funções comerciais desde o início. A prosperidade italiana na Idade Média foi uma consequência da descentralização do governo, de forma que seus líderes locais podiam criar cidades autônomas ou comunas. O desenvolvimento da civilização renascentista foi possível graças ao crescimento da economia, impulsionada pelo comércio e pelas mudanças no campo, onde esse progresso foi percebido primeiro.

Roma e o Sul da península, ao contrário do Norte e do Centro, que tendiam para a autonomia, viam a disputa das famílias nobres pelo controle do ducado de Roma. O papa, para se fortalecer, se aliou aos normandos, que poderiam conquistar a Sicília em troca de

¹ Esta seção consiste em uma revisão bibliográfica baseada em DUGGAN, 2016.

pagamento e apoio militar. O Estado normando, forte e centralizador, não tolerava a autonomia local e determinou impostos aos comerciantes, o que enfraqueceu o comércio no Sul. Dessa forma, os portos do Sul não podiam competir com os do Norte, e mesmo sua agricultura era limitada.

As comunas do Norte e do Centro da Itália, com seus ideais de liberdade, rejeitaram o governo dos imperadores de origem alemã. Entretanto, o enfrentamento de um inimigo comum não foi o suficiente para acabar com a instabilidade interna das comunas: facções se enfrentavam constantemente. A forma mais poderosa de união estava nas alianças entre famílias, as *consorteries*, que estabeleciam acordos de proteção e auxílio mútuo em tempos de crise. A fragilidade política das comunas era refletida nas disputas entre famílias que lutavam por supremacia e pelo controle político da comuna.

Essa instabilidade não tinha caráter apenas político, pois as cidades cresceram rapidamente com a migração dos camponeses para as zonas urbanas, e a diversificação e crescimento das indústrias de artesanato, do comércio e do câmbio de moedas. Esse interesse pode ser percebido também com o surgimento do *popolo*, uma organização formada principalmente por não nobres, fundada por associações que representavam os interesses econômicos de cada cidade. Essa organização exigia participação administrativa na comuna, tributação mais justa e o fim das contendas dos nobres. Isso porque o imperador do Sacro Império Romano, Frederico Barbarossa, lutava para restabelecer a autoridade imperial no Norte da península, e seu neto, Frederico II, também tentou subjugar as comunas. As ambições de Frederico entravam em confronto não apenas com as comunas, mas também com o papado, que já havia estabelecido seu poder em Roma, o que levou a quase trinta anos de guerra e enorme devastação.

As tentativas de Frederico e, posteriormente, de seu filho ilegítimo, Manfredo, de introduzir unidade política na península foram as últimas antes do séc. XIX. A península se tornou cada vez mais fragmentada, pois as cidades voltaram-se umas contra as outras assim que se viram livres da ameaça do retorno do governo imperial. Da mesma forma, houve também a queda da autoridade do papado, que, após a prisão do papa Bonifácio VIII, saiu de Roma e foi para Avignon pelos sessenta anos seguintes.

Nesse momento de crise, em que a validade do governo comunal foi posta em questão, estabeleceu-se um sistema em que um administrador estrangeiro era nomeado como ditador temporário, para que pudesse lidar com a situação de forma imparcial e determinada, e voltaria para casa uma vez que a crise fosse resolvida. Em algumas cidades, o mandato durava mais tempo, pois os conflitos entre comunas eram mais frequentes.

No séc. XIII, os *signori* começaram a exercer mandatos mais longos na administração e passaram a governar certas regiões e a absorver propriedades pequenas. As principais cidades-estados da península dos séc. XIV e XV não eram feudais, nem senhoriais. Veneza era uma república, famosa por sua estabilidade política, e governada por uma aristocracia hereditária, na qual a mobilidade social ocorria através da classe intermediária de cidadãos, ricos, que tinham privilégios comerciais e acesso a alguns cargos públicos. A vida cívica era repleta de rituais e cortejos para estimular o orgulho coletivo e entreter os pobres, e o fato de os nobres continuarem a habitar distritos populares inspirava lealdade à classe governante.

Florença também era uma república, mas, ao contrário de Veneza, o *popolo* derrotou a nobreza por meio de uma luta que levou a cidade à anarquia. O governo de Florença era uma oligarquia e baseava-se em associações. O executivo era ocupado em alternância, enquanto o poder legislativo estava presente em assembleias populares, que poderiam ser substituídas por comitês menores em períodos de crise. A república em Florença era possibilitada por sua economia forte, capaz de sustentar uma vasta classe de comerciantes e artesãos, e no início do séc. XIV era a cidade mais rica da Europa.

A culpa vinculada à religiosidade, visto que a Igreja condenava a usura, fez com que os banqueiros e os comerciantes fizessem obras de caridade e doações para entidades religiosas. Assim, foram construídos mais hospitais, casas de repouso e orfanatos do que em qualquer outra parte da Europa na Idade Média. Essa tensão entre a riqueza e a religião levou à encomenda e à criação de obras de arte com inspiração na glorificação de Deus, mas nos séc. XIV e XV a arte foi cada vez mais usada para reforçar o *mundano*.

A arte possuía um papel cívico na Itália renascentista. As obras de arte e arquitetura eram encomendadas pelo governo e ajudavam a aumentar o prestígio da cidade. Com o valor que arte tinha na época, colecionar arte tornou-se um passatempo, e, com isso, muitos dos abastados italianos tornaram-se mecenas e patrocinaram artistas.

Embora os artistas tenham recebido influência de artistas de diversos países da Europa, a principal inspiração cultural da Itália nos séc. XIV e XV foi a arte e a literatura do mundo clássico. Aristóteles foi importante para o progresso científico da época, estudiosos humanistas recuperaram o que diziam escritores romanos e ofereceram aos banqueiros e ricos comerciantes um complemento conveniente às crenças cristãs.

A prosperidade das artes, entretanto, não foi capaz de evitar as guerras. A necessidade de abastecimento das cidade levou as cidades-estados mais ricas a apropriarem-se de cidades menores que as rodeavam. Além disso, a partir de 1378, havia mais de um papa, levando à rivalidade e ao medo da invasão estrangeira. Milão, Veneza, Florença, o papado e Nápoles

decidiram estabelecer uma aliança por medo da invasão francesa, mas não foi o suficiente para impedi-la. Posteriormente, a península foi invadida também pelos otomanos.

Os italianos, antes soberbos a respeito da superioridade de sua civilização, tiveram sua confiança abalada pelo período de guerras, invasões e dominação por outros países. Segundo Guicciardini, as cidades-estados italianas viveram grande prosperidades durante a Idade Média, pois os outros estados não eram capazes de subjugar-los e estavam ocupados com seus próprios conflitos, mas assim que esses conflitos foram resolvidos, as novas monarquias surgiram com potencial econômico e militar superior ao da Itália.

Através da humilhação política e militar e as invasões estrangeiras, foi criado um sentimento de “Itália” e um perfil cultural nacional. O dialeto toscano foi aceito como língua literária oficial em toda a península. Ao longo do século XVI, Nápoles se tornou a capital europeia do bom gosto e os padrões italianos de arte, vestuário, comportamento e culinária eram imitados por toda a Europa. Roma tornou-se a vitrine da Contrarreforma, transformando-se de uma cidade decadente, em uma cidade vibrante.

As conquistas culturais da Itália no séc. XVI tiveram como base uma economia dinâmica, que teve como origem o aumento da população. Em 1600, a península itálica foi a região mais densamente povoada da Europa, o que fez com que a produção agrícola, a indústria e o comércio também crescessem; melhorias nos transportes terrestres e marítimos e no turismo auxiliaram na consolidação da economia.

Apesar da aparente prosperidade, escondia-se a crescente fraqueza da burguesia, com a compra de títulos de nobreza e a adoção da vida aristocrática. Em 1580, a economia começou a perder força e nas décadas seguintes despencou. A Itália passou a importar produtos acabados e a exportar produtos primários, passando da posição dominante para uma posição de subordinação. Muitos são os motivos que podem ter levado a essa crise, como a mudança do eixo comercial e o comércio com países não mediterrâneos, as economias europeias capazes de vender mais barato do que a Itália, as antigas rivalidades entre os Estados e a concentração de renda nas mãos de uma elite que preferia investir em arte do que na indústria.

Com a pobreza crescente na península, cresceu também o banditismo e a depredação. A produção de alimentos entrou em crise, além do retorno da praga, que matou grande parte da população de cidades importantes. Partes do norte conseguiram contornar a crise diversificando a produção agrícola. Mas a impressão geral da Itália era de estagnação social e econômica.

1.2 A visão de Jacob Burckhardt acerca do Renascimento italiano²

Foi na Península Itálica que o homem, pela primeira vez, deixou de se reconhecer apenas como raça, povo, partido, corporação e família e passou a reconhecer-se como indivíduo espiritual, da mesma forma que, outrora, o grego havia se reconhecido ante os bárbaros, e o árabe ante os demais povos da Ásia. É dessa mudança que ocorre o desenvolvimento precoce do italiano em direção ao homem moderno.

Com a mudança de governo das cidades-estado italianas, o indivíduo era levado cada vez mais a se empenhar no exercício da dominação, enquanto os membros de partidos derrotados viam-se na posição dos súditos dos Estados, mas já tendo provado da liberdade e da dominação, o que aumentava o ímpeto de seus individualismos.

Entretanto, é o banimento que tem a maior capacidade de desgastar o homem ou desenvolvê-lo ao máximo. Nas cidades mais populosas havia muitos daqueles que abandonaram sua terra natal pois a situação política ou econômica havia se tornado insuportável. O cosmopolitismo que se desenvolveu nessas pessoas é um estágio avançado do individualismo, como declarado por um humanista refugiado: “Onde quer que um homem instruído estabeleça sua moradia, ali terá seu lar.”

Quando o impulso para o desenvolvimento da personalidade somou-se a uma natureza multifacetada, surgiu o ‘homem universal’, que pertence somente à Itália. O séc. XV é o século dos homens multifacetados, aqueles versados em ambas as línguas clássicas e que lê para si e para sua família obras de Aristóteles. Até mesmo as filhas recebiam uma educação elevada.

Esse desenvolvimento do indivíduo leva ao mérito voltado para o exterior: a glória moderna. Fora da Península Itálica, as diferentes camadas sociais viviam cada uma por si com suas respectivas noções de honra, enquanto na península, a igualdade das camadas sociais leva a um convívio social comum. Os autores romanos foram estudados e, como nas suas obras encontravam-se seus valores e temas, com um conceito próprio de glória e o ideal da dominação mundial romana, essas aspirações passam a ser também as aspirações dos povos italianos.

O próprio Dante que não apenas seus feitos constituem algo novo, mas que deseja ser visto como o primeiro a trilhar tais caminhos. Cada cidade-estado exaltava os ‘gloriosos’ de sua terra, que antes eram apenas santos e reis do passado, mas que passaram a incluir também

² Esta seção consiste em uma revisão bibliográfica baseada em BURCKHARDT, 2009.

‘celebridades’ locais contemporâneas, conservando-se suas casas, como no caso de Petrarca, do qual se conservou mesmo o local da morte e, em honra à sua memória, tornou-se local da visitação em Pádua.

Com a ascensão da noção de glória e do desenvolvimento do individualismo, surge também seu contraponto: o escárnio e o sarcasmo, que se apresentam sob a forma de espirituosidade. As cantigas satíricas já existiam na Idade Média, mas a espirituosidade só podia existir quando o indivíduo plenamente desenvolvido também estivesse presente. Ela passa a não se limitar à palavra e à escrita, mas é representada nas farsas e não peças pregadas, as *burle* e *beffe*, que ocupam posição central em várias coletâneas.

Essa espirituosidade não é vista nas Cento novelle antiche, compostas no final do séc. XIII, e comprova-se sua antiguidade pela ausência do sarcasmo, já que em seguida, no séc. XIV, surge Dante, considerado o ‘mestre supremo da comédia colossal’. Petrarca escreve coletâneas espirituosas à maneira de Plutarco, e Franco Sachetti apresenta a mais representativa seleção do escárnio produzido em Florença. Essa obra trata-se de respostas dadas sob determinadas circunstâncias e o cômico é encontrado na oposição entre a tolice, a ingenuidade, seja ela real ou aparente, o mundo tal qual ele se apresenta e a moral convencional. Sachetti utiliza-se de diversos recursos, como a imitação de dialetos do norte da Península Itálica; por vezes, a espirituosidade é substituída pela trapaça grosseira, pela blasfêmia e obscenidade. Enquanto algumas *burle* são cômicas, outras não passam de demonstrações de superioridade pessoal.

Havia diferença também entre os contadores de pilhérias em Florença. Os de nível mais baixo, representados pelo *buffone* e pelo *penetra*, eram tratados como parasitas e viravam alvo de escárnio, enquanto em posição superior, dotados de maior espírito, tomavam sua espirituosidade como algo soberano e por isso julgavam-se em pé de igualdade com os príncipes. O gosto florentino por galhofeiros evidencia-se através do papa Leão X, que “voltado para os mais refinados prazeres intelectuais, e neles insaciável” exigia ter alguns deles à mesa e por vezes, seguindo o escárnio à moda antiga, tratava-lhes como parasitas.

A paródia do solene e do sublime ocupava posição de força na poesia, como percebido nos sonetos de Petrarca imitando lamentos de amor, e a Divina Comédia de Dante.

A espirituosidade também tornou-se alvo de análise teórica durante o Renascimento; Gioviano Pontano faz análises a respeito de ditos espirituosos ou *facetiae* em sua obra sobre a arte de falar, e Baldassare Castiglione ensina pessoas de posição a fazer uso dos mesmos e não aconselha o emprego direto da espirituosidade, mas apresenta uma rica coletânea de frases e trocadilhos.

A Península Itálica tornou-se uma escola de injúrias sem paralelo, com quem nem mesmo a França de Voltaire podia competir. Florença, em especial, tem ao seu povo atribuídas as características “olhos perspicazes e línguas maldosas”. O escárnio era, possivelmente, o tom predominante no cotidiano florentino. Maquiavel escreve que na maledicência generalizada é visível o naufrágio da força moral e ameaça, afirmando que também sabe falar mal. Além de Florença, há ainda a corte papal, que graças aos desiludidos caçadores de cargos, aos inimigos e concorrentes desesperançosos, tornou Roma a pátria da pasquinagem e da sátira contemplativa.

Foi em Roma que se formou o maior detrator dos novos tempos: Pietro Aretino. Passando suas últimas décadas de vida em Veneza, Aretino mantinha as celebridades da Península Itálica em estado de sítio. Ele recebia presentes daqueles que necessitavam de sua ajuda ou que o temiam; Carlos V e Francisco I concederam-lhe pensões ao mesmo tempo, esperando que Aretino desfavorecesse o outro.

Pietro Aretino escrevia segundo o lema *‘Veritas odium parit’* e não carrega em sua escrita os princípios do esclarecimento, nem da filantropia, nem da ciência. Recebia muita atenção por seu talento literário e suas observações a respeito dos homens e das coisas, embora nunca tenha criado uma obra de arte. Quando não havia para ele a esperança de ser agraciado com presentes, sua cólera se rompia em um bramido selvagem em forma de *capitulos* contra aqueles que desejava atingir. Do contrário, louva e faz adulações àqueles que o presenteiam.

1.3 O redespertar da Antiguidade no Renascimento italiano³

O nome do período chamado “Renascimento” vem do resgate da Antiguidade. A Antiguidade, juntamente com o espírito italiano, sujeitou o mundo ocidental, tornando-se uma força paralela à Igreja e vital para todo europeu de maior instrução. Essa aliança entre as duas culturas de um mesmo lugar em tempos diferentes é mais perceptível nas artes plásticas do que na literatura neolatina.

A Antiguidade clássica, tão importante influência para a formação da cultura e dos ideais italianos, exercia influência também em países fora da península itálica durante a Idade Média. Entretanto, o que se encontra em outros países é a utilização erudita de determinados

³ Esta seção consiste em uma revisão bibliográfica baseada em BURCKHARDT, 2009.

elementos da Antiguidade, enquanto na península itálica, onde há a lembrança da grandeza do passado, celebra-se e deseja-se reproduzi-la. A partir do contato próximo com os antepassados romanos e do espírito italiano que se alterou através do tempo e das diversas influências, surgiu o moderno espírito italiano, que viria a tornar-se modelo para todo o Ocidente.

As próprias ruínas de Roma tornaram-se objeto de reverência e devoção, sendo uma herança física das antiguidades clássica e cristã. O estudo das ruínas é relacionado ao estudo dos autores e inscrições antigas. Com a construção de novas edificações e o embelezamento da cidade de Roma, intensificou-se o perigo para as ruínas, mas cresceu também a admiração por elas, já que eram as portadoras da glória da cidade, e muitos achavam-nas mais belas do que as novas construções.

O entusiasmo pela Antiguidade romana havia despertado em toda a Península itálica. Em várias cidades, as histórias aludiam a vínculos com Roma, à sua fundação direta ou colonização, e genealogistas faziam ligações entre algumas famílias com famosas estirpes romanas. Nos cortejos carnavalescos, eram retratados os triunfos de imperadores romanos. Graças às escavações, pôde-se conhecer mais acerca da antiga Roma. Mas, além do patriotismo e do fervor arqueológico, as ruínas de Roma despertaram um ardor elegíaco-sentimental.

Mais importantes do que o legado arquitetônico foram os legados escritos gregos e latinos, pois eram considerados como as fontes de todo o conhecimento. É graças aos colecionadores que hoje temos a quantidade de obras que temos, que guardaram e copiaram esses escritos antigos. Dentre os copistas, eram raros e muito bem pagos aqueles que sabiam grego e por isso tinham o título de *scrittori*. Os demais copistas eram trabalhadores que viviam dessa atividade, ou eruditos pobres que precisavam de dinheiro. Muitos deles eram alemães e franceses.

Os volumes copiados eram escritos com uma moderna caligrafia italiana e alguns possuíam iluminuras, e mesmo os que não as possuíam eram adornados com bom gosto.

O estudo dos gregos concentrava-se principalmente em Florença e no séc. XV e no início do séc. XVI e teve seu declínio aproximadamente com a morte de Leão X, por uma mudança da tendência intelectual e da saturação da literatura clássica.

No séc. XIV, uma classe atuou como mediadora entre sua época e a venerada Antiguidade, transformando-a no elemento central da cultura de sua época. Eram eles os humanistas. Essa classe tornou-se importante porque conhecia aquilo que conheciam os antigos e eram representantes da nova cultura, aquela que se opunha à cultura da Idade

Média. A forte presença do humanismo a partir de 1400 teria atrofiado o impulso nacional da península itálica, pois esperava da Antiguidade a solução para todos os problemas e levando a uma perda de liberdade em busca da erudição.

A primeira geração de poetas-filólogos teve uma cerimônia simbólica, que, embora não tenha desaparecido, perdeu seu caráter mais elevado nos séculos seguintes. A cerimônia tratava-se do coroamento dos poetas com uma coroa de louros, costume que até então não era habitual, considerado como herança dos antigos gregos e romanos.

A influência da Antiguidade na cultura implicava que o humanismo tomasse conta das universidades. Dentre as matérias ensinadas, a retórica era a preferência dos humanistas, mas também poderiam atuar como professores de direito, medicina, filosofia e astronomia. Essa atividade, porém, embora às vezes estivesse ligada a salários elevados, era passageira e um mesmo catedrático podia atuar em várias instituições diferentes.

As escolas de latim existiam em todas as cidades de renome, não apenas como instrução preparatória, mas porque o conhecimento de latim era tão importante quanto o aprendizado da leitura, da escrita e do cálculo. Essas escolas eram dirigidas por humanistas e se tornaram instrumentos de uma educação mais elevada. Até mesmo a educação de filhos de príncipes era deixada nas mãos de humanistas.

O humanista era imprescindível para a redação das cartas e para os discursos públicos e solenes, pois a cultura e o talento necessários para um secretário eram atribuídos exclusivamente aos humanistas. Dessa forma, muitos homens da ciência serviram ao Estado. Eram eles que escreviam acerca de assuntos pertinentes à fé católica e de todas as ordens provenientes do papa. Desses secretários, entretanto, apenas dois alcançaram a fama, Pietro Bembo e Jacopo Sadoletto, pois escreviam com elegância e um latim puro, ao contrário da maioria das chancelarias, que escreviam em um estilo insípido e burocrático e com latim mais impuro.

A partir do estudo diligente das cartas de Cícero, Plínio e outros, surgiu no séc. XV uma série de instruções e fórmulas para se escrever uma carta em latim. Quanto mais os leigos se aventuravam nessa escrita, mais os especialistas se esforçavam em aprimorar seu ofício. Bembo foi o expoente do estilo italiano clássico de carta: um estilo moderno e distante do estilo latino. Essas cartas, embora fossem escritas em caráter confidencial, consideravam uma possível publicação.

O orador sobressaía-se ainda mais do que o escritor de cartas; discursos em latim ou italiano preenchiam ocasiões solenes, espaços hoje ocupados pela música. O mais importante para esse orador era o talento humanístico. Eram chamados de oradores enviados de um

Estado ao outro, pois era inevitável que fizessem uma aparição pública e pronunciassem um discurso. Os eventos políticos eram palco do exercício da oratória. A cada renovação anual dos funcionários e a cada posse de um novo bispo, discursava um humanista. As orações fúnebres eram frequentemente responsabilidade do humanista, assim como discursos de noivado e casamento.

Observavam-se também discursos acadêmicos pronunciados pelos próprios professores; discursos dos advogados; discursos em italiano dirigidos aos soldados, para incutir orgulho e entusiasmo nas tropas armadas; e por fim, os sermões religiosos, que pouco podiam ser diferenciados dos discursos, pois muitos eclesiásticos também adentraram na cultura da Antiguidade e pretendiam se impor.

Atribui-se a Bruno Casini a ressurreição do método dos antigos, que, com o propósito de capacitar os florentinos a se expressarem com facilidade, abordou uma educação retórica voltada para a aplicação prática, incluindo a invenção, a declamação, a gesticulação e a postura. A capacidade de se expressar elegantemente em latim de improviso era muito apreciada. A nova arte retórica teve seu acabamento através dos estudos dos discursos e escritos teóricos de Cícero e de Quintiliano, do surgimento de novos tratados, dos progressos de filologia e a ideias da Antiguidade, que permitiram o enriquecimento do pensamento individual.

Alguns oradores, entretanto, utilizavam em seus discursos uma quantidade excessiva de citações clássicas e bíblicas, misturadas com clichês e louvação das personalidades através das virtudes cardeais. Esses discursos eram tolerados devido ao interesse da época pelos clássicos, mas no final do séc. XV, o gosto tornou-se mais refinado e as obras de consulta aos clássicos tornaram-se mais numerosas, o que fez com que o uso das citações fosse feito com mais moderação.

A maioria dos discursos era escrita previamente e esses manuscritos eram publicados, enquanto os discursos dos improvisadores precisavam ser estenografados e nem sempre os estenógrafos conseguiam acompanhar os improvisadores mais entusiasmados. Porém, nem todos os discursos foram escritos para serem proferidos, e muitos eram redigidos a título de exercício.

Com a morte de Leão X e a devastação de Roma, a arte da retórica começou também a decair. Os oradores elegantes já não recebiam o mesmo reconhecimento e recompensa, e as representações das obras de Plauto e Terêncio foram substituídas pelas comédias italianas.

Além da epistolografia e da retórica, o restante da produção dos humanistas também consiste em reproduções da Antiguidade, como no caso dos tratados e diálogos, que

preenchiam a necessidade da época de uma mediação entre si e a Antiguidade em questões morais e filosóficas.

O humanismo tomou conta também da escrita da história. Mas, em comparação com os escritos anteriores, as obras dos humanistas eram pálidas e de graça convencional, com o empobrecimento do interesse nos fatos e a afirmação duvidosa de que a escrita da história deveria estimular o leitor através de meios estilísticos, como se pudesse ocupar o lugar da poesia.

A escrita histórica foi mais bem-sucedida quando escrita na língua local, ao invés do latim. Mesmo assim, por ser a língua franca dos eruditos internacionalmente, o latim foi escolhido para as obras, o que facilitava também a divulgação. A maior parte dos relatos a respeito do passado tratava da Antiguidade clássica. A Idade Média, embora retratada, não foi julgada com piedade de imediato, e os humanistas falavam de sua própria aparição como o início de uma nova era, superior àquela deixada para trás.

Mesmo assim, iniciou-se a pesquisa a respeito da Idade Média, desenvolvendo uma crítica histórica sobre esse período, utilizando-se do tratamento racional dos humanistas destinado a todos os assuntos.

A influência da filosofia antiga apresentava-se em intensidades variadas, às vezes de grande importância, às vezes secundária. Obras como a *Ética* e a *Política* de Aristóteles tornaram-se bem comuns dos italianos cultos. Porém, é importante observar que há uma diferença entre a verdadeira assimilação das doutrinas antigas e o modismo. Para muitos, mesmo aqueles que alcançaram certa erudição, a Antiguidade não passou de um modismo.

Era comum utilizar nomes de batismo gregos e romanos, e também que alguém trocasse seu nome para um nome clássico, fosse por desavenças com a família ou simples preferência. Contudo, censurável e ridículo era a alteração parcial de um nome para dar-lhe um tom clássico ou novo significado.

Os humanistas agiam como se o latim fosse a única língua digna de ser escrita. Poggio lamentou que Dante tenha escrito a *Divina Comédia* em italiano, e o destino da poesia italiana esteve vinculado ao fato de ele não ter escrito sua obra em latim.

Cícero era visto como a fonte mais pura da prosa já no séc. XIV e, posteriormente à época de Petrarca, tornou-se também modelo quase exclusivo para a epistolografia e os demais gêneros, com exceção do narrativo. A partir do final do séc. XV, tem início um ciceronianismo mais radical, que não se permitia utilizar nenhuma palavra que já não tivesse sido utilizada por Cícero, pois ele, e apenas ele, constituía o modelo absoluto. Mas nem todos

os seus admiradores se restringiam dessa forma e, ao contrário, ousavam buscar uma latinidade individual e moderna.

No âmbito da conversação latina, Cícero não ofereceu um modelo e por isso as comédias de Plauto e Terêncio preencheram essa lacuna.

A poesia neolatina era o maior orgulho dos humanistas. A Península italiana, então região mais culta e desenvolvida do mundo, não teria renunciado à língua italiana sem motivo ou sem almejar algo maior. O motivo em questão era a admiração pela Antiguidade, que levou à imitação. Apenas a Península italiana possuía as duas condições fundamentais para o desenvolvimento da poesia neolatina: a disposição favorável entre os eruditos e “um parcial redespertar do gênio italiano antigo nos próprios poetas”. A epopeia, entretanto, não foi tão bem-sucedida, pois não se reconhecia nos modelos romanos e gregos, com exceção de Homero, as condições para uma poesia épica viva.

As poesias mais férteis foram aquelas que retomaram os mitos da Antiguidade; alguns acrescentando aos mitos já existentes e outros inventando novos mitos para a região italiana. Encontram-se também poemas épicos de conteúdo eclesiástico e escritos em hexâmetros. Seus autores nem sempre tinham como propósito uma promoção ou favores da Igreja, mas um desejo de servir ao sagrado.

A história da época também foi escrita em hexâmetros ou dísticos, em geral em honra de algum príncipe ou casa principesca, por exemplo a Sforziada e a Borgiada. Alguns poemas épicos mais breves acabaram por provocar uma impressão cômica pela excessiva presença do elemento mitológico, como acontece com o poema fúnebre de Ercole Strozza dedicado a César Bórgia.

O poeta filólogo encontrava-se mais próximo da Antiguidade na lírica; no epigrama e principalmente na elegia. Catulo foi uma grande influência para os italianos, que escreveram diversos poemas inteiramente derivados dos escritos do poeta latino. Alguns poetas basearam-se nas odes de Horácio e poemas Catulo para escrever suas próprias odes aos santos e, no caso de Navagero, ao arcanjo Gabriel.

Muitos poemas eram escritos em versos elegíacos, ou em hexâmetros, com temas que se estendiam da elegia até o epigrama. Os humanistas manipulavam o texto dos poetas elegíacos romanos e sentiam-se à altura para imitá-los. Navagero utilizava a mitologia de forma moderada e preocupava-se em encontrar um tema verdadeiramente poético para então desenvolvê-lo.

O verso elegíaco ou em hexâmetros era o ideal para representar os sentimentos mais elevados, como o patriotismo, a deificação dos soberanos e belos pensamentos acerca da

morte. O epigrama latino, por sua vez, era algo tratado com tanta seriedade que podia fundar a glória de um erudito. A maior honra para o autor era ter seu epigrama tomado por antigo, copiado da Antiguidade, ou quando toda a Península itálica o conhecia.

A cidade de maior reconhecimento pelos epigramas era Roma, onde cada um tinha que ser responsável pela própria imortalidade. Após Pio II, o epigrama satírico floresceu e atingiu o mais alto grau de insolência contra Alexandre VI. Os poetas próximos à corte expunham-se a perigos extremos, pois Alexandre reforçou sua guarda com oitocentos homens. Já sob Leão X, os epigramas tornaram-se fonte de renda. No pontificado de Paulo III, o epigrama sobreviveu em ecos isolados, enquanto a epígrafe florescia.

Os poetas-filólogos, que haviam levado seu culto à Antiguidade pela Península itálica e o resto da Europa, caíram em descrédito no séc. XVI. Continuou-se a escrever poemas da maneira que eles o faziam, mas ninguém mais queria pertencer a essa classe, pois eram alvo de três acusações: de maligna altivez, da vergonhosa devassidão e da irreligiosidade. Essas censuras já existiam anteriormente, mas devido à grande dependência dos literatos em relação ao conhecimento da Antiguidade, do qual os humanistas eram os portadores e propagadores, elas pouco se fizeram ouvir. Foi o aumento do número de edições impressas dos clássicos que permitiu que o povo não precisasse mais do contato constante com os humanistas.

As acusações contra os humanistas foram feitas pelos próprios humanistas. Pela falta de coesão dentro da classe, tentavam elevar-se uns acima dos outros, apelando para a infâmia com o intuito de destruir os adversários. Eles eram obrigados a lutar pela própria existência e por isso falavam uns dos outros em suas obras. Muitas das censuras tinham fundamento, mas não se pode condenar toda a classe. Pode-se explicar e atenuar sua culpa a partir de três fatores: os inúmeros mimos que recebiam quando a sorte lhes era favorável; a falta de garantias em relação à vida material, alternando-se rapidamente entre luxo e miséria de acordo com fatores externos; a desvirtuada influência da Antiguidade, que minava os princípios morais da época, sem oferecer os seus próprios.

A carreira de humanista só podia ser enfrentada por aqueles de natureza mais forte, pois implicava em uma vida de exaustivos estudos na busca da erudição, inimizades e perigos mortais, a opulência e a miséria, e falta de uma residência fixa, que fazia com que os pertencentes a essa casta constantemente mudassem de domicílio.

É na obra do historiador Gyraldus que encontramos exemplos de advertências acerca da vida miserável dos literatos, como a vaidade e auto-idolatria, a heresia, o bem falar desprovido de convicção, a ingratidão para com os mestres e a rastejante bajulação dos príncipes, que os deixam morrer de fome.

1.4 A visão de Peter Burke acerca do Renascimento italiano

A ideia do Renascimento como uma era de ouro da cultura e da criatividade vem de diferentes personalidades, que, no séc. XIX, escreveram sobre o período. Dentre essas pessoas, Jacob Burckhardt utilizou os conceitos “individualismo” e “modernidade” para definir o período. Segundo Burckhardt, na Idade Média, o Homem era consciente de si mesmo apenas como parte de um grupo, enquanto no Renascimento, o homem passou a reconhecer-se como indivíduo. Para ele também, o Renascimento era sinônimo de modernidade; ele considera o povo italiano como o precursor da modernidade.

Essa imagem do Renascimento é, no entanto, um mito. Isso porque Burckhardt exagera ao fazer contrastes entre a Idade Média e o Renascimento, e ignora outros fatores que contradizem sua teoria. Dessa forma, Burckhardt cria um mito em dois sentidos da palavra, o de afirmação falsa, e o sentido de uma história simbólica com uma moral. O uso de metáforas contrapõe a ideia do Renascimento em oposição à “idade das trevas”, e o autor, ao escrever sobre o Renascimento, utilizou-se da ideia dos acadêmicos e artistas do período em questão, que, apesar de acreditarem pertencer a uma época superior àquela que deixava para trás, muito deviam à Idade Média.

O erro de Burckhardt, portanto, foi o de aceitar como verdade o juízo que essas pessoas do período renascentista tinham de sua época. O historiador tinha razões pessoais para favorecer o período em questão; ele via na Itália uma fuga à Suíça, um país que considerava enfadonho.

A tese idealizada de Burckhardt não resistiu ao teste do tempo, sendo refutada por estudiosos do período medieval, que argumentam que, primeiramente, os homens renascentistas eram bastante medievais e, em segundo lugar, o Renascimento não foi um evento singular e vários “renascimentos” aconteceram durante a Idade Média. Alguns historiadores descobriram ainda, renascimentos fora da Europa ocidental. Essa narrativa de um grande renascentismo da cultura ocidental é também um problema na medida em que torna-se um instrumento para legitimar a “superioridade” do ocidente.

Embora não tenha sido feito exclusivo da Península itálica, é preciso começar por ela para tratar das principais mudanças ocorridas nas artes, literatura e ideias. O movimento renascentista teve como característica a tentativa de reavivar uma outra cultura e imitar a Antiguidade em diversas áreas e de diversas maneiras.

Na arquitetura pode-se perceber a mais evidente das recuperações das formas clássicas, e não surpreende que esse fato tenha ocorrido na península itálica, onde há numerosos edifícios clássicos sobreviventes.

Os estudos de arquitetura foram auxiliados também pela obra do romano Vitruvius, os *Dez livros sobre arquitetura*, na qual compara a estrutura de um edifício à do corpo humano e reforça a importância da simetria e da proporção.

Na escultura, não havia um tratado como o de Vitruvius, mas ainda podiam-se estudar os modelos clássicos. Os gêneros da escultura renascentista eram recuperações de gêneros clássicos, como o busto, o monumento equestre e a figura representando a mitologia da Antiguidade.

Na pintura, era mais difícil encontrar modelos antigos. A pintura clássica era desconhecida na época, e isso só mudaria no séc. XVIII, com as escavações em Pompeia. Os pintores, querendo reproduzir a arte da Antiguidade, foram forçados a encontrar outros meios. Assim, muitos utilizavam as posições das esculturas clássicas em suas obras, outros tentavam reconstruir quadros descritos em textos literários.

O retrato consagrou-se na pintura renascentista como gênero independente. No séc. XV, os retratos eram pintados segundo a tradição romana, imitando os bustos e as representações de rostos nas moedas. Apenas no século seguinte, com Rafael, Leonardo e outros, a pintura tomou formas próprias e inéditas, retratando o rosto de frente ou a três quartos, pintando também o corpo por inteiro ou parcialmente. No período, ocorreu também a descoberta das regras da perspectiva linear, de forma independente à Antiguidade. Tanto na Antiguidade Clássica quanto no Renascimento, os artistas se preocupavam com o “realismo”.

Embora as artes visuais sejam mais conhecidas por nós como símbolos do Renascimento, no período, as artes liberais, como a literatura, eram levadas mais a sério do que as artes mecânicas. O estatuto social de um pintor era pouco diferente daquele de um carpinteiro ou tecelão.

Dentre as “boas letras”, *bonae litterae*, foi revivido o latim clássico, pois o latim medieval passou a ser visto como bárbaro. Os estudiosos começaram a recuperar também os principais gêneros literários de Roma: o poema épico, a comédia, a ode, a pastoral, etc. *Africa*, poema épico de Petrarca, foi a primeira das muitas imitações da *Eneida* de Virgílio. As tragédias italianas foram escritas à maneira melodramática de Sêneca, e as comédias ao estilo de Plauto e Terêncio. Na poesia, odes à maneira de Horácio, epigramas como os de Marcial e pastorais de acordo com o estilo das églogas de Virgílio. Ideias eram muitas vezes escritas na forma de diálogos, ao invés de tratados, inspirados por Platão, Cícero e Luciano.

Antes de 1500, a literatura escrita em italiano foi levada menos a sério do que aquela escrita em latim. Houve mais de um século de distância entre as primeiras comédias latinas do Renascimento e as primeiras escritas em italiano.

Ao falar dos ressurgimento das “letras”, os contemporâneos referiam-se ao Humanismo. O Humanismo começou a ser utilizado para designar o tipo tradicional de educação clássica no séc. XIX, enquanto o humanista teve origem no séc. XV para falar do professor universitário de humanidades: gramática, retórica, poesia, ética e história, assim chamadas por serem os estudos que aperfeiçoam o homem.

Segundo os humanistas há quatro níveis de existência: existir, como uma pedra; viver, como uma planta; sentir, como um cavalo; e pensar, como um homem. A vida contemplativa, a do estudo, era considerada superior à vida ativa.

No Renascimento, foram também feitas tentativas de imitar o sistema educacional da Roma antiga, que consistia em ensinar os estudantes a falarem, lerem e escreverem em latim clássico, mas que também dava importância às humanidades, principalmente a retórica. Em algumas universidades, também era possível estudar o grego clássico.

Embora a Grécia antiga não fosse tão admirada quanto Roma, a língua grega atraía os estudantes. Os primeiros professores de grego eram refugiados do Império Bizantino e foi graças a eles que os estudiosos italianos puderam ler os textos gregos na língua original. Alguns dos textos aos quais se teve acesso já possuíam tradução latina, mas, apenas com a versão original, percebeu-se a discrepância entre as traduções. De acordo com os humanistas, até mesmo clássicos latinos foram mal-interpretados e foram então redescobertos ao serem estudados nas universidades.

Os humanistas e os artistas possuíam uma atitude contraditória em relação à Antiguidade. Por um lado, tinham maior consciência do que seus predecessores medievais da distância entre o passado clássico e o presente, por outro, sentiam-se próximos dos grandes romanos e acreditavam que a Antiguidade podia ser ressuscitada. A ideia baseava-se em uma interpretação cíclica da história, na qual uma época podia ser uma recorrência de outra anterior.

Um dos conceitos-chave dos humanistas era o de imitação. Eles imitavam não a natureza, mas os grandes escritores e artistas. Enquanto hoje o termo “imitação” é algo pejorativo e remete à falta de talento ou ao plágio, os renascentistas tinham o intuito de assimilar os modelos clássicos de forma a igualá-los ou até superá-los.

Apesar de rejeitarem a cultura medieval, os acadêmicos, escritores e artistas foram criados com a arte “gótica”, a filosofia "escolástica" e o latinismo bárbaro, e portanto

pertenciam a essa época. A influência medieval era visível em suas obras, pois muitas vezes confundiam o início do período medieval com a Antiguidade. As contradições do período eram visíveis na escrita da história, que tentava narrar a história recente da Península Itálica através do modelo latino, e não pode ser escrita em latim, pois não existiam palavras em latim para descrever todos os termos necessários para a história.

As contradições eram mais acentuadas quando se tratava da religião, pois os renascentistas eram cristãos, e não adoradores de deuses pagãos. Por isso, muitas obras do Renascimento são híbridos culturais, mesclando os aspectos clássicos aos cristãos. No séc. XIX, os historiadores, incluindo Burckhardt, apresentavam os humanistas como pagãos que apenas possuíam um respeito hipócrita em relação ao cristianismo. Agora, os estudiosos dizem o contrário, que o falso respeito era direcionado ao paganismo, já que o uso de termos como “oráculo” em contexto cristão pode ter sido apenas uma tentativa de escrever em um latim “puro”, ou um jogo.

Embora a paganização fosse superficial, não se pode negar que havia tensão entre os valores clássicos e os cristãos. Agostinho e Jerônimo, por exemplo, tentaram conciliar ambas as culturas em harmonia, utilizando-se de uma alegoria do Velho Testamento, na qual os israelitas fugiram do Egito levando tesouros egípcios consigo. Dessa forma, devia-se também pegar aquilo que era valioso na cultura clássica e trazê-la para o cristianismo. Os humanistas, entretanto, tinham o propósito oposto, de conciliar a cultura cristã com os clássicos redescobertos, de forma a viver como romanos clássicos, mas manter o cristianismo.

A recuperação da Antiguidade não tinha a intenção de substituir o cristianismo. Isso torna menos acentuada a distinção entre o Renascimento e a Idade Média, pois o primeiro não foi uma grande revolução cultural que quebrou a tradição, e sim um processo gradual no qual os indivíduos se tornavam cada vez mais insatisfeitos com a cultura de seu próprio tempo.

A reabilitação da Antiguidade clássica começou na Península itálica, pois era Roma o grande motivo de entusiasmo, e de certa forma, os humanistas estavam descobrindo seus antepassados, e muitas famílias chegaram a realmente reclamar sua descendência de antigos romanos. É difícil discernir se na Itália as inspirações clássicas foram uma continuação ou uma inovação, pois a tradição clássica sempre esteve presente.

Foi com a criação das cidades-estado e suas independências em relação a outras cidades que levaram as classes dominantes a considerarem essas cidades como várias novas Romas. O Renascimento foi um movimento de minorias localizadas no cenário urbano, mesmo quando se escrevia sobre o campo. Dentre essas minorias, estavam os humanistas, os

membros das classes dirigentes e os artistas. A recuperação da Antiguidade, porém, não tinha o mesmo significado para diferentes grupos sociais, nem tinha o mesmo significado para diferentes cidades.

Tornou-se moda colecionar estátuas clássicas, encomendar retratos e comprar casas de campo no estilo “antigo”. Muitas mulheres também estavam envolvidas com o movimento renascentista. Por volta de 1500, o movimento que fora considerado subversivo por alguns filósofos escolásticos, havia tornado-se a norma na Península itálica. Entretanto, nesse período, o Renascimento era ainda novidade fora da Itália.

1.5 O cortesão renascentista⁴

O cortesão é, assim como o humanista e o príncipe, uma das figuras mais familiares do Renascimento. Isso graças a Castiglione e sua obra, que se tornou o mais famoso dos tratados a respeito do cortesão. Entretanto, é difícil dizer exatamente o que era um cortesão, e há dificuldade até mesmo em definir o que era a corte. A corte era um lugar, normalmente, um palácio, que continha um aposento para onde o senhor podia se retirar e onde os postulantes esperavam ser recebidos em audiência, mas também também era um ambiente social onde obras de arte foram produzidas e apreciadas.

A corte era o lugar onde ficava o príncipe, mas os príncipes não costumavam permanecer muito tempo no mesmo lugar; muitos passavam muito tempo viajando. Essas viagens tinham propósitos variados, como ser visto pelos súditos e conhecer o reino, manter o império unido, ou por prazer. A corte os acompanhava, mas decerto, o tamanho do séquito real causava problemas e inconvenientes quando se tratava de alojamento e alimentação.

Dessa forma, Burke entende que é mais simples descrever a corte como um grupo de pessoas, ao invés de um lugar e, de forma menos precisa, pode-se dizer que a corte era como a família de um soberano ou de outra pessoa importante. Esse tipo de família contava com centenas, às vezes milhares, de pessoas, registradas nos documentos financeiros. A partir do final do séc. XVI, o crescimento das cortes passou a criar problemas financeiros e alguns soberanos reduziram o número de cortesãos para economizar dinheiro. A corte, entretanto, era flexível. Nem todos os cortesãos estavam sempre presentes e alguns não participavam das viagens.

⁴ Esta seção consiste em uma revisão bibliográfica baseada em BURKE, 1988.

A família do príncipe dividia-se em duas partes: a casa de magnificência e a casa de providência, nessa última estavam incluídos aqueles que prestavam serviços, como cozinheiros, jardineiros, médicos, cantores, etc. Os cortesãos estavam divididos em hierarquias; no topo estavam os aristocratas que desempenhavam cargos como os de camareiro, senescal e escudeiro, mas normalmente só realizavam essas funções em ocasiões especiais e ritualizadas.

Os príncipes gostavam de estar rodeados pela alta nobreza, e as razões para esses nobres irem para a corte eram variadas: alguns almejavam obter a confiança do príncipe e seus favores ou para vê-lo e ser visto por ele. Ser exilado da corte era um castigo.

Um papel importante na corte era o dos chamados “favoritos”, jovens nobres que faziam companhia ao soberano. Alguns cantavam, outros liam, e eles possuíam uma elevada posição semelhante a das amantes reais, pois também dependia do afeto do soberano. Apesar desses companheiros do príncipe terem má reputação, reconhecia-se a necessidade do governante ter seus momentos de lazer e, por isso, essa função de favorito era indispensável nas cortes do Renascimento europeu.

Em síntese, a corte era uma instituição na qual se encontravam diversas funções, e não era apenas a família do soberano, mas também um instrumento de governo e um centro cultural.

Algumas cortes promoveram a poesia e outras artes, a de Nápoles, por exemplo, foi um importante centro de inovação. A corte de Henrique VIII foi definida por Erasmo como “a sede e a cidadela dos estudos humanistas”. Alguns soberanos tornaram-se intelectuais, e outros protegeram os eruditos. Muitos deles incentivavam atividades artísticas e literárias, e nas cortes foram criadas formas de arte específicas, em especial uma miscelânea músico-poético-coreográfica chamada de *intermedio* na Itália, *ballet de cour* na França e *masque* na Inglaterra. Segundo Maquiavel, uma das formas de o príncipe adquirir fama era “revelar-se amante das virtudes, dando guarida aos homens virtuosos e honrando os excelentes numa arte”.

O cortesão de Castiglione apresenta o cortesão como homem universal, versado nas letras, nas armas e nas artes, uma figura ideal que encarnou o Renascimento. Essa “cortesania”, entretanto, tem uma continuidade com a Idade Média. Essa continuidade é mais evidente na linguagem utilizada para descrever o comportamento apropriado nas cortes. A palavra cortesia é uma invenção medieval, ainda que emprestada pelos escritores medievos do vocabulário ciceroniano de boas maneiras. Também nos romances de cavalaria são fornecidas imagens do ideal do comportamento nobre, e dos *courtesy-books*, que

completavam as obras literárias e instruíam a respeito do comportamento ideal. Esses tratados, quando analisados de forma cronológica, revelam uma tendência para um autocontrole cada mais mais intenso, e a corte renascentista foi a criadora de novidades como a utilização do garfo para comer, o sabão e a pasta de dentes.

Alguns dos mais famosos poetas do Renascimento eram nobres, cortesãos ou soldados, que se tornaram mais famosos por seus versos do que por seus feitos. Alguns cortesãos tornaram-se artistas, enquanto alguns artistas se tornaram cortesãos por terem sido chamados à corte devido a seus talentos artísticos. A música tinha uma função importante na corte, e os príncipes precisavam de cantores e outros músicos. Muitos pintores também foram requeridos nas cortes para decorarem os aposentos, pintarem retratos e projetarem os trajes e a cenografia das festas.

A posição mais segura era a dos escritores e intelectuais, os literatos. Muitos soberanos apreciavam a companhia dos humanistas. Em todas cortes, havia cargos à disposição dos literatos, por exemplo, os cargos de pregador da corte, médico real e preceptor dos filhos do príncipe. Dos poetas, eram esperados louvores, já que muitos adulavam seus mecenas para obter reconhecimento. Luís de Camões, por exemplo, escreveu os *Lusíadas* para os reis de Portugal.

Se, para alguns, a corte era um paraíso terrestre, para outros era um inferno. O autor de *The Faerie Queene*, por exemplo, amargurou-se por não ter sido bem recompensado. Alguns escritores deixaram a corte e foram viver no campo. Já outros, que permaneceram na corte, desejavam manter-se afastados dela. O poeta francês Alain Chartier chegou a definir a corte como “um grupo de homens que se reúnem para se enganarem uns aos outros”. Muitas vezes, as críticas eram feitas do ponto de vista do cortesão e descreviam como a vida era difícil na corte e as esperanças eram sempre frustradas. Algumas das críticas comuns falavam de como as pessoas de pouco valor eram premiadas enquanto os homens valorosos abatiam-se; a instabilidade da vida; e a perda de liberdade.

Outras críticas eram direcionadas aos cortesãos, que eram descritos como ignorantes, ociosos, pretensiosos, obcecados pelas aparências, os homens eram afeminados e as mulheres, desavergonhadas. Por vezes, essas críticas eram provenientes do ódio daqueles que fracassaram. Outro tema frequente da literatura anticortesã era a rejeição da italianização.

1.6 Usos do Renascimento no estrangeiro

Da mesma forma que o Renascimento buscou imitar a Antiguidade, a imitação da cultura italiana pelos outros países não foi um processo simples e levantou problemas. A versão tradicional da difusão do Renascimento pelo resto da Europa representava os italianos como criativos e inovadores, enquanto os outros países eram passivos e receptores de influências. Entretanto, foi nos Países Baixos que se desenvolveu a nova técnica de pintura a óleo, que depois se tornou influente na Itália; também na música os flamengos eram reconhecidos; e os grandes artistas e escritores inspiravam-se nos modelos italianos, mas não apenas neles, e não os seguiam servilmente.

É chamada de *teoria da recepção* a tentativa de alguns estudantes de substituir a ideia de influência pela de um processo criativo de interpretação equívoca. Houve uma fuga de cérebros entre 1430 e 1520, os humanistas que deixavam a península itálica raramente estavam entre os melhores, e suspeita-se que tenham migrado exatamente por não terem obtido sucesso. Já dentre os artistas, que migraram mais tarde do que os humanistas, estava Leonardo da Vinci, que foi para a França convidado pelo rei. Humanistas e artistas deixaram a península itálica por razões diversas, como missões diplomáticas, exílios políticos e religiosos, e motivos pessoais. Alguns desses italianos tiveram recepções calorosas e entusiasmadas, outros foram recebidos de forma mais fria, segundo seus próprios relatos.

No final do séc. XV havia grande procura por humanistas italianos por conta dos interesses locais pela literatura clássica e a instrução. Alguns anos depois, com a nova geração já treinada no humanismo, os expatriados italianos já não seriam mais necessários.

Havia também o movimento no sentido oposto, de estrangeiros visitando a península itálica, a maioria eram estudantes. Embora os visitantes tivessem motivações variadas, muitos foram à península para estudar o novo estilo de pintura, ou os vestígios da escultura e arquitetura antigas. Os acadêmicos viajavam para conhecer textos aos quais não tinham acesso em sua terra natal. O neerlandês Justo Lipsio foi para Roma em 1567, com a comitiva de seu patrono, para se encontrar com acadêmicos clássicos e estudar o mundo antigo em primeira mão.

A irradiação do Renascimento não se deu apenas pela movimentação de pessoas, mas também pela movimentação de pinturas e estátuas, livros e textos originais. Através das traduções e sua fidelidade, é possível avaliar de que forma os textos eram adaptados às necessidades e às expectativas dos leitores estrangeiros. A cultura italiana imitada pelos não italianos era invenção deles. A arquitetura é um exemplo relevante para os “usos da Itália”,

pois é uma arte funcional e que deve ser adaptada ao meio local, mas que também sofreu alterações para exprimir a criatividade do arquiteto, ou para o gosto do patrono.

Outro exemplo da adoção do modelo italiano foi a tradução e a difusão de o *Cortesão* de Castiglione. A tradução inglesa encontrou problemas, pois faltavam à língua as palavras exatas para traduzir os termos em italiano. A versão polonesa, entretanto, é a tradução menos fiel; isso porque muitos elementos, não apenas linguísticos, foram alterados, como por exemplo, a eliminação das mulheres por elas não serem letradas o suficiente na Polônia, e o apagamento da discussão sobre as artes da pintura e escultura.

A reforma protestante foi outro obstáculo à fluida difusão do Renascimento italiano no exterior, o que era percebido em reações anticatólicas e antipapistas. Havia uma concepção de que a diferença entre o Renascimento ao norte dos Alpes e o da península itálica foi o surgimento do “humanismo cristão”. Essa concepção, porém, é baseada na falsa ideia de que a península itálica estava cheia de humanistas pagãos, quando, na verdade, os humanistas italianos buscavam harmonizar o cristianismo com sua admiração pela Antiguidade.

Ao norte, o movimento humanista estava ainda mais interessado nos estudos sagrados, como se percebe nas obras de Erasmo, nas quais são reveladas a tensão entre o clássico e o cristão. Em *Ciceronianus*, objeta que seria impossível escrever latim exatamente como Cícero sem trazer de volta a Roma de Cícero (paradoxo da imitação), e o tema principal do diálogo era que Cícero não devia ser imitado, pois era pagão.

O início do séc. XVI, antes da excomunhão de Lutero, foi o momento mais importante para a interação entre o humanismo e os estudos religiosos. O índice de livros proibidos incluía as obras de Erasmo, mas não banuiu a literatura clássica, que continuou a ser parte importante do currículo das escolas liceais católicas. Da mesma forma que o clero tentou combinar o humanismo com a filosofia medieval, alguns nobres tentaram unir o humanismo aos valores de uma aristocracia militar e as virtudes dos cavaleiros medievais.

Em 1584, foi publicada a obra *Da constância*, de Justo Lípsio, um exemplo de estoicismo renascentista. Os filósofos estoicos, especialmente Sêneca, conquistaram os leitores do séc. XVI através do princípio de manter a tranquilidade mental em face da tirania e da morte. A virtude passiva da constância adequava-se mais às monarquias do período do que a repúblicas com cidadãos politicamente ativos.

Em uma esfera, a da ficção em prosa, os europeus do norte ultrapassaram seus mestres italianos, desenvolvendo o gênero de forma mais ambiciosa. Uma das características mais inovadoras encontradas em obras como as de Rabelais e Cervantes foi a importância da paródia, especialmente a de romances medievais de cavalaria. O livro impresso estimulou o

revivalismo da Antiguidade clássica; um grupo de acadêmicos-tipógrafos na Itália, Países Baixos, França e Suíça foi fundamental nesse processo revivalista, pois agiram como intermediários entre os acadêmicos humanistas e o público culto.

Algumas das maiores obras do Renascimento buscaram inspiração na cultura popular tradicional, que era uma cultura oral. Por exemplo, *O elogio da loucura* de Erasmo, inspirado na festa dos tolos; e o Sancho Pança de *Dom Quixote*, inspirado no carnaval. O uso de formas populares para fins subversivos aparecia frequentemente no final do Renascimento, a fase de desintegração.

2 RECEPÇÃO E *IMITATIO* NO HUMANISMO RENASCENTISTA

2.1 O humanismo renascentista⁵

O humanismo é uma das principais correntes do pensamento europeu. O termo humanismo foi criado no séc. XVIII, e apenas na segunda metade do séc. XIX passou a designar o período histórico relacionado ao renascimento da Antiguidade. Não há unanimidade quanto à caracterização desse movimento cultural; segundo Kristeller, o humanismo é um movimento puramente retórico e literário; Garin defendia a existência de uma filosofia humanista que estava por trás das novas descobertas científicas; já na coleção de Kraye há uma abordagem que considera o humanismo como um movimento intelectual que se propôs à renovação do saber e do ideal humano, baseada no estudo e na imitação dos clássicos.

O humanismo representava a manifestação intelectual e literária do propósito de reviver a Antiguidade clássica, e também sua consciência. Foi Petrarca o responsável por articular o fervor e a admiração pela Roma antiga e a concepção histórica de que a Antiguidade foi seguida de um período de trevas.

O sufixo -ista de humanista designava pessoas que exerciam determinada profissão, possuíam certa qualificação ou pertenciam a um grupo social, político, ou escola filosófica. O vocábulo, no séc. XVI, denominava a pessoa dedicada ao ensino da literatura clássica, fosse ele público ou privado. Na Itália do séc. XV, a maioria dos humanistas vinha de famílias nobres que moravam em centros urbanos, pois o tipo de instrução que possuíam só estava ao alcance das classes mais ricas e nas cidades, onde estavam os centros de ensino adequados.

O ensino era a principal ocupação dos humanistas, tanto em centros públicos como em casas, mas muitos desempenhavam cargos públicos, outra ocupação característica dos humanistas. Outros trabalhavam como livreiros, copistas e calígrafos. Dentro do contexto do Renascimento, os humanistas possuíam maior estima social do que os artistas. Isso se deve, em parte, à condição social prévia dos humanistas, já que muitos eram nobres, mas também à importância que alcançaram nos cargos públicos.

Os *studia humanitatis* eram um conjunto de conhecimentos cultivados pelos humanistas, que consideravam que o cultivo da eloquência e o estudo dos autores clássicos representava o meio ideal para a plena realização do homem na sociedade. O termo, assim

⁵ Esta seção consiste em uma revisão bibliográfica baseada em GALLARDO, 2000.

como o ideal que representa, foi descoberto e copiado por Petrarca da obra *Pro Archia*, de Cícero, na qual o autor discorre a respeito de seu ideal educativo. Salutati, então, elabora uma visão sistemática das disciplinas humanísticas, são elas: a gramática, a retórica, a história, a poesia e a filosofia moral.

Os *studia humanitatis* foram aplicados à prática pedagógica e, dentre as disciplinas, a história, a retórica e a filosofia moral eram as mais importantes, pois constituem o fundamento da educação que tem como propósito formar cidadãos. Foram estabelecidos três níveis de ensino: o elementar, o gramatical e o retórico. Ao centro, há o estudo cuidadoso dos textos clássicos, incluindo a leitura em voz alta para fazer oposição à prosódia degradada do latim medieval, e o estudo de estilo.

O humanismo se manteve intelectualmente alheio à escolástica com exceção da ética e da lógica. Inicialmente, enquanto a escolástica era ensinada nas universidades, o humanismo era ensinado em ambientes privados, para suprir uma demanda educacional que as universidades não satisfaziam. Além disso, o humanismo possuía um caráter prático, voltado para a formação do Homem. Posteriormente, entretanto, o humanismo passou a ser ensinado também nas universidades.

O humanismo teve sua origem no norte da península itálica, a região mais desenvolvida do mundo ocidental no séc. XIII, com maior desenvolvimento urbano. As ricas cidades-estado italianas permitiam a mobilidade social, que no sistema feudal não era possível. Nelas, havia os mercadores, profissionais e artesãos. Os mercadores foram importantes como mecenas e promotores das artes e das letras.

A conflituosa política florentina constituía o cenário adequado para a renovação política e cultural, e por isso Florença foi protagonista do humanismo, em contraste ao conservadorismo de Veneza. Em lugares como Roma, Milão e Nápoles, a corte foi uma instituição fundamental para o desenvolvimento da cultura e do estilo de vida do humanismo. Alguns fatores culturais italianos criaram condições propícias para o desenvolvimento do humanismo: um índice de alfabetização maior do que o do resto da Europa; a mais ampla e flexível oferta educativa não universitária; bem como a presença de restos arquitetônicos de Roma, que estimulavam o retorno à Antiguidade.

A principal raiz do movimento humanista foi Pádua, cuja universidade possuía prestígio nos estudos de Direito e Medicina. Nessa cidade, havia um grupo de advogados com profundo interesse pela cultura clássica, em especial Lovato Lovati.

Petrarca esteve na corte papal de Avignon, onde se dedicou ao estudo dos clássicos, e fez parte do séquito do cardeal Giovanni Colonna. O interesse de Petrarca pelos clássicos era

comparável ao seu fervor pela tradição cristã. Sua perícia filológica não se limitava a tradução do texto antigo, mas também se estendia à explicação do contexto, devido ao seu vasto conhecimento da história de Roma. O estudo da história da Antiguidade não tinha como objetivo isolar esse período, mas encontrar pontos em comum e unir-se a ele de forma contínua, superando a Idade Média.

Através da *imitatio*, o estudo dos clássicos torna-se impulso criativo; a excelência dos autores antigos incita a emulação. O poema épico de Petrarca, *Africa*, foi um esforço de emular Virgílio, utilizando os hexâmetros datílicos estudados na Eneida. Após tentar alcançar a fama como poeta e orador, Petrarca decide ser reconhecido como filósofo e passa a usar as cartas de Cícero como modelo. Sua filosofia, porém, não podia ser a escolástica, da qual era crítico pelo formalismo desumanizador, então deu início ao humanismo de Petrarca, uma filosofia interpretada como livre investigação da verdade.

Boccaccio foi, principalmente, um compilador enciclopédico de dados biográficos, geográficos e mitológicos da Antiguidade. Foi através dele que o humanismo se estabeleceu em Florença.

Através de Coluccio Salutati, chanceler de Florença e amigo de Petrarca e Boccaccio, o humanismo foi difundido e consagrado, tendo seus valores projetados na vida política. Salutati também deu ao humanismo uma dimensão cívica e contribuiu para o desenvolvimento dos estudos clássicos: a crítica textual, a ortografia latina e a evolução do latim. Leonardo Bruni afirma o orgulho florentino por sua cultura, encarnada em Dante, Petrarca e Boccaccio, e o modelo da república romana como referente histórico da liberdade florentina. A Bruni cabe o mérito de ter dado início à historiografia humanista e sua contribuição para os estudos helenísticos, nos quais se sobressaiu como tradutor, caracterizado pelo cuidado com a elegância e o estilo. Lorenzo Valla amadurece o trabalho filológico do humanismo, considerando o latim o fundamento da cultura e da civilização. A restauração da língua, para Valla, implica no aperfeiçoamento das demais disciplinas. Defende uma educação baseada na erradicação da barbárie.

Em meados do séc. XV, há uma mudança na cultura florentina. Com a ascensão dos Médici e a diminuição das liberdades republicanas, a geração mais jovem já não tinha interesse em ideais cívicos. Houve uma tendência voltada para a cultura cortesã e os próprios estudos humanísticos passavam por uma crise de suas propostas originais com o avanço do conhecimento a respeito dos autores antigos e técnicas filológicas.

Angelo Poliziano limitou suas aspirações e se dedicou à crítica textual, refletindo a crise do humanismo. Em um ambiente intelectual de alta competitividade, os humanistas mais

capazes tinham que se destacar. Em sua obra *Miscellanea*, Poliziano cita suas fontes com extraordinária riqueza adquirida em suas leituras em bibliotecas como as dos Médici. Ele acreditava que era necessário ter conhecimento da literatura grega para compreender adequadamente a literatura latina, e, com seu conhecimento da língua grega, restaurou leituras estragadas de obras latinas. Ao estudar a Antiguidade acentuando a especificidade do período histórico, e sem se ater aos ideais cívicos, perdeu-se a função moral dos estudos clássicos.

O humanismo favoreceu Platão; mesmo Petrarca já o considerava superior a Aristóteles. O desenvolvimento dos estudos gregos proporcionou melhor conhecimento de sua obra. Bruni considerou suas traduções da obra de Platão como contribuição à fundamentação dos valores cívicos, devido às ideias expostas em *República*. O platonismo foi recebido com entusiasmo nos meios intelectuais florentinos por iniciativa de Cosme de Médici.

Marsilio Ficino traduziu para o latim toda a obra conhecida de Platão. Ficino se ordenou sacerdote e, através de sua cosmologia, deu início a uma reforma espiritual que se pautava na harmonia entre a filosofia e a religião, da verdade cristã e do pensamento pagão. Aproximando-se da filosofia aristotélica, Ficino considerava que todas as coisas possuem alma.

O pensamento de Pico della Mirandola, discípulo de Ficino, girava em torno dos problemas da natureza e das relações do homem com Deus. Devido ao seu conhecimento da escolástica e do aristotelismo, valorizava os filósofos medievais, ao contrário do que faziam os humanistas. Ao afirmar que todas as religiões contêm uma parte da verdade, Pico propõe a base de uma tolerância mais ampla. Outra face de seu sincretismo foi harmonizar Platão e Aristóteles e tratar os mitos antigos através de uma interpretação alegórica que remetia à filosofia antiga, considerando, dessa forma, os poetas como os primeiros filósofos.

2.2 Recepção e *imitatio* no humanismo renascentista⁶

Entendemos por recepção o conjunto de atividades do leitor, que se apropria da literatura e, através do seu entendimento do texto e da contextualização, extrai significados dos significantes dados pelo autor.⁷ A contribuição do receptor é a escolha, a “redução” dos múltiplos significados de determinado significante. O leitor, ao ler um texto, utiliza suas

⁶ Esta seção consiste em uma revisão bibliográfica baseada em HARDWICK, 2008 e SANTOS, 2016.

⁷ HARDWICK, 2008.

próprias experiências para construir um sentido, que não será necessariamente o mesmo que o autor teve a intenção de passar; a tarefa do autor é, através dos significantes e recursos estilísticos, direcionar o receptor para determinada interpretação, mas sem a garantia de que ele resgate essa intenção.

A imitação e a emulação, já presentes na Antiguidade, recuperaram a força no período do Renascimento, com a utilização dos Antigos como modelos a serem reproduzidos, e se tornaram base da criação artística europeia até o séc. XVIII. Existia, entretanto, uma discussão a respeito de como esses conceitos deveriam ser postos em prática; de um lado, se discutia um imitação servil, de outro, uma imitação eclética.

Devido à falta de consolidação dos dialetos de sua época, Dante defende a imitação dos modelos clássicos, o estudo e a imitação dos grandes autores latinos como forma de aprimorar a arte, emulando suas doutrinas poéticas, mas levando em consideração as limitações individuais dos poetas.

Para Petrarca, a imitação se refere a uma apropriação e transformação do modelo, dando à nova obra um estilo único e pessoal. O poeta deveria estudar uma grande variedade de autores, para que se integrem naturalmente e se manifestem no momento da criação, pois, apesar de utilizar os Antigos como modelo, cada poeta deve ter sua identidade e autonomia estilística.

De mesma forma, Gasparino Barizza sugere que não seja feita a imitação de um único autor, e aconselha a utilização de mecanismos retóricos, como a adição, subtração, transposição e substituição de termos do modelo imitado, de forma a evitar o plágio.

A polêmica, posteriormente, passou a ser travada em torno de Cícero, visto que alguns o consideravam um autor supremo, os ciceronianos, enquanto outros, os anti ciceronianos, não o tinham como modelo exclusivo. Para Policiano, os ciceronianos limitavam-se a reproduzir Cícero sem a mínima consciência, e essa exclusividade tornava impossível abarcar todos os assuntos. Já Cortesi, ciceroniano, acreditava que o uso de diferentes modelos dificultava a síntese e a originalidade, levando a obras desconexas.

Para Pico della Mirandola, a imitação auxilia o Homem a alcançar uma aproximação da Ideia de Beleza, que é inatingível. Assim, considera que a imitação é algo inato ao Homem, mas que, embora os modelos sirvam de base para a criação, é dever do poeta transformar essa matéria prima através de seu estilo individual.

Erasmus de Roterdã defende que não se deve simplesmente copiar e reproduzir um modelo, mas que, através da leitura dos melhores autores, deve assimilar seu vocabulário, expressões e ideias, de forma a criar um discurso novo, com estilo individual.

Com a “descoberta” da Poética de Aristóteles e a recuperação de ideias platônicas, a *imitatio* passou a ter caráter pedagógico, como um instrumento de desenvolvimento de um estilo próprio.

3 LIPSIUS E A RECEPÇÃO DO ESTOICISMO NO *DE CONSTANTIA LIBRI DUO*

3.1 Sobre Justus Lipsius⁸

Joest Lips, nascido na Bélgica, estudou na Universidade Católica de Louvain e trabalhou como secretário do cardeal Granvelle em Roma, onde estudou os livros e monumentos da Antiguidade. Em 1572, após ter sua propriedade tomada por tropas espanholas, Lipsius foi para a Universidade Luterana de Jena, onde ficou por dois anos antes de se mudar para Colônia, na Alemanha. Em 1576, voltou para Louvain, mas, após ter sua propriedade tomada mais uma vez, mudou-se para a Universidade Calvinista de Leiden em 1579, onde escreveu *De Constantia Libri Duo*.

A obra *De Constantia* é um diálogo de dois livros, no qual Lipsio desempenha o papel do jovem que é orientado pelo amigo mais velho, o estoico através de quem as ideias centrais do livro são explicitadas. Especula-se que Lipsio teria dado a voz ao personagem de seu amigo Langius para se esconder ao mesmo tempo em que professava suas ideias, ou para prestar-lhe um tributo enquanto utilizava de uma figura mais velha e de maior autoridade para apresentar seus pensamentos.

O diálogo ocorre em dois dias, cada um representado por um dos dois livros, no ano de 1572, quando Lipsio vai a Viena, fugindo da guerra civil na Bélgica, e encontra Langius em Liège. Durante o diálogo, Langius afirma que Lipsio está errado ao pensar que ao fugir da Bélgica conseguirá fugir dos problemas e que, ao contrário, Lipsio deve voltar sua atenção para seus próprios sentimentos e pensamentos. Langius cita as Epístolas de Sêneca para defender que a origem de todo o sofrimento humano é interno, visto que não se tem controle sobre aquilo que é externo, e que, por isso, resolver seus conflitos internos depende apenas do indivíduo.

A *Constantia* que dá nome à obra é definida como uma força mental que não pode ser abalada por acontecimentos externos, e é construída através da racionalidade, ao contrário da “inconstância”, que é produto da opinião. Langius alerta Lipsio a respeito de duas coisas que prejudicam a *constantia*: o falso mal (pobreza, infâmia e doença) e o falso bem (riqueza, honra e saúde). Esses dois fatores são a causa de quatro emoções: o medo, o sofrimento, o

⁸ Esta seção consiste em uma revisão bibliográfica baseada em SELLARS, 2007.

desejo e a alegria. No momento, a intenção de Langius é “curar” Lipsio, cuja enfermidade é produto do falso mal.

Dentro dos inimigos da *constantia*, estão a dissimulação, a devoção e a pena. Em relação à dissimulação, Langius argumenta que o mal público é muitas vezes questão de um mal privado; no caso de Lipsio, uma preocupação com suas próprias perdas, ao invés da preocupação com a destruição geral causada pela guerra. Em resposta, Lipsio argumenta que tem uma conexão natural com sua terra natal, e Langius apresenta a devoção como inimigo, visto que as fronteiras entre países são artificiais, criadas pelos homens, e defende que a afeição por um país provém do costume. Por fim, a piedade que Lipsio sente por seus compatriotas é também apontada por Langius como um inimigo, ao contrário da misericórdia, que é uma virtude.

Langius, então, volta sua atenção para o mal público, que, segundo ele, é parte do plano de Deus, assim como todas as outras coisas. Dessa forma, reclamar das mazelas é reclamar do próprio Deus, e nenhuma outra das criações de Deus é imprudente de fazê-lo, com exceção do Homem. Langius justifica ainda que é inútil sofrer por isso, e que aquele que não seguir a vontade de Deus por vontade própria será forçado a segui-la da mesma forma.

Em seu segundo argumento contra o mal público, Langius apresenta a necessidade: a necessidade da natureza das próprias coisas, como é da natureza de todo ser vivo morrer e por isso o mundo está em constante processo de mudança; e a necessidade relacionada ao destino, pois tudo aquilo que Deus determinar é certo de acontecer. Langius determina quatro diferentes tipos de destino: o matemático, o natural, o violento e o verdadeiro. O destino matemático é aquele da astrologia e da adivinhação, enquanto o destino natural é o da ordem natural das causas, como visto na obra de Aristóteles. Já o destino violento é atribuído aos estóicos e Langius critica Sêneca por considerar que Deus está sujeito à vontade de Deus, e também a doutrina estoica por considerar que o livre-arbítrio está sujeito ao destino. A quarta concepção é a do destino verdadeiro, a qual Langius define como a ordem de Deus.

Destino e Providência são conceitos unidos, mas que, entretanto, não representam a mesma coisa. O destino, a ordem necessária das coisas, é um produto da Providência e, por isso, está abaixo de Deus e da própria Providência (que reside em Deus) na hierarquia metafísica. Dessa forma, o erro de Sêneca estava em implicar que Deus restringido pelo destino.

No início do segundo livro, Langius e Lipsio adentram um jardim e Langius critica aqueles que buscam ostentar sua riqueza através do cultivo de espécies exóticas, e defende que o jardim não é um lugar para se deleitar com a experiência dos sentidos, mas sim para

descansar a mente; ler, escrever e se recuperar em meio ao silêncio, ou seja, treinamento mental estoico.

De acordo com Sellars, a obra *De constantia* é, na realidade, um diálogo de Lipsio consigo mesmo; de um lado, o Lipsio estoico, que sabe o que deve ser feito; de outro, o Lipsio humano e suas dificuldades ao trilhar o caminho da sabedoria. O autor não tem a intenção de falar do estoicismo com sua própria voz, pois ele mesmo ainda precisa começar a agir de acordo com suas ideias.

3.2 Lipsius e o estoicismo

De acordo com Nicola Abbagnano, o estoicismo foi uma das principais correntes filosóficas do período helenista, fundado por volta de 300 a.C. e que tinha como ideal a ataraxia. Compartilhou com o epicurismo e o ceticismo, escolas da mesma época, “a afirmação do primado da questão moral sobre as teorias e o conceito de filosofia como vida contemplativa acima das ocupações, das preocupações e das emoções da vida comum”.⁹

Abbagnano resume os fundamentos estoicos em sete pontos: 1) a divisão da filosofia em lógica, física e ética; 2) concepção da lógica como dialética, ciência de raciocínios hipotéticos cuja premissa expressa um estado imediatamente percebido; 3) teoria dos signos; 4) conceito de uma razão divina que rege o mundo segundo uma ordem necessária e perfeita; 5) doutrina segundo a qual o homem é guiado infalivelmente pela razão; 6) condenação das emoções e exaltação da apatia como ideal do sábio; 7) cosmopolitismo: o homem não é cidadão de um país, mas do mundo.

Como veremos, alguns desses aspectos estão presentes na obra de Lipsius em tela, mas começaremos a abordá-la, observando como o autor consegue conciliar ideias estoicas e cristãs. Segundo Marcelo Lachat (2015), Lipsius dialoga com a filosofia estoica, mas sem deixar de lado a fé cristã predominante da época. Lachat observa que os humanistas dos séc. XVI e XVII foram fundamentais para a divulgação do estoicismo, por meio da apropriação dos ensinamentos da Antiguidade inseridos no mundo cristão. Um dos debates existentes entre estoicos e cristãos é a noção de livre arbítrio, pois, para os estoicos, é o *fatum* que determina tudo o que acontece, até mesmo as “coisas divinas”. Os cristãos, por outro lado,

⁹ ABBAGNANO, 2007, p. 375.

relacionam a vontade e a liberdade humana com a presciência divina. A *apatheia* estoica também, ao encontrar-se com o mundo cristão, é coadunada à *esperança*.

Em sua obra, Lipsius trata de temas caros aos estoicos, como a importância de orientar-se pela razão, e não pela opinião; a pátria do sábio – pois o verdadeiro sábio é cidadão do mundo; a diferença entre *miseratio* e a *miser cordia*: a primeira é um vício do ânimo que se deixa abater diante do mal alheio, enquanto a segunda é uma inclinação do ânimo que o faz suportar a miséria alheia; a discussão sobre a Providência, tratando do *fatum* e do livre-arbítrio. Na obra em questão, não há nada que não tenha a origem em Deus, com exceção do pecado, e, por isso, não se devem temer os males públicos. Lipsius utiliza Sêneca para defender que a verdadeira liberdade consiste na obediência a Deus, embora os deuses gregos e romanos estivessem subordinados à *moira* e ao *fatum*, ao contrário do Deus cristão.

3.3 *De constantia sapientis*, modelo de Lipsius

Em *De constantia sapientis* (Sobre a firmeza do sábio), Sêneca se dirige a seu amigo Aneu Sereno, a quem fala sobre a qualidade do sábio de não se deixar perturbar por aquilo exterior a si próprio. Sêneca, a princípio, faz uma comparação entre os filósofos estoicos e os demais através de uma metáfora médica. Afirma que, enquanto os demais filósofos adotam uma terapia suave e branda, o estoico se preocupa em oferecer a “cura” mais rápida, não a mais agradável ao enfermo.

O autor relembra de uma ocasião em que Sereno sofreu com a indignação diante de injustiças e com a apreensão pela situação da República. Apesar de concordar que Sereno tenha motivos para se indignar, Sêneca afirma que o sábio não pode sofrer injúria ou contumélia. O autor desenvolve essa afirmação e esclarece que ela não significa que ninguém tentará atacar o sábio e lançar-lhe uma injúria, mas sim que o sábio não se deixa atingir por esses ataques. “Não é invulnerável algo que não recebe um golpe, mas aquilo que não sofre ferimento”, ele afirma. É inútil esperar do ser humano a inofensividade, mas o vigor da sabedoria é reforçado naquele capaz de manter a tranquilidade mesmo diante de provocações.

O autor separa, então, a injúria, que ele considera mais grave, da contumélia, que afirma ser grave apenas para os melindrosos, pois “chegou-se a uma estupidez tão grande que nos atormentamos não só pela dor, mas também pela suposição da dor [...]”.

A injúria tem como propósito fazer mal a alguém, entretanto, a sabedoria não deixa espaço para o mal, pois para o sábio o único mal é a torpeza, que não pode existir onde já há

virtude e honradez. Dessa forma, o sábio não sofre mal algum e a injúria não recai sobre ele. Sêneca diferencia também aquilo que se pode possuir, ou seja, aquilo que está dentro de si, e aquilo que é dado pela fortuna e que, da mesma forma, pode ser tomado por ela. Partindo desse princípio, o autor explica que a fortuna pode, a qualquer momento, tomar o que havia concedido, e isso torna esses bens transitórios, incertos. A virtude, ao contrário, está dentro do sábio; ela é sólida e não pode ser tomada. Portanto, não há razão para sofrer pela perda de bens, uma vez que esses bens pertencem à Fortuna.

Em outro argumento, Sêneca defende que, para que cause dano, algo deve ser mais forte do que aquilo que sofre o dano; a injúria e o mal não são mais fortes do que a virtude, portanto não podem causar dano ao sábio.

A contumélia, descrita como menos grave, é movida por, segundo Sêneca, “uma debilidade de ânimo que se ressentir por uma palavra ou uma ação de desprestígio”. É uma ofensa que não necessariamente aconteceu, mas que fez com que o afetado se sentisse desprezado. Ela atinge pessoas de índole frágil, que não possuem grandes problemas e que, por isso, têm tempo de notar esse tipo de coisa. Para o autor, afetar-se por uma contumélia significa falta de sabedoria e de confiança. Mas Sêneca não nega que existem coisas que ferem o sábio, como a perda de amigos e filhos, a dor e debilidade física e a destruição de sua pátria. O sábio, entretanto, depois de receber esses golpes, supera-os, trata e fecha os ferimentos.

Para o autor, não se deve sofrer pelas injúrias, nem se alegrar pelas honrarias, pois o aborrecimento com contumélias e injúrias levam à negligência para com as responsabilidades da vida pública e privada. Sêneca e os estoicos não negam a existência do incômodo e da dor, mas retiram deles o nome de injúria, uma vez que a virtude permanece intacta.

Para ele, devem-se desprezar as injúrias e as contumélias, as quais o autor considera como meras suposições de injúrias. No caso das contumélias, não é preciso ser sábio para rejeitá-las, apenas alguém com consciência e que possa se indagar se aquilo que lhe acontece é merecida ou imerecidamente. Se merecidamente, não é contumélia, mas uma sentença, pois não há contumélia em ouvir sobre o que é aparente. Se imerecidamente, aquele que pratica a injustiça é quem deve se envergonhar.

Sêneca ressalta, no entanto, que não é liberdade não sentir; a verdadeira liberdade é ser capaz de elevar-se acima das injúrias e ser o único responsável pela própria felicidade, separando os eventos exteriores de si para não levar uma vida atormentada.

3.3 O *De constantia libri duo*

3.3.1 Livro I

Capítulo Um

Lípsio inicia a obra *De constantia*, relatando que deixou seu país, a Bélgica, por conta das guerras civis, mas que voltou a Liège, onde encontrou seu amigo Carlos Langius, a quem se refere como o mais douto dos flamengos e que lhe teria aberto os olhos, afastando-o das opiniões vulgares. A esse amigo, Lípsio relata suas razões para ter fugido do conflito e de que maneiras a guerra civil afetava sua vida. Langius diz que ele não deve esquecer sua pátria, mas suas afetações, de tal forma que sua mente possa estar em paz mesmo em meio à guerra.

Capítulo Dois

Langius pede que Lipsius escute a sabedoria e a razão, e diz que ele está envolto em nuvens de opinião. Lipsius insinua que seu amigo está necessitado de razão e que sua mente está obscurecida. Fala daqueles que, como ele mesmo, com as mentes perturbadas e inquietas, viajam, deslocam-se para outro país para aliviar seus sofrimentos. Langius então cita o filósofo Sêneca:

“It is proper to a sick person not to suffer anything long, but to use mutations instead of medicines: Hereof proceed wandering peregrinations, and walkings on sundry shores: And our inconstancy, always loathing things present, one while will be upon the sea, and incontinent desires the land.”

Ou seja, aquele que está ferido pelo dardo das afetações acabará carregando-as para onde quer que vá. Alguém que está ferido não andaria a cavalo, mas procuraria um cirurgião. Então, Langius questiona por que Lipsius procuraria tratar sua ferida interna por meio de viagens. Dando continuidade à metáfora médica, Langius explica que é a mente que está ferida e pergunta de que forma uma peregrinação pode ajudar. Concluiu que, além de afastar um pouco o tédio e algumas preocupações, a viagem não cura as doenças mais profundamente enraizadas, visto que esses remédios externos (vinho, música, sono, viagens) não são capazes de se livrar delas e, no máximo, aliviam cicatrizes superficiais. Por fim, Langius afirma que, onde quer que se vá, a mente corrompida acompanhará.

Capítulo Três

Neste capítulo, Langius discorre a respeito da maneira mais efetiva de lidar com os sofrimentos. Seu argumento é de que viajar e afastar-se fisicamente das preocupações é eficaz apenas por um breve momento, pois é uma distração, não uma solução. Além disso, da mesma forma como remédios fracos não expurgam a doença, mas a pioram, medidas como essas apenas servem para inflamar as paixões, uma vez que o prazer da novidade se esvai. Por meio dessa metáfora médica, o autor elabora uma hipótese sobre a possibilidade de que a mente descanse por um tempo, como um cochilo, mas que, quando acorde, a febre estará tão alta quanto antes, ou até mais. Por isso, Langius afirma que se devem evitar esses “remédios”, que ele chama de venenos, e procurar a cura verdadeira. A mente deve ser mudada, não o lugar. Não há benefício em exilar-se em um lugar tranquilo, se a guerra ainda estará consigo em pensamentos e preocupações.

Capítulo Quatro

Lipsius, então, responde a Langius que, de fato, se preocupa com sua pátria e com a esfera pública e privada. Pede ao amigo que afaste de si esses pássaros maldosos (as preocupações) que dele se alimentam e que desamarre as cordas que o prendem ao Cáucaso, fazendo uma alusão ao mito do titã Prometeu. Langius diz que o libertará e lhe instrui a escutar com atenção no que ele dirá a respeito da constância. A constância é uma firmeza imóvel da mente, que não pode ser alterada por fatores externos. Essa firmeza, entretanto, tem como base a razão e a paciência, não a opinião, pois esta é capaz de gerar uma firmeza teimosa, advinda de orgulho.

Capítulo Cinco

Langius fala das diferenças entre corpo e mente (a parte mais nobre do homem), comparando-a à natureza do espírito e do fogo, e o corpo à terra. O homem, segundo ele, está em constante conflito, pois essas duas partes não concordam entre si, embora estejam unidas. A razão luta pela mente, enquanto a opinião luta pelo corpo. Ele afirma que a razão tem sua origem nos céus, e mais uma vez cita Sêneca, ao explicar que há parte do espírito divino no Homem, e apresenta o conceito de alma, enquanto algo perfeito e divino, ainda que seja maculada pela corrupção do corpo. O corpo, ao contrário, necessita da alma para se mover; tem sua origem na opinião, que Langius considera como má, incerta e volúvel.

Capítulo Seis

Langius continua a explicar que a constância/firmeza está sempre associada à razão, enquanto a inconstância é companheira da opinião. Quando, e apenas quando, consegue expulsar a memória dos sofrimentos, mantém-se firme contra casualidades e não se afeta com a boa ou a má fortuna, o homem pode almejar ao título de imóvel, a maior proximidade que o alcançará de Deus. Da mesma forma que alguns rios correm pelo oceano e ainda mantêm suas águas frescas, Lipsius também deve atravessar os tumultos do mundo e não ser afetado pelo “sal” do mar de sofrimentos.

Capítulo Sete

Neste capítulo, Lipsius pede a seu amigo que o direcione e, retomando a metáfora médica, diz ser seu paciente preparado para qualquer tipo de cura, seja ela por fogo ou por lâmina. Langius começa a explicar que existem duas coisas que atacam a constância: os falsos bens e os falsos males. Eles não estão dentro de nós, e por isso não podem ajudar, nem prejudicar a mente. Alguns dos falsos bens são a riqueza, a honra, a autoridade, a saúde e a vida longa; já entre os falsos males, encontram-se a pobreza, a infâmia, a falta de promoção, a doença e a morte. Ou seja, acontecimentos acidentais e externos. Dessas duas raízes, crescem quatro principais afetações que perturbam a vida do homem: o desejo e a alegria, que dizem respeito a supostos bens; e o medo e o sofrimento, que tratam de supostos males. No que se refere aos falsos males, Langius os divide em duas categorias: públicos, envolvendo a guerra, a peste, a fome e a tirania, males que afetam muitas pessoas ao mesmo tempo; e privados, como o sofrimento, a pobreza, a infâmia e a morte, que afetam apenas uma pessoa. Esses males são sofridos de forma diferente: os públicos são sentidos de forma mais profunda, uma vez que todos estão sujeitos a essas calamidades e transformam-se em uma grande força capaz de mover o homem, pois o sofrimento é multiplicado por todos aqueles afetados. Langius termina o capítulo, retomando a situação do amigo e das guerras civis na Bélgica; ele afirma que é esperado que Lipsius esteja sofrendo em razão da violência e da destruição que abatem seu país e que quem não se sensibiliza com esses assuntos deve ser muito sábio, ou de coração duro.

Capítulo Oito

Neste capítulo, Langius utiliza a metáfora militar para relatar a batalha contra três afetações inimigas da constância: a dissimulação, a piedade e a comiseração. Ele começa pela dissimulação e, antes de exemplificar, questiona se Lipsius sofre apenas pelas perdas de seu país ou por suas próprias, causadas pela guerra. Muitos homens, ele diz, declaram suas

afetações pela guerra em seu país com mais vanglória do que sinceridade, isso porque se utilizam da miséria pública para chorar suas misérias particulares. Segundo Langius, os males públicos inquietam muitos homens, mas não porque um grande número de pessoas seja afetado, mas porque eles próprios compõem esse número.

Capítulo Nove

Langius propõe a Lipsius que pense mais profundamente a respeito do real motivo de seu sofrimento e argumenta que, caso os afetados pela guerra fossem os Etíopes ou os Indianos, Lipsius não sofreria; entretanto, se o real motivo de sua inquietação fosse a guerra e o sofrimento de muitos, não faria diferença os conflitos ocorrerem na Bélgica ou em outro país. Lipsius argumenta que esses outros não são o seu país, ao que Langius responde que essas pessoas de outros países são tão homens quanto ele, vivendo no mesmo mundo que ele; ele diz ainda que Lipsius está enganado se pensa que um pedaço de terra cercado por certas montanhas e cortado por certos rios é seu país: o mundo todo é seu país. Langius afirma, ainda, que, se caso tivessem a certeza de que sua casa e suas terras não seriam afetadas e eles mesmos estariam no alto de uma montanha, distante de todo o perigo, muitos homens assistiriam ao banho de sangue com ganância.

Capítulo X

Lipsius relata que, citando Eurípedes, pede a Langius que não acrescente mais pesar à sua forte doença. Langius, porém, lhe responde que é um filósofo e, portanto, é sua função ensinar e torná-lo penitente, não insolente. A cura tem como fim a saúde, não o prazer. O filósofo, assim como o médico, deve espetar e cortar e arrancar a corrupção da mente. Lipsius responde que seu amigo o acusa de sofrer por seu país por pensar apenas em suas próprias perdas e, novamente, nega que seja esse o caso. Lipsius insiste que, apesar de não negar que o mundo todo é seu país, aquela terra é a mais próxima de si, aquela que primeiro o acolheu e o nutriu, aquela onde chorou na infância e cuja natureza é aquela com a qual está acostumado.

Capítulo XI

Neste capítulo, Langius trata da segunda afetação: a piedade. Ele questiona a afeição por um país sendo denominada *pietas*, a respeitável virtude de amor por Deus e pelos pais, e a justificativa de a pátria ser a nossa mais antiga mãe. Para ele, entretanto, essa justificativa é falha e fruto de opinião popular. Para Langius, esse amor pela pátria vem do costume, não da natureza. Ele dá como exemplo as pessoas que, por um motivo ou por outro, abandonam seus

países ou migram para outros. Langius diz que se deve amar, defender e morrer pela pátria, mas não sofrer e lamentar.

Capítulo XII

A terceira afetação de que fala Langius é a comiseração, que é diferente da misericórdia. Lipsius confessa que é agora capaz de moderar sua afeição pela terra natal, mas não sua afeição por seus compatriotas. A comiseração, ou seja, sofrer não apenas por seus próprios problemas, mas também pelos de outras pessoas, deve ser evitada pelo sábio. Ser movido pela miséria alheia, a misericórdia, é uma virtude, principalmente quando leva a ajuda concreta. Do contrário, sofrer por essa miséria e nada fazer para prestar auxílio é inútil.

Capítulo XII

Neste capítulo, Langius utiliza a metáfora militar para dizer a Lipsius que, com suas tropas, combaterá o sofrimento do amigo. Assim, ele começa a falar a respeito da Providência divina. Langius argumenta que os sofrimentos de Lipsius não têm propósito, pois aquilo que já está feito, não será desfeito por Deus. Sabendo que tudo no mundo é criado e comandado por Deus, Langius afirma que esse sofrimento de Lipsius em relação aos acontecimentos pode, até mesmo, ser considerado mau e contrário a Deus.

Capítulo XIV

Neste capítulo, Langius reafirma a Providência divina como criadora de todas as coisas, tanto as boas, quanto as ruins. Ele diz a Lipsius que as guerras e a carnificina em curso nos Países Baixos, assim como todas as outras calamidades criadas por Deus, também passariam.

Capítulo XV

Langius introduz o segundo argumento para a Constância: a necessidade. Ele cita Tales, ao dizer que a mais forte de todas as coisas é a necessidade, pois ela é capaz de superar todas as outras. A necessidade, segundo Langius, nasce da Providência e dela faz parte como um poder imutável. Como exemplo, ele fala das necessidades naturais dos seres vivos, como a morte e a decadência.

Capítulo XVI

Langius continua a discorrer a respeito do curso natural de todas as coisas: nascer e morrer, começar e terminar. Tudo aquilo que conhecemos e observamos morrerá

eventualmente, ou, ao menos, sofrerá alteração, assim como o sol desmaia e as estrelas caem. Mesmo a terra, que parece imóvel, sofre tremores, é corrompida por água em alguns lugares e fogo em outros. Nos tempos antigos, toda a ilha de Atlântida foi engolida pelo oceano. Embora algumas coisas durem por um longo tempo, nada dura para sempre.

Capítulo XVII

Neste capítulo, Langius fala brevemente a respeito do destino e afirma que o mesmo pode ser dividido em quatro tipos: matemático, natural, violento e verdadeiro. Ele explica também que esses conceitos comumente levam a confusão e erro.

Capítulo XVIII

O destino matemático, segundo Langius, é aquele que liga todas as ações e eventos aos planetas e à organização das estrelas. Para ele, essa opinião, da qual compartilham os astrólogos, é tola. O destino natural é a ordem de causas naturais e Langius afirma que Aristóteles fazia parte desse secto. Para apresentar o destino violento, Langius fala novamente dos estoicos e, mais especificamente, de Sêneca. Langius define, juntamente com Sêneca, que o destino violento é uma necessidade de todas as coisas e ações. Segundo Sêneca, Deus está preso às mesmas necessidades, pois uma vez que cria as regras, é também obrigado a segui-las. Langius, entretanto, diz que Sêneca foi sábio em não afirmar que Deus está sujeito ao destino. Alguns estoicos consideravam que destino, providência e Deus são a mesma coisa, pois Deus é a primeira e principal causa das coisas.

Capítulo XIX

O quarto e verdadeiro tipo de destino é o que Langius chama de decreto da providência divina, um decreto irrevogável de tudo que é móvel e afeta sua ordem, lugar e tempo. A providência, capacidade de ver, saber e governar todas as coisas, está em Deus e é atribuída a ele apenas; o destino está nas coisas e é dado a elas. A providência, embora não esteja separada do destino, é muito mais antiga e superior, da mesma forma que o sol é mais valioso do que a luz; a eternidade do que o tempo; e a compreensão do que a razão.

Capítulo XX

Langius explica para Lipsius de que forma seu Destino se diferencia daquele dos estoicos. Para estes, Deus está sujeito ao destino, enquanto Langius defende que o destino está sujeito a Deus; os estoicos estabelecem uma ordem sucessiva de causas naturais para a

eternidade, mas Langius não considera naturais nem eternas essas causas, pois Deus é a causa das maravilhas e dos milagres; além disso, os estoicos tiram toda a contingência das coisas e impõem uma força violenta contra nossa vontade. Deus, segundo Langius, faz com que as árvores e o milho cresçam sem nenhuma força própria de suas naturezas, assim como faz com que os homens usem a deliberação e a escolha. Ele é também capaz de ver toda a eternidade e as escolhas que serão feitas pelos homens, mas não os impede de fazê-las. Deus não pode ser enganado, todos os nossos pecados são conhecidos antes mesmo de serem cometidos e são cometidos por livre-arbítrio. Deus sabe que o homem pecará de determinada maneira e livremente, e, por isso, o homem pecará exatamente da maneira como foi prevista por Deus. Deus favorece aquilo que é bom; se o homem está inclinado para o bem, Ele sabe e o auxilia; se o homem está inclinado para o mal, Ele lamenta. Em ambos os casos, a atitude do homem não é determinada por Deus, assim como não é culpa da terra quando alguns frutos são bons e outros venenosos.

Capítulo XXI

Neste capítulo, Langius fala brevemente da Necessidade, aquilo que força tudo a acontecer do jeito que deve acontecer, e que não há outro refúgio contra ela a não ser desejar o que ela quer.

Capítulo XXII

No último capítulo do primeiro livro, Lipsius aproveita a pausa de seu amigo para tomar a palavra, e diz estar resoluto a seguir a Deus e obedecer à necessidade. Ele, no entanto, questiona: se todos os males públicos são causados pelo destino, então por que se importar em tomar conta de nossos países, visto que, contra o destino não há nada que se possa fazer? Langius lhe responde que o destino não atua sozinho e sem causas auxiliares. Para ser curado de uma doença, é preciso que primeiro se procure um médico e boa alimentação; da mesma forma, é destino da pátria de Lipsius ser salva do afogamento, mas, para isso, ela deve ser auxiliada e defendida. Do contrário, se o destino da nação é ser destruída, isso também ocorrerá por meios humanos, de forma que ninguém saberá comandar, ninguém estará disposto a obedecer e todos agirão como covardes. Porém, Lipsius não deve sofrer como se o destino fosse a iminente destruição, sem nem mesmo saber disso. Deve-se tocar com uma mão de auxílio enquanto há fôlego no corpo doente.

3.3.1 Livro II

Capítulo Um

O primeiro capítulo do segundo livro tem início no dia seguinte ao primeiro livro, e Lipsius conta ter sido convidado por Langius para seus jardins, que são dois: um mais próximo de sua casa, outro mais próximo de um rio. Os dois amigos caminham juntos para o jardim mais próximo do rio e Lipsius fica maravilhado com a beleza celestial da natureza, comparando o jardim até mesmo com os campos Elíseos e afirmando que o jardim de Langius é ainda mais belo.

Capítulo dois

Neste segundo capítulo, Lipsius continua a louvar a beleza dos jardins e, ao falar para Langius o quanto seu cuidado é admirável, começa a discorrer sobre jardinagem, um trabalho que atrai aqueles de bom temperamento. Ele argumenta que não há qualquer outro prazer que afete mais os homens de todas as idades. Lipsius faz referência à bíblia, segundo a qual os jardins tiveram seu início com o mundo, e utiliza diversos monarcas e chefes de Estado como exemplos de homens que se dedicaram a cuidar de seus próprios jardins. Assim como é impossível contemplar os espíritos imortais, sem medo e reverência, também não é possível observar a Terra e seus tesouros sagrados sem que os sentidos sejam estimulados.

Capítulo Três

Em resposta aos comentários elogiosos, Langius diz que, apesar de ver seu amor, Lipsius parece admirar apenas coisas vãs e superficiais, como as cores e a ideia de flores exóticas trazidas de outras partes do mundo. Embora a jardinagem em si seja algo bom, ainda assim existem aqueles que a tornaram instrumento da vaidade e da preguiça; eles se vangloriam de conseguir ervas e flores exóticas, e delas cuidam com mais esmero do que uma mãe com seus filhos. Além disso, como estes se comportam nos jardins? caminham, alongam-se e dormem, tornando o espaço um sepulcro de sua preguiça. Langius afirma ainda que não tem o coração fraco a ponto de se incomodar com a perda de uma erva ou flor; ele trata tudo de acordo com o seu valor e sabe que essas plantas são efêmeras e inconsequentes.

Nos jardins, sua mente está ocupada, sem esforço e sem dor; Langius nunca está menos solitário do que quando está sozinho, nem menos ocioso quando está no lazer. O jardim é um local para se isolar do mundo, para o silêncio, para meditar, ler e escrever. Quando está nesse lugar, a única preocupação de Langius é que possa trazer sua mente inquieta de volta à razão e a Deus, que, quando chegar seu dia, possa partir da vida com coragem e alegria, não como quem a atira pela janela, mas quem a deixa passar pela porta.

Capítulo Quatro

Lipsius, impressionado com a última fala de seu amigo, admite querer imitá-lo e seguir seus passos, mesmo que esteja muito atrás. Langius o repreende e lhe diz que ao invés de imitá-lo e segui-lo, pode facilmente superá-lo, pois ele mesmo é ainda um iniciante no caminho da virtude e da constância. Ele diz que não pode ser comparado com os bravos e bons homens, mas que é melhor do que a maioria dos afeminados e dos piores tipos. Langius pede que Lipsius continue a estudar e a aprender em seu caminho em direção à sabedoria, e fala que muitos desgraçam a si mesmos e ao aprendizado por estarem cheios de vícios; são vãos, inconstantes e não se dão a nenhum estudo relevante. Alguns homens nada fazem além de entender os autores gregos e romanos, pessoas possuem conhecimento apenas com a finalidade de possuí-lo e se preocupam muito pouco com suas próprias vidas e questões. O conhecimento deve servir não para vã ostentação, mas para ter um propósito e ser bem utilizado.

Capítulo Cinco

Neste capítulo, Lipsius pergunta a Langius quando ele próprio estará livre de suas inquietações e preocupações, como ele pode caminhar em direção à verdadeira sabedoria e obter a constância. Langius lhe responde que deve procurar, ler e aprender. Lipsius responde que sabe que é isso o que deve fazer e pede que seu amigo continue a falar sobre a constância e retome a conversa que foi interrompida, aquela vista no primeiro livro.

Capítulo Seis

Retomando a metáfora bélica, Langius apresenta mais duas das legiões convocadas para lutar pela constância, o Benefício e o Auxílio. Segundo ele, as calamidades públicas que sofrermos são benéficas se olharmos para seu começo ou seu fim, visto que, Deus sempre é o começo de tudo. Deus é o maior dos bens e o autor e a fonte de toda a bondade, a partir de quem é impossível ser criado qualquer mal, da mesma forma que é impossível que é

impossível que ele seja mal. O poder divino é generoso e saudável, mas os antigos, por não possuírem o conhecimento a respeito de Deus, consideravam-no colérico e raivoso, mas esse pensamento é enganoso, pois raiva, vingança e ira são nomes de afetações humanas provenientes da fragilidade e da fraqueza natural e acomete apenas aos fracos. Deus, entretanto, nos provê com remédios amargos que, embora tenham um sabor ruim, agem para nosso bem. Ao final desse capítulo, Langius cita Sêneca para falar que Deus faz o bem pois é a sua própria natureza e não pode sofrer, nem causar nenhum mal.

Capítulo Sete

Portanto, essas calamidades são boas no aspecto do começo, pois têm origem em Deus, e também são boas em seu fim, pois tendem ao bem e à segurança. Existem dois tipos de calamidades enviadas por Deus; o primeiro tipo são aquelas que provêm puramente de Deus, sem interferência do Homem, como a fome, a doença, a morte, as enchentes e os terremotos; o segundo tipo são as calamidades que, embora venham de Deus, são corrompidas pelo Homem, como a guerra, a tirania, a opressão e os massacres. As calamidades do primeiro tipo são puras, mas há impureza misturada no segundo tipo, pois são derivadas das afetações e, segundo a doutrina estoíca, paixões ou sentimentos violentos são males, pois são contrários à razão. Por que, então, Deus faz uso de homens maus e não infringe ele mesmo as punições? Ele tem seus motivos, afirma Langius, assim como o presidente de uma província ordena que um criminoso seja punido, mas quem executa a ação é um bedel; ou um pai, que às vezes pune os filhos, enquanto outras ordena que um servo o faça. [O tradutor comenta a presença do anti-semitismo associado ao cristianismo tradicional]

Capítulo Oito

Langius começa o oitavo capítulo com uma metáfora náutica, na qual fala de levar seu navio para águas mais profundas para falar dos fins. São três os tipos de fim que são certos: exercer o bem, castigar os que causam ofensa e punir os maus. Em relação ao primeiro tipo, é possível observar no cotidiano homens bons serem sujeitos a calamidades e não entendemos a causa e suas consequências. A causa é o amor de Deus por nós, e a consequência é um benefício para nós, pois testa e comprova a nossa força, ou nos fortalece. Essa é a escola na qual Deus treina seus servos na constância e na virtude. Ele nos ama profundamente, porém com severidade, e por isso nos torna mais fortes. A adversidade também nos testa, porque de que outra forma teríamos certeza da nossa firmeza na virtude? Se tudo corresse de forma

próspera e alegre a um homem, como ele poderia provar sua virtude? Por fim, eles também servem como reflexo, pois a constância e paciência dos homens bons servem de exemplo para os outros.

Capítulo Nove

Outro fim pelo qual Deus nos envia aflições é para nos castigar. Esse fim serve para nos curar de duas maneiras diferentes: como uma chibata quando causamos ofensas, ou para nos impedir de causar ofensa. Os Flamengos, diz Langius, há muito vinham se perdendo e sendo corrompidos pelo excesso de riqueza, então Deus gentilmente os traz de volta para perto de si, usando as calamidades como meio de correção para limpá-los de toda a maldade. Da mesma forma, esses castigos servem para refrear aqueles que se encaminham para a maldade. Assim como os médicos, por vezes, sangram os pacientes para prevenir doenças, Deus tira algo de nós para evitar a impregnação e o desenvolvimento de vícios. Mas por que algumas pessoas sofrem com aflições mais cruéis ou por mais tempo do que outras? Porque, segundo Langius, assim como os médicos receitam medicamentos diferentes e em doses diferentes de acordo com a necessidade dos pacientes, Deus também dará aos homens o castigo de que necessitam para o seus próprios vícios.

Capítulo Dez

A punição, Langius diz, é destinada aos homens maus e ainda sim não é algo mau. A lei da justiça de Deus exige que as falhas dos homens sejam curadas ou cortadas; o castigo cumpre a função de reformar aqueles que podem ser absolvidos, já a punição serve para cortar de vez os incuráveis. Mais uma vez, é bom para os homens que aqueles que causam o mal sejam impedidos de fazer o que querem sem controle. Entretanto, essa punição é também benéfica para quem é punido, pois não é uma vingança, nem uma punição rigorosa de fúria, mas apenas uma proibição da maldade. Alguns homens bons são mortos antes que possam cair em pecado, assim como homens maus recebem a morte por ser a única forma de tirar deles a maldade. Em síntese, toda punição é boa, pois impunidade e falta de correção são malignas, e fazem com que os homens vivam sendo cada vez mais afetados pela maldade.

Capítulo Onze

Os três fins já mencionados são certos e evidentes, o quarto, porém, é mais secreto e não é algo que Langius consegue *saber* de fato. Esse fim é geral e diz respeito à conservação do mundo, ou seu ornamento, pois Deus criou todas as coisas e as organizou de determinada

maneira que uma não estrague a outra, por isso, mesmo o céu , o mar e a terra têm seus limites. Da mesma forma, quando o número de cidades ou de homens ultrapassa os seus limites, alguma calamidade deverá consumi-los, do contrário machucariam o belo enquadramento do mundo. No que diz respeito à beleza do mundo, Langius fala da variedade. Por exemplo, o Sol é mais belo, mas a noite e a escuridão o tornam mais gracioso; da mesma forma, o verão é mais agradável, mas o inverno, com seu contraste frio, o torna mais adorável. Langius fala ainda de outro tipo de ornamento, pois a História mostrou a ele que tudo se torna melhor e mais quieto depois de adversidades. A guerra, por exemplo, é um grande transtorno para qualquer país, mas traz consigo outras coisas, principalmente no campo das artes, para adornar seus intelectos. Por fim, Langius diz que a decadência de uma nação é a elevação de outra e cita Sêneca para encerrar o capítulo, dizendo que um homem sábio não deve se ofender com o que acontece com ele, mas deve saber que essas coisas que parecem ofendê-lo fazem parte de preservação do mundo todo.

A wise man should not take in ill part whatsoever happens unto him; but let him know that those [very] things which seem to annoy him [] belong to the preservation of the whole world, and are of the number of those things that do consummate the course and office of the whole.

Capítulo Doze

Neste capítulo, Langius faz uma pausa e Lipsius toma a palavra e pergunta por que muitas vezes os maus saem impunes, enquanto inocentes sofrem. Langius o repreende por ter se desvirtuado mais uma vez e diz que não sabe quais são as causas para o que Lipsius pergunta, pois não compreende os decretos do céu, mas tem certeza apenas que a vontade de Deus é a causa acima de todas as causas. Não há nada acima de Deus e de sua vontade, portanto não há causa. Por querer uma razão para a desigualdade provocada pela vontade de Deus, Langius compara esse comportamento ao de um servo que questiona seu senhor, algo que poderia até ser considerado como traição.

Capítulo Treze

Em questões divinas, diz Langius, o único conhecimento é nada saber. Ele pede perdão ao espírito pelo que vai falar e começa a explicar que Deus governa os homens e que os julga, e se os julga, então não é sem justiça, e mesmo assim, Lipsius, habitante da terra, condena as desconhecidas leis do céu. Langius refuta a primeira das acusações de Lipsius, de

que Deus deixa os homens maus impunes. Isso, segundo Langius, não é verdade, pois é apenas da vontade de Deus que alguns sejam punidos posteriormente. Ninguém pode enganar a Deus, onde quer que estivermos, ele nos vê. Mais uma vez, Langius acusa Lipsius de querer determinar *como* e *quando* Deus deve punir. Em nota a respeito do capítulo doze, o tradutor comenta que Langius acusa Lipsius de hubris por sua procura por resolver o problema teológico do mal, o que pode ser mais relacionado aos caçadores medievais de heresia do que aos filósofos estoicos clássicos. Ele continua, dizendo que Deus, não movido por desejo de vingança, tem respeito pela correção dos outros, e sabe melhor como e quando punir de forma a fazer o bem.

Capítulo Catorze

Para desenvolver a ideia do capítulo anterior, Langius diz que existem três tipos de punição de Deus: interna, pós-vida e externa. O primeiro tipo é aquele que perturba a mente e a alma, mas ainda junto do corpo, como o sofrimento e o medo; o segundo tipo são aqueles que perturbam a alma que já deixou o corpo; e o terceiro tipo é aquele que tange o corpo, como a pobreza, as doenças e a morte. E todos esses, recaem sobre os maus.

Capítulo Quinze

Embora o segundo e terceiro tipo de punição sejam mais comuns e a punição externa seja mais perceptível, também a punição interna acomete os maus e os tiranos. Antes de encerrar este capítulo, o autor, sem a introdução prévia de Langius, insere uma citação de Sêneca:

*Though vengeance come behind and her foot sore,
She overtakes the offender that goes before.*

Capítulo Dezesseis

Langius refuta a segunda das acusações de Lipsius, de que inocentes são punidos, questiona quem é que não possui falhas e afirma que todos pecamos diariamente. O tradutor comenta que Lipsius substitui a doutrina cristã do pecado original pela visão estoica de que todos, com exceção do homem sábio, são moralmente baixos. Lipsius deve considerar duas coisas: a primeira é que nenhum homem pode, nem deve, julgar as falhas dos outros, pois como poderia julgar algo de que não tem como compreender da mesma forma que Deus compreende? A segunda é que não há mal cometido por Deus, pois mesmo na punição Ele nos ama e o faz para o nosso bem.

Capítulo Dezessete

Neste capítulo, Langius refuta a terceira das acusações de Lipsius, de que as punições de Deus não são justas, pois podem ser passadas para os sucessores. Entretanto, Langius argumenta que os próprios homens fazem algo igual ao passar aquilo que conquistaram para seus sucessores.

Capítulo Dezoito

Langius encerra o tópico da justiça de deus e diz que, apesar de fugir um pouco de seu propósito, é mais fácil suportar os grandes males públicos quando sabemos que são aplicados de forma justa. Neste capítulo, ele retoma a metáfora médica para dizer que, uma vez que os cirurgiões tenham cortado o paciente, lhe dão medicamentos mais brandos e sálvias para aliviar a dor.

Capítulo Dezenove

Neste capítulo, Langius pretende provar que esses males não são graves. Ele discursa sobre a morte, argumenta que nenhuma forma de morrer é mais infame do que a outra. Ele diz ainda que ser morto [assassinado] é apenas morrer, é a alma deixando o corpo, e que não se deve temer esse nome. Por vezes, ele diz, o barulho e a vã imaginação nos aterroriza antes mesmo de sabermos o que acontecerá.

Capítulo Vinte

Lipsius interrompe seu amigo, pois aquela conversa não era o abrandamento que Langius havia prometido. Lipsius se põe a argumentar a respeito dos sofrimentos da Bélgica da época, argumentando que em nenhuma outra época um país sofreu tanto. Langius reage de forma raivosa - o que o tradutor comenta que é uma atitude estranha para um estóico – pois Lipsius retomou suas reclamações e diz que pensava que suas feridas tinham se fechado, mas estavam abertas novamente. Ele argumenta que a mente se prende às coisas negativas e tende a se deter pouco tempo nas positivas, e por isso um breve lampejo de um perigo futuro é o suficiente para nos levar ao desespero.

Capítulo Vinte Um

Neste capítulo, Langius apresenta uma comparação concreta com o que Lipsius fala, afirmando que as desolações do passado não apenas se igualam com as atuais, como as

ultrapassam em grandes números. Ele apresenta uma lista com o número de mortos dentre o povo judeu.

Capítulo Vinte e Dois

Neste capítulo, Langius continua a comparação do número de mortos em guerras, mas dessa vez tratando dos povos gregos e romanos, reafirmando que os conflitos de seu tempo não se comparam aos antigos. Ao final, ele fala ainda da condição dos escravizados: pessoas que, nascidas livres, eram tomadas como escravas pelos conquistadores.

Capítulo Vinte Três

Langius prossegue, falando da fome e peste mencionadas por Lipsius, e continua a fazer comparações com o mundo antigo, citando os números de mortos por pestes, afirmando que sua era nunca viu fome parecida com aquelas da Antiguidade.

Capítulo Vinte Quatro

Neste capítulo, Langius fala de massacres ocorridos nos tempos antigos, enumerando exemplos de Roma e da Grécia.

Capítulo Vinte Cinco

Langius discursa a respeito da tirania, das opressões de corpo e alma. Neste caso, ele não enumera casos do passado, mas pondera que não há tempo ou lugar em que não haja ou tenha havia tirania. Segundo ele, no cotidiano é possível ver pequenas amostras de tirania, como a de um pai sobre seus filhos ou a de um mestre sobre seus servos. Langius declara que, quando não se é possível expressar suas opiniões, trata-se de um aprisionamento da língua, mas não da mente.

Capítulo Vinte Seis

No penúltimo capítulo, Langius visa combater brevemente a sensação de novidade dos acontecimentos, isso porque as misérias são contínuas e correm pelo mundo por todas as eras e por todos os lugares.

Capítulo Vinte Sete

Por fim, Langius diz ter apresentado a Lipsius todos os seus argumentos em favor da constância contra o sofrimento e que espera que Deus permita que tenha sido não apenas

agradável para ele, mas também útil. Os dois amigos retiram-se dos jardins e a obra se encerra com a frase “Eu escapei do mal, e encontrei o bem”.

3.4 Traços em comum entre as obras de Lipsius e Sêneca

Nesta seção, comentaremos alguns traços em comum entre as obras de Lipsius e Sêneca, a saber, a forma de diálogo, a metáfora da cura e a preocupação com a terra natal, observando como o autor renascentista imprime características próprias a esses elementos. Na sequência, trataremos do capítulo XX do livro I da obra de Lipsius, em que a personagem Langius define que o destino está sujeito a Deus, diferentemente da ideia de destino em Sêneca, que se encontra relacionada a uma ordem sucessiva de causas naturais para a eternidade.

De constantia sapientis, obra de Sêneca, é um diálogo entre o autor e seu amigo Aneu Sereno, que trata da virtude que o sábio apresenta de não se deixar perturbar por aquilo que é exterior a si. Nesse diálogo, Sereno é aquele que recebe os ensinamentos estoicos e faz perguntas ao autor, que, na obra, assume o papel de mentor. Em *De constantia*, Lipsius, por sua vez, ficcionaliza também o diálogo entre dois amigos, tal como é Sêneca, mas inverte os papéis exercidos por eles. Dessa forma, Lipsius, o autor, é quem recebe os ensinamentos de seu amigo Langius, que assume a função de mentor e responde às perguntas de seu interlocutor, orientando-o em direção ao caminho do sábio. Langius, portanto, ensina Lipsius como é possível ser responsável pela própria felicidade e não sofrer por eventos externos a si e sobre os quais não se tem controle.

Em *De constantia sapientis*, Sêneca relembra de uma ocasião em que Sereno sofreu com a indignação diante de injustiças e com a apreensão pela situação da República. O autor afirma que, embora o amigo tenha motivos para se indignar, o sábio não pode sofrer injúria ou contumélia. A temática do exílio igualmente é explorada, em *De constantia*, por Lipsius, que relata ter deixado seu país, a Bélgica, por conta das guerras civis, retornando a Liège, onde reencontrou o amigo Langius, a quem relata suas razões para ter fugido do conflito e de que maneiras a guerra civil afetava sua vida. Langius diz que ele não deve esquecer sua

pátria, mas suas afetações, de tal forma que sua mente possa estar em paz mesmo em meio à guerra.

Em sua obra, Sêneca faz uma comparação entre os filósofos estoicos e os de outras correntes por meio de uma metáfora médica. Afirma que, enquanto os demais filósofos adotam uma terapia suave e branda, o estoico se preocupa em oferecer a “cura” mais rápida, não a mais agradável ao enfermo. Ao afirmar que, de fato, existem coisas que ferem o sábio, como a perda de amigos e filhos, a dor e debilidade física e a destruição de sua pátria, Sêneca ratifica o uso da metáfora ao explicar que, o sábio, depois de receber esses golpes, supera-os, trata e fecha os ferimentos.

Da mesma forma, Lipsius dá início à metáfora médica no segundo capítulo de sua obra, quando Langius cita o filósofo Sêneca para afirmar que aquele que está ferido pelo dardo das afetações acabará carregando-as para onde quer que vá. Alguém que está ferido não andaria a cavalo, mas procuraria um cirurgião. Então, Langius questiona por que Lipsius procuraria tratar sua ferida interna por meio de viagens. Prosseguindo na metáfora médica, Langius explica que é a mente que está ferida e pergunta de que forma uma peregrinação poderia ajudar. Conclui que, além de afastar um pouco o tédio e algumas preocupações, a viagem não cura as doenças mais profundamente enraizadas, visto que esses remédios externos (vinho, música, sono, viagens) não são capazes de erradicá-las e, no máximo, aliviam cicatrizes superficiais.

No capítulo XX de *De constantia*, Langius explica para Lipsius de que forma seu entendimento acerca do Destino se diferencia do que fora compreendido pelos estoicos. Para esses, Deus está sujeito ao destino, enquanto Langius defende que o destino está sujeito a Deus; os estoicos estabelecem uma ordem sucessiva de causas naturais para a eternidade, mas Langius não considera naturais nem eternas essas causas, pois Deus é a causa das maravilhas e dos milagres; além disso, os estoicos retiram toda a contingência das coisas e impõem uma força violenta contra nossa vontade. Langius, por sua vez, contesta uma visão pagã do destino e de Deus, a visão vigente na época do estoicismo de Sêneca, pois no Renascimento, mesmo essas ideias sofreram a influência do cristianismo.

CONCLUSÃO

Na elaboração deste estudo, observamos a forma como os desenvolvimentos distintos do Norte e do Sul da Península itálica levaram a condições geopolíticas e culturais diferentes, possibilitando o pioneirismo do Norte no que se refere ao período do Renascimento artístico e intelectual. Tratamos também das razões que levaram a Itália a liderar o movimento renascentista na Europa, uma vez que, ao contrário de outros territórios do continente, a península nunca se afastou da Roma antiga, pois as edificações e ruínas desse período continuavam a fazer parte do cotidiano dos italianos e as histórias do passado eram passadas adiante, visto que muitos eram descendentes de famílias romanas. Além disso, nos preocupamos com a expansão do Renascimento e do humanismo para outras nações europeias e de que maneira as diferentes culturas assimilaram esse movimento, o que foi copiado e o que foi descartado por um motivo ou por outro.

Por fim, comparamos a obra de Justus Lipsius com *De constantia sapientis*, de Sêneca, tomado como referência para os ideais estoicos da Antiguidade. Entre os dois autores, encontramos diversas convergências, como o uso de metáforas médicas para falar do estoicismo e do efeito de cura que essa filosofia proporciona àqueles que a implementam em suas vidas; as falas contra deixar-se perturbar por eventos externos e pessoas ruins; a preocupação com a terra natal por parte daquele que recebe os ensinamentos; e, talvez a convergência mais evidente, o formato de diálogo entre dois amigos, no qual um ensina ao outro a respeito das doutrinas estoicas.

Por outro lado, a comparação entre ambas as obras nos revelou algumas importantes divergências. A primeira delas diz respeito às ideias de destino, pois Lipsius, com sua visão orientada pelo cristianismo, tem Deus como a causa de tudo e sendo capaz apenas de fazer o bem, não estando sujeito ao destino - opinião contrária à dos estoicos antigos, que eram pagãos, e percebiam os deuses como sujeitos ao destino. Outra diferença encontrada está no diálogo, pois, enquanto Sêneca é aquele que transmite os ensinamentos a seu amigo, Lipsius é quem recebe os ensinamentos de Langius em sua obra.

Esta pesquisa foi importante para complementar os meus estudos na área das Letras Clássicas, pois me possibilitou expandir o meu conhecimento dos usos da língua e literatura latina para além da Antiguidade Clássica, que é o objeto de estudo do curso de Letras Português-Latim. Da mesma forma, este trabalho pode, também, ser relevante para aqueles que buscam estudar o reuso da cultura clássica, seja em obras renascentistas ou

contemporâneas, uma vez que apresenta um período que pavimentou o fascínio pela cultura da Antiguidade para os séculos posteriores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GALLARDO, Luis Fernández. **El humanismo renascentista**: De Petrarca a Erasmo. 1ª edição. Madri: Ibérica Grafic, S.A., 2000.

BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUGGAN, Christopher. **História concisa da Itália**. 1ª edição. São Paulo: Edipro, 2016.

BURKE, Peter. **O Renascimento**. 2ª edição. Lisboa: Texto & Grafia, 2014.

GARIN, Eugenio. **O homem renascentista**. 1ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1991.

KRAYE, Jill. **Introducción al humanismo renascentista**. 1ª edição. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LIMA, Luiz Costa. **A Literatura e o Leitor**: Textos de Estética da Recepção. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

SÊNECA. **Sobre a brevidade da vida. Sobre a firmeza do sábio**: Diálogos. 1ª edição. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

LIPSIUS, Justus. **Book of Constancy**. Traduzido por John Stradling, 1594.

SANTOS, Rui Manuel Formoso Nobre. Nada se perde, tudo se transforma - a imitação dos modelos como princípio de criação artístico-literária. 2. A imitação no Renascimento italiano. **Revista Investigações: Teoria da Literatura**, Recife, vol. 29, p. 1-38, Junho, 2016.

SELLARS, John. Justus Lipsius's De constantia: a stoic spiritual exercise. **Poetics Today**, Durham, vol. 28, p. 339–362, Setembro, 2007.

SILVA, Glaydson José da; FUNARI, Pedro Paulo; GARRAFFONI, Renata Senna. Recepções da Antiguidade e usos do passado: estabelecimento dos campos e sua presença na realidade brasileira. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, vol. 40, p. 43-66, Maio, 2020.