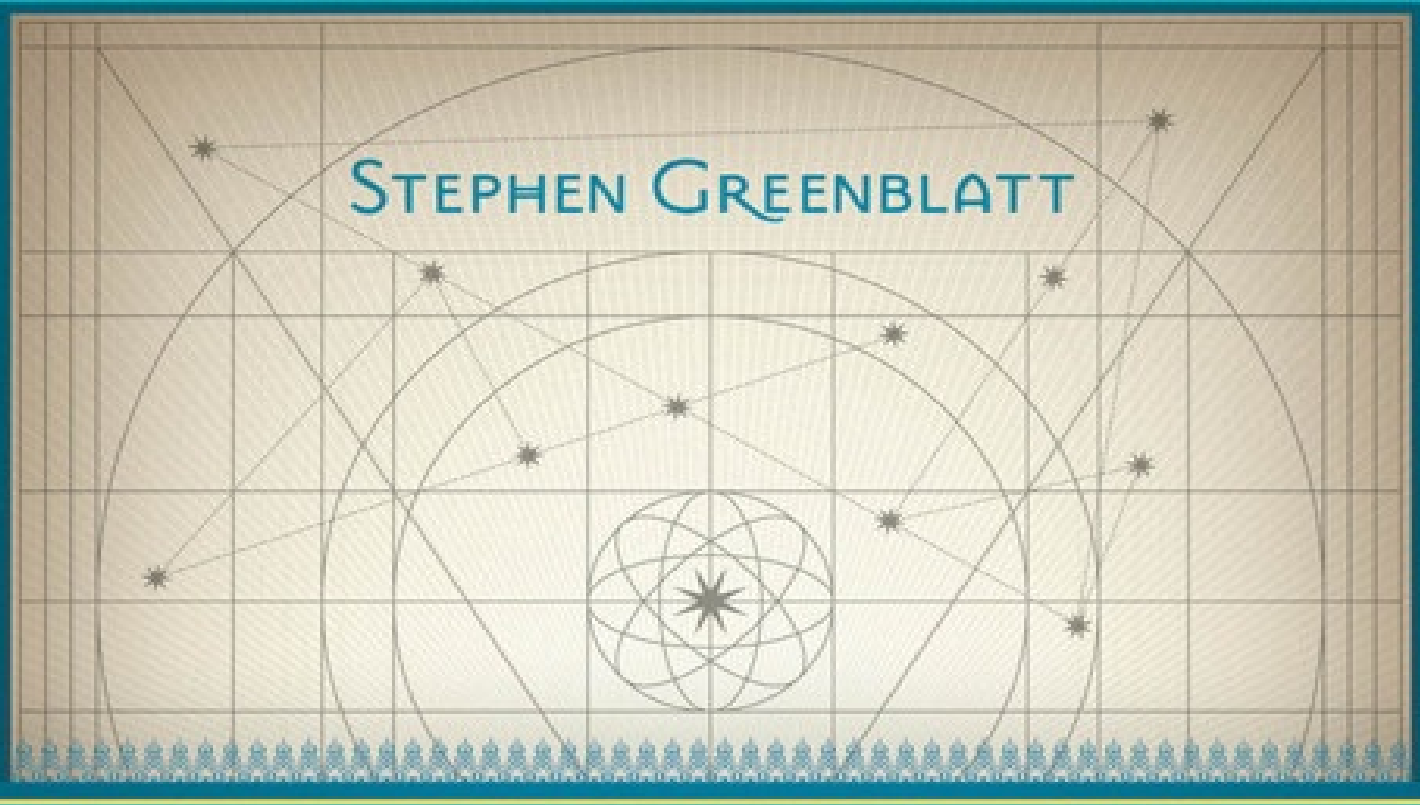

Stephen Greenblatt

A Virada

O Nascimento do Mundo Moderno

Vencedor do National Book Award 2011

Companhia Das Letras

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe ***Le Livros*** e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O ***Le Livros*** e seus parceiros disponibilizam conteúdo de dominio publico e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: ***LeLivros.link*** ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."



STEPHEN GREENBLATT

A virada

O nascimento do mundo moderno

Tradução
Caetano W. Galindo

Companhia Das Letras

Para Abigail e Alexa

Sumário

Prefácio

1. O caçador de livros
2. O momento da descoberta
3. Em busca de Lucrécio
4. Os dentes do tempo
5. Nascimento e renascimento
6. Na fábrica de mentiras
7. Armadilha de caçar raposas
8. Como as coisas são
9. A volta
10. Viradas
11. Ressurreições

Agradecimentos
Notas
Bibliografia selecionada

Prefácio

Quando eu era estudante, no fim do ano letivo ia sempre à Cooperativa de Yale para ver o que podia ler no verão. Eu tinha muito pouco dinheiro para gastar, mas a livraria tinha o costume de vender seus títulos menos procurados por preços ridiculamente baixos. Os livros ficavam todos misturados em cestos que eu revirava, sem nada em mente, esperando que alguma coisa me chamasse a atenção. Numa de minhas expedições, fiquei impressionado com a capa extremamente esquisita de um volume de bolso, detalhe de um quadro do surrealista Max Ernst. Sob uma lua crescente, bem acima da terra, dois pares de pernas — os corpos estavam ausentes — estavam realizando o que parecia ser um ato de coito astral. O livro — uma tradução em prosa do poema de 2 mil anos de idade de Lucrécio, *Da natureza** (*De rerum natura*) — estava em promoção por dez centavos, e eu comprei, confesso, atraído na mesma medida pela capa e pelo relato clássico do universo material.

Física antiga não é um tema muito promissor como leitura de férias, mas em algum momento do verão peguei o livro como quem não quer nada e comecei a ler. Imediatamente encontrei amplas justificativas para a capa erótica. Lucrécio começa com um ardente hino a Vênus, a deusa do amor, cuja chegada, na primavera, afastou as nuvens, inundou o céu de luz, e encheu o mundo todo de um desejo sexual alucinado:

> Primeiro, te celebram e à tua vinda, ó deusa, as aves do ar, pela tua força abalas no mais íntimo do peito; depois, os animais bravios e os rebanhos saltam pelos ledos pastos e atravessam a nado as rápidas correntes: todos, possessos do teu encanto e desejo, te seguem, aonde tu os queiras levar. Finalmente, pelos mares e pelos montes e pelos rios impetuosos, e pelos frondosos lares das aves, e pelos campos virentes, a todos incutindo no peito o brando amor, tu consegues que desejem propagar-se no tempo, por meio da geração.[1]

Chocado com a intensidade da abertura, eu prossegui, passando por uma visão de Marte adormecido no colo de Vênus — "vencido pela eterna ferida do amor, e, erguendo os olhos para ti, inclinando para trás a nuca roliça"; uma oração pela paz; um tributo à sabedoria do filósofo Epicuro; e uma firme condenação dos temores gerados pela superstição. Quando cheguei ao começo de uma extensa exposição dos princípios primeiros da filosofia, tinha toda a certeza de que iria perder o interesse: não estava lendo aquele livro por obrigação, meu único objetivo era o prazer, e eu já tinha conseguido bem mais do que valiam os meus dez centavos. Mas, para minha surpresa, continuei a achar o livro empolgante.

Não era à linguagem brilhante de Lucrécio que eu estava reagindo. Só depois eu encarei *De rerum natura* em seus hexâmetros latinos originais e consegui entender algo de sua rica textura verbal, de seus ritmos sutis, e da astuta precisão impactante de suas imagens. Mas meu primeiro encontro foi com a prosa simples e "operária" da tradução de Martin Ferguson — clara e sem frescuras, mas dificilmente digna de nota. Não, era outra coisa que me tocava, algo que continuou vivo e se mexendo dentro daquelas sentenças por mais de duzentas páginas de texto corrido. Minha profissão me obriga a mandar as pessoas prestarem muita atenção à superfície verbal do que leem. Uma parcela muito grande do prazer e do interesse da poesia depende de tal atenção. Mas mesmo assim é possível ter um contato vigoroso com uma obra de arte até numa tradução modesta, e ainda mais numa que seja brilhante. Ou seja, exatamente como quase todo o mundo letrado conheceu o Gênesis ou a *Ilíada* ou o *Hamlet* e, embora certamente seja preferível ler essas obras em suas línguas originais, é equivocado insistir que de outra maneira não há um acesso real a elas.

Eu, pelo menos, posso testemunhar que, mesmo numa tradução em prosa, *Da natureza* conseguiu me tocar muito fundo. Sua força dependeu em alguma medida de circunstâncias pessoais — a arte sempre penetra pelas frestas particulares da vida psíquica de cada um. O cerne do poema de Lucrécio é uma meditação profunda e terapêutica sobre o medo da morte, e esse medo dominou toda a minha infância. Não era o medo de minha própria morte que me incomodava tanto; eu tinha a noção comum de imortalidade que têm as crianças saudáveis. Era mais a certeza absoluta de que minha mãe estava destinada a uma

morte precoce.

Minha mãe não tinha medo da vida após a morte: como a maioria dos judeus, ela se valia de um pressentimento vago e nebuloso do que podia haver do lado de lá, e pensava muito pouco no assunto. Era a própria morte — simplesmente deixar de existir — que a deixava aterrorizada. Desde que me conheço por gente, ela pensava obsessivamente sobre a iminência do fim, invocando-o o tempo todo, em especial nos momentos de despedida. Minha vida foi cheia de longas cenas operísticas de adeus. Quando ela saía de Boston com meu pai para passar o fim de semana em Nova York, quando eu ia para a colônia de férias, e até — quando as coisas estavam especialmente difíceis para ela — quando eu simplesmente saía de casa para ir à escola, ela me agarrava com força, falando de sua fragilidade e da clara possibilidade de que eu nunca mais fosse vê-la. Se íamos juntos a pé a algum lugar, ela com frequência se detinha, como se estivesse prestes a desmoronar. Às vezes me mostrava uma veia pulsando no pescoço e, pegando meu dedo, me fazia sentir aquilo, o sinal de seu coração perigosamente acelerado.

Ela devia estar perto dos quarenta quando começam minhas lembranças desses medos, que evidentemente já vinham de bastante tempo. Eles parecem ter criado raiz cerca de uma década antes de meu nascimento, quando a irmã mais nova dela, com apenas dezesseis anos de idade, morreu por conta de uma infecção na garganta. Esse evento — extremamente comum num mundo anterior à introdução da penicilina — ainda era uma ferida aberta para minha mãe: ela falava dele o tempo todo, chorando em silêncio e me fazendo ler e reler as tocantes cartas que a garota escreveu no decorrer de sua doença fatal.

Eu percebi cedo que o "coração" de minha mãe — as palpitações que a paravam no ato, e paravam a todos em torno dela — era uma estratégia de vida. Uma forma simbólica de se identificar com a irmã morta e chorar sua ausência. Uma maneira de expressar tanto sua raiva — "viu como você me deixou transtornada?" — como seu amor — "viu como eu ainda faço de tudo por você, mesmo com o meu coração a ponto de explodir?" Era uma encenação, um ensaio, da aniquilação que ela temia. Era acima de tudo uma maneira de atrair atenção e exigir amor. Mas essa compreensão não fez com que o efeito dessa estratégia se tornasse menos intenso em minha infância: eu amava minha mãe e

tinha pavor da ideia de perdê-la. Eu não tinha recursos para desassociar a estratégia psicológica do sintoma ameaçador (e acho que ela também não). E quando criança eu não sabia avaliar o grau de estranheza dessa ladainha constante de morte iminente e desse ato de carregar cada despedida de tragédia. Só agora que formei minha própria família é que entendo como deve ter sido terrível a compulsão que levou uma mãe amorosa — e ela era uma mãe amorosa — a largar um fardo emocional tão pesado nos ombros dos filhos. Cada dia nos trazia a renovação da negra certeza de que o fim dela estava próximo.

No final de contas, minha mãe viveu até um mês antes de completar noventa anos. Ela ainda tinha só cinquenta quanto encontrei *Da natureza* pela primeira vez. Àquela altura meu pavor da morte dela tinha se entrançado com uma dolorosa percepção de que ela havia condenado uma bela porção de sua vida — e lançado uma sombra sobre a minha — por se entregar a seus medos obsessivos. As palavras de Lucrécio, portanto, soaram com uma clareza terrível. "A morte para nós é nada." Passar a vida torturado pelo medo da morte, escreveu ele, é mera tolice. Uma maneira garantida de deixar a vida passar por você, incompleta e mal aproveitada. Ele também dava voz a uma ideia que eu não tinha me deixado articular, nem ao menos interiormente: infligir esse medo aos outros é manipulador e cruel.

Foi esse, no meu caso, o ponto de contato pessoal do poema, a fonte imediata de sua força para mim. Mas a força não era só consequência de minha história de vida peculiar. *Da natureza* me deu a impressão de ser um relato impressionantemente convincente de como as coisas realmente são. É claro que eu percebi com facilidade que muitos elementos desse relato antigo agora parecem absurdos. O que mais poderíamos esperar? Que precisão parecerá ter daqui a mil anos nossa explicação do universo? Lucrécio acreditava que o Sol girava em torno da Terra, e argumentava que o calor e o tamanho do Sol não deveriam ser muito maiores do que os percebidos por nossos sentidos. Achava que as minhocas nasciam por geração espontânea na terra úmida, explicava os relâmpagos como sementes de fogo expelidas de nuvens ocas e representava a Terra como uma mãe na menopausa, exaurida pelo esforço de gerar tanta vida. Mas no cerne do poema estavam os princípios-chaves de uma compreensão moderna do mundo.

A matéria de que é composto o universo, Lucrécio propunha, é um número infinito de átomos que se movem aleatoriamente pelo espaço, como partículas de pó num raio de sol, colidindo, conectando-se, formando estruturas complexas, separando-se novamente, num processo ininterrupto de criação e destruição. Não há como escapar desse processo. Quando você olha para o céu noturno e, sentindo-se inexplicavelmente comovido, fica maravilhado com a quantidade de estrelas, não está vendo o trabalho dos deuses ou uma esfera cristalina separada de nosso mundo passageiro. Está vendo o próprio mundo material de que faz parte e de cujos elementos você é feito. Não há um plano superior, não há um arquiteto divino, não há design inteligente. Todas as coisas, inclusive a espécie a que você pertence, evoluíram durante grandes períodos de tempo. A evolução é aleatória, embora no caso de organismos vivos ela envolva um princípio de seleção natural. Ou seja, as espécies que são aptas a sobreviver e se reproduzir com sucesso resistem, pelo menos por um tempo; as que não são aptas se extinguem rapidamente. Mas nada — de nossa própria espécie ao planeta em que vivemos e ao Sol que ilumina nossos dias — se manterá para sempre. Somente os átomos são imortais.

Num universo constituído dessa maneira, argumentava Lucrécio, não há motivo para pensar que a Terra ou seus habitantes ocupem um lugar central, não há motivo para separar os humanos dos outros animais, não há esperança de subornar ou aquietar os deuses, não há lugar para o fanatismo religioso, não há vocação para uma negação ascética do eu, não há justificativa para sonhos de poder ilimitado ou de segurança total, não há lógica para guerras de conquista ou de engrandecimento, não há possibilidade de triunfar sobre a natureza, não há escapatória para a criação e recriação constante das formas. Além da raiva contra aqueles que venderam falsas visões de segurança ou incitaram medos irracionais da morte, Lucrécio oferecia uma sensação de libertação e o poder de encarar de cima o que um dia pareceu tão ameaçador. O que os seres humanos podem e devem fazer, escreveu ele, é superar seus medos, aceitar o fato de que eles próprios e todas as coisas que encontram são transitórios e aceitar a beleza e o prazer do mundo.

Eu fiquei espantado — e continuo espantado — com o fato de essas percepções estarem plenamente articuladas numa obra escrita há mais de 2 mil

anos. A linha entre essa obra e a modernidade não é direta: nada é tão simples assim. Houve inumeráveis esquecimentos, desaparecimentos, recuperações, rejeições, distorções, desafios, transformações e novos esquecimentos. E no entanto a conexão principal está lá. Escondido atrás de uma visão de mundo que eu reconheço como minha está um poema antigo, um poema que um dia foi perdido, de maneira aparentemente irrecuperável, e depois encontrado.

Não é de se surpreender que a tradição filosófica de que deriva o poema de Lucrécio, tão incompatível com o culto dos deuses e o culto do estado, tenha dado a alguns, mesmo na tolerante cultura do Mediterrâneo clássico, a impressão de ser algo escandaloso. Os seguidores dessa tradição por vezes foram rejeitados como loucos, ou ímpios, ou simplesmente imbecis. E, com a ascensão do cristianismo, seus textos foram atacados, ridicularizados, queimados, ou — algo ainda mais devastador — ignorados e esquecidos. O que mais impressiona é que uma única articulação de toda essa filosofia — o poema cujo redescobrimento é o tema deste livro — tenha sobrevivido. Descontados casos isolados e relatos de segunda mão, tudo o que havia sobrado de toda aquela rica tradição estava contido numa única obra. Um incêndio qualquer, um ato de vandalismo, uma decisão de apagar de vez o último vestígio de pontos de vista considerados heréticos, e o curso da modernidade teria sido diferente.

De todas as obras-primas da Antiguidade, este poema é um que certamente deveria ter desaparecido, de forma definitiva e irrevogável, em companhia das obras perdidas que o inspiraram. O fato de ele não ter desaparecido, de ter reemergido depois de muitos séculos e começado de novo a propagar suas teses profundamente subversivas, é algo que poderíamos nos ver tentados a chamar de milagre. Mas o autor do poema em questão não acreditava em milagres. Ele achava que nada podia violar as leis da natureza. Propunha em vez disso o que chamava de uma "virada" — o termo latino mais usado por Lucrécio para isso era *clinamen* —, um movimento inesperado e imprevisível da matéria. O ressurgimento de seu poema foi uma dessas viradas, um desvio imprevisto da trajetória direta — neste caso, rumo ao olvido — que aquele poema e sua filosofia pareciam seguir.

Quando voltou a circular plenamente depois de um milênio, muito do que a obra dizia sobre um universo formado a partir de choques de átomos num vazio

infinito parecia absurdo. Mas foram precisamente essas coisas, que de início foram consideradas tanto ímpias quanto tolas, que acabaram formando a base da compreensão racional do mundo como um todo. O que está em questão é não apenas o chocante reconhecimento dos elementos-chaves da modernidade na Antiguidade, embora certamente valha a pena lembrarmos que os clássicos gregos e romanos, em grande medida removidos de nossos currículos, de fato formaram de maneira definitiva nossa consciência moderna. Mais surpreendente ainda, talvez, é a sensação, martelada a cada página de *Da natureza*, de que a visão científica do mundo — uma visão de átomos que se movem aleatoriamente num universo infinito — era em suas origens imbuída da noção de espanto encantado de um poeta. Esse encanto não dependia de deuses e demônios e do sonho de uma vida após a morte; em Lucrécio ele brotava do reconhecimento de que somos feitos da mesma matéria que compõe as estrelas, os oceanos e todas as coisas. Esse reconhecimento fundamentava a maneira como ele achava que deveríamos viver.

Em minha opinião, que de forma alguma é só minha, depois da Antiguidade a cultura que mais bem demonstrou a aceitação lucreciana da beleza e do prazer, e mais a fez avançar como legítimo e válido objetivo humano, foi o Renascimento. Essa busca não se restringia às artes. Ela deu forma às roupas e à etiqueta dos cortesãos; à linguagem da liturgia; à concepção e à ornamentação de objetos cotidianos. Estava por trás das explorações científicas e tecnológicas de Leonardo da Vinci, dos inspiradores diálogos astronômicos de Galileu e da teologia de Richard Hooker. Era praticamente um reflexo automático, ou seja, obras que aparentemente estavam muito distantes de qualquer ambição estética — a análise da estratégia política de Maquiavel, a descrição da Guiana de Walter Raleigh, ou a enciclopédica exposição das doenças da mente de Robert Burton — eram concebidas de maneira a produzir o mais intenso prazer. Mas as artes do Renascimento — a pintura, a escultura, a música, a arquitetura e a literatura — foram as manifestações supremas da busca pela beleza.

Meu amor particular foi, e segue sendo, por Shakespeare, mas o que Shakespeare realizou me parece apenas uma faceta espetacular de um movimento cultural maior, que incluía Alberti, Michelângelo e Rafael, Ariosto, Montaigne e Cervantes, além de dúzias de outros artistas e escritores. Esse

movimento tinha muitos aspectos que se entrelaçavam e muitas vezes se contradiziam, mas correndo por todos eles havia uma gloriosa afirmação de vitalidade. A afirmação se estende até às muitas obras do Renascimento em que a morte parece triunfar. Daí o fato de que o túmulo no final de *Romeu e Julieta* não termina propriamente por engolir os amantes, mas sim por lançá-los rumo ao futuro como encarnações do amor puro. Nas enlevadas plateias que acorrem às representações da peça por mais de quatrocentos anos, Julieta na verdade obtém seu desejo de que, depois da morte, a noite leve Romeu

> e o recorte em estrelas
> E ele adornará tão bem o céu
> Que o mundo adorará a noite.
> (III. ii. 22-24)

Uma aceitação comparavelmente ampla da beleza e do prazer — uma aceitação que de alguma maneira se estende à morte tanto quanto à vida, à dissolução tanto quanto à criação — caracteriza as incessantes reflexões de Montaigne sobre o movimento, a crônica de Cervantes sobre seu cavaleiro louco, a representação da pele esfolada pintada por Michelângelo, os desenhos de remoinhos de Leonardo, a apaixonada atenção de Caravaggio às solas sujas dos pés de Cristo.

Alguma coisa aconteceu no Renascimento, algo que se rebelou contra as barreiras que os séculos haviam erguido em torno da curiosidade, do desejo, da individualidade, da atenção ao mundo material, aos desejos do corpo. A mudança cultural é notoriamente difícil de definir, e sua importância já foi contestada com violência. Mas pode-se obter uma noção dela com bastante facilidade ao contemplar, em Siena, a pintura de Duccio da Virgem entronada, a *Maestà*, e então, em Florença, a *Primavera* de Botticelli, uma pintura que, não por coincidência, foi influenciada por *Da natureza*. No painel principal do magnífico altar de Duccio (*c.* 1310), a adoração dos anjos, santos e mártires se concentra sobre um centro sereno, a Mãe de Deus trajando vestes pesadas e seu filho em solene contemplação. Em *Primavera* (*c.* 1482), os antigos deuses da estação aparecem juntos num bosque verdejante, todos intensamente envolvidos na complexa e ritmada coreografia da fecundidade natural renovada, evocada no

poema de Lucrécio: "Vão juntamente a primavera e Vênus, e logo antes o arauto ao lado de Vênus, enquanto junto dos passos de Zéfiro, Flora, sua mãe, cobre todos os caminhos de cores egrégias e de perfumes".[2] A chave dessa mudança não está na intensa, e muito informada, renovação do interesse por divindades pagãs e pelos ricos significados que outrora se haviam ligado a elas. Ela está também em toda uma visão de um mundo em movimento, um mundo que não se tornava insignificante, e sim mais bonito, por causa de sua transitoriedade, de sua energia erótica e sua mudança ininterrupta.

Ainda que seja mais evidente nas obras de arte, a mudança de uma maneira para outra de perceber o mundo e nele viver não ficou restrita à estética: ela ajuda a explicar a ousadia intelectual de Copérnico e Vessálio, de Giordano Bruno e William Harvey, Hobbes e Spinoza. A transformação não foi repentina e definitiva, mas tornou cada vez mais possível se afastar de uma preocupação com anjos, demônios e causas imateriais e se concentrar nas coisas deste mundo; entender que os humanos são feitos da mesma matéria de todas as outras coisas, e que são parte da ordem natural; realizar experimentos sem temer invadir a seara dos segredos zelosamente guardados por Deus; questionar as autoridades e desafiar doutrinas aceitas; legitimar a busca do prazer e a fuga da dor; imaginar que há outros mundos além daquele que habitamos; dar asas à ideia de que o Sol é somente uma estrela num universo infinito; viver uma vida ética sem referência a recompensas ou castigos após a morte; contemplar a morte da alma sem estremecer. Em resumo, nas palavras do poeta W. H. Auden, tornou-se possível — nunca fácil, mas possível — considerar que o mundo mortal nos basta.

Não há somente uma explicação para o surgimento do Renascimento e a liberação das forças que deram forma a nosso mundo. Mas eu tentei neste livro contar uma história pouco conhecida porém típica do Renascimento, a história da recuperação de *Da natureza* por Poggio Bracciolini. A recuperação tem a virtude de não desmentir o termo que usamos para nos referirmos à mudança cultural que está nas origens da vida e do pensamento modernos: um renascimento da Antiguidade. Um poema, sozinho, certamente não foi responsável por toda uma transformação intelectual, moral e social — nenhuma obra foi, muito menos um livro do qual por séculos nem se podia falar abertamente em público. Mas este livro antigo em particular, ao repentinamente

voltar à cena, fez diferença.

Trata-se, então, de uma história de como o mundo deu uma virada para uma nova direção. O agente da mudança não foi uma revolução, um exército implacável diante dos portões, ou a descoberta inesperada de um continente desconhecido. Para eventos dessa magnitude, os historiadores e os artistas deram imagens memoráveis à humanidade: a Queda da Bastilha, o Saque de Roma, ou o momento em que os marujos esfarrapados das naus espanholas cravaram sua bandeira no Novo Mundo. Esses emblemas da mudança sócio-histórica podem ser enganadores — a Bastilha quase não tinha prisioneiros; o exército de Alarico se retirou rapidamente da capital do império; e, nas Américas, a ação verdadeiramente definitiva não foi o desfraldar da bandeira, mas a primeira vez em que um marujo espanhol doente e contagioso, cercado por nativos espantados, espirrou ou tossiu. Ainda assim, podemos nesses casos pelo menos nos agarrar ao símbolo visível. Mas a mudança gigantesca de que trata este livro — embora tenha afetado a vida de todos nós — não é tão facilmente associada a uma imagem dramática.

Quando ocorreu, há quase seiscentos anos, o momento-chave veio em surdina e quase invisível, recolhido entre quatro paredes num local afastado. Não houve gestos heroicos, nenhum observador atentamente registrando o grande evento para a posteridade, nenhum sinal nos céus ou na terra de que algo havia mudado para sempre. Um homenzinho baixo, afável, alerta e arguto que nem tinha chegado aos quarenta anos um dia estendeu o braço, pegou um manuscrito antiquíssimo de uma prateleira da biblioteca, viu com empolgação o que tinha descoberto e mandou que fosse copiado. Só isso; mas nos basta.

O homem que encontrou o manuscrito não poderia, claro, ter antevisto plenamente as consequências de sua ideia ou previsto sua influência, que levou séculos para se desdobrar. Na verdade, se tivesse uma noção das forças que estava liberando, ele poderia ter pensado duas vezes antes de sacar uma obra tão explosiva das trevas em que dormia. A obra que o homem tinha nas mãos havia sido laboriosamente copiada à mão por séculos, mas por muito tempo tinha ficado sem circular e talvez sem ser compreendida até pelas almas solitárias que a copiavam. Por muitas gerações, ninguém sequer falava dela. Entre os séculos IV e IX, ela foi citada de passagem em listas de exemplos gramaticais e lexicográficos,

ou seja, como uma fonte de usos corretos da língua latina. No século VII, Isidoro de Sevilha, ao compilar uma vasta enciclopédia, usou o texto como referência sobre meteorologia. Ele ressurgiu mais uma vez, e brevemente, no tempo de Carlos Magno, quando houve uma crucial febre por livros antigos e um erudito monge irlandês chamado Dungal cuidadosamente corrigiu uma cópia. Mas, sem ser debatido ou transmitido, depois de cada uma dessas aparições transitórias o livro parece ter afundado de novo sob as ondas. Foi quando, depois de ficar adormecido e esquecido por mais de mil anos, ele voltou a circular.

A pessoa responsável por esse impactante retorno, Poggio Bracciolini, era um ávido missivista.[3] Ele escreveu um relato do evento para um amigo em sua Itália natal, mas a carta se perdeu. Ainda assim é possível, com base em outras cartas, tanto suas como de seu círculo de relações, reconstruir como tudo aconteceu. Pois embora esse manuscrito em particular acabasse sendo, de nossa perspectiva, seu maior achado, de maneira alguma ele foi o único, e não foi um acidente. Poggio Bracciolini era um caçador de livros, talvez o maior deles numa era obcecada pela ideia de desencavar e recuperar a herança do mundo antigo.

A descoberta de um livro normalmente não configura um evento empolgante, mas por trás daquele momento estavam a detenção e o aprisionamento de um papa, hereges queimados e uma grande explosão cultural de interesse pela Antiguidade pagã. O ato da descoberta foi o ápice da paixão de toda uma vida de um brilhante caçador de livros. E aquele caçador de livros, sem jamais ter pretendido fazê-lo, ajudou a dar à luz a modernidade.

*Na tradução de Agostinho da Silva, que será usada aqui. O latim, literalmente, significaria *Sobre a natureza das coisas*. (N. T.)

1. O caçador de livros

No inverno de 1417, Poggio Bracciolini ia a cavalo pelos morros e os vales arborizados do sul da Alemanha a caminho de seu distante destino, um mosteiro que segundo se dizia tinha um depósito de velhos manuscritos. Como deve ter ficado imediatamente claro para os aldeões que o viam das portas de seus casebres, o homem era estrangeiro. Pequeno e barbeado, provavelmente estava vestido de forma modesta com uma túnica e uma capa bem-feitas, mas simples.[1] O fato de não ser do campo estava claro, e no entanto ele não se parecia com nenhum dos moradores da cidade e da corte que os nativos dali estariam acostumados a ver de passagem de vez em quando. Desarmado e sem a proteção de uma armadura barulhenta, certamente não era um cavaleiro teutônico — um único golpe firme com o bastão de osso de um campônio qualquer teria dado cabo dele com facilidade. Embora não parecesse ser pobre, não tinha nenhuma das marcas familiares de riqueza e status: não era da corte, com roupas lindas e cabelos perfumados arrumados em longos cachos, e também não era um nobre caçando com cães ou águias. E, como ficava claro pelas roupas e pelo corte do cabelo, não era padre nem monge.

O sul da Alemanha na época prosperava. A catastrófica Guerra dos Trinta Anos que assolaria a Alemanha rural e abalaria cidades inteiras da região ainda estava distante, assim como os horrores de nosso próprio tempo, que destruíram muito do que tinha sobrevivido daquele período. Além de cavaleiros, cortesãos e nobres, outros homens de peso cruzavam as estradas sulcadas e compactadas. Ravensburg, perto de Constança, estava envolvida no comércio de tecidos e recentemente havia começado a produzir papel. Ulm, na margem esquerda do Danúbio, era um vigoroso centro de manufatura e comércio, assim como Heidenheim, Aalen, a linda Rothenburg ob der Tauber e a ainda mais linda

Würzburg. Burgueses, mercadores de lã, couro e tecidos, vinhateiros e cervejeiros, artesãos e seus aprendizes, assim como diplomatas, banqueiros e cobradores de impostos, todos eles eram visões conhecidas. Ainda assim, Poggio não se encaixava.

Havia também figuras menos prósperas — ajornalados, funileiros, amoladores de facas e outros cujos ofícios os mantinham na estrada; peregrinos a caminho de santuários, onde podiam rezar diante de uma gota de sangue sagrado ou um fragmento do osso de um santo; jograis, adivinhos, mascates, acrobatas e saltimbancos que viajavam entre as cidades; fugitivos, vagabundos e ladrões de galinhas. E também os judeus, com seus chapéus cônicos e os distintivos amarelos que as autoridades cristãs os obrigavam a usar, para que pudessem ser facilmente identificados como alvos de desprezo e de ódio. Poggio certamente não era nada disso.

Para aqueles que o viam passar, ele na verdade deve ter sido uma figura desorientadora. A maioria das pessoas naquela época demonstrava sua identidade, seu lugar no sistema social hierarquizante, através de sinais visíveis que todos podiam ler, como as manchas indeléveis nas mãos de um tintureiro. Poggio beirava o incompreensível. Um indivíduo isolado, fora das estruturas de família e ocupação, fazia muito pouco sentido. O que importava era do que a pessoa fazia parte, e em alguns casos a quem pertencia. O pequeno dístico que Alexander Pope escreveu jocosamente no século XVIII, para que fosse colocado num dos pugs da rainha, poderia ter sido aplicado com sinceridade ao mundo que Poggio habitava:

> De Sua Majestade eu sou por bem;
> E vós, senhor, sois cão de quem?

O núcleo familiar, a rede de parentesco, a guilda, a corporação — eram essas as bases em que se fundava a noção de pessoa. A independência e a autossuficiência não tinham peso cultural; na verdade, mal podiam ser concebidas, muito menos valorizadas. A identidade tinha um lugar preciso e bem sabido numa cadeia de comando e obediência.

Tentar romper a cadeia era uma tolice. Um gesto impertinente — uma recusa de prestar reverência, ou se ajoelhar, ou descobrir a cabeça diante da pessoa certa

— podia acarretar um nariz rasgado ou um pescoço partido. E, afinal, para quê? Não havia alternativas coerentes, pelo menos nenhuma que fosse articulada pela Igreja, ou pela corte, ou pelos oligarcas da cidade. O melhor procedimento era aceitar humildemente a identidade reservada pelo destino: o lavrador só precisava saber lavrar, o tecelão, tecer, o monge, rezar. Era possível, claro, ser melhor ou pior em cada uma dessas coisas; a sociedade em que Poggio se encontrava reconhecia e, num grau considerável, recompensava competências incomuns. Mas valorizar uma pessoa por alguma individualidade inefável, ou por versatilidade, ou curiosidade intensa, era virtualmente inaudito. Na verdade, a Igreja dizia que a curiosidade era um pecado mortal.[2] Deixar-se levar por ela significava correr o risco de uma eternidade no inferno.

Quem, então, era esse Poggio? Por que não proclamava sua identidade nas costas, como as pessoas decentes costumavam fazer? Ele não usava insígnias e não carregava fardos de mercadorias. Tinha o ar confiante de alguém acostumado a viver entre os grandes, mas ele próprio, evidentemente, não era figura de grande importância. Todo mundo sabia que aparência tinha uma dessas pessoas importantes, pois aquela era uma sociedade de servos, guardas armados e criados de libré. O estrangeiro, com trajes simples, cavalgava com apenas um acompanhante. Quando pararam na estalagem, o acompanhante, que parecia ser um assistente ou um criado, fez os pedidos; quando o mestre falou, ficou claro que sabia pouco ou nada de alemão, e que sua língua nativa era o italiano.

Se tivesse tentado explicar a um curioso o que estava querendo ali, o mistério de sua identidade teria se aprofundado ainda mais. Numa cultura com uma alfabetização muito limitada, um interesse por livros já era bizarro. E como Poggio poderia explicar a natureza ainda mais bizarra de seus interesses particulares? Ele não estava em busca de livros de horas, ou missais, ou hinários cujas belíssimas iluminuras e encadernações esplêndidas deixassem óbvio seu valor até para os analfabetos. Esses livros, alguns incrustados de joias e com páginas com bordas de ouro, muitas vezes ficavam trancados em caixas especiais ou acorrentados aos púlpitos e às prateleiras, para que leitores de mãos leves não pudessem fugir com eles. Mas estes não tinham encantos especiais para Poggio. E ele também não se sentia atraído pelos tomos lógicos, médicos ou jurídicos que

constituíam as ferramentas de prestígio das elites profissionais. Esses livros tinham o poder de impressionar e até intimidar quem não sabia lê-los. Eram cercados de uma mágica social, como a que normalmente se associa a eventos desagradáveis: um processo legal, um inchaço doloroso na virilha, uma acusação de bruxaria ou de heresia. Uma pessoa comum teria entendido que volumes desse tipo tinham dentes e garras, e teria entendido por que uma pessoa inteligente poderia estar atrás deles. Mas aqui também a indiferença de Poggio era desconcertante.

O estrangeiro estava indo a um mosteiro, mas não era padre, teólogo ou inquisidor, e não estava em busca de livros de oração. Procurava velhos manuscritos, muitos deles mofados, carcomidos de traças e praticamente indecifráveis até para os leitores mais treinados. Se as folhas de pergaminho em que esses livros eram escritos ainda estivessem intactas, teriam certo valor monetário, já que poderiam ser cuidadosamente raspados com facas, amaciados com talco e usados novamente. Mas Poggio não estava no ramo de pergaminhos usados, na verdade detestava quem raspava as letras antigas. Ele queria ver o que estava escrito ali, mesmo que a grafia fosse intricada e difícil, e estava interessado acima de tudo em manuscritos que tivessem quatrocentos ou quinhentos anos, que viessem portanto do século x ou até antes.

A não ser para um punhado de pessoas na Alemanha, essa busca, caso Poggio tivesse exposto o que era, teria parecido estranha. E teria parecido ainda mais estranha se Poggio tivesse explicado que na verdade não tinha o menor interesse no que foi escrito quatrocentos ou quinhentos anos atrás. Ele desprezava aquela época, a considerava um poço de superstição e ignorância. O que realmente queria achar eram palavras que nada tinham a ver com o momento em que foram escritas no pergaminho antigo, palavras que na melhor das hipóteses não estivessem contaminadas pelo universo mental do reles escriba que as copiara. Aquele escriba, Poggio esperava, estava aplicada e acuradamente copiando um pergaminho ainda mais antigo, feito por outro escriba cuja vida humilde também não tinha qualquer interesse para o caçador de livros a não ser o fato de ter deixado essa marca. Se a maré de sorte quase miraculosa se mantivesse, o manuscrito anterior, havia muito desaparecido na poeira, era por sua vez uma cópia fiel de um manuscrito mais antigo e aquele manuscrito, cópia de um outro.

Agora finalmente a caçada ficava interessante para Poggio, e o coração de caçador dentro do peito dele batia acelerado. Os rastros estavam levando de volta a Roma, não à Roma contemporânea, da corrompida corte papal, das intrigas, da debilidade política e dos surtos periódicos de peste bubônica, mas a Roma do Fórum e do Senado e de um latim cuja beleza cristalina o enchia de encanto e de desejo por um mundo perdido.

O que isso tudo poderia querer dizer para qualquer sujeito de pés no chão, no sul da Alemanha, em 1417? Ao ouvir Poggio, um supersticioso poderia ter suspeitado de um caso singular de feitiçaria, a bibliomancia; um homem mais sofisticado poderia ter diagnosticado uma obsessão psicológica, a bibliomania; um homem de fé poderia ter se perguntado por que uma alma sadia sentiria uma atração passional pelo tempo anterior ao momento em que o Salvador trouxe aos pobres pagãos a promessa da redenção. E todos teriam feito a óbvia pergunta: a quem este homem serve?

O próprio Poggio teria encontrado dificuldade para responder. Até pouco tempo antes ele era um servo do papa, como tinha sido de vários outros pontífices romanos. Sua ocupação era a de *scriptor*, ou seja, redator profissional de documentos na burocracia papal, e, empregando sagacidade e astúcia, tinha chegado à invejada posição de secretário apostólico. Ele ficava assim à disposição para escrever as palavras do papa, registrar suas decisões soberanas, redigir num latim elegante sua extensa correspondência internacional. Num esquema formal de corte, em que a proximidade física com o soberano absoluto era um bem de importância central, Poggio era um homem importante. Ele escutava enquanto o papa sussurrava alguma coisa em seu ouvido; respondia com outro sussurro; conhecia o significado dos sorrisos e das caras fechadas do papa. Tinha acesso, como sugere a própria palavra "secretário", aos segredos do papa. E aquele papa era cercado de muitos segredos.

Na época em que cavalgava em busca de manuscritos antigos, porém, Poggio não era mais secretário apostólico. Não que tivesse desagradado seu mestre, o papa, que ainda estava vivo. Mas tudo tinha mudado. O papa que Poggio servira antes, e diante de quem tremiam os fiéis (e os não tão fiéis), estava naquele momento do inverno de 1417 numa prisão imperial em Heidelberg. Despojado de título, nome, poder e dignidade, havia sido humilhado em público,

condenado pelos príncipes de sua própria Igreja. O "santo e infalível" Concílio Geral de Constança tinha declarado que, por sua "vida detestável e indecorosa", ele havia rebaixado a Igreja e a Cristandade, e que não servia para continuar ocupando sua alta posição.[3] Consoantemente, o concílio liberou todos os fiéis dos deveres de fidelidade e obediência a ele; ou seja, agora estava proibido chamá-lo de papa ou obedecer a ele. Na longa história da Igreja, que conta com uma impressionante quantidade de escândalos, poucas coisas desse tipo haviam acontecido antes — e nada desse tipo voltou a acontecer depois.

O papa deposto não estava lá, mas Poggio, seu ex-secretário apostólico, pode ter estado presente quando o arcebispo de Riga entregou o selo papal a um ourives, que solenemente quebrou a peça, junto com as armas papais. Todos os criados do antigo papa foram liberados, e a correspondência dele — a correspondência em cujo gerenciamento Poggio tinha sido tão fundamental — foi oficialmente encerrada. O papa que havia escolhido se chamar João XXIII não existia mais; o homem que empregava aquele título era agora novamente o que seu batismo declarava, Baldassare Cossa. E Poggio era um homem sem mestre.

Não ter um mestre no começo do século XV era, para a maioria dos homens, um estado nada invejável, e até perigoso. As aldeias e as cidades viam com suspeita os viajantes; andarilhos eram açoitados e marcados a ferro; e, nas trilhas desertas de um mundo sem polícia, quem não tinha proteção era tremendamente vulnerável. É claro que Poggio estava longe de ser um andarilho. Sofisticado e muito bem treinado, vinha circulando havia muito entre os grandes. Os guardas armados do vaticano e do Castelo de Santo Ângelo o deixavam passar pelos portões sem uma palavra, e pessoas importantes na corte papal tentavam se destacar diante de seus olhos. Ele tinha acesso direto a um soberano absoluto, rico e inteligente senhor de territórios imensos, que também dizia ser o mestre espiritual de toda a cristandade ocidental. Nas câmaras privadas dos palácios, assim como na própria corte papal, o secretário apostólico Poggio era uma presença familiar, trocando piadas com cardeais cobertos de joias, conversando com embaixadores e bebendo vinho fino em taças de cristal e ouro. Em Florença, tinha granjeado a amizade das figuras mais poderosas da Signoria, o corpo administrativo da cidade, e possuía um considerável círculo de relações.

Mas Poggio não estava em Roma nem em Florença. Estava na Alemanha, e o

papa que ele seguira até a cidade de Constança estava na prisão. Os inimigos de João XXIII haviam triunfado e estavam agora no controle. Portas que um dia se abriram para Poggio agora estavam solidamente fechadas. E gente que antes queria muito obter favores — uma dispensa, uma decisão jurídica, uma posição lucrativa para si próprio ou seus parentes —, gente que adulava o secretário como meio de adular seu mestre, agora olhava em outra direção. A renda de Poggio abruptamente secou.

Era uma renda considerável. Os *scriptores* não recebiam uma paga fixa, mas tinham permissão para cobrar taxas pela execução de documentos e para obter o que se chamava "concessão de graça", ou seja, favores legais em questões que exigiam alguma correção técnica ou alguma exceção concedida, oralmente ou por escrito, pelo papa. E, claro, havia outras taxas, não exatamente oficiais, que chegavam de maneira privada até alguém que estava tão próximo do papa. No meio do século XV, a renda de um secretário ficava entre 250 e trezentos florins por ano, e um espírito empreendedor podia ganhar muito mais. No fim de um período de doze anos nessa carreira, Jorge de Trebizonda, um colega de Poggio, tinha estocado mais de 4 mil florins em bancos romanos, além de belos investimentos em propriedades.[4]

Em suas cartas aos amigos, Poggio disse durante a vida inteira que não era nem ambicioso nem ganancioso. Escreveu um ensaio muito elogiado em que atacava a avareza como um dos mais odiosos vícios humanos, e fustigava a ganância dos monges hipócritas, príncipes sem escrúpulos e mercadores cúpidos. Teria sido tolo, claro, levar essas declarações totalmente a sério: há vários indícios no final de sua carreira, quando ele conseguiu voltar à corte papal, de que Poggio usou sua posição para ganhar dinheiro sem pensar duas vezes. Nos anos 1450, além de um *palazzo* de família e de uma propriedade no campo, ele era dono de várias fazendas, dezenove terrenos diferentes e duas casas em Florença, e possuía depósitos substanciosos em casas bancárias e comerciais.[5]

Mas essa prosperidade está ainda a anos daqui. Um inventário oficial (chamado de *catasto*), feito em 1427 por cobradores de impostos, indicava que Poggio tinha posses bem modestas. E uma década antes, no tempo em que João XXIII foi deposto, ele quase certamente possuía muito menos. Na verdade, seu impulso acumulador posterior pode ter sido uma reação à lembrança daqueles

longos meses, que viraram vários anos magros, em que se viu em terra estrangeira, sem emprego ou renda e com muito poucos recursos dos quais se valer. No inverno de 1417, quando cavalgava pelos campos do sul da Alemanha, Poggio sabia apenas muito vagamente, se é que sabia de todo, de onde viriam seus próximos florins.

É ainda mais impressionante que nesse período difícil Poggio não tenha rapidamente encontrado um novo emprego ou se apressado em voltar para a Itália.[6] O que ele fez em vez disso foi sair caçando livros.

2. O momento da descoberta

Os italianos estavam obcecados pela caça aos livros havia quase um século, desde que o poeta e erudito Petrarca alcançou a glória pessoal em torno de 1330 ao juntar os cacos da monumental *História de Roma* de Lívio e encontrar obras-primas esquecidas de Cícero, Propércio e companhia.[1] O sucesso de Petrarca tinha inspirado outros a procurar clássicos perdidos, ignorados muitas vezes havia séculos. Os textos recuperados foram copiados, editados, comentados e ansiosamente passados de mão em mão, conferindo distinção àqueles que os haviam encontrado e formando a base do que ficou conhecido como o "estudo das humanidades".

Os "humanistas", como se chamavam aqueles que se devotavam a esse estudo, sabiam, graças ao exame detido dos textos sobreviventes da Roma clássica, que muitos livros outrora famosos, ou partes deles, ainda estavam perdidos. Ocasionalmente, os autores antigos que Poggio e seus camaradas humanistas liam com tanta dedicação faziam fascinantes citações desses livros, muitas vezes acompanhadas de elogios extravagantes ou de ataques vituperativos. Junto com discussões sobre Virgílio e Ovídio, por exemplo, o retórico Quintiliano comentava que "Macer e Lucrécio certamente valem a pena", e seguia mencionando Varrão Atacino, Cornélio Severo, Saleio Basso, Gaio Rabírio, Albinovano Pedo, Marco Fúrio Bibáculo, Lúcio Ácio, Marco Pacúvio e outros cujas obras admirava imensamente.[2] Os humanistas sabiam que algumas dessas obras perdidas provavelmente nunca mais seriam encontradas — afinal, com a exceção de Lucrécio, todos os autores mencionados se perderam —, mas suspeitavam que outras, talvez muitas outras, estivessem escondidas em lugares obscuros, não só na Itália mas além-Alpes. Afinal de contas, Petrarca tinha encontrado o manuscrito do *Pro Archia* de Cícero em Liége, na Bélgica, e o

manuscrito de Propércio em Paris.

Os melhores terrenos para Poggio e seus camaradas caçadores de livros eram as bibliotecas de velhos mosteiros, e por uma boa razão: durante longos séculos os mosteiros foram praticamente as únicas instituições que se importavam com os livros. Até nos tempos estáveis e prósperos do Império Romano, os índices de alfabetização, pelos nossos padrões, não eram altos.[3] À medida que o império se esboroava, que as cidades decaíam, o comércio diminuía e uma população cada vez mais angustiada olhava para o horizonte procurando exércitos bárbaros, todo o sistema romano de educação básica e avançada desmoronava. O que começou como uma série de cortes virou um abandono total. Escolas fecharam as portas, bibliotecas e academias encerraram suas atividades, gramáticos profissionais e professores de retórica se viram sem emprego. Havia preocupações mais importantes que o destino dos livros.

Por outro lado, ainda se esperava que todos os monges soubessem ler. Num mundo cada vez mais dominado por guerreiros analfabetos, essa expectativa, formulada nos princípios da história do monasticismo, era de uma importância incalculável. Esta é a Regra dos mosteiros estabelecidos no Egito e em todo o Oriente Médio por Pacômio, santo copta do século IV. Quando um candidato ao mosteiro se apresenta aos anciãos,

> eles hão de lhe dar vinte Salmos ou duas das epístolas dos Apóstolos ou outro trecho das Escrituras. E se ele for analfabeto deverá ir na primeira, terceira e sexta horas até quem lhe possa ensinar e tenha sido escolhido por ele. Ele deve pôr-se diante dele e estudar muito aplicadamente e com toda a gratidão. Os fundamentos de uma sílaba, os verbos e nomes devem ser escritos para ele e, mesmo que não queira, ele deve ser obrigado a ler. (Regra 139)[4]

"Ele deve ser obrigado a ler." Foi essa obrigatoriedade que, durante séculos de caos, ajudou a salvar as grandes realizações do pensamento antigo.

Embora na mais influente de todas as regras monásticas, escrita no século VI, são Bento não tenha especificado também uma exigência de alfabetização, ele propiciou o equivalente de uma tal regra ao incluir um período em cada dia para a leitura — "leitura espiritual", em suas palavras — além do trabalho manual. A "ociosidade é inimiga da alma", escreveu o santo, e garantiu que as horas fossem plenamente ocupadas. Os monges teriam permissão de ler em algumas outras horas também, embora essa leitura voluntária tivesse de ser feita em estrito

silêncio. (No tempo de Bento, como em toda a Antiguidade, a leitura era normalmente feita em voz alta.) Mas nada havia de voluntário quanto aos horários em que se prescrevia a leitura.

Os monges deveriam ler, tivessem ou não vontade, e a Regra demandava uma supervisão atenta.

> Antes de tudo, porém, designem-se um ou dois dos mais velhos, os quais circulem nos mosteiros nas horas que os irmãos se entregam à leitura e verão se não há, por acaso, algum irmão tomado de acédia, que se entrega ao ócio ou às conversas, não está aplicado à leitura e não somente é inútil a si próprio como distrai os outros. (48: 17-18)[5]

A acédia, às vezes traduzida por "apatia", se refere a uma doença, específica às comunidades monásticas, que já tinha sido brilhantemente diagnosticada no fim do século IV pelo Padre do Deserto João Cassiano. O monge tomado pela acédia consideraria impossível ler. Ao desviar os olhos do livro, ele podia tentar se distrair com fofoca, mas era mais provável que acabasse olhando em volta, com repulsa, para seu ambiente e seus irmãos monges. Sentiria que as coisas eram melhores em outro lugar, que estava deixando a vida passar, que tudo era morno e sem sentido, que estava sendo sufocado.

> Ele olha angustiado para cá e para lá, e suspira que ninguém da irmandade veio vê-lo, e muitas vezes entra e sai da cela, e frequentemente fica olhando o sol, como se estivesse demorando demais para se pôr, e assim uma espécie de confusão irracional da mente o possui como se fosse um negror terrível.[6]

Um monge nessas condições — e evidentemente havia muitos deles — tinha sucumbido ao que chamaríamos de um quadro clínico de depressão.

Cassiano chamou a doença de "demônio do meio-dia", e a Regra Beneditina estabelecia uma vigilância atenta, especialmente nos horários de leitura, para detectar qualquer um que manifestasse seus sintomas.

> Se um tal for encontrado, o que não aconteça, seja castigado primeira e segunda vez; se não se emendar, seja submetido à correção regular, de tal modo que os demais temam.

Um monge que se recusasse a ler nas horas prescritas — seja por distração, tédio ou desespero — seria assim vítima primeiro da repreensão pública e depois, caso continuasse a se negar, de pancadas. Os sintomas da dor psíquica podiam ser afastados pela dor física. E, devidamente punido, o monge sofredor podia

voltar — pelo menos a princípio — a sua "leitura espiritual".

Mas havia outro momento em que a Regra Beneditina pedia leitura: todo dia durante as refeições um dos irmãos recebia a tarefa, semanal, de ler em voz alta. Bento sabia muito bem que, pelo menos para alguns dos monges, essa tarefa geraria orgulho, e portanto coibiu essa sensação tanto quanto pôde, ordenando que o leitor "peça a todos que orem por ele para que Deus afaste dele o espírito de exaltação".[7] Ele também sabia que para outros as leituras seriam uma ocasião para derrisão, ou simplesmente para falatórios, e também fez a Regra cuidar disso: "Faça-se o máximo silêncio, de modo que não se ouça nenhum cochicho ou voz, a não ser a do que está lendo". Mas, acima de tudo, ele queria evitar que essas leituras provocassem discussões ou debate: "Nem ouse alguém fazer alguma pergunta sobre a leitura, ou outro assunto qualquer, para que não se dê ocasião".[8]

"Para que não se dê ocasião": a expressão, num texto normalmente muito claro, é estranhamente vaga. Ocasião para quem, ou para quê? Editores modernos às vezes inserem a expressão "ao demônio", e isso de fato pode ser o que se quer dizer aqui. Mas por que o Príncipe das Trevas ficaria empolgado com uma pergunta sobre a leitura? A resposta deve ser que qualquer pergunta, por mais que fosse inócua, poderia levantar a possibilidade de uma discussão, uma discussão que implicaria que as doutrinas religiosas estavam abertas a interrogação e argumentação.

Bento não proibiu de todo o comentário aos textos sagrados que eram lidos em voz alta, mas queria restringir as fontes desses comentários: "A não ser que o Superior, porventura, queira dizer, brevemente, alguma coisa, para edificação".[9] Essas palavras não deveriam ser questionadas ou contraditas, e na verdade toda e qualquer discussão deveria, por princípio, ser suprimida. Como a lista de castigos da influente regra do monge irlandês Columbano (nascido no ano em que Bento morreu) deixa claro, o debate animado, intelectual ou não, era proibido. Para o monge que ousou contradizer um irmão com palavras como "Não é como dizes", há uma pesada penalidade: "uma imposição de silêncio ou cinquenta chibatadas". Os muros altos que delimitavam a vida mental dos monges — a imposição de silêncio, a proibição de questionamentos, o castigo do debate com tapas ou chibatadas — tinham todos os objetivo de afirmar inequivocamente que

essas comunidades pias eram o contrário das academias filosóficas da Grécia ou de Roma, lugares que viviam do espírito de contradição e cultivavam uma curiosidade inquieta e de amplo escopo.

Mesmo assim, as regras monásticas exigiam a leitura, e isso bastou para pôr em movimento uma extraordinária cadeia de consequências. Ler não era opcional ou desejável ou recomendado; numa comunidade que levava mortalmente a sério suas obrigações, ler era obrigatório. E ler exigia livros. Livros que eram abertos o tempo todo e acabavam se desmontando, por mais que fossem manuseados com cuidado. Portanto, quase sem querer, as regras monásticas exigiam que os monges repetidamente comprassem ou adquirissem livros. Durante as terríveis Guerras Góticas da metade do século VI, e mais tarde, com suas ainda mais desastrosas consequências, as últimas oficinas comerciais de livreiros faliram, e os vestígios do mercado do livro desapareceram. Portanto, de novo quase sem querer, as regras monásticas exigiram que os monges preservassem e copiassem cuidadosamente os livros que já tinham. Mas todo o comércio com os fabricantes de papiro do Egito acabara havia muito tempo e, na falta de um mercado comercial de livros, a indústria de conversão de peles animais em superfícies de escrita tinha caído em inatividade. Portanto, mais uma vez quase sem querer, as regras monásticas exigiram que os monges aprendessem a laboriosa arte de produzir pergaminhos e recuperar aqueles já existentes. Sem querer emular as elites pagãs ao colocar os livros ou a escrita no centro da sociedade, sem afirmar a importância da retórica ou da gramática, sem valorizar nem a erudição nem o debate, os monges se tornaram os maiores leitores, bibliotecários, conservadores e produtores de livros do mundo ocidental.

* * *

Poggio e os outros humanistas à cata de clássicos perdidos sabiam disso tudo. Depois de já terem joeirado muitas das bibliotecas monásticas da Itália e de terem seguido a trilha de Petrarca até a França, sabiam também que os grandes territórios não mapeados eram a Suíça e a Alemanha. Muitos desses mosteiros, porém, eram quase inacessíveis — seus fundadores os tinham erguido em locais deliberadamente afastados de tudo, para poderem se afastar das tentações, das distrações e dos perigos do mundo. E quando um humanista ansioso, depois de

enfrentar os desconfortos e os riscos da viagem, conseguia chegar aos distantes mosteiros, o que acontecia? O número de eruditos que sabiam o que procurar e conseguiam reconhecer o que tinham vindo buscar, isso se tivessem a sorte de topar com o que queriam, era extremamente reduzido. Havia, além do mais, um problema de acesso: para conseguir entrar, o erudito teria que conseguir persuadir um abade cético, e um bibliotecário monástico ainda mais cético, de que tinha uma razão legítima para estar ali. Via de regra, todos os não pertencentes ao mosteiro eram proibidos de entrar na biblioteca. Petrarca era membro do clero; ele podia pelo menos apelar à grande comunidade institucional da Igreja. Muitos dos humanistas, pelo contrário, eram laicos e teriam logo despertado suspeitas.

Essa lista considerável ainda não representava todos os problemas. Pois se um caçador de livros chegasse a um mosteiro, passasse pela porta solidamente trancada, entrasse na biblioteca e efetivamente encontrasse algo interessante, ainda teria que fazer alguma coisa com o manuscrito que tinha encontrado.

Livros eram coisas raras e valiosas. Conferiam prestígio ao mosteiro que os possuía, e os monges não estavam inclinados a perdê-los de vista, especialmente se já tivessem tido contato com humanistas italianos de mãos leves. Vez ou outra os mosteiros tentavam garantir a estabilidade de suas posses rogando pesadas pragas em seus manuscritos. “Para aquele que roube, ou empreste e não mais devolva este livro a seu proprietário”, diz uma dessas pragas,

> que se mude em serpente e sua mão o destrua. Que se veja vítima de paralisia e se percam seus membros. Que sofra dor à maravilha pedindo mercês em altas vozes e que não haja cessar para sua agonia até que cante dissoluto. Que vermes lhe roam as entranhas como lembrança do Verme que não morre e que quando finalmente vá a seu final castigo, que as chamas do Inferno o consumam para sempre.[10]

Até um cético mundano com um grande desejo pelo que tinha nas mãos poderia hesitar antes de meter aquele livro embaixo da capa.

Caso os monges fossem pobres ou talvez simplesmente venais, era possível oferecer dinheiro para que abrissem mão dos livros, mas o simples fato de um estrangeiro demonstrar interesse fatalmente faria o preço disparar. Era sempre possível pedir que o abade permitisse que o manuscrito fosse levado, com uma promessa solene de que em breve seria devolvido. Mas, embora existissem abades

excepcionalmente confiados ou ingênuos, eles não eram tão comuns assim. Não havia como forçar uma resposta positiva, e se a resposta fosse não, a empresa toda ficava condenada. Como última possibilidade, restava sempre desafiar as pragas e tentar o roubo, claro, mas as comunidades monásticas eram culturas da vigilância. Os visitantes eram particularmente bem vigiados, os portões eram fechados e trancados à noite, e alguns dos irmãos eram vilões corpulentos que não veriam problemas em surrar um ladrão que fosse apanhado até deixá-lo quase sem vida.

Poggio era praticamente o homem ideal para enfrentar esses desafios. Tinha sido excepcionalmente bem treinado nas habilidades especiais necessárias para decifrar a escrita antiga. Era um latinista competentíssimo, com um olhar particularmente aguçado para a dicção, os artifícios retóricos e as estruturas gramaticais mais característicos do latim clássico. Havia lido muito, e muito atentamente, a literatura da Antiguidade, e decorado, com sua memória impressionante, as dezenas de pistas que sugeriam determinados autores ou obras que estivessem perdidas. Não era monge ou padre, mas seu longo serviço à cúria ou à corte papal lhe dera um conhecimento íntimo, interno, das estruturas institucionais da Igreja, além de relações pessoais com vários de seus clérigos mais poderosos, inclusive uma enfiada de papas.

Se mesmo essas conexões elevadas se revelassem insuficientes para fazer com que ele entrasse pelas portas trancadas que levavam à isolada biblioteca de uma abadia, Poggio tinha também considerável dose de encanto pessoal. Era um grande contador de histórias, um fofoqueiro ardiloso e um incansável piadista, normalmente com piadas muito amenas. Ele não podia, claro, conversar com os monges alemães em sua língua nativa. Embora tivesse morado mais de três anos numa cidade que falava alemão, ele mesmo assumiu não ter aprendido o idioma. Para um linguista tão capaz, essa ignorância parece ter sido voluntária: o alemão era a língua dos bárbaros, e Poggio evidentemente não tinha nenhum interesse em aprendê-la. Em Constança deve ter se embrenhado quase integralmente num mundo social que falava latim e italiano.

Mas, se na viagem a impossibilidade de falar alemão deveria ser problemática, em estalagens ou outras paragens de beira de estrada, não teria sido um problema sério quando Poggio chegasse a seu destino. O abade, o bibliotecário e

muitos outros membros da comunidade monástica seriam falantes de latim. Eles muito provavelmente não falariam o elegante latim clássico que Poggio havia tanto se esforçado para dominar, mas sim, a julgar pelas muitas obras literárias da época que sobrevivem, um latim vivo, fluente, muito flexível, que podia navegar sem traumas das mais sutis distinções escolásticas para as mais terrenas obscenidades. Se Poggio sentisse que impressionaria seus anfitriões com seriedade moral, teria como discursar com eloquência sobre as misérias da condição humana; se achasse que ganharia seus corações fazendo-os rir, poderia cair numa de suas narrativas de campônios tolos, esposas fáceis e padres sexualmente predatórios.

Poggio ainda tinha um outro dom que o distinguia de quase todos os outros humanistas caçadores de livros. Era um escriba muitíssimo bem treinado, com uma caligrafia excepcionalmente bela, grande poder de concentração e um grau elevado de precisão.[11] É difícil para nós, assim de tão longe, dar a devida importância a tais qualidades: nossas tecnologias de produção de transcrições, fac-símiles e cópias praticamente eliminaram o que antes era uma importante realização pessoal. Essa importância começou a diminuir, ainda que de maneira nada drástica, mesmo durante a vida de Poggio, pois já nos anos 1430 um inventor alemão, Johann Gutenberg, começou a fazer experiências com um novo invento, os tipos móveis, que revolucionaria a reprodução e a transmissão de textos. Quando o século chegou ao fim, os impressores, especialmente o grande Aldo de Veneza, prensavam textos latinos com uma fonte cujas clareza e elegância continuam inigualáveis cinco séculos depois. Essa fonte foi baseada na bela caligrafia de Poggio e de seus amigos humanistas. O que Poggio fazia à mão para produzir uma única cópia logo seria feito mecanicamente para produzir centenas.

Mas isso ainda estava no futuro e, de qualquer maneira, os impressores que compunham os livros com tipos ainda dependiam de transcrições manuais precisas e legíveis, muitas vezes feitas a partir de manuscritos ilegíveis para quase todo leitor. O talento de Poggio na transcrição parecia inexplicável para seus contemporâneos, ainda mais porque ele trabalhava rápido demais. O que isso significava era que ele não só podia abrir seu caminho até o mosteiro na base da lábia e depois farejar os preciosos manuscritos de obras perdidas, mas que ainda

podia pegá-los emprestados, copiá-los rapidamente e mandar os resultados de volta para os humanistas que esperavam ansiosos por eles na Itália. Se o empréstimo se provasse impossível — ou seja, se o bibliotecário se recusasse a ceder um manuscrito em particular —, Poggio podia copiá-lo ali mesmo, ou, se necessário, confiar a tarefa a um escriba que ele mesmo havia treinado até atingir um nível mínimo de competência.

Em 1417, então, Poggio, o caçador de livros, tinha uma conjunção quase perfeita de tempo, competências e desejo. A única coisa que lhe faltava era dinheiro. Viajar, mesmo que frugalmente, era caro. Havia os custos do aluguel de um cavalo; as taxas para atravessar rios ou passar por estradas pedagiadas; cobranças, na verdade extorsão escancarada, de empregados ranzinzas das aduanas e agentes de pequenos senhores; esmolas para guias em trechos difíceis; e, claro, as despesas de alimentação e hospedagem e estábulos nas estalagens. Ele também precisava de dinheiro para um escriba assistente e para providenciar, se necessário, o incentivo que induzisse um mosteiro relutante a emprestar seu tesouro.

Ainda que ele tivesse guardado em um banco alguns fundos provindos de seus anos na burocracia papal, é muito pouco provável que Poggio tenha conseguido pagar esses custos sozinho. Em tais circunstâncias, o inveterado missivista teria recorrido à pena. É provável que tenha escrito a amigos bem de vida na Itália, que compartilhavam de seu entusiasmo, e explicado as circunstâncias que repentinamente lhe haviam dado a oportunidade com a qual eles só tinham ousado sonhar. Com boa saúde, sem se ver cerceado por trabalho ou família, sem precisar responder a ninguém, livre para ir e vir como bem quisesse, ele estava preparado para embarcar numa séria demanda pelos tesouros perdidos mais valiosos para eles — a herança do mundo antigo.

Esse tipo de apoio, tenha ele vindo de um único mecenas rico ou de um grupo de humanistas, ajuda a explicar o fato de que em janeiro de 1417 Poggio estava a caminho do lugar em que faria sua descoberta. O apoio deve ter sido considerável, pois esta não foi sua única expedição de caça naquele inverno. Ela sucedeu uma outra viagem, ao venerável Mosteiro de São Galo, não muito

distante da cidade de Constança, viagem que já tinha sido um retorno. No ano anterior em São Galo, em companhia de dois amigos italianos, Poggio havia feito uma série de descobertas importantes. Pensando que podiam ter deixado passar outros tesouros, ele e um dos amigos voltaram.

Poggio e seu acompanhante, Bartolomeo de Aragazzi, tinham muito em comum. Ambos vinham da Toscana. Poggio, da modesta cidadezinha de Terranuova, perto de Arezzo, e Bartolomeo, da linda cidade montanhesa de Montepulciano. Os dois haviam ido para Roma e obtido cargos de *scriptores* na cúria papal. Os dois tinham ido a Constança servir como secretários apostólicos no desastroso pontificado de João XXIII e, consequentemente, ambos se viram, depois da queda do papa, com tempo de sobra.[12] E os dois era ardentes humanistas, ansiosos para usar sua competência como leitores e copistas para recuperar os textos perdidos da Antiguidade.

Eram amigos próximos, viajando e trabalhando juntos e dividindo uma mesma ambição, mas eram também rivais, competidores em busca da fama que vinha com as descobertas. "Eu odeio toda conversa jactanciosa, toda adulação, todo exagero", Bartolomeo escreveu a um importante mecenas italiano; "Queira Deus eu me veja isento de orgulho por sonhos de autoexaltação ou vanglória."[13] A carta, datada de 19 de janeiro de 1417, foi escrita em São Galo, e prossegue mencionando algumas das notáveis descobertas que ele tinha feito no que chama de "a prisão" em que estavam imobilizados. Ele acrescenta que não teria como descrever todos os volumes que havia encontrado, "pois um dia mal seria suficiente para listá-los todos". Significativamente, ele sequer menciona o nome de seu companheiro de viagem, Poggio Bracciolini.

O problema era que os achados de Bartolomeo simplesmente não eram muito empolgantes. Ele tinha desencavado uma cópia de um livro de Flávio Vegécio Renato sobre o exército da Roma antiga — um livro, escreveu ele de maneira implausível, que vai "nos fazer bem, se acaso o usarmos em batalha ou mais gloriosamente numa cruzada" — e um pequeno dicionário ou lista de palavras de Pompeio Festo. Não só os dois livros eram obras mais do que menores, mas também, como o próprio Bartolomeo devia saber, já estavam ambos disponíveis na Itália, e portanto nenhum dos dois era na verdade uma descoberta.

No fim de janeiro, depois de não ter conseguido pôr as mãos nos grandes

tesouros que esperavam revelar, e talvez sentindo o peso da competitividade, os amigos se separaram. Poggio, é evidente, seguiu rumo ao norte, provavelmente acompanhado por um escriba alemão que estava treinando. Bartolomeo parece ter partido sozinho. "Hei de me dirigir a um outro mosteiro dos eremitas, perdido no meio dos Alpes", escreveu ele a seu correspondente italiano.[14] Ele planejava seguir para mosteiros ainda mais afastados. Os locais eram de acesso extremamente difícil, sobretudo no inverno — "o caminho é duro e anfractuoso, pois não há como deles se aproximar a não ser pelos precipícios dos Alpes e pelos rios e florestas" —, mas ele lembrava que "o caminho da virtude é pleno de lida e de perigos". Nessas bibliotecas monásticas, dizia-se, jazia um imenso tesouro de livros antigos. "Hei de tentar urgir este pobre corpo a fazer o esforço de resgatá-los e a não hesitar diante das dificuldades de sua localização e dos desconfortos e do frio que não para de aumentar nos Alpes."

É muito fácil sorrir diante dessas reclamações — com uma formação de advogado, Bartolomeo certamente estava calculando um efeito retórico —, mas ele de fato caiu doente logo depois de sair de São Galo e foi forçado a voltar a Constança, onde levou meses para se recuperar. Poggio, a caminho do Norte, não teria ficado sabendo que, como Bartolomeo tinha abandonado a caça, ele agora estava sozinho.

Poggio não gostava de monges. Conhecia vários impressionantes, homens de grande seriedade moral e de grande erudição. Mas no geral os achava supersticiosos, ignorantes e irremediavelmente preguiçosos. Os mosteiros, na opinião dele, eram lugares em que se largavam as pessoas que não serviam para o mundo. Nobres se livravam de filhos que julgavam fracos, problemáticos ou inúteis; mercadores mandavam os filhos bobos ou paralíticos; camponeses entregavam bocas extras que não conseguiam alimentar. Os mais fortes dos internos podiam pelo menos fazer algum trabalho produtivo nos jardins do mosteiro e nos campos adjacentes, como tinham feito os monges de tempos mais antigos e mais austeros, mas em sua maioria, Poggio achava, tratava-se de um bando de encostados. Por trás das largas muralhas do claustro, os parasitas ficavam resmungando suas orações e viviam da renda gerada pelos que

cultivavam as extensas terras do mosteiro. A Igreja era um senhor mais rico que os maiores nobres do reino, e tinha o poder terreno de forçar a cobrança de seus aluguéis e de todos seus outros direitos e privilégios. Quando o recém-eleito arcebispo de Hildesheim, no norte da Alemanha, pediu para ver a biblioteca da diocese, foi levado ao arsenal, onde lhe mostraram as lanças e machados que pendiam das paredes; eram aqueles, informaram-lhe, os livros com os quais os direitos do episcopado tinham sido conquistados, e era com eles que deveriam ser defendidos.[15] Os habitantes de ricos mosteiros podem não ter tido que usar essas armas com grande frequência, mas, sentados sob a luz fraca, contemplando suas rendas, eles sabiam — e seus arrendatários também — que a força bruta continuava sendo uma opção.

A seus amigos na cúria, Poggio contava anedotas sobre a venalidade, a estupidez e o apetite sexual dos monges. E sua pretensa pureza não o impressionava: "Não consigo acreditar que não façam nada além de cantar como gafanhotos", ele escreveu, "e não consigo repelir a ideia de que são excessivamente bem pagos pelo mero exercício dos pulmões."[16] Mesmo o trabalho duro da disciplina espiritual monástica lhe parecia uma ninharia, quando comparado ao verdadeiro trabalho duro que observava nos campos. "Eles cantam seus labores como se fossem uma espécie de tarefa hercúlea, porque levantam com a noite fechada para entoar os louvores de Deus. Trata-se sem dúvida de extraordinária prova de mérito, o fato de ficarem sentados se exercitando a salmodiar. O que diriam acaso levantassem da cama para ir ao arado, como lavradores, expostos a chuva e vento, de pés descalços e com o corpo parcamente vestido?" Toda a empresa monástica lhe parecia um exercício de hipocrisia.

Mas, claro, ao se aproximar do mosteiro a que se dirigia, Poggio devia enterrar essas opiniões no fundo da alma. Ele podia desprezar a vida monástica, mas a compreendia bem. Sabia precisamente aonde teria de ir no mosteiro, e que palavras insinuantes dizer para ganhar acesso às coisas que mais queria ver. Acima de tudo, sabia exatamente como as coisas que buscava tinham sido produzidas. Por mais que ridicularizasse o que considerava preguiça monástica, ele sabia que o que quer que esperasse ainda achar só existia por causa de séculos de compromisso oficial e de longo e laborioso esforço humano.

A Regra Beneditina exigia trabalhos manuais, além de orações e leituras, e sempre se considerou que esse trabalho podia incluir a escrita. Os primeiros fundadores de ordens monásticas não consideravam a cópia de manuscritos uma atividade digna de nota; pelo contrário, como sabiam muito bem, a maioria das cópias no mundo antigo tinha sido feita por escravos educados. A tarefa, portanto, era inerentemente humilhante, além de tediosa: uma combinação perfeita para o projeto ascético de disciplinar o espírito. Poggio não tinha simpatia por essa disciplina espiritual; competitivo e ambicioso, seu espírito ansiava por brilhar sob a luz do mundo, e não por se encolher diante de seus olhos. Para ele, copiar manuscritos, coisa que fazia com uma competência sem igual, não era uma tarefa ascética, mas sim estética, com a qual fazia crescer sua reputação pessoal. Mas em virtude dessa competência ele conseguia determinar com uma mera passagem de olhos — fosse com admiração ou com desprezo — exatamente o grau de esforço e de competência empregados no manuscrito que estivesse diante de si.

Nem todos os monges tinham a mesma competência como copistas, assim como nem todo monge tinha a mesma capacidade para o duro trabalho de cultivo de que dependia a sobrevivência das comunidades antigas. As primeiras determinações monásticas já anteviam uma divisão de tarefas, como na Regra de São Ferreol (530-581), um beneditino francês: "Quem não lavrar a terra com o arado há de escrever o pergaminho com os dedos". (O contrário, claro, também era verdadeiro: quem não sabia escrever pergaminhos com os dedos era mandado para o arado.) Aqueles que escreviam especialmente bem — com uma caligrafia fina e clara, que os outros monges conseguissem ler com facilidade, e com uma precisão absoluta na transcrição — eram valorizados. Nos códigos de "wergeld" que nas terras germânicas e na Irlanda especificavam o pagamento de reparações por assassinato — duzentos xelins por matar um vilão, trezentos por um clérigo de nível hierárquico baixo, quatrocentos se o clérigo estivesse rezando missa quando foi atacado, e assim por diante —, a perda de um escriba por um ato de violência equivalia à perda de um bispo ou de um abade.

O preço alto, num tempo em que a vida valia pouco, sugere tanto a importância como a dificuldade da obtenção dos livros de que os mosteiros precisavam para poder aplicar a regra da leitura. Mesmo as bibliotecas

monásticas mais celebradas da Idade Média eram minúsculas em comparação com as da Antiguidade ou com as que existiam em Bagdá ou no Cairo. Reunir uma modesta quantidade de livros, nos longos séculos antes que a invenção da imprensa mudasse a equação para sempre, significava o estabelecimento das chamadas *scriptoria*, oficinas onde os monges eram treinados para passar longas horas fazendo cópias. De início provavelmente as cópias eram feitas num local improvisado no claustro, onde, mesmo que o frio às vezes enrijecesse os dedos, pelo menos a luz seria boa. Mas com o tempo salas especiais foram projetadas ou construídas para esse propósito. Nos mosteiros maiores, cada vez mais desejosos de juntar coleções prestigiosas de livros, essas salas eram grandes ambientes equipados com janelas de vidro claro sob as quais os monges, até trinta deles, sentavam-se diante de mesas individuais, às vezes separadas umas das outras por divisórias.

Encarregado do escritório ficava o indivíduo em que Poggio e os outros caçadores de livros teriam centrado seu palavrório mais sedutor: o bibliotecário do mosteiro. Essa importante figura estaria acostumada a ser elaboradamente cortejada, pois era responsável por conseguir todo o equipamento necessário para a cópia dos manuscritos: penas, tinta e facas, cujos méritos e defeitos ficariam acintosamente claros para o escriba depois de algumas horas trabalhando na tarefa do dia. O bibliotecário podia, se quisesse, tornar a vida de um escriba uma desgraça ou, pelo contrário, entregar ferramentas especialmente boas a um favorito. Essas ferramentas também incluíam réguas, sovelas (para fazer minúsculos furos e pautar as linhas com mais regularidade), penas de metal de ponta fina para traçar as linhas, leitoris que sustentavam o livro que estava sendo copiado, pesos para impedir que as páginas virassem. Para manuscritos que seriam iluminados, havia ainda outras ferramentas e materiais especializados.

A maioria dos livros do mundo antigo tinha a forma de rolos — como os rolos da Torá que os judeus usam em seus cultos até hoje —, mas no século IV os cristãos tinham optado quase todos por um formato diferente, o códex, do qual derivam os livros que conhecemos. O códex tem a imensa vantagem de propiciar ao leitor uma facilidade muito maior para se localizar na leitura: o texto pode ser convenientemente paginado e indexado, e as páginas podem ser viradas com

rapidez até se chegar ao ponto desejado. Foi só com a invenção do computador, com suas funções superiores de busca, que pôde surgir um verdadeiro desafio ao formato magnificamente simples e flexível do códex. Só agora é que voltamos a falar de "rolar" um texto.

Como o papiro não estava mais disponível e o papel só foi se tornar artigo de uso comum no século XIV, por mais de mil anos o principal material usado para a escrita de livros era feito do couro de animais — vacas, ovelhas, cabras e ocasionalmente cervos. Essas superfícies tinham de ser alisadas, e daí vinha o fato de que outra ferramenta que o bibliotecário monástico distribuía era pedra-pomes, para raspar os pelos restantes, além de qualquer calombo ou imperfeição. O escriba que recebesse um pergaminho de qualidade inferior encarava uma tarefa muito desagradável, e nas margens de manuscritos monásticos que sobreviveram há ocasionais manifestações de irritação: "O pergaminho é cabeludo"[17]... "Tinta rala, pergaminho ruim, texto difícil"... "Graças a Deus, vai escurecer logo." "Que se permita que o copista encerre seu labor", um monge exausto escreveu sob seu nome, a data e o local onde trabalhava; "Agora escrevi tudo", anotou outro.[18] "Pelo amor de Deus me deem uma bebida."

O pergaminho mais fino, aquele que facilitava a vida dos escribas e deve ter feito parte de seus sonhos mais lindos, era feito de couro de vitelo e chamado de velino. E o melhor de todos era o velino uterino, produzido a partir do couro de vitelos abortados. De um branco brilhante, liso e durável, esse couro era reservado para os livros mais preciosos, adornados por miniaturas elaboradas que pareciam joias e ocasionalmente vinham acomodados em capas incrustadas de gemas verdadeiras. As bibliotecas do mundo ainda preservam um número razoável desses objetos notáveis, resultado do trabalho de escribas que viveram sete ou oito séculos atrás e trabalharam por incontáveis horas para criar algo belo.

Bons escribas eram liberados de certas horas de oração comum, para maximizar as horas de luz diurna no *scriptorium*. E eles não tinham que trabalhar à noite: por causa de um justificável medo do fogo, todas as velas ficavam proibidas. Mas durante o tempo — cerca de seis horas por dia — que ficavam de fato em suas escrivaninhas, a vida deles era exclusivamente de seus livros. Era possível, em certos mosteiros, pelo menos, esperar que os monges

entendessem o que estavam copiando: "Concede, Ó Senhor, abençoar esta sala onde trabalham Teus criados", declarava a dedicatória de um *scriptorium*, "para que tudo que aqui escrevem possa ser compreendido por sua inteligência e realizado em suas obras".[19] Mas o verdadeiro interesse dos escribas pelos livros que copiavam (ou o quanto os detestavam) era absolutamente irrelevante. Na verdade, sendo a cópia uma forma de disciplina — um exercício de humildade e um ato espontâneo de aceitação da dor —, não gostar ou simplesmente não compreender os livros podia ser preferível a um envolvimento pessoal. A curiosidade deveria ser evitada a qualquer custo.

A total subordinação do escriba monástico ao texto — o apagamento, em nome da aniquilação do espírito do monge, de seu intelecto e de sua sensibilidade — não poderia estar mais afastada da curiosidade ávida e do egocentrismo de Poggio. Mas ele compreendia que essa esperança apaixonada de recuperar vestígios razoavelmente acurados do passado antigo dependia, e muito, daquela subordinação. Um leitor envolvido, Poggio sabia, corria o risco de alterar o texto para fazê-lo ganhar mais sentido, mas tais alterações, ao longo dos séculos, inevitavelmente levavam a corrupções de grande escala. Era melhor que os escribas monásticos tivessem sido forçados a copiar tudo exatamente conforme lhes aparecia diante dos olhos, até o que não fazia nenhum sentido.

Uma folha com uma janela recortada geralmente cobria a página do manuscrito que estava sendo copiado, de modo que o monge tinha que se concentrar numa linha de cada vez. E os monges eram proibidos de mudar aquilo que considerassem erros nos textos que estavam copiando. Eles podiam corrigir apenas seus próprios deslizes, raspando cuidadosamente a tinta com uma lâmina e consertando o ponto com uma mistura de leite, queijo e cal, a versão medieval de nosso corretivo. Não havia como amassar a página e começar de novo. Embora o couro de ovelhas e de cabras fosse mercadoria abundante, o processo de produzir pergaminho a partir dele era laborioso. Um bom pergaminho era valioso e raro demais para ser descartado. Esse valor ajuda a explicar o fato de os mosteiros reunirem manuscritos antigos para começo de conversa, e não os jogarem no lixo.

É claro que havia um certo número de abades e bibliotecários monásticos que estimavam não só o pergaminho mas também as obras pagãs que neles estavam

escritas. Imersos na literatura clássica, alguns deles acreditavam que podiam folhear seus tesouros sem se contaminar, assim como os antigos hebreus tinham recebido permissão de Deus para roubar as riquezas dos egípcios. Mas, com o passar das gerações, à medida que se criava uma substanciosa literatura cristã, foi ficando menos fácil defender esse ponto de vista. Cada vez menos monges, pelo menos, viam-se inclinados a tentar. Entre o século VI e meados do século VIII, os clássicos gregos e latinos praticamente deixaram de ser copiados. O que tinha começado como uma ativa campanha para esquecer esses textos — um ataque pio contra as ideias pagãs — havia se tornado um verdadeiro esquecimento. Os antigos poemas, tratados filosóficos e discursos políticos, num dado momento tão ameaçadores e tão atraentes, não estavam mais na cabeça das pessoas, muito menos nos lábios. Tinham sido reduzidos à condição de objetos mudos, folhas de pergaminho costuradas umas às outras, cobertas de palavras não lidas.

Apenas a impressionante qualidade do pergaminho usado nesses códices manteve vivas as ideias dos antigos, e, como bem sabiam os caçadores de livros do período humanista, nem mesmo um material resistente era garantia de sobrevivência. Trabalhando com facas, escovas e trapos, os monges cuidadosamente apagavam os textos antigos — Virgílio, Ovídio, Cícero, Sêneca, Lucrécio — e escreviam sobre eles os textos que seus superiores mandavam copiar.[20] A tarefa deve ter sido muito cansativa e, para o raríssimo escriba que de fato se importava com a obra que estava apagando, extremamente dolorosa.

Se a tinta original se provasse resistente, ainda podia ser possível distinguir os contornos dos textos sobrescritos: uma cópia única do século IV do tratado *Sobre a República*, de Cícero, continuou visível sob uma cópia do século VII da meditação de santo Agostinho sobre os Salmos; a única cópia que sobreviveu do livro de Sêneca sobre a amizade foi decifrada sob um Antigo Testamento copiado no fim do século VI. Esses estranhos manuscritos em camadas — chamados de *palimpsestos*; do grego "raspado novamente" — serviram como fontes para várias das grandes obras do passado antigo que de outra maneira não seriam conhecidas. Mas nenhum monge medieval teria sido encorajado a ler, por assim dizer, nas entrelinhas.

O mosteiro era um lugar de regras, mas no *scriptorium* havia regras sobre regras. Ninguém além dos escribas tinha acesso à sala. Reinava um silêncio

absoluto. Os escribas não tinham o direito de escolher os livros que copiavam ou de romper o silêncio sepulcral pedindo em voz alta que o bibliotecário lhes fornecesse livros que pudessem querer consultar para completar a tarefa atribuída. Uma elaborada língua de gestos foi criada para facilitar os pedidos que fossem permitidos. Se um escriba queria consultar um saltério, fazia o sinal geral para livro — estendendo a mão e virando páginas imaginárias — e então, pondo as mãos na cabeça no formato de uma coroa, o sinal específico para os salmos do Rei Davi. Se quisesse um livro pagão, depois de fazer o sinal geral, começava a coçar atrás da orelha, como um cachorro que coça as pulgas. E, se desejava conseguir o que a Igreja considerava um livro pagão particularmente ofensivo ou perigoso, podia meter dois dedos na boca, como se estivesse com ânsia de vômito.

* * *

Poggio era laico, parte de um mundo diferente. Seu destino exato em 1417, depois de se separar de Bartolomeo, não é conhecido — talvez, como um garimpeiro que esconde a localização de sua mina, ele tenha deliberadamente evitado assinar suas cartas. Havia dúzias de mosteiros para os quais ele poderia ter ido com a esperança de achar algo de monta, mas muitos estudiosos pensam há bastante tempo que o lugar mais provável é a abadia beneditina de Fulda.[21] Essa abadia, numa área estratégica da Alemanha central, entre o Reno e as montanhas de Vogelsberg, tinha as características que deixavam um caçador de livros mais empolgado: era antiga, rica, outrora detivera uma grande tradição de erudição, e agora estava em declínio.

Se era a Fulda que ele estava indo, Poggio não podia se dar ao luxo de parecer arrogante. Fundada no século VIII por um discípulo de são Bonifácio, o Apóstolo dos Germanos, a abadia era de uma independência incomum. Seu abade era um príncipe do Sacro Império Romano-Germânico: quando andava em procissão, um cavaleiro de armadura levava o estandarte imperial a sua frente, e ele tinha o privilégio de sentar à direita do próprio imperador. Muitos dos monges eram nobres alemães — homens que teriam uma noção muito clara do respeito que lhes era devido. O mosteiro já tinha perdido uma parcela de seu prestígio, além de ter sido forçado a ceder num passado não tão distante uma porção de seus

imensos territórios, mas ainda assim era uma força respeitável. Com sua origem modesta e seus meios limitados, Poggio, antigo secretário apostólico de um papa humilhado e deposto, tinha poucas cartas na mão.

Ensaiando mentalmente seu pequeno discurso de apresentação, Poggio teria apeado e caminhado pela avenida cercada de árvores na direção do único e pesado portão da abadia. Vista de fora, Fulda lembrava uma fortaleza; a bem da verdade, no século anterior, numa dura disputa com os burgueses da cidade vizinha, ela tinha sofrido de fato um ataque violento. Como quase todos os mosteiros, era impressionantemente autossuficiente. Em janeiro os vastos canteiros, hortas e jardins estavam em seu sono de inverno, mas os monges já teriam colhido cuidadosamente o que podiam armazenar para os longos meses de escuridão, tomando um cuidado especial para colher as ervas medicinais que seriam usadas na enfermaria e no banho comum. Os celeiros, naquela altura do inverno, ainda estariam razoavelmente cheios, e haveria muita palha e aveia para os cavalos e os burros dos estábulos. Olhando em volta, Poggio teria percebido os galinheiros, o pátio coberto das ovelhas, o curral com seu cheiro de esterco e leite fresco, e os grandes chiqueiros. Pode ter sentido saudade das azeitonas e do vinho da Toscana, mas sabia que não seria afligido pela fome. Passando pelos moinhos e pela prensa de óleo, pela grande basílica e seu claustro adjacente, passando pelas casas dos noviços, o dormitório, as instalações dos criados e a hospedaria de peregrinos onde ele e seu assistente seriam hospedados, Poggio teria sido levado à casa do abade para conhecer o soberano daquele pequeno reino.

Em 1417, caso Fulda tenha sido de fato o destino de Poggio, esse soberano era Johann von Merlau. Depois de cumprimentá-lo humildemente, explicando um pouco sobre si próprio e apresentando uma carta de recomendação de um cardeal conhecido, Poggio quase certamente teria começado por manifestar seu interesse em dar uma olhada nas preciosas relíquias de são Bonifácio e fazer uma oração em sua sagrada presença. A vida dele, afinal, era cheia dessas formalidades: os burocratas da corte papal em geral começavam e terminavam o dia com orações. E, se nada em suas cartas sugere um interesse particular por relíquias ou pela intervenção dos santos ou os rituais empregados para reduzir o doloroso tempo de permanência da alma no Purgatório, Poggio pelo menos

saberia de quais de suas posses Fulda mais se orgulhava.

O visitante teria então sido levado, numa concessão especial, até a basílica. Se ainda não tivesse se dado conta, Poggio teria percebido, ao entrar no transepto e descer as escadas até a cripta escura e abobadada, que a igreja de peregrinação de Fulda parecia estranhamente familiar: era baseada na Basílica de São Pedro, construída no século XIV em Roma. (A imensa Catedral de São Pedro dos dias de hoje foi erguida muito depois da morte de Poggio.) Lá, à luz de velas, emoldurados por um rico relicário de ouro, cristais e joias, ele teria visto os ossos do santo, massacrado em 754 pelos Frísios que estava lutando para converter.

Quando emergissem novamente para a luz e quando considerasse que havia chegado o momento adequado, Poggio teria feito a conversa caminhar para seu real objetivo. Ele poderia fazê-lo iniciando uma discussão a respeito de uma das figuras mais celebradas de Fulda, Rábano Mauro, que foi seu abade por duas décadas, de 822 a 842. Rábano Mauro foi um prolífico autor de comentários bíblicos, tratados de doutrina, guias pedagógicos, compêndios eruditos e uma série de poemas cifrados fantasticamente belos. Poggio poderia ter visto com facilidade a maioria dessas obras na Biblioteca Vaticana, junto com o imenso tomo que gerara a fama de Rábano: uma obra de uma erudição e um tédio atordoantes que tentava reunir em seus 22 livros todo o conhecimento da humanidade. Seu título era *De rerum naturis* — "Sobre as naturezas das coisas" —, mas seus contemporâneos, reconhecendo o tamanho de sua ambição, a chamavam de "Sobre o universo".

As obras do monge do século IX eram o mais perfeito exemplo do estilo pesado e duro que Poggio e os outros humanistas desprezavam. Mas ele também reconhecia que Rábano Mauro era um homem imensamente culto, imerso na literatura cristã e também na pagã, que tinha transformado a escola monástica de Fulda na mais importante da Alemanha. Como todas as escolas, a de Fulda precisava de livros, e Rábano havia suprido essa necessidade enriquecendo muito a biblioteca monástica. Rábano, que quando jovem tinha estudado com Alcuíno, o maior erudito da era de Carlos Magno, sabia onde conseguir manuscritos importantes.[22] Mandou trazer os manuscritos a Fulda, onde treinou um grande exército de escribas para copiá-los. E assim foi construído o que para aquela época era uma coleção estupenda.

Tratava-se de uma época, cerca de seiscentos anos antes de Poggio, tremendamente auspiciosa do ponto de vista de um caçador de livros. Estava afastada o suficiente no tempo para deter a possibilidade de uma conexão com um passado mais distante. E o declínio gradual, ao longo dos séculos, da seriedade intelectual do mosteiro só intensificava essa empolgação. Quem podia saber o que se escondia naquelas prateleiras, intocado talvez havia séculos? Manuscritos esfarrapados que por acaso tinham sobrevivido ao longo pesadelo de caos e destruição que se seguiu à queda do império romano podiam muito bem ter vindo parar na distante Fulda. Os monges de Rábano podiam ter feito o sinal da coceira ou da náusea para livros pagãos que quisessem copiar, e essas cópias, tendo caído no esquecimento, estariam à espera do toque revivificador do humanista.

Ou ao menos era essa a ardente esperança de Poggio, em Fulda ou onde quer que estivesse, e seu pulso deve ter acelerado quando enfim foi conduzido pelo primeiro bibliotecário até uma ampla sala abobadada onde lhe mostraram um volume preso por uma corrente à mesa do próprio bibliotecário. O volume era um catálogo, e enquanto examinava suas páginas Poggio ia apontando — pois a regra do silêncio na biblioteca era estritamente observada — para os livros que queria ver.

Um interesse legítimo, assim como uma noção de discrição, pode ter levado Poggio a pedir primeiro para ver obras pouco conhecidas de um dos maiores Pais da Igreja, Tertuliano. Então, quando os manuscritos foram trazidos até sua mesa, ele mergulhou, com o que deve ter parecido um entusiasmo cada vez maior, numa série de autores romanos cujas obras eram totalmente desconhecidas para ele e para qualquer um dos outros humanistas. Embora Poggio não tenha revelado precisamente onde, ele revelou — a bem da verdade anunciou aos quatro ventos — o que encontrou. Pois o que todos os caçadores de livros sonhavam estava realmente acontecendo.

Poggio abriu um poema épico de cerca de 14 mil versos sobre as guerras entre Roma e Cartago. Ele pode ter reconhecido o nome do autor, Sílio Itálico, embora até aquele momento nenhuma de suas obras tivesse aparecido. Político hábil e orador astuto e inescrupuloso, Sílio havia conseguido sobreviver aos reinados assassinos de Calígula, Nero e Domiciano. Em sua aposentadoria, Plínio, o

Jovem, escreveu com refinada ironia, ele "obliterara pelo louvável uso que fez do tempo livre a mácula que tinha criado por seus ativos esforços de dias passados".[23] Agora Poggio e seus amigos poderiam se deliciar com um dos frutos de seu tempo livre.

Ele abriu outro poema longo, dessa vez de um autor, Mânlio, cujo nome o caçador de livros certamente não teria reconhecido, pois não é mencionado por nenhum autor antigo que tenha sobrevivido. Poggio viu de pronto que se tratava de uma obra erudita sobre astronomia, e teria sido capaz de dizer pelo estilo e pelas alusões do poeta que o texto havia sido escrito bem no começo do império, durante os reinados de Augusto e Tibério.

Novos fantasmas se erguiam do passado romano. Um antigo crítico literário que floresceu durante o reinado de Nero e que escreveu notas e glosas para autores clássicos; outro crítico que citava extensamente épicos perdidos que imitavam Homero; um gramático que escreveu um tratado sobre ortografia que Poggio sabia que seus amigos obcecados por latim em Florença achariam empolgante. Um manuscrito, no entanto, foi uma descoberta cuja empolgação deve ter sido maculada, para ele, por certa melancolia: um grande fragmento de uma história do Império Romano até então desconhecida, escrita por um oficial de alto grau do exército imperial, Amiano Marcelino. A melancolia seria proveniente não só do fato de que os primeiros treze dos 31 livros originais estavam faltando no manuscrito que Poggio copiou à mão — e esses livros perdidos jamais foram encontrados —, mas também do fato de que a obra foi escrita às vésperas da queda do império. Historiador lúcido, ponderado e incomumente imparcial, Amiano parece ter pressentido o fim iminente. Sua descrição de um mundo exaurido por impostos abusivos, a ruína financeira de grandes parcelas da população e o perigoso declínio no moral do exército evocavam vividamente as condições que possibilitaram, cerca de vinte anos depois de sua morte, que os godos saqueassem Roma.

Mesmo a menor das descobertas de Poggio era muito significativa — pois qualquer coisa que aparecesse depois de tanto tempo parecia miraculosa —, mas foram todas ofuscadas, de nosso ponto de vista, ainda que não imediatamente, pela descoberta de uma obra ainda mais antiga que todas as outras que tinha encontrado. Um dos manuscritos era um longo texto escrito por volta de 50 a.C.

por um poeta e filósofo chamado Tito Lucrécio Caro. O título do texto, *De rerum natura* — "Da natureza das coisas"—, era parecidíssimo com o título da famosa enciclopédia de Rábano Mauro, *De rerum naturis*. Mas, se a obra do monge era dura e convencional, a de Lucrécio era perigosamente radical.

Poggio quase certamente teria reconhecido o nome Lucrécio de suas leituras de Ovídio, Cícero e outras fontes antigas que tanto estudara com seus amigos humanistas, mas nem ele nem qualquer pessoa de suas relações havia encontrado mais que um ou dois retalhos de seu texto, que, até onde sabiam todos, estava perdido para sempre.[24]

Poggio pode não ter tido tempo, na escuridão crescente da biblioteca monástica e sob os olhares desconfiados do abade e de seu bibliotecário, de ler mais que as primeiras linhas. Porém teria visto imediatamente que os versos latinos de Lucrécio eram belíssimos. Ordenando que seu escriba fizesse uma cópia, ele correu para liberar o livro do mosteiro. O que não fica claro é se ele tinha noção de que estava libertando um livro que com o tempo ajudaria a desmantelar seu próprio mundo.

3. Em busca de Lucrécio

Cerca de 1450 anos antes de Poggio partir em sua busca, os contemporâneos de Lucrécio leram seu poema, e ele continuou a ser lido por vários séculos após sua publicação.[1] Os humanistas italianos, atentos a pistas de obras antigas perdidas, deviam estar atentos às mais tênues referências nas obras dos autores consagrados cujos textos haviam sobrevivido em quantidades relevantes. Assim, embora discordasse vigorosamente de seus princípios filosóficos, Cícero — o autor latino favorito de Poggio — reconhecia o maravilhoso poder de *Da natureza*. "A poesia de Lucrécio", ele escreveu a seu irmão Quinto no dia 11 de fevereiro de 54 a.C., "é, como dizes em tua carta, rica de um gênio iluminado, mas muito artística."[2] A sintaxe de Cícero — e especialmente aquele "mas" ligeiramente estranho — registra sua surpresa: ele estava evidentemente impressionado com algo incomum. Havia encontrado um poema que juntava um "gênio iluminado" em filosofia e ciência a uma força poética incomum. A conjunção desses fatores era na época tão rara quanto hoje.

Cícero e seu irmão não foram os únicos a perceber que Lucrécio havia realizado uma fusão quase perfeita de distinção intelectual e maestria estética. O grande poeta romano Virgílio, que tinha cerca de quinze anos quando Lucrécio morreu, foi enfeitiçado por *Da natureza*. "Abençoado seja quem conseguiu encontrar as causas das coisas", Virgílio escreveu nas *Geórgicas*, "e pisoteou todos os medos e os inexoráveis fados e o rugido do cúpido Aqueronte."[3] Presumindo que se trate de uma alusão sutil ao título do poema de Lucrécio, o poeta mais velho torna-se um herói de sua cultura, alguém que ouviu o rugido ameaçador do mundo inferior e triunfou sobre os medos supersticiosos que ameaçam secar o espírito humano. Mas Virgílio não menciona seu herói pelo nome e, embora tenha lido as *Geórgicas*, Poggio provavelmente não teria

compreendido a alusão antes de ter de fato lido Lucrécio.[4] E Poggio ainda teria menos chances de compreender a extensão em que a *Eneida*, o grande épico de Virgílio, era uma longa tentativa de construir uma alternativa a *Da natureza*: pio onde Lucrécio era cético; patriota militante onde Lucrécio aconselhava o pacifismo; advogando uma renúncia sóbria onde Lucrécio se entregava à busca do prazer.

O que Poggio e outros humanistas italianos provavelmente perceberam, no entanto, foram as palavras de Ovídio, palavras que bastavam para fazer qualquer caçador de livros sair correndo por entre os catálogos das bibliotecas monásticas: "Hão de perecer os versos do sublime Lucrécio, mas só/ quando um só dia trouxer à terra a destruição".[5]

É ainda mais impressionante, portanto, que os versos de Lucrécio tenham quase perecido — a sobrevivência de sua obra ficou pendurada pelo mais exíguo fio — e que praticamente nada se saiba de sua identidade real. Muitos dos maiores poetas e filósofos da Roma antiga foram celebridades em seu tempo, objetos de fofoca que ávidos caçadores de livros séculos depois examinavam em busca de pistas. Mas no caso de Lucrécio quase não há vestígios biográficos. O poeta deve ter sido uma pessoa muito fechada, que viveu nas sombras, e não parece ter escrito mais nada além dessa única grande obra. Essa obra, difícil e desafiadora, nem passava perto de ser o tipo de sucesso popular distribuído em tantas cópias que seus fragmentos certamente sobreviveriam até a Idade Média. Olhando em retrospectiva, com a obra-prima de Lucrécio bem segura em suas mãos, estudiosos modernos conseguiram identificar uma rede de sinais da existência do texto na Alta Idade Média — uma citação aqui, uma entrada num catálogo ali —, mas quase todos eles seriam invisíveis para os caçadores de livros de princípios do século xv. Eles estavam tateando no escuro, sentindo talvez um minúsculo filamento esgarçado, mas incapazes de segui-lo até sua fonte. E, vindo em seu encalço, depois de quase seiscentos anos de trabalho de classicistas, historiadores e arqueólogos, nós sabemos pouco mais que eles sobre a identidade do autor.

Os Lucretii eram um antigo e distinto clã romano — como Poggio poderia saber —, mas como os escravos libertos muitas vezes adotavam o nome da família a quem tinham pertencido, o autor não necessariamente era um

aristocrata. Ainda assim, uma linhagem da aristocracia era plausível, pelo simples motivo de que Lucrécio se dirigia em seu poema, nos termos de uma intimidade não forçada, a um nobre, Gaio Mêmio. Este nome Poggio pode ter encontrado em suas vastas leituras, pois Mêmio teve uma carreira política de relativo sucesso, foi mecenas de escritores consagrados, inclusive o poeta do amor, Catulo, e teve ele mesmo reputação de poeta (obsceno, segundo Ovídio).[6] Era também um orador, como Cícero notou meio a contragosto, "do tipo sutil, engenhoso". Mas a questão permanecia: quem era Lucrécio?

A resposta, para Poggio e seu círculo, teria vindo quase integralmente de um breve esboço autobiográfico que o grande Pai da Igreja são Jerônimo (*c*. 340-420) acrescentou a uma crônica anterior. No ano de 94 a.C., registrou Jerônimo, "Tito Lucrécio, poeta, nasce. Depois que uma poção do amor o deixou louco, e ele escreveu, nos intervalos de sua insanidade, diversos livros que Cícero revisou, ele se matou por suas próprias mãos no quadragésimo quarto ano de sua vida". Esses detalhes macabros deram o tom de todas as representações posteriores de Lucrécio, inclusive de um famoso poema vitoriano em que Tennyson imaginava a voz do poeta louco e suicida atormentada por fantasias eróticas.[7]

Os estudos modernos sugerem que as afirmações biográficas de Jerônimo devem ser lidas com uma grande dose de ceticismo. Elas foram registradas — ou inventadas — séculos depois da morte de Lucrécio por um polemista cristão que tinha interesse em contar histórias exemplares às custas das vidas dos filósofos pagãos. Contudo, como não era provável que qualquer bom cristão do século XV duvidasse do relato do santo, Poggio deve ter pensado que o poema que havia encontrado e estava recolocando em circulação estava maculado pela loucura e o suicídio de seu autor pagão. Mas o caçador de livros humanista era parte de uma geração apaixonadamente ansiosa por descobrir textos antigos, mesmo que fossem daqueles cujas vidas eram exemplos de confusão moral e pecado mortal. E a ideia de que o próprio Cícero havia revisado os livros teria bastado para silenciar quaisquer reservas que ainda restassem.

Nos mais de seiscentos anos que se passaram desde aquela entrada na crônica do século IV, mais nenhuma informação biográfica surgiu, fosse para confirmar ou desmentir a história de Jerônimo de uma poção de amor e de suas trágicas consequências. Como pessoa, Lucrécio continua quase tão pouco conhecido

quanto era quando Poggio recuperou seu poema, em 1417.[8] Dada a extravagância dos elogios de Ovídio aos "versos do sublime Lucrécio" e os outros sinais da influência do poema, continua sendo um mistério por que se falou tão pouco sobre ele entre seus contemporâneos e quase contemporâneos. Mas descobertas arqueológicas, feitas muito depois da morte de Poggio, nos ajudaram a chegar assustadoramente perto do mundo em que *Da natureza* foi lido pela primeira vez, e talvez até do próprio poeta.

As descobertas foram possibilitadas por um famoso desastre da Antiguidade. No dia 24 de agosto de 79, a gigantesca explosão do Monte Vesúvio destruiu por completo não apenas Pompeia, mas também o pequeno balneário de Herculano, na baía de Nápoles. Enterrado sob quase vinte metros de detritos vulcânicos duros como concreto, esse sítio, onde romanos ricos um dia passaram férias em suas casas de praia elegantes, adornadas por colunatas, ficou esquecido até o começo do século XVIII, quando trabalhadores, ao cavar um poço, descobriram algumas estátuas de mármore. Um oficial austríaco — pois Nápoles na época estava sob domínio austríaco — assumiu os trabalhos, e escavadores começaram a abrir passagens através da espessa crosta.

As explorações, que continuaram quando Nápoles passou para as mãos dos Bourbon, eram extremamente rústicas, menos uma investigação arqueológica que um prolongado pegue-o-que-puder. O oficial encarregado por mais de uma década foi o engenheiro militar espanhol Roque Joaquin de Alcubierre, que parecia tratar o sítio como um depósito de lixo ossificado em que por algum motivo haviam enterrado um butim. ("Esse sujeito", comentou um contemporâneo seu, perplexo com os danos frívolos causados ao sítio, "tem tanta intimidade com antiguidades quanto a Lua com lagostas.")[9] Os escavadores continuaram perfurando em busca de estátuas, gemas, mármores preciosos e outros tesouros, conhecidos ou não, que encontraram em abundância e entregaram sem o menor sentido de organização a seus mestres reais.

Em 1750, sob nova direção, os exploradores passaram a ser um pouco mais cuidadosos no que estavam fazendo. Três anos depois, abrindo túneis através das ruínas de uma das casas, eles toparam com algo desconcertante: as ruínas de uma sala adornada por um piso de mosaico e cheia de inumeráveis objetos "com cerca de meio palmo de comprimento, e redondos", como escreveu um deles, "que

pareciam raízes de madeira, todos negros, e que pareciam ser maciços".[10] De início acharam que tinham encontrado um depósito de briquetes de carvão, alguns dos quais eles queimaram para dissipar o frio do começo da manhã. Outros consideraram que os estranhos fragmentos pudessem ser rolos de tecido ou de redes de pesca queimados. Foi quando um desses objetos, que por acaso caiu no chão, se abriu. A inesperada visão de letras dentro do que parecia ser uma raiz carbonizada fez os exploradores perceberem o que estavam vendo: livros. Eles tinham topado com os restos de uma biblioteca particular.

Os volumes que os romanos empilhavam em suas bibliotecas eram menores que a maioria dos livros modernos: eram em geral escritos em rolos de papiro.[11] (A palavra "volume" vem de *volumen*, termo latino para algo que foi rolado ou enrolado.) Rolos de papiro — a raiz de onde tiramos nossa palavra "papel" — eram produzidos a partir de juncos altos que cresciam na região pantanosa do delta do Nilo, no Baixo Egito. Os juncos eram colhidos e seus caules, abertos e fatiados em tiras bem finas. As tiras eram dispostas uma ao lado da outra, com alguns poucos pontos de contato; outra camada era colocada sobre aquela, em ângulos retos; então a folha era delicadamente batida com uma marreta. A seiva natural que era liberada permitia que as fibras aderissem perfeitamente umas às outras, e cada folha era então colada nos rolos. (A primeira folha, em que ficariam registrados os conteúdos do rolo, era chamada de *protokolon* em grego, ou literalmente, "a primeira colada" — origem da nossa palavra "protocolo".) Bastões de madeira, presos a uma ou às duas extremidades do rolo e projetando-se ligeiramente para os lados, tornavam mais fácil o processo de "rolar" o texto durante a leitura: ler um livro no mundo antigo significava desenrolá-lo. Os romanos chamavam esses bastões de *umbilicus*, e ler um livro da primeira à última página era "desenrolar até o umbigo".

De início branco e flexível, o papiro com o tempo ficava quebradiço e descolorido — nada dura para sempre —, mas era leve, conveniente, relativamente barato e surpreendentemente durável. Pequenos proprietários de terra no Egito haviam percebido muito antes que podiam escrever seus recibos de impostos num pedaço de papiro e ter assim uma certa garantia de que o registro continuaria legível por anos e talvez até por gerações. Sacerdotes podiam usar esse suporte para registrar a linguagem exata das súplicas aos deuses; poetas

podiam reclamar a imortalidade simbólica com que sonhavam em sua arte; filósofos podiam transmitir suas ideias a discípulos que ainda nem haviam nascido. Os romanos, como os gregos antes deles, compreenderam facilmente que se tratava do melhor material de escrita disponível, e o importavam do Egito em grandes quantidades para suprir sua necessidade cada vez maior de manter registros, documentos oficiais, cartas pessoais e livros. Um rolo de papiro pode durar trezentos anos.

A sala desenterrada em Herculano era originalmente coberta de estantes de madeira entalhada; no centro dela estavam os restos do que tinha sido uma grande estante de livros vertical retangular.[12] Espalhados por toda parte estavam os restos carbonizados — tão frágeis que se desmanchavam nas mãos — das tabuletas de cera em que os leitores tomavam notas que podiam ser apagadas (mais ou menos como as Lousas Mágicas com que as crianças brincam hoje). As prateleiras deveriam estar cobertas de grandes pilhas de rolos de papiro. Alguns dos rolos, talvez os mais valiosos, tinham sido envolvidos em casca de árvore e cobertos com blocos de madeira nas duas extremidades. Em outra parte da casa, outros rolos, agora fundidos numa grande massa pela cinza vulcânica, pareciam ter sido apressadamente reunidos numa caixa de madeira, como se alguém naquele terrível dia de agosto tivesse por um breve momento alucinado pensado em levar alguns livros mais queridos para longe do holocausto. Todos somados — mesmo com a perda irrecuperável dos vários que foram descartados antes que se entendesse o que eram —, cerca de mil e cem livros acabaram sendo recuperados.

Muitos dos rolos do local que ficou conhecido como Villa dos Papiros tinham sido esmagados pela queda de detritos e pelo peso da lama concentrada; todos haviam sido carbonizados pela lava, a cinza e o gás do vulcão. Por outro lado, foram esses mesmos elementos que os preservaram de maiores estragos posteriormente. Durante séculos eles ficaram selados num compartimento fechado a vácuo. (Mesmo hoje, somente uma pequena fração da casa foi exposta, e uma parte substancial ainda precisa ser escavada.) Mas os exploradores ficaram desapontados: eles mal conseguiam entender uma linha do que estava escrito nos rolos de carvão. E, a cada vez que tentavam desenrolá-los novamente, eles inevitavelmente se estilhaçavam.

Dezenas, talvez centenas de livros foram destruídas nessas tentativas. Mas por fim descobriu-se que vários dos rolos que foram abertos tinham, perto do centro, trechos legíveis. A essa altura — depois de dois anos de um trabalho quase sempre destrutivo e frustrante —, um erudito napolitano que trabalhava na Biblioteca Vaticana em Roma, o padre Antônio Piaggio, foi convocado. Um crítico do método principal de investigação — simplesmente raspar as camadas exteriores queimadas dos rolos até que algumas palavras ficassem discerníveis —, ele inventou um engenhoso aparato, uma máquina que delicada e lentamente desenrolava os rolos de papiro carbonizados, revelando muito mais material legível do que qualquer um imaginava ter sobrevivido.

Quem leu os textos recuperados, cuidadosamente estendidos e colados em tiras, descobriu que a biblioteca da casa (ou ao menos a parte dela que havia sido encontrada) era uma biblioteca especializada, e que muitos dos rolos eram tratados em grego de autoria de um filósofo chamado Filodemo. Os pesquisadores ficaram decepcionados — esperavam encontrar obras perdidas de gente como Sófocles e Virgílio —, mas o que tinham arrancado das garras do esquecimento de forma tão inesperada tem uma relação importante com a descoberta feita séculos antes por Poggio. Pois Filodemo, que lecionou em Roma entre aproximadamente 75 e 40 a.C., era contemporâneo de Lucrécio e seguidor da escola de pensamento que tem sua mais perfeita representação em *Da natureza*.

Por que as obras de um filósofo grego menor estariam na biblioteca de uma elegante casa de praia? E por que, a bem da verdade, uma casa de veraneio teria uma biblioteca? Filodemo, um pedagogo pago para dar aulas e apresentar palestras, seguramente não era o proprietário da Villa dos Papiros. Mas a presença de uma seleção substancial de suas obras dá uma pista dos interesses do dono e ilumina o momento que trouxe à luz o poema de Lucrécio, o ápice de um longo processo que conectou as altas culturas da Grécia e de Roma.

As duas culturas nem sempre estiveram confortavelmente interligadas. Entre os gregos, os romanos sempre tiveram a reputação de ser uma gente dura, disciplinada, adaptável e ávida por conquistas. Mas eles também eram considerados bárbaros — "bárbaros refinados" na visão moderada do cientista Eratóstenes de Alexandria, e bárbaros primitivos e perigosos na visão de muitos

outros. Quando suas cidades-estados independentes ainda prosperavam, intelectuais gregos coligiram um certo folclore a respeito dos romanos, como fizeram com os cartagineses e os indianos, mas não encontraram nada em sua vida cultural que valesse a pena.

Os romanos do princípio da república talvez nem discordassem dessa avaliação. Roma tradicionalmente desconfiava de poetas e filósofos. Orgulhava-se de ser uma cidade de virtude e de ação, não de palavras floridas, especulação intelectual e livros.[13] Mas, enquanto as legiões romanas estabeleciam inexoravelmente o domínio militar sobre a Grécia, a cultura grega começou da mesma maneira inexorável a colonizar a mente dos conquistadores. Mais céticos do que nunca quanto a intelectuais estéreis e ainda orgulhosos de sua inteligência prática, os romanos mesmo assim reconheceram com um entusiasmo cada vez maior as realizações dos filósofos, cientistas, escritores e artistas gregos. Eles riam do que consideravam os defeitos do caráter grego, ridicularizando o que viam como sua loquacidade, seu gosto pela filosofia e sua feminilidade. Porém, as famílias romanas mais ambiciosas mandaram os filhos estudarem nas academias filosóficas que faziam a fama de Atenas, e intelectuais gregos como Filodemo foram levados a Roma e recebiam salários consideráveis para lecionar.

Nunca foi exatamente respeitável para um aristocrata romano admitir que era um helenista ardente. Os romanos mais sofisticados achavam de bom tom fazer pouco do domínio da língua grega e do conhecimento profundo da arte grega. Mesmo assim, os templos e os espaços públicos de Roma eram ornados por esplêndidas estátuas roubadas das cidades conquistadas da Grécia continental e do Peloponeso, e generais romanos endurecidos pela guerra enfeitavam suas casas com preciosos vasos e esculturas gregas.

A sobrevivência da pedra e do barro queimado facilita nosso trabalho de registrar a presença acachapante de artefatos gregos em Roma, mas eram os livros que levavam o verdadeiro peso da influência cultural. Como ditava o caráter marcial da cidade, as primeiras grandes coleções foram levadas como butim de guerra. Em 167 a.C., o general romano Emílio Paulo derrotou o rei Perseu da Macedônia e pôs fim a uma dinastia que descendia de Alexandre, o Grande, e de seu pai, Filipe. Perseu e seus três filhos foram enviados acorrentados para serem exibidos num desfile pelas ruas de Roma atrás de uma

carruagem triunfal. Na tradição da cleptocracia nacional, Emílio Paulo mandou de navio para Roma um saque enorme a ser depositado no tesouro romano. Mas para si próprio e para seus filhos o conquistador reservou somente um único prêmio: a biblioteca do monarca cativo.[14] O gesto era um indício, é claro, da fortuna pessoal do general aristocrata, mas também um sinal espetacular do valor dos livros gregos e da cultura que representavam.

Outros seguiram os passos de Emílio Paulo. Tornou-se cada vez mais um traço de elegância entre os romanos ricos ter grandes bibliotecas particulares em suas casas na cidade e no campo. (Não havia livrarias nos primeiros anos de Roma, mas, além das coleções capturadas como butim, era possível comprar livros de mercadores do sul da Itália e da Sicília, onde os gregos haviam fundado cidades como Nápoles, Trento e Siracusa.) Acredita-se que o gramático Tirânio Amisseno possuísse 30 mil volumes; Sereno Samônico, um médico especialista no uso da fórmula mágica "Abracadabra" para evitar doenças, tinha mais de 60 mil. Roma havia contraído dos gregos a febre dos livros.

Lucrécio viveu numa cultura de ricos colecionadores particulares de livros, e a sociedade em que lançou seu poema estava prestes a expandir seu círculo de leitores e atingir um público cada vez maior. Em 40 a.C., uma década antes da morte de Lucrécio, a primeira biblioteca pública de Roma foi fundada por um amigo do poeta Virgílio, Asínio Pólio.[15] Ao que tudo indica a ideia partiu de Júlio César, que admirava as bibliotecas públicas que tinha visto na Grécia, na Ásia Menor e no Egito, e estava determinado a entregar uma instituição como essa ao povo romano. Mas César foi assassinado antes de poder realizar o plano, e foi Pólio, que havia ficado do lado de César contra Pompeio e depois com Marco Antônio contra Bruto, quem teve de fazê-lo. Comandante militar competente, astuto (ou extremamente sortudo) em suas escolhas de aliados, Pólio era também um homem de amplos interesses literários. Além de alguns poucos fragmentos de seus discursos, todos os seus escritos estão perdidos, mas ele compôs tragédias — comparáveis às de Sófocles, segundo Virgílio —, história e crítica literária, e foi um dos primeiros autores romanos a recitar seus textos diante de uma plateia de amigos.

A biblioteca fundada por Pólio foi construída no Monte Aventino e paga, à boa moda romana, com dinheiro roubado dos conquistados — nesse caso, de um

povo no litoral do Adriático que tinha cometido o erro de apoiar Bruto contra Antônio.[16] Logo depois disso, o imperador Augusto fundou mais duas bibliotecas públicas, e muitos outros depois dele seguiram seus passos. (No século IV já havia vinte e oito bibliotecas públicas em Roma.) As estruturas, que foram todas destruídas, nitidamente seguiam o mesmo padrão geral, que seria familiar para nós. Havia uma grande sala de leitura adjacente a salas menores em que se guardavam as coleções em estantes numeradas. A sala de leitura, de formato retangular ou semicircular, e às vezes iluminada por uma abertura circular no teto, era enfeitada com bustos ou estátuas em tamanho real de escritores consagrados: Homero, Platão, Aristóteles, Epicuro e outros. As estátuas funcionavam como funcionam para nós, como uma honraria, um gesto de reconhecimento para os escritores canônicos que toda pessoa civilizada deveria conhecer. Mas em Roma elas podem ter tido um significado a mais, semelhante ao das máscaras dos ancestrais que as famílias romanas tradicionalmente guardavam em casa e que usavam em ocasiões comemorativas. Ou seja, eram sinais de acesso aos espíritos dos mortos, símbolos dos espíritos que os livros permitiam que os leitores invocassem.

Muitas outras cidades do mundo antigo vieram a constituir acervos públicos, custeados pela renda dos impostos ou por doações de cidadãos ricos e conscientes de seus deveres cívicos.[17] As bibliotecas gregas tinham pouco conforto, mas em seu território os romanos fabricaram cadeiras confortáveis e mesas para que os leitores pudessem sentar e desdobrar lentamente o papiro, com a mão esquerda enrolando cada coluna depois de lida.[18] O grande arquiteto Vitrúvio — um dos escritores antigos cuja obra Poggio recuperou — aconselhava que as bibliotecas fossem voltadas para o leste, para pegar a luz da manhã e reduzir a umidade, que pode danificar os livros. Escavações em Pompeia e em outros sítios descobriram placas em honra dos que fizeram doações, além de estatuária, escrivaninhas, prateleiras para armazenar rolos de papiros, estantes numeradas para acomodar os volumes encadernados de pergaminho ou os códices que gradualmente começaram a tomar o lugar dos rolos, e até pichações rabiscadas nas paredes. A semelhança com o modelo das bibliotecas públicas de nossa sociedade atual não é acidental: nossa noção de que uma biblioteca é um bem público e nossa ideia da aparência que deve ter um lugar como esse derivam

precisamente de um modelo criado em Roma milhares de anos atrás.

Por todo o imenso mundo romano, seja às margens do Reno, na Gália, ou perto do vale e do Templo de Dafne na província da Síria, na ilha de Cós, perto de Rodes, ou em Dyrrhkhion, no que hoje é a Albânia, as casas de homens e mulheres letrados tinham salas reservadas para a leitura silenciosa.[19] Os rolos de papiro eram cuidadosamente indexados, etiquetados (com um marcador que em grego se chamava *sillybos*) e empilhados em prateleiras ou acomodados em cestos de couro. Mesmo nos elaborados banhos que os romanos adoravam, salas de leitura, decoradas com bustos de autores gregos e latinos, foram projetadas para possibilitar que os romanos educados combinassem o cuidado do corpo com o da mente. No século I a.C. havia claros sinais da emergência do que hoje vemos como uma "cultura literária". Nos jogos no Coliseu, um dia o historiador Tácito teve uma conversa sobre literatura com um perfeito desconhecido que acabou revelando ter lido suas obras.[20] A cultura não se localizava mais em círculos fechados de amigos e conhecidos; Tácito via seu "público" representado em alguém que tinha comprado seu livro numa tenda no Fórum ou lido numa biblioteca. Essa grande dedicação à leitura, enraizada na vida cotidiana das elites romanas por muitas gerações, explica por que um palácio de verão como a Villa dos Papiros tinha uma biblioteca tão bem abastecida.

Nos anos 1980, arqueólogos modernos voltaram a trabalhar seriamente na casa soterrada, na esperança de ganhar uma maior compreensão do estilo de vida manifestado em seu projeto — um projeto vividamente evocado na arquitetura do Getty Museum, em Malibu, Califórnia, onde algumas das estátuas e outros tesouros encontrados em Herculano agora residem. Quase todas as obras-primas de mármore e de bronze — imagens de deuses e deusas, bustos que retratam filósofos, oradores, poetas e dramaturgos; um gracioso atleta jovem; um javali selvagem em pleno salto; um sátiro bêbado; um sátiro adormecido; e a chocante obscenidade de um Pan e um bode *in flagrante delicto* — agora estão no Museu Nacional de Nápoles.

A nova exploração começou devagar: o rico solo vulcânico que cobria o sítio havia sido usado para plantar cravos, e os proprietários, compreensivelmente,

não estavam muito inclinados a permitir que as escavações estragassem seus negócios. Mas, depois de prolongadas negociações, permitiu-se que os pesquisadores descessem pelos poços cavados e se aproximassem da casa num pequeno veículo parecido com uma gôndola, que deslizaria de maneira segura pelos túneis escavados entre as ruínas. Nessas condições amedrontadoras eles conseguiram mapear os contornos da casa com mais exatidão do que tinha sido feito anteriormente, marcando as dimensões precisas do átrio, dos peristilos quadrado e retangular e outras estruturas — e localizando enquanto isso coisas como um grande piso de mosaico e uma incomum coluna dupla. Vestígios de brotos de vinha e de folhas lhes permitiram determinar o local preciso do jardim onde cerca de 2 mil anos antes o rico proprietário e seus amigos cultos se reuniam.

É claro que, tanto tempo depois, é impossível saber exatamente sobre o que essas pessoas conversavam durante as longas tardes ensolaradas no jardim entre colunas de Herculano, mas uma outra pista intrigante apareceu, também nos anos 1980. Estudiosos, dessa vez na superfície, estavam novamente trabalhando sobre os papiros escurecidos descobertos pelos caçadores de tesouros do século XVIII. Esses rolos, transformados em peças maciças, tinham resistido às primeiras tentativas de abri-los e permanecido intocados por mais de dois séculos na Biblioteca Nacional de Nápoles. Em 1987, usando novas técnicas, Tommaso Starace conseguiu abrir dois papiros mal conservados. Ele montou os fragmentos legíveis desses livros — que ninguém havia lido desde a antiga erupção vulcânica — sobre papel japonês e começou a decifrar o conteúdo a partir de microfilmagens. Dois anos depois, Knut Kleve, um famoso papirologista (especialista em decifrar papiros) norueguês, fez um anúncio: "*De rerum natura* foi redescoberto em Herculano, 235 anos depois que os papiros foram encontrados".[21]

O mundo, como era de se esperar, não se deteve diante dessa declaração — em outras palavras, ignorou completamente a descoberta — e mesmo estudiosos interessados na cultura antiga podem ser perdoados por terem dado à notícia, enterrada no volume 19 das imensas *Crônicas de Herculano*, na Itália, pouca ou nenhuma atenção. O que Kleve e seus colegas tinham encontrado eram apenas dezesseis fragmentos minúsculos — pouco mais que palavras ou partes de

palavras — que, sob uma análise detida, provinham comprovadamente dos livros 1, 3, 4, e 5 do poema latino em seis volumes. Peças abandonadas de um enorme quebra-cabeças, os fragmentos por si só são praticamente irrelevantes. Mas a distância entre eles sugere que havia uma versão completa de *De rerum natura* na biblioteca, e a presença daquele poema na Villa dos Papiros é instigante.

As descobertas em Herculano permitem que entrevejamos os círculos sociais em que o poema que Poggio encontrou na biblioteca monástica originalmente circulou. Na biblioteca monástica, entre os missais, manuais confessionais e tomos teológicos, a obra de Lucrécio era um corpo estranho dos mais esquisitos, um sobrevivente que tinha flutuado até a praia, vindo de um distante naufrágio. Em Herculano, era uma peça nativa. O conteúdo dos rolos que restaram sugere que a coleção da casa se concentrava precisamente na escola de pensamento da qual *De rerum natura* é a expressão restante mais digna de nota.

Embora a identidade do proprietário da casa durante a vida de Lucrécio seja desconhecida, o maior candidato é Lúcio Calpúrnio Pisão. Esse poderoso político, que durante certo tempo foi governador da província da Macedônia e era, entre outras coisas, sogro de Júlio César, tinha interesse pela filosofia grega. Cícero, um inimigo político, imaginava Pisão cantando versinhos obscenos, refestelado em sua nudez "entre seus gregos ébrios e fedorentos";[22] mas, a julgar pelo conteúdo da biblioteca, os convidados durante aquelas tardes em Herculano provavelmente se entregavam a atividades bem mais refinadas.

Sabe-se que Pisão conheceu pessoalmente Filodemo. Num epigrama descoberto num de seus livros na biblioteca queimada, o filósofo convida Pisão a se juntar a ele em seu próprio lar modesto para celebrar um "Vigésimo" — uma festa mensal observada em honra de Epicuro, nascido no dia vinte do mês grego de gamélion:

> Amanhã, amigo Pisão, teu camarada musical te arrasta
> a sua modesta
> residência às três da tarde,
> dando-te de comer em tua visita anual ao Vigésimo. Se
> sentes falta de odres
> e vinho brômico *mis en bouteilles* em Chios,
> verás no entanto fiéis camaradas, ouvirás no entanto coisas

bem mais doces
que a terra dos Feácios.
E se acaso decidires olhar também para nós, Pisão, ao invés
de um modesto
Vigésimo passaremos um mais rico.[23]

As últimas linhas se fundem com um pedido de dinheiro ou talvez manifestem a esperança de que o próprio Filodemo seja convidado para uma tarde de conversas filosóficas e vinhos finos na grandiosa residência de Pisão. Semirreclinados em seus sofás, sob a sombra de vinhas em treliças e dosséis de seda, os homens e mulheres privilegiados que fossem hóspedes de Pisão — pois é totalmente possível que algumas mulheres também participassem da conversa — tinham muito de que falar. Roma vinha sofrendo havia anos com transtornos políticos e sociais, que culminaram em diversas e terríveis guerras civis, e, embora a violência tivesse diminuído, as ameaças à paz e à estabilidade de maneira alguma estavam num passado seguramente distante. Generais ambiciosos disputavam o tempo todo posições de destaque; soldados resmungões tinham de ser pagos em espécie e em terras; as províncias estavam inquietas, e rumores de problemas no Egito já tinham causado uma alta violenta nos preços dos grãos.

Mas, servidos por escravos no conforto e na segurança da elegante casa, o proprietário e seus convidados desfrutavam do luxo temporário de considerar essas ameaças algo remoto, pelo menos o suficiente para permitir que se entregassem a conversas civilizadas. Olhando relaxados para os penachos de fumaça que se erguiam do vizinho Vesúvio, podem muito bem ter sentido receios em relação ao futuro, mas eram uma elite, vivendo no centro da maior potência mundial, e um de seus privilégios mais estimados era o cultivo da vida mental.[24]

Os romanos do fim da república eram simplesmente implacáveis na manutenção desse privilégio, a que se agarraram em circunstâncias que teriam feito outras pessoas saírem correndo em busca de abrigo. Para eles, aquilo parecia funcionar como um sinal de que seu mundo ainda estava intacto, ou pelo menos de que estavam seguros em sua vida mais íntima. Como o homem que ao ouvir o som distante de sirenes na rua senta-se diante do Bechstein para tocar

uma sonata de Beethoven, os homens e as mulheres naquele jardim afirmavam sua segurança civilizada mergulhando em diálogos especulativos.

Nos anos que levaram ao assassinato de Júlio César, a especulação filosófica estava longe de ser a única reação possível à tensão social. Seitas religiosas surgidas em lugares distantes como a Pérsia, a Síria e a Palestina começavam a abrir caminho até a capital, onde geravam medos e expectativas alucinadas, particularmente em meio à plebe. Um punhado de membros da elite — os que eram mais inseguros ou simplesmente mais curiosos — pode ter ouvido com algo além do mero desprezo as profecias de um salvador que nasceria de pais humildes e seria criado na pobreza, sofreria terrivelmente, e ainda assim acabaria triunfando. Mas a maioria deles teria considerado essas histórias fantasias exageradas de uma seita de judeus insubmissos.

Os de disposição mais pia muito provavelmente teriam ido como suplicantes aos templos e capelas dos deuses que cobriam toda a fértil paisagem. Afinal, era um mundo em que a natureza parecia saturada pela presença do divino, nos cimos dos montes e nas fontes, nas termas que cuspiam a fumaça de um misterioso reino subterrâneo, em antigos bosques de árvores em cujos ramos os fiéis penduravam panos coloridos. Mas, embora a casa de Herculano estivesse muito próxima dessa intensa vida religiosa, é pouco provável que aqueles indivíduos com as sofisticadas preferências intelectuais refletidas na biblioteca se juntassem a procissões de suplicantes devotos. A julgar pelo conteúdo dos rolos queimados de papiro, os habitantes daquela casa parecem ter se entregado não a rituais, mas a diálogos sobre o sentido da vida.

Os gregos e romanos antigos não compartilhavam de nossa idealização do gênio isolado, numa batalha solitária contra os mais complexos problemas. Tais cenas — Descartes questionando tudo em seu retiro secreto, ou o excomungado Spinoza calmamente raciocinando sozinho enquanto polia lentes — acabariam se tornando nosso principal símbolo da vida mental. No entanto, essa visão das questões intelectuais se baseia numa profunda mudança de prestígio cultural que só teve início com os primeiros eremitas cristãos, que deliberadamente abandonaram todos os valores pagãos; santo Antônio (250-356) no deserto ou são Simão Estilita (390-459) trepado em sua coluna. Essas figuras, estudiosos modernos já demonstraram, na verdade costumavam ter bandos de seguidores e,

embora vivessem afastados, muitas vezes exerciam um papel significativo na vida das grandes comunidades. Mas a imagem cultural dominante que elaboraram — ou que veio a ser elaborada em torno deles — era de um isolamento radical.

Não era esse o caso entre os gregos e romanos. Como pensar e escrever em geral requerem silêncio e o mínimo de distrações, os poetas e filósofos daquelas sociedades devem ter se afastado periodicamente do barulho e das atividades do mundo para realizar o que realizaram. Mas a imagem que projetavam era social. Os poetas se descreviam como pastores que cantavam para outros pastores; os filósofos se descreviam como pessoas envolvidas em longas conversas, que muitas vezes duravam vários dias. Esse afastamento das distrações mundanas era representado não como um retiro numa cela solitária, mas como uma tranquila troca de palavras entre amigos num jardim.

Os humanos, escreveu Aristóteles, são animais sociais: realizar plenamente nossa natureza humana, então, era participar de atividades coletivas. E a atividade preferida, para os romanos cultos, como para os gregos antes deles, era o diálogo. Cícero comentou no começo de uma típica obra filosófica que há ampla divergência de opiniões sobre as questões religiosas mais importantes. "Isso me chamou a atenção várias vezes", Cícero escreveu:

> mas com força especial numa ocasião, quando o tópico dos deuses imortais foi tema de uma discussão muito profunda e detalhada na casa de meu amigo Gaio Cotta.
>
> Era o Festival Latino, e eu havia ido à casa de Cotta depois de um convite expresso para lhe fazer uma visita. Encontrei-o sentado numa alcova, envolvido num debate com Gaio Veleio, um membro do Senado, que os de Epicuro contavam como seu maior defensor na época. Com eles estava Quinto Lucílio Balbo, que era um aluno tão brilhante do estoicismo que podia se pôr ao lado dos maiores proponentes gregos daquele sistema.[25]

Cícero não deseja apresentar suas ideias aos leitores como um tratado composto depois de uma reflexão solitária; quer apresentá-las como uma troca de opiniões entre pares sociais e intelectuais, uma conversa em que ele tem um papel reduzido e na qual não haverá um vencedor claro.

O fim desse diálogo — uma obra longa que teria ocupado vários rolos grandes de papiro — é caracteristicamente inconclusivo:

"Aqui terminou a conversa, e nos separamos, Veleio achando mais vero o

discurso de Cotta, enquanto eu sentia que o de Balbo se aproximava mais de uma semelhança de verdade."[26] A inconclusividade não é modéstia intelectual — Cícero não era um homem modesto —, mas uma estratégia de civilizada tolerância entre amigos. A conversa propriamente dita, e não suas conclusões finais, é que carrega a maior parte do significado. A discussão por si só é o que tem mais importância, o fato de podermos raciocinar juntos com facilidade, com uma mistura de verve e seriedade, sem jamais descer à maledicência ou à calúnia e sempre permitindo que caibam opiniões alternativas. "Aquele que se põe a dialogar", Cícero escreveu, "não deve impedir que outros dele participem, como se estivesse iniciando um monopólio particular; mas, como nas outras coisas, também numa conversa qualquer ele deve achar que não seja injusto que todos tenham sua vez."[27]

Os diálogos que Cícero e outros escreveram não eram transcrições de conversas reais, apesar de serem reais os personagens neles envolvidos, mas versões idealizadas de conversas que sem dúvida aconteceram em lugares como aquela casa de Herculano. As interações naquele cenário em particular, a se julgar pelos tópicos dos livros carbonizados encontrados na biblioteca soterrada, tratavam de música, pintura e poesia, da arte de falar em público e de outros temas de interesse perene para gregos e romanos cultos. Pode bem ser também que elas acabassem se voltando a questões científicas, éticas e filosóficas mais incômodas: qual é a causa de trovões, ou terremotos, ou eclipses — serão sinais dos deuses, como dizem alguns, ou terão origem na natureza? Como podemos compreender o mundo em que vivemos? Que metas devemos perseguir na vida? Faz sentido dedicar toda uma vida à busca pelo poder? Como podem ser definidos o bem e o mal? O que acontece conosco quando morremos?

O fato de o poderoso proprietário da casa e seus amigos obterem prazer no enfrentamento dessas questões e de estarem dispostos a devotar períodos significativos de suas ocupadíssimas vidas a tentativas de ensaiar possíveis respostas reflete sua concepção de uma existência adequada a pessoas de seu nível de educação, de sua classe e de seu status. Reflete também algo extraordinário a respeito do mundo mental ou espiritual em que viviam, algo registrado numa das cartas do romancista francês Gustave Flaubert: "Precisamente quando os deuses tinham deixado de existir, e o Cristo ainda não

viera, houve um momento singular na história, entre Cícero e Marco Aurélio, em que só o homem existiu". Não há dúvidas de que se pode contestar essa afirmação. Para muitos romanos, pelo menos, os deuses não tinham realmente deixado de existir — até os epicuristas, às vezes com fama de ateus, achavam que os deuses existiam, ainda que muito afastados das questões dos mortais —, e o "momento singular" a que Flaubert se refere, de Cícero (106-43 a.C.) a Marco Aurélio (121-180), pode ter sido mais longo ou mais curto do que sugerem suas referências temporais. Mas a percepção central é sustentada com eloquência pelos diálogos de Cícero e pelas obras encontradas na biblioteca de Herculano. Muitos dos primeiros leitores daquelas obras evidentemente não tinham um repertório de crenças e de práticas determinadas pelo que se dizia ser a vontade divina. Eram homens e mulheres cujas vidas eram livres dos ditames dos deuses (ou de seus sacerdotes). Estando sós, como diz Flaubert, eles se viam na posição peculiar de ter de escolher entre visões bastante divergentes da natureza das coisas e estratégias contraditórias para a vida.

Os fragmentos carbonizados na biblioteca nos deixam entrever como os habitantes da casa fizeram essas escolhas, quem queriam ler, o que é mais provável que tenham discutido, quem podem ter convocado a fazer parte das conversas. E aqui os minúsculos fragmentos do papirologista norueguês se tornam profundamente significativos. Lucrécio era contemporâneo de Filodemo e, mais importante ainda, do mecenas de Filodemo, que pode, quando convidava amigos para uma tarde nas verdejantes encostas do vulcão, ter lido com eles trechos de *Da natureza*. Na verdade, o rico mecenas com interesses filosóficos pode ter desejado um encontro pessoal com o autor. Seria questão de pouca monta mandar alguns escravos e uma liteira para levar Lucrécio a Herculano, onde se juntaria aos convidados. E portanto é até remotamente possível que, reclinado num sofá, o próprio Lucrécio tenha lido em voz alta aquele mesmíssimo manuscrito cujos fragmentos sobreviveram.

Caso Lucrécio tivesse participado das conversas na casa, é bastante claro o que teria dito. Suas próprias conclusões não teriam sido inconclusivas ou tingidas de ceticismo, à moda de Cícero. As respostas para todas as perguntas, ele argumentaria com ardor, estavam na obra de um homem cujo busto e cujos escritos adornavam a biblioteca da casa, o filósofo Epicuro.

Era apenas Epicuro, Lucrécio escreveu, quem poderia curar a condição miserável do homem que, mortalmente entediado em casa, sai correndo para sua estância de veraneio apenas para descobrir que lá se encontra tão deprimido quanto antes. Na verdade, na opinião de Lucrécio, Epicuro, morto mais de dois séculos antes, era nada menos que o próprio salvador. Quando "a vida humana jaz contorcendo-se ignominiosamente no pó, esmagada pelo peso terrível da superstição", Lucrécio escreveu, um homem de suprema bravura surgiu e tornou-se "o primeiro que se arriscou a confrontá-la audaciosamente"[28] (1.62ss). Esse herói — um herói divergente em todos os aspectos de uma cultura romana que tradicionalmente se orgulhava de sua dureza, seu pragmatismo e sua virtude militar — era um grego que triunfou não pela força das armas, mas pelo poder do intelecto.

Da natureza é a obra de um discípulo que transmite ideias desenvolvidas um século antes. Epicuro, o messias filosófico de Lucrécio, nasceu perto do fim de 342 a.C. na ilha de Samos, no mar Egeu, onde seu pai, um mestre-escola ateniense de poucos recursos, havia ido parar como colonizador.[29] Muitos filósofos gregos, inclusive Platão e Aristóteles, vinham de famílias ricas e se orgulhavam de seus ancestrais distintos. Epicuro decididamente não tinha como dizer a mesma coisa. Seus inimigos filosóficos, refestelados em sua superioridade social, abusavam da humildade de suas origens. Ele ajudava o pai na escola por uma paga mínima, riam eles, e ia com a mãe de casebre em casebre ler encantamentos. Um de seus irmãos, acrescentavam, era um alcoviteiro que morava com uma prostituta. Não se tratava de um filósofo com que as pessoas de bem devessem se relacionar.

O fato de que Lucrécio e muitos outros fizeram mais do que simplesmente se relacionar com Epicuro — eles o festejavam como alguém de sabedoria e coragem divinas — dependia não de suas credenciais sociais, mas do que consideravam ser o poder de salvação que existia em sua visão. O núcleo dessa visão pode ser reduzido a uma única ideia incandescente: tudo que já existiu e tudo que ainda existirá é montado a partir de partículas indestrutíveis de dimensões diminutas, mas inimaginavelmente numerosas. Os gregos tinham

uma palavra para essas partículas invisíveis, coisas que, como eles as concebiam, não podiam ser divididas em elementos menores: átomos.

A noção de átomo, que se originou no século v a.C. com Leucipo de Abdera e seu aluno favorito Demócrito, era somente uma curiosa especulação; não havia como conseguir uma prova empírica, e não haveria como fazê-lo por mais de 2 mil anos. Outros filósofos defendiam teorias contrárias: a matéria central do universo, diziam eles, era o fogo, ou a água, ou o ar, ou a terra, ou alguma combinação desses elementos. Outros sugeriam que, caso fosse possível ver a menor partícula do homem, o que se encontraria seria um homem infinitesimalmente minúsculo; e o mesmo aconteceria com um cavalo, uma gotinha d'água, ou uma folha da relva. Outros ainda propunham que a intricada ordem do universo era prova de uma mente ou um espírito invisível que cuidadosamente montava as peças segundo um plano prévio. A concepção de Demócrito, de um número infinito de átomos que não têm qualidades além de tamanho, figura e peso — partículas que não são versões em miniatura do que vemos, mas formam o que vemos ao se combinarem umas com as outras numa inexaurível multiplicidade de formas —, era uma solução fantasticamente ousada para um problema que desafiava os grandes intelectos de seu mundo.

Foram necessárias muitas gerações para que todas as consequências dessa solução pudessem ser entendidas. (E de maneira alguma nós já as entendemos todas.) Epicuro começou seus esforços para fazer exatamente isso aos doze anos de idade, quando ficou contrariado porque seus professores não sabiam explicar o significado do caos. A antiga ideia dos átomos de Demócrito lhe parecia o caminho mais promissor, e ele se pôs a trabalhar para segui-lo aonde pudesse levá-lo. Aos 32 anos de idade, ele estava pronto para fundar uma escola. Num jardim de Atenas, Epicuro construiu toda uma explicação do universo e uma filosofia da vida humana.

Constantemente em movimento, os átomos colidem uns com os outros, raciocinava Epicuro, e em certas circunstâncias formam corpos cada vez maiores. Os maiores corpos que se podem observar — o Sol e a Lua — são feitos de átomos, assim como os seres humanos e as moscas e os grãos de areia. Não há supercategorias da matéria; não há uma hierarquia dos elementos. Os corpos celestes não são seres divinos que definem nosso destino para o bem ou para o

mal, e também não se movem pelo vazio guiados pelos deuses: eles simplesmente fazem parte da ordem natural, são imensas estruturas de átomos sujeitas aos mesmos princípios de criação e destruição que governam tudo que existe. E, se a ordem natural é inconcebivelmente vasta e complexa, continua sendo possível compreender parte de seus constituintes básicos e de suas leis universais. Na verdade, essa compreensão é um dos maiores prazeres humanos.

Talvez esse prazer seja a chave para entender o vigoroso impacto da filosofia de Epicuro;[30] foi como se ele tivesse exposto para seus seguidores uma fonte inesgotável de satisfação, escondida dentro dos átomos de Demócrito. Para nós, é difícil compreender esse impacto. Primeiro, o prazer parece intelectual demais para atingir mais que um número reduzido de especialistas; depois, passamos a associar os átomos muito mais ao medo que à satisfação. Mas, embora a filosofia antiga estivesse longe de ser um movimento de massas, Epicuro oferecia algo além de um manjar para um punhado de físicos de partículas. Ele evitava a linguagem cifrada e especializada de um círculo fechado de adeptos, insistia em usar a língua comum, em se dirigir ao mais amplo círculo de ouvintes, e até em fazer proselitismo. E o esclarecimento que oferecia não necessitava de longas investigações científicas. Não era preciso ter uma compreensão detalhada das efetivas leis do universo físico, apenas compreender que há uma explicação natural oculta para tudo aquilo que causa assombro ou perplexidade. Essa explicação inevitavelmente vai levar você de volta aos átomos. Caso consiga se agarrar ao fato mais simples da existência, e repeti-lo — átomos e vazio e nada mais, átomos e vazio e nada mais —, sua vida vai mudar. Você não vai mais temer a ira de Jove quando ouvir o som do trovão, ou suspeitar que alguém ofendeu Apolo sempre que houver um surto de gripe. E vai se ver livre de uma terrível aflição — aquilo que Hamlet, muitos séculos depois, descreveu como "o pavor de algo após a morte,/ a terra desconhecida de cujas fronteiras/ viajante nenhum retorna".

A aflição — o medo de algum castigo horroroso num reino além-túmulo — não tem mais efeito sobre a maioria dos homens e mulheres modernos, mas evidentemente tinha seu peso na antiga Atenas de Epicuro e na Roma antiga de Lucrécio, e também no mundo cristão em que vivia Poggio. Com certeza Poggio há de ter visto imagens desses horrores, amorosamente gravadas no tímpano

sobre as portas das igrejas ou pintadas em suas paredes internas. E esses horrores, por sua vez, surgiam a partir de relatos da vida após a morte criados pela imaginação pagã. É claro que nem todo mundo em qualquer um desses períodos, pagão ou cristão, acreditava nesses relatos. Não ficas apavorado de medo, pergunta um dos personagens num diálogo de Cícero, do mundo dos mortos, com seu cão de três cabeças, seu rio negro, seus horrendos castigos? "Achas que sou louco de acreditar em tais lendas?", seu amigo responde.[31] O medo da morte não se refere ao destino de Sísifo e Tântalo: "Qual será a velhota tola que tem medo" dessas histórias de terror? Ele se refere ao pavor de sofrer e ao de desaparecer, e é difícil entender, Cícero escreveu, por que os epicuristas imaginam oferecer algum paliativo.[32] Ouvir dizer que nós desaparecemos completamente e para sempre, alma e corpo, está longe de ser um consolo.

Os seguidores de Epicuro reagiam evocando os últimos dias do mestre, morrendo de uma dolorosíssima obstrução da bexiga, mas atingindo a serenidade de espírito ao relembrar todos os prazeres da vida. Não é claro que seu modelo fosse facilmente imitável — "Quem pode segurar nas mãos a chama/ Pensando só no gélido Cáucaso?", como pergunta um dos personagens de Shakespeare —, mas também não é claro que qualquer uma das alternativas disponíveis, num mundo sem analgésicos opiáceos, tivesse mais sucesso em lidar com as agonias da morte. O que o filósofo grego oferecia não era ajuda para morrer, mas ajuda para viver. Libertado da superstição, Epicuro ensinava, você se veria livre para buscar o prazer.

Os inimigos de Epicuro fizeram um uso malicioso de sua celebração do prazer e inventaram histórias maldosas de devassidão, relatos que ganhavam mais peso por sua incomum inclusão de mulheres junto aos homens que o seguiam. Ele "vomitava duas vezes por dia, por seus excessos", dizia uma dessas histórias, e gastava uma fortuna com festins.[33] Na realidade, o filósofo parece ter levado uma vida conspicuamente simples e frugal. "Manda-me um pote de queijo", ele uma vez escreveu a um amigo, "para que, quando quiser, eu possa viver suntuosamente." E lá se vai a suposta abundância de sua mesa. Além disso, ele incitava seus alunos a uma frugalidade comparável. O lema entalhado sobre a porta que levava ao jardim de Epicuro incentivava o estrangeiro a ficar, pois "aqui nosso bem maior é o prazer". No entanto, segundo o filósofo Sêneca, que

cita essas palavras numa famosa carta que Poggio e seus amigos conheciam e admiravam, o passante que entrasse receberia uma refeição simples de papa de cevada e água.[34] "Quando dizemos, então, que o prazer é a meta", Epicuro escreveu numa das poucas cartas suas que sobreviveram, "não nos referimos aos prazeres da prodigalidade ou aos prazeres da sensualidade."[35] A enlouquecida tentativa de satisfazer certos apetites — "uma sucessão ininterrupta de bebedeiras e festejos [...] amor sexual [...] o consumo de peixe e outras iguarias de uma mesa requintada" — não pode levar à paz de espírito que é a chave do prazer duradouro.

"Os homens sofrem os piores males por causa dos desejos que lhes são mais estranhos", escreveu seu discípulo Filodemo, num dos livros encontrados na biblioteca de Herculano, e "negligenciam os apetites mais necessários como se fossem os mais estranhos a sua natureza."[36] Quais são esses apetites necessários que levam ao prazer? É impossível viver de maneira prazerosa, Filodemo continuava, "sem viver de maneira prudente e honrada e justa, e também sem viver de maneira corajosa, temperada e magnânima, e sem fazer amigos, e sem ser filantrópico".

Essa é a voz de um autêntico seguidor de Epicuro, uma voz recuperada em tempos modernos de um rolo de papiro enegrecido por um vulcão. Mas está longe de ser a voz que todos os familiarizados com o termo "epicurismo" esperariam. Numa de suas caricaturas satíricas mais memoráveis, Ben Jonson, contemporâneo de Shakespeare, retratou com perfeição o espírito com que se entendeu por longos séculos a filosofia de Epicuro. "Vou mandar encherem a sopro minhas camas todas," declara o personagem de Jonson. "Pluma é coisa muito dura."

> Minha carne virá toda em conchas indianas,
> Pratos de ágata, ornados de ouro, e cravados,
> De esmeraldas, safiras, zircões e rubis...
> Meu valete comerá faisões, salmões curados,
> Pãezinhos, maçaricos e lampreias. Eu hei de ter
> Barbinhas de carpas em vez de saladas;
> Cogumelos ao óleo; e as gordas tetas túmidas
> De uma bela porca prenha, recém-cortadas,
> Temperadas com raro molho picante;

Pelos quais direi a meu cozinheiro, "Toma ouro,
Vai e te faz cavaleiro".[37]

O nome que Jonson deu a esse enlouquecido em busca do prazer é Sir Epicure Mammon.

Uma firmação filosófica de que o objetivo final da vida é o prazer — mesmo que esse prazer seja definido nos termos mais restritos e responsáveis — era escandalosa, tanto para os pagãos como para seus adversários, os judeus e depois os cristãos. O prazer como bem maior? E adorar os deuses e os ancestrais? Servir à família, à cidade, ao estado? Observar escrupulosamente as leis e mandamentos? Buscar a virtude ou uma visão do divino? Essas afirmações opostas inevitavelmente acarretavam formas ascéticas de autonegação, autossacrifício e até de autodesprezo. Nenhuma delas era compatível com a busca do prazer como bem maior. Dois mil anos depois de Epicuro ter vivido e ensinado, a noção de escândalo ainda era sentida com intensidade suficiente para gerar a energia maníaca dos pastiches como o de Jonson.

Por trás desses pastiches estava um medo mal ocultado de que maximizar o prazer e evitar a dor fossem na verdade objetivos atraentes e pudessem servir de maneira plausível como princípios racionais de organização da vida humana. Caso tivessem sucesso nessa empreitada, todo um conjunto de princípios alternativos tradicionais — sacrifício, ambição, status social, disciplina, fé — seria questionado, junto com as instituições a que esses princípios serviam. Levar a busca epicurista do prazer a um grotesco extremo de autoindulgência sensualista — retratado como uma busca obsessiva de sexo, ou poder, ou dinheiro, ou até (como em Jonson) de comidas extravagantes e absurdamente caras — ajudava a evitar o desafio.

Em seu jardim fechado em Atenas, o verdadeiro Epicuro, ceando queijo, pão e água, levou uma vida tranquila. Na verdade, uma das acusações mais legítimas contra ele era que sua vida era calma *demais*: ele aconselhava que seus seguidores não se envolvessem nas questões cívicas de maneira plena e vigorosa. "Certos homens buscaram fama e renome", ele escreveu, "pensando que assim ficariam seguros contra os outros."[38] Se com a fama e o renome viesse a segurança, então a pessoa que buscava essas situações atingia um "bem natural". Mas, caso a fama

trouxesse uma insegurança ainda maior, como na maioria dos casos, então essa realização não valia a pena. Desse ponto de vista, observavam os críticos de Epicuro, seria difícil justificar a maior parte dos incessantes esforços e riscos assumidos que levam à grandeza de uma cidade.

Uma tal crítica do quietismo epicurista pode muito bem ter sido citada no ensolarado jardim de Herculano: os convidados na Villa dos Papiros, afinal, provavelmente incluiriam uma fatia daqueles que buscavam fama e renome no centro da maior cidade do mundo ocidental. Mas talvez o sogro de Júlio César — se de fato Pisão era o dono daquela casa — e alguns dentre seus amigos se sentissem atraídos por essa escola filosófica precisamente porque ela oferecia uma alternativa a seus estressantes trabalhos. Os inimigos de Roma estavam caindo diante do poder de suas legiões, mas ninguém precisava ter poderes proféticos para perceber sinais ominosos para o futuro da república. E, mesmo para aqueles que estavam numa posição segura, era difícil contradizer um dos famosos aforismos de Epicuro: "Contra outras coisas é possível obter segurança, mas no que se refere à morte nós, humanos, vivemos numa cidade sem muros".[39] O ponto-chave, como o discípulo epicurista Lucrécio escreveu em versos de beleza incomparável, era abandonar a tentativa angustiada e condenada de erguer muros cada vez mais altos e, pelo contrário, escolher o cultivo do prazer.

4. Os dentes do tempo

Fora os fragmentos carbonizados de papiros recuperados em Herculano e outro depósito de fragmentos descoberto em pilhas de detritos na antiga cidade egípcia de Oxyrhynchus, não há manuscritos da Grécia antiga e do mundo romano que tenham sobrevivido. Tudo que chegou até nós é cópia, na maioria das vezes muito distante no tempo, no espaço e na cultura, em relação ao original. E essas cópias representavam somente uma pequena porção das obras inclusive dos mais consagrados autores da Antiguidade. Das oitenta ou noventa peças de Ésquilo e das cerca de cem de Sófocles, só sobreviveram sete de cada autor; Eurípides e Aristófanes se deram um pouquinho melhor: dezoito de 92 peças daquele chegaram até nós; onze das 43 deste.

Essas são grandes histórias de sucesso. Praticamente toda a produção de muitos outros escritores, famosos na Antiguidade, desapareceu sem deixar vestígios. Cientistas, historiadores, matemáticos, filósofos e políticos deixaram algumas de suas maiores realizações — a invenção da trigonometria, por exemplo, ou o cálculo das posições em referência à latitude e à longitude, ou a análise racional do poder político —, mas seus livros sumiram. O incansável estudioso Dídimo de Alexandria ganhou seu apelido de Bunda de Bronze (literalmente, "Entranhas Brônzeas") por ter sido capaz de escrever mais de 3500 livros; fora uns poucos fragmentos, todos desapareceram.[1] No fim do século v, um ambicioso editor literário conhecido como Estobeu compilou uma antologia de prosa e poesia dos melhores autores do mundo antigo: das 1430 citações, 1115 são de obras que foram perdidas.[2]

Nesse desaparecimento generalizado, todas as obras dos brilhantes fundadores do atomismo, Leucipo e Demócrito, e quase todas as de seu herdeiro intelectual Epicuro sumiram. Epicuro foi extraordinariamente prolífico.[3] Ele e seu principal

oponente filosófico, o estoico Crisipo, escreveram, dizia-se, mais de mil livros. Mesmo se essa cifra for um exagero, ou se contar como livros o que consideraríamos ensaios ou cartas, o registro escrito era claramente imenso. Esse registro não mais existe. Fora três cartas citadas por um antigo historiador da filosofia, Diógenes Laércio, junto com uma lista de quarenta máximas, quase nada de Epicuro sobreviveu. Os estudos modernos, a partir do século XIX, só conseguiram acrescentar alguns fragmentos. Alguns deles foram extraídos dos rolos negros de papiro encontrados em Herculano; outros foram laboriosamente recuperados a partir dos pedaços quebrados de um antigo muro. Nesse muro, descoberto na cidade de Oenoanda, nas escarpadas montanhas do sudoeste da Turquia, um velho, nos primeiros anos do século II, mandou entalhar em pedra essa filosofia de vida distintamente epicurista — "um belo hino para celebrar a plenitude do prazer".[4] Mas onde foram parar esses livros todos?

O desaparecimento material dos livros foi na prática efeito do clima e das pragas. Embora o papiro e o pergaminho fossem absurdamente duradouros (muito mais que nosso papel barato ou nossos dados computadorizados), os livros inevitavelmente se deterioraram com os séculos, mesmo que tenham conseguido escapar da destruição pelo fogo ou pela água. A tinta era uma mistura de fuligem (de pavios de lâmpadas queimados), água e goma de árvores: isso a tornava barata e legível, mas também solúvel em água. (Um escriba que cometesse um engano podia apagar essa tinta com uma esponja.) Um copo de vinho derramado ou uma chuva pesada, e o texto sumia. E essa era apenas a ameaça mais comum. Enrolar e desenrolar os rolos ou mexer nos códices, tocá-los, derrubá-los, tossir em cima deles, deixar que velas os chamuscassem, ou apenas lê-los repetidas vezes acabava por destruí-los.

Esconder os livros para evitar seu uso intenso ajudava pouco, pois eles então se tornavam objeto não da fome intelectual, mas de um apetite mais literal. Minúsculos animais, Aristóteles tinha percebido, podem ser detectados em coisas como tecidos, cobertores de lã e queijo. "Outros se encontram", ele observou, "em livros, alguns deles semelhantes aos que se encontram nos tecidos, outros como escorpiões sem cauda, pequeníssimos."[5] Quase dois mil anos depois, em *Micrographia* (1655), o cientista Robert Hooke relatava fascinado o que viu quando examinou uma dessas criaturas com aquela incrível nova invenção, o

microscópio:

> Uma pequena traça ou mariposa prateada, que vejo muito à vontade entre livros e papéis, e que dizem ser o que corrói e abre buracos nas folhas e nas capas. Sua cabeça parece grande e rombuda, e seu corpo vai afinando na direção da cauda, ficando cada vez menor, com um formato quase que de cenoura. [...] Ela tem dois longos cornos adiante, que são retos, e se afilam para o topo, curiosamente anelados ou enodados. [...] A parte traseira termina em três caudas, que em todos os detalhes se assemelham aos dois cornos mais longos que nascem na cabeça. As pernas são escamosas e têm pelos. Esse animal provavelmente se alimenta do papel e das capas dos livros, em que perfura vários buraquinhos redondos.[6]

A traça — "um dos dentes do tempo," nas palavras de Hooke — não é mais tão familiar para os leitores comuns, mas os antigos a conheciam muito bem. No exílio, o poeta romano Ovídio comparou "a dor que rói constantemente" seu coração com a atividade da traça — "como o livro quando guardado é comido pelos dentes do verme".[7] Seu contemporâneo Horácio temia que seu livro um dia virasse "comida para vermes vândalos".[8] E, para o poeta grego Eveno, a traça era o inimigo simbólico da cultura humana: "Comedor de páginas, maior adversário das Musas, destruidor absconso, que sempre te alimentas do que roubas ao saber, por que, negra traça, ocultas-te entre as sacras frases, produzindo a imagem da inveja?".[9] Descobriu-se que algumas medidas de proteção, como espargir óleo de cedro sobre as páginas, eram efetivas para evitar danos, mas era amplamente reconhecido que a melhor maneira de evitar que os livros fossem comidos até sumirem era simplesmente usá-los e, quando enfim se gastassem, fazer mais cópias.

Embora se saiba que o comércio de livros no mundo antigo fosse totalmente ligado à cópia, sobraram poucas informações sobre a organização dessa atividade. Havia escribas em Atenas, assim como em outras cidades do mundo grego e helenístico, mas não se sabe ao certo se eles recebiam treinamento em escolas especiais ou trabalhavam como aprendizes de mestres escribas ou se estabeleciam-se sozinhos. Alguns eram nitidamente pagos pela beleza de sua caligrafia; outros, pelo número total de linhas escritas (há números de linhas registrados no fim de alguns manuscritos sobreviventes). Em nenhum desses casos o pagamento deve ter sido feito diretamente ao escriba: muitos deles, talvez quase todos os escribas gregos, devem ter sido escravos que trabalhavam para um

editor que era seu dono ou os alugava.[10] (Um inventário dos bens de um rico cidadão romano com uma propriedade no Egito lista, entre seus 59 escravos, cinco notários, dois amanuenses, um escriba e um consertador de livros, além de um cozinheiro e um barbeiro.) Mas não sabemos se esses escribas se sentavam em grandes grupos, escrevendo o que alguém ditava, ou trabalhavam individualmente a partir de uma cópia guia. E, caso o autor da obra estivesse vivo, não sabemos se ele se envolvia na verificação ou na correção da cópia finalizada.

Sabe-se um pouco mais sobre o mundo livreiro romano, onde foi se criando uma distinção entre os copistas (*librarii*) e os escribas (*scribae*). Os *librarii* normalmente eram escravos ou trabalhadores assalariados que trabalhavam para livreiros. Os livreiros colocavam anúncios nas colunas e vendiam seus produtos em lojas localizadas no Fórum romano. Os *scribae* eram cidadãos livres; trabalhavam como arquivistas, burocratas do governo e secretários pessoais. (Júlio César tinha sete escribas que o seguiam enquanto ele ditava.) Romanos ricos empregavam (ou tinham como escravos) bibliotecários e escriturários profissionais que copiavam livros emprestados das bibliotecas de seus amigos. "Recebi o livro", Cícero escreveu a seu amigo Ático, que havia lhe emprestado uma cópia de uma obra em verso de Alexandre de Éfeso. "Ele é incompetente como poeta e não sabe nada; contudo, pode ser útil. Vou mandar copiar e devolvo."[11]

Os autores não ganhavam dinheiro com a venda dos livros; seus lucros provinham do rico mecenas a quem a obra era dedicada. (A situação — que ajuda a explicar as louvaminhas declaradas das epístolas dedicatórias — nos parece estranha, mas era de uma estabilidade impressionante, ficando de pé até a invenção do direito autoral, no século XVIII.) Os editores tinham que lutar, como vimos, com a multiplicidade de cópias de livros feitas entre amigos, mas o negócio de produção e venda de livros deve ter sido lucrativo: havia oficinas de livreiros não só em Roma, mas também em Brindisi, Cartago, Lyon, Reims e outras cidades do império.[12]

Grandes números de homens e mulheres — pois há registros de copistas mulheres, além dos homens — passavam a vida curvados sobre o papel, com um tinteiro, uma régua e uma caneta dura de junco partido, satisfazendo a demanda

por livros.[13] No século xv, a invenção dos tipos móveis mudou exponencialmente a escala de produção,[14] mas o livro no mundo antigo não era uma mercadoria rara: um escravo bem treinado lendo um manuscrito em voz alta para uma sala cheia de escribas bem treinados podia produzir pilhas de textos.[15] Com o passar dos séculos, dezenas de milhares de livros, centenas de milhares de cópias, foram produzidos e vendidos.

Houve um período no mundo antigo — um período muito longo — em que deve ter parecido que o principal problema cultural era um fluxo inesgotável de livros. Onde colocar todos eles? Como organizá-los em prateleiras rangentes? Como manter na cabeça tamanha profusão de conhecimento? A perda dessa plenitude teria sido praticamente inconcebível para qualquer um que vivesse em meio a ela.

Então, não de uma só vez, mas com a força cumulativa de uma extinção em massa, toda essa atividade chegou ao fim. O que parecia estável se revelou frágil, e o que parecia ser para todo o sempre era apenas por enquanto.

Os escribas devem ter sido os primeiros a perceber: tinham cada vez menos o que fazer. O trabalho dos copistas, em sua maioria, foi interrompido. As chuvas persistentes, pingando pelos buracos nos tetos que se decompunham, lavavam as letras dos livros que as chamas haviam poupado, e as traças, aqueles "dentes do tempo", puseram mãos à obra no que tinha restado. Mas os insetos eram apenas os agentes mais baixos deste Grande Desaparecimento. Outras forças estavam trabalhando para apressar o apagamento dos livros e a transformação das próprias estantes em poeira e cinzas. Poggio e seus camaradas caçadores de livros tiveram sorte de ainda encontrar alguma coisa.

O destino daquelas imensas quantidades de livros é muito bem exemplificado pelo fim da maior das bibliotecas do mundo antigo, localizada não na Itália, mas em Alexandria, a capital do Egito e centro comercial do Mediterrâneo oriental.[16] A cidade tinha muitas atrações turísticas, inclusive um teatro impressionante e um bairro famoso pela prostituição, mas os visitantes sempre registravam algo bastante incomum: no centro da cidade, num local luxuoso conhecido como Museu, quase toda a herança cultural das culturas grega, latina, babilônia, egípcia

e judaica tinha sido reunida a um custo enorme e cuidadosamente arquivada para pesquisa. Já a partir de 300 a.C., os reis ptolomaicos que governavam Alexandria tiveram a brilhante ideia de atrair os principais eruditos, cientistas e poetas a sua cidade oferecendo-lhes empregos vitalícios no Museu, com belos salários, isenções fiscais, comida e alojamentos gratuitos e acesso aos recursos quase ilimitados da biblioteca.

Os alvos dessa generosidade estabeleceram padrões intelectuais elevadíssimos. Euclides desenvolveu sua geometria em Alexandria; Arquimedes produziu uma estimativa incrivelmente precisa do valor de Pi e estabeleceu as bases para o cálculo integral; Eratóstenes, postulando que a Terra era redonda, calculou sua circunferência com a margem de erro de um ponto percentual; Galeno revolucionou a medicina; os geômetras alexandrinos deduziram que a duração de um ano era de 365 dias e um quarto, e propuseram adicionar um "dia bissexto" a cada quatro anos; geógrafos especularam que seria possível chegar à Índia navegando para o Oeste a partir da Espanha; engenheiros desenvolveram a hidráulica e a pneumática; anatomistas entenderam com clareza pela primeira vez que o cérebro e o sistema nervoso eram uma unidade, estudaram a função do coração e do sistema digestório e conduziram experimentos nutricionais. O nível das realizações era atordoante.

A biblioteca de Alexandria não estava associada a uma doutrina ou escola filosófica em particular; seu objetivo era a busca intelectual em todos os seus aspectos. Ela representava um cosmopolitismo global, uma determinação em reunir o conhecimento acumulado de todo o mundo e de aperfeiçoar e acrescentar elementos a esse conhecimento.[17] Esforços fantásticos foram envidados não somente para coligir imensas quantidades de livros, mas também para adquirir e estabelecer edições definitivas. Os eruditos alexandrinos eram famosos por sua obsessão pela busca da precisão textual. Como seria possível eliminar as corrupções que inevitavelmente se infiltravam em livros copiados e recopiados, em sua maioria por escravos, durante séculos? Gerações de dedicados estudiosos desenvolveram técnicas elaboradas de análise comparativa e minuciosos estudos críticos em busca do texto base. Eles objetivavam também o acesso ao conhecimento que estava além das fronteiras do mundo que falava grego. É por essa razão que se diz que o soberano alexandrino Ptolomeu Filadelfo

embarcou no dispendioso e ambicioso projeto de encomendar a cerca de setenta eruditos uma tradução da bíblia hebraica para o grego. O resultado — conhecido como a Septuaginta (da palavra latina para "setenta") — foi para muitos dos primeiros cristãos o principal acesso ao que passamos a chamar de Antigo Testamento.

Em seu apogeu, o Museu continha pelo menos meio milhão de rolos de papiro sistematicamente organizados, etiquetados, e armazenados segundo um novo e engenhoso sistema que seu primeiro diretor, um estudioso de Homero chamado Zenódoto, parece ter inventado: a ordem alfabética. A instituição se estendia para além das imensas instalações do Museu, num segundo acervo, abrigado numa das maravilhas arquitetônicas daquela época, o Serapeon, o templo de Júpiter Serápis. Adornado por elegantes jardins com colunatas, salas de aula, "estátuas que quase respiravam" e muitas outras valiosas obras de arte, o Serapeon, nas palavras de Amiano Marcelino, historiador do século quarto redescoberto por Poggio, perdia apenas do Capitólio de Roma em termos de esplendor.[18]

As forças que destruíram essa instituição nos ajudam a entender por que o manuscrito de Lucrécio recuperado em 1417 fosse a única coisa que restava de uma escola de pensamento que um dia foi ansiosamente debatida em milhares de livros. O primeiro golpe veio em consequência de uma guerra.[19] Parte do acervo da biblioteca — rolos que estavam em depósitos próximos do porto — foi queimada acidentalmente em 48 a.C., quando Júlio César lutava para manter o controle da cidade. Mas havia ameaças maiores que a ação militar, ameaças intrinsecamente ligadas a uma instituição que era parte de um complexo de templos, repleto de estátuas de deuses e deusas, altares e outros artefatos do culto pagão. O Museu, como seu nome indica, era um templo dedicado às Musas, as nove deusas que representavam as realizações da criatividade humana. O Serapeon, onde ficava localizado o acervo secundário, abrigava uma estátua colossal do deus Serápis — uma obra-prima em marfim e ouro feita pelo famoso escultor grego Briáxis — que combinava o culto da divindade romana Júpiter com o culto das divindades egípcias Osíris e Ápis.

Os judeus e os cristãos que viviam em grandes números em Alexandria estavam incomodadíssimos com esse politeísmo. Não duvidavam que outros deuses existissem, mas esses deuses eram, sem exceção, demônios,

ferrenhamente determinados a atrair a tola humanidade para longe da única e universal verdade. Todas as outras revelações e orações registradas naquelas montanhas de rolos de papiros eram mentiras. A salvação repousava nas Escrituras, que os cristãos escolheram ler num novo formato: não o antiquado rolo (usado tanto por judeus como por pagãos), mas o compacto, conveniente e portátil códex.

Séculos de pluralismo religioso sob a égide do paganismo — três crenças vivendo lado a lado num espírito de rivalidade inerente e tolerância sincrética — estavam chegando ao fim. No começo do século IV, o imperador Constantino começou o processo pelo qual o cristianismo tornou-se a religião oficial de Roma. Foi só uma questão de tempo antes que um sucessor fervoroso — Teodósio, o Grande, a partir de 391 — lançasse éditos que proibiam sacrifícios públicos e fechavam grandes locais de culto.[20] O estado tinha dado início à destruição do paganismo.

Em Alexandria, o líder espiritual da comunidade cristã, o patriarca Teófilo, seguiu os éditos ao pé da letra. Ao mesmo tempo litigioso e impiedoso, Teófilo açulou hordas de fanáticos cristãos que saíam pelas ruas insultando os pagãos. Os pagãos reagiram com o susto e o medo que eram previsíveis, e as tensões entre as duas comunidades cresceram. Só era necessário um incidente mais grave para que às coisas chegassem às vias de fato, o que não demorou. Operários que reformavam uma basílica cristã encontraram um santuário subterrâneo que ainda continha objetos de cultos pagãos (um santuário como esse — um pequeno tempo dedicado a Mitra — pode ser visto hoje em Roma, enterrado sob a basílica de São Clemente). Vendo aí uma chance de expor os símbolos secretos dos "mistérios" pagãos ao ridículo público, Teófilo mandou que os objetos religiosos fossem levados em desfile pelas ruas.

Pagãos religiosos insurgiram-se irritados: "como se", um observador cristão da época escreveu, "tivessem bebido um cálice de serpentes".[21] Os pagãos enfurecidos atacaram os cristãos com violência e então se recolheram atrás das portas trancadas do Serapeon. Armada de machados e marretas, uma turba igualmente alucinada de cristãos invadiu o templo, passou por cima de seus defensores e destruiu a famosa estátua de mármore, marfim e ouro do deus. Partes dela foram levadas a diferentes lugares da cidade e destruídas: o tronco

sem cabeça e sem membros foi arrastado até o teatro e queimado em praça pública. Teófilo ordenou que monges se instalassem no templo pagão, cujos lindos edifícios seriam convertidos em igrejas. Onde ficara a estátua de Serápis, os cristão triunfantes viriam a erigir antiquários para conter os preciosos restos mortais de Elias e João Batista.

Depois da queda do Serapeon, um poeta pagão, Paladas, manifestou sua sensação de devastação.

> Não é verdade que estamos mortos, e vivos só em aparência,
> Nós, helenos, vítimas do desastre,
> Comparando a vida a sonho, já que continuamos vivos enquanto
> Nosso modo de vida está morto?[22]

O significado da destruição, como Paladas entendia, ia muito além da perda de uma imagem religiosa. Se nessa ocasião o caos chegou à biblioteca é algo que não sabemos. Mas bibliotecas, museus e escolas são instituições frágeis; elas não conseguem sobreviver a ataques prolongados. Um modo de vida estava morrendo.

Alguns anos depois, o sucessor de Teófilo como patriarca cristão, seu sobrinho Cirilo, expandiu o escopo dos ataques, dirigindo sua ira religiosa dessa vez aos judeus. Violentas escaramuças aconteceram no teatro, nas ruas, diante de igrejas e sinagogas. Os judeus provocaram e jogaram pedras nos cristãos; os cristãos invadiram e saquearam lojas e casas de judeus. Encorajado pela chegada de quinhentos monges do deserto, que se juntaram às já numerosas turbas cristãs, Cirilo exigiu a expulsão da grande população judia da cidade. O governador de Alexandria, Orestes, um cristão moderado, recusou, e essa recusa foi apoiada pela elite intelectual pagã da cidade, cuja representante mais conhecida era a influente e imensamente culta Hipátia.

Hipátia era filha de um matemático, um dos famosos estudiosos residentes do Museu. Lendariamente linda quando jovem, havia ficado famosa por suas realizações em astronomia, música, matemática e filosofia. Estudantes vinham de muito longe para ler as obras de Platão e Aristóteles sob sua orientação. Sua autoridade era tão grande que outros filósofos escreviam para ela e pediam sua aprovação. “Se decretas que devo publicar meu livro”, escreveu a Hipátia um

desses correspondentes, "dedicarei a obra tanto aos oradores como aos filósofos."[23] Se, por outro lado, "ela não te parecer digna", a carta continua, "uma sombra densa e profunda há de cobri-la, e a humanidade jamais ouvirá falar dela".

Envolvida pela tradicional capa dos filósofos, chamada de *tribon*, e andando pela cidade numa carruagem, Hipátia era uma das figuras públicas mais visíveis de Alexandria. As mulheres no mundo antigo muitas vezes tinham vidas reclusas, mas não ela. "Tais eram sua confiança e a tranquilidade em seu comportamento, provindas de refinamento e cultivo da mente", escreveu um contemporâneo seu, "que ela não raro aparecia em público na presença de magistrados."[24] Seu acesso fácil à elite que governava a cidade não significava que ela se metesse muito com política. Na época dos primeiros ataques às imagens, ela e seus seguidores nitidamente se mantiveram distantes, dizendo a si mesmos talvez que a destruição de estátuas animadas deixava intacto o que era realmente importante. Mas com a agitação contra os judeus deve ter ficado claro que as chamas do fanatismo não iriam morrer.

O fato de Hipátia ter apoiado Orestes quando ele se recusou a expulsar a população judia da cidade pode ajudar a explicar o que aconteceu em seguida. Começaram a circular boatos de que seu profundo envolvimento com astronomia, matemática e filosofia — tão estranho, afinal, numa mulher — era sinistro: ela devia ser uma bruxa, praticar magia negra.[25] Em março de 415, a multidão, motivada por um dos capangas de Cirilo, entrou em erupção. Na volta para casa, Hipátia foi arrancada de sua carruagem e levada a uma igreja que antes tinha sido um templo ao imperador. (O cenário não foi acidental: ele representava a transformação do paganismo na única e verdadeira fé.) Ali, depois de ter as roupas rasgadas, sua pele foi arrancada com cacos de cerâmica. A turba então arrastou seu cadáver para fora dos muros da cidade e o queimou. Seu herói, Cirilo, acabou canonizado.

O assassinato de Hipátia significou mais do que o fim de uma pessoa notável; ele efetivamente marcou o declínio da vida intelectual alexandrina e foi o sinal da morte de toda a tradição intelectual que estava por trás do texto que Poggio redescobriu tantos séculos depois.[26] O Museu, com seu sonho de reunir todos os textos, todas as escolas, todas as ideias, não estava mais no centro bem protegido

de uma sociedade civil. Nos anos que se seguiram, a biblioteca praticamente deixou de ser mencionada, como se suas grandes coleções, praticamente a suma da cultura clássica, tivessem desaparecido sem deixar vestígios. Elas não devem ter desaparecido de uma única vez — um ato de destruição tão gigantesco teria ficado registrado. Mas se perguntamos onde foram parar aqueles livros todos, a resposta não está apenas no trabalho veloz das chamas dos soldados e nos lentos e longos esforços invisíveis das traças. Ela está, ao menos simbolicamente, no destino de Hipátia.

As outras bibliotecas do mundo antigo não tiveram melhor sorte. Um levantamento feito em Roma no começo do século IV listou 28 bibliotecas públicas, além das inumeráveis coleções particulares em mansões aristocráticas. Perto do fim do século, o historiador Amiano Marcelino reclamava que os romanos tinham praticamente abandonado a leitura como atividade séria. Amiano não lamentava os ataques dos bárbaros ou o fanatismo dos cristãos. Sem dúvida eles estavam em ação, em algum lugar por trás dos fenômenos que lhe chamavam a atenção. O que ele observava, enquanto o império lentamente desmoronava, era a perda das âncoras culturais, uma decadência que levava a uma trivialidade enlouquecida. "No lugar do filósofo, chama-se o cantor, e no lugar do orador, o professor de artes dramáticas, e enquanto as bibliotecas estão fechadas para sempre como tumbas fabricam-se órgãos hidráulicos e liras do tamanho de carruagens."[27] Mais ainda, ele registrou com amargura, as pessoas conduziam suas carruagens pelas ruas cheias de gente em velocidades assustadoras.

Quando, depois de uma longa e lenta agonia, o Império Romano ocidental finalmente ruiu — o último imperador, Rômulo Augústulo, renunciou sem alarde em 476 —, as tribos germânicas que tomaram uma província depois da outra não tinham nenhuma tradição letrada. Os bárbaros que invadiram os prédios públicos e ocuparam as vilas podem não ter sido ativamente hostis à erudição, mas com certeza não estavam interessados em preservar seus vestígios materiais. Os antigos proprietários das casas, arrastados como escravos para alguma fazenda afastada, teriam coisas mais importantes do que livros a salvar de suas residências e levar consigo. E, como os conquistadores eram em sua grande maioria cristãos, aqueles dentre eles que haviam aprendido a ler e a escrever não

tinham nenhum incentivo para estudar as obras de autores pagãos clássicos. Comparado com as forças assoladoras da guerra e da fé, o Monte Vesúvio foi mais bondoso com o legado da Antiguidade.

Mas uma tradição cultural de prestígio que tinha determinado a vida espiritual de uma elite, não desaparece com facilidade, mesmo naqueles que veem sua morte com bons olhos. Numa carta escrita em 384, Jerônimo — o santo erudito a quem devemos a história da loucura e do suicídio de Lucrécio — descreveu uma luta interna. Dez anos antes, lembrou, ele estava indo de Roma a Jerusalém, onde planejava se retirar de todas as complexidades do mundo, mas ainda assim levou consigo sua valiosa biblioteca clássica. Estava decidido a disciplinar o corpo e salvar a alma, mas não conseguia abandonar os prazeres da mente: "Eu fazia jejuns, só para depois ler Cícero. Passava muitas noites em vigília, chorava amargas lágrimas evocadas do mais fundo do meu coração por causa da lembrança de meus pecados passados; e então pegava novamente Plauto".[28] Cícero, entendia Jerônimo, era um pagão que defendia um ceticismo total para com todas as afirmações dogmáticas, inclusive as da religião, mas a elegância de sua prosa parecia irresistível. Plauto, na melhor das hipóteses, era pior: suas comédias eram cheias de cáftens, prostitutas e parasitas, mas sua verve amalucada era deliciosa. Deliciosa porém venenosa: sempre que Jerônimo se afastava desses deleites literários e se aproximava das Escrituras, os textos sagrados pareciam toscos e simplórios. Seu amor pela beleza e a elegância do latim era tão grande que, quando decidiu aprender hebraico, inicialmente considerou a experiência quase fisicamente repulsiva: "Dos judiciosos preceitos de Quintiliano, da rica e fluente eloquência de Cícero, do estilo mais grave de Fronto e da suavidade de Plínio", ele escreveu em 411, "eu me voltei a essa língua de palavras sibilantes e sem fôlego".[29]

O que o salvou, escreve Jerônimo, foi um pesadelo. Ele estava doente, e em seu delírio sonhou que tinha sido arrastado para diante do trono de julgamento de Deus. Quando lhe pediram que declarasse sua condição, ele replicou que era cristão. Mas o juiz respondeu com severidade: "Mentes; és ciceroniano, e não cristão" (*Ciceronianus es, non christianus*).[30] Essas palavras terríveis poderiam ter

representado sua condenação eterna, mas o Senhor, em sua misericórdia, preferiu ordenar que Jerônimo fosse apenas açoitado. O pecador foi perdoado, "com a condição de que as maiores torturas me seriam infligidas eternamente se voltasse a ler as obras de autores gentios". Quando acordou, Jerônimo viu que seus ombros estavam cobertos de hematomas.

Jerônimo acabou se instalando em Belém, onde fundou dois mosteiros, um para si próprio e seus monges, outro para as devotas que o acompanhavam. Ali ele viveu por trinta e seis anos, estudando, envolvendo-se em veementes controvérsias teológicas e, mais importante, traduzindo as Escrituras Hebraicas para o latim e revisando a tradução latina do Novo Testamento. Sua realização, a grande Bíblia Latina conhecida como Vulgata, foi declarada "mais autêntica" que o original pela Igreja católica no século XVI.

Como sugere o pesadelo de Jerônimo, há um elemento nitidamente destrutivo em sua devoção. Ou melhor, do ponto de vista de sua devoção, seu intenso prazer com a literatura pagã o estava destruindo. Não era uma questão de gastar mais tempo com os textos cristãos, mas de desistir completamente dos textos pagãos. Ele se comprometeu com um juramento solene: "Ó Senhor, se alguma vez eu voltar a possuir livros mundanos ou a lê-los, é porque Te reneguei".[31] Essa renúncia aos autores que amava era uma questão pessoal: ele tinha, com efeito, se curado de um vício perigoso para salvar a alma. Mas o vício — e daí a necessidade da renúncia — não era só seu. O que ele considerava tão atraente era o que mantinha outros como ele encantados pelos autores pagãos.[32] Jerônimo, portanto, tinha de convencer outros a fazer o sacrifício que havia feito. "O que tem Horácio que ver com o Saltério", ele escreveu a um de seus seguidores, "Virgílio com os Evangelhos e Cícero com Paulo?"[33]

Durante muitas gerações, os cristãos cultos permaneceram mergulhados, como Jerônimo, numa cultura cujos valores tinham sido moldados pelos clássicos pagãos. O platonismo deu ao cristianismo seu modelo de alma; o aristotelismo, sua Causa Primeira; o estoicismo, seu modelo de Providência. Tanto mais motivos para que aqueles cristãos ficassem repetindo histórias exemplares de renúncia. Contando essas histórias, eles encenavam, como num sonho, o abandono do rico solo cultural em que eles, seus pais e seus avós tinham sido criados, até que um dia acordaram e viram que o haviam realmente

abandonado.

Os cavaleiros da renúncia, como nos romances populares, eram quase sempre figuras glamorosas que renegavam o maior símbolo de seu status — seu acesso íntimo a uma educação de elite — em nome da religião que amavam. O momento da renúncia vinha depois de um rigoroso treinamento em gramática e retórica, de um envolvimento com as obras-primas da literatura, de uma imersão nos mitos. Foi só no século VI que os cristãos se arriscaram a celebrar como heróis aqueles que dispensaram por completo a educação, e mesmo aí pode-se observar certa hesitação ou certo meio-termo. Vejamos a celebração de são Bento por Gregório, o Grande.

> Ele nasceu no distrito de Núrsia, de pais de renome, que o mandaram para Roma a fim de receber uma educação liberal. Mas, quando viu muitos de seus colegas caindo de cabeça na devassidão, ele se afastou do umbral do mundo em que tinha meramente posto os pés. Pois tinha medo de que, se viesse a possuir uma parcela dessa erudição, também acabaria mergulhando, de corpo e alma, no terrível abismo. Em seu desejo de agradar somente a Deus, ele deu as costas para os estudos, desistiu de seu lar e de sua herança e resolveu adotar a vida religiosa. Ele deu seu passo, muito consciente de sua ignorância, mas sábio, por mais que não tivesse educação.[34]

O que transparece nesses momentos de abdicação é o medo do ridículo. A ameaça não era a perseguição — a religião oficial do império a essa altura era cristã —, mas o riso. Destino sem dúvida melhor que ser jogado aos leões, o riso no mundo antigo mesmo assim tinha dentes muito afiados. O que era ridículo no cristianismo, do ponto de vista de um pagão culto, era não apenas sua linguagem — o estilo simplório do grego dos evangelhos, apoiado na bárbara estranheza do hebraico e do aramaico —, mas também sua exaltação da humilhação divina e da dor, tudo isso somado a um arrogante triunfalismo.

Quando o cristianismo garantiu definitivamente sua posição, conseguiu destruir quase todas as manifestações desse riso hostil. Algumas marcas, porém, sobrevivem em citações e sumários de apologistas cristãos. Algumas das zombarias eram comuns a todos os polemistas inimigos da cristandade — Jesus tinha nascido de um adultério, seu pai era um zé-ninguém, e toda e qualquer pretensão de dignidade divina era claramente negada por sua pobreza e seu fim vergonhoso —, mas outras nos aproximam mais de um tipo específico de escárnio que surgiu dos círculos epicuristas, quando eles encontraram a religião

messiânica da Palestina. Esse escárnio e o desafio singular que representou para os primeiros cristãos prepararam o cenário para o desaparecimento subsequente de toda a escola epicurista de pensamento: Platão e Aristóteles, pagãos que acreditavam na imortalidade da alma, podiam até ser acomodados dentro de um cristianismo triunfante;[35] o epicurismo, não.

Epicuro não negava a existência dos deuses. Ele pensava que, se o conceito de divindade fazia algum sentido, os deuses não deveriam se preocupar com nada além de seus próprios prazeres. Nem criadores do universo nem seus destruidores, totalmente indiferentes aos atos de outros seres além deles mesmos, eles eram surdos a nossas orações e rituais. A Encarnação, zombavam os epicuristas, era uma ideia particularmente absurda. Por que os humanos se considerariam tão superiores a abelhas, elefantes, formigas ou qualquer das outras espécies possíveis, agora ou em éons vindouros, a ponto de achar que Deus fosse assumir essa forma e não outra? E por que então, entre todas as variedades de humanos, ele deveria assumir a forma de um judeu? Por que deveria alguém de bom senso dar crédito à ideia da Providência, uma noção infantil contradita pela experiência e a observação de qualquer adulto racional? Os cristãos são como um concílio de sapos na lagoa, coaxando a plenos pulmões: "Para nós foi criado o mundo".

Os cristãos, claro, podiam tentar reverter o escárnio. Se doutrinas como a Encarnação e a ressurreição da carne pareciam absurdas — "alucinações de uma imaginação doentia", como disse um pagão, "e histórias de fadas inventadas pela fantasia dos poetas"[36] —, o que dizer das histórias em que os pagãos diziam acreditar:

> Vulcano é manco e aleijado; Apolo, depois de anos e anos, continua imberbe [...] Netuno tem olhos verdes cor de mar; Minerva, cinzentos, como os de um gato, Juno tem olhos bovinos. [...] Jano tem duas caras, pronto para andar para trás; Diana às vezes vai de saiote à caça, enquanto em Éfeso ela é representada com múltiplos seios e mamilos.

Mas é claro que há algo de desconfortável na estratégia do "você também", já que o suposto ridículo de um conjunto de crenças está longe de afirmar a validade de outro.

E os cristãos ainda sabiam que muitos pagãos não acreditavam na verdade

literal de seus próprios mitos, e que havia alguns — e os epicuristas estavam entre os mais proeminentes dentre eles — que na prática questionavam todos os sistemas e promessas religiosos. Esses inimigos da fé achavam particularmente risível a doutrina da ressurreição da carne, já que era desmentida tanto por sua teoria cientifica dos átomos como pelos dados colhidos a partir de seus próprios sentidos: os corpos podres que demonstravam com nauseante eloquência a dissolução da carne.

Tertuliano, um dos primeiros Pais da Igreja, insistiu veementemente que, apesar de não parecer, tudo voltaria na vida após a morte, até os mínimos detalhes do corpo mortal. Ele sabia muito bem que tipo de reações obteria daqueles que duvidavam:

> De que servirá usar as mãos e os pés e todas as partes funcionais do corpo, quando até o problema da comida deixará de existir? De que servirão os rins [...] e outros órgãos genitais dos dois sexos e a morada do feto e os jorros dos seios da ama, quando a relação sexual e a concepção e a criação também deixarão de existir? Por fim, de que servirá o corpo, que é claro que não terá o que fazer?[37]

"A turba ri", Tertuliano escreveu, "julgando que nada resta depois da morte", mas não hão de rir por último: "Serei *eu* quem rirá da turba na ocasião em que estiverem cruelmente ardendo em chamas". No Dia do Juízo, cada homem será levado ao tribunal celeste, não um pedaço dele, não uma sombra, não uma amostra simbólica, mas sim seu todo, como viveu na terra. E isso quer dizer dentes e intestinos e genitálias, tenham ou não cessado para sempre suas funções mortais. "Sim!", dizia Tertuliano a seus interlocutores pagãos. "Nós também em nosso tempo rimos disso tudo. Nós saímos do meio de vós. Cristãos se fazem, não nascem!"[38]

Alguns críticos apontavam, com um sorriso derrisório, que muitos traços da visão cristã tinham sido roubados de histórias pagãs muito mais antigas: um tribunal em que as almas são julgadas, o fogo usado como castigo numa prisão subterrânea, um paraíso de beleza divina reservado para os espíritos dos santos. Mas os cristãos replicavam que essas antigas crenças eram reflexos distorcidos dos verdadeiros mistérios cristãos. O sucesso dessa estratégia argumentativa é sugerido até pela palavra que usamos para nos referir àqueles que se apegavam à velha fé politeísta. Os seguidores de Júpiter, Minerva e Marte não se

consideravam "pagãos": tal palavra, que apareceu no fim do século IV, está ligada etimologicamente à ideia de "camponês". É um insulto, então, um sinal de que o escárnio da ignorância simplória tinha definitivamente mudado de lado.

Para os cristãos, era mais fácil lidar com a acusação de plágio doutrinal do que com a acusação de absurdo. Os pitagóricos que acreditavam na ressurreição do corpo tinham a ideia certa, em termos gerais; tratava-se apenas de uma ideia que precisava de correção. Mas os epicuristas que diziam que toda a ideia da ressurreição era uma violação grotesca de tudo que sabemos sobre o universo físico não podiam ser corrigidos com tanta facilidade. Fazia algum sentido discutir com aqueles, mas com estes era melhor simplesmente silenciar.

Embora os primeiros cristãos, Tertuliano entre eles, considerassem admiráveis certos traços do epicurismo — a celebração da amizade, a ênfase na caridade e no perdão, uma suspeita da ambição mundana —, no começo do século IV a tarefa tinha ficado clara: os atomistas tinham de desaparecer.[39] Os seguidores de Epicuro já haviam criado inimizades suficientes fora da comunidade cristã. Quando o imperador conhecido como Juliano, o Apóstata (*c.* 331-363), que tentou reviver o paganismo contra a crescente onda cristã, escreveu uma lista das obras cuja leitura era importante para os sacerdotes pagãos, também registrou alguns títulos que explicitamente desejava excluir: "Não admitamos", disse ele, "discursos epicuristas".[40] Os judeus também chamavam qualquer pessoa que se afastasse da tradição rabínica de *apikoros*, epicurista.[41]

Mas os cristãos em especial consideravam o epicurismo uma ameaça nefasta. Quando se aceita a afirmação de Epicuro de que a alma é mortal, escreveu Tertuliano, todo o tecido da moralidade cristã se esgarça.[42] Para Epicuro, o sofrimento humano é sempre finito: "se for leve, ele [Epicuro] diz, você pode desprezá-lo, se for grande não será longo". Mas ser cristão, contrapunha Tertuliano, é acreditar que a tortura e a dor duram eternamente: "Epicuro destrói completamente a religião", escreveu outro Pai da Igreja;[43] elimine-se a Providência e "a confusão e a desordem afogarão a vida".

Os polemistas cristãos tinham que encontrar uma maneira de virar a corrente de escárnio para Epicuro e seus seguidores. Ridicularizar o panteão pagão não funcionava nesse caso, já que o epicurismo desmantelava com eloquência toda a adoração sacrificial dos deuses e fazia pouco das histórias antigas. O que

precisava ser feito era remodelar a história do fundador Epicuro, de maneira que ele deixasse de parecer um apóstolo da moderação a serviço do prazer com moderação e assumisse uma figura falstaffiana de excesso pândego. Ele era um tolo, um porco, um louco. E seu principal discípulo romano, Lucrécio, tinha de ser remodelado de forma parecida.

Não bastava, no entanto, denegrir as reputações de Epicuro e Lucrécio, repetir sem parar que eram estúpidos, grotescamente autoindulgentes, insanos e, no fim, suicidas. E também não bastava, com esse tipo de estratégia, combater a leitura de suas obras, humilhar qualquer pessoa que viesse a manifestar interesse por elas, desencorajar que se fizessem mais cópias no futuro. Ainda mais que a teoria de que o mundo consistia somente de átomos e vazio, o problema principal era a ideia ética central: de que o bem maior é a busca do prazer e a diminuição da dor. O que os cristãos tinham pela frente era a difícil missão de fazer o que parecia simplesmente sensato e natural — os impulsos comuns de criaturas sensíveis — parecer inimigo da verdade.

Vários séculos foram necessários para chegar a esse grandioso objetivo, e ele nunca foi atingido por inteiro. Mas as linhas gerais podem ser vistas no fim do século III e começo do IV em obras de um norte-africano convertido do paganismo ao cristianismo: Lactâncio. Escolhido como tutor do filho do imperador Constantino, que havia estabelecido o cristianismo como a religião do império, Lactâncio escreveu uma série de polêmicas contra o epicurismo. Aquela filosofia tinha, ele reconhece, um número substancial de seguidores, "não porque demonstre alguma verdade, mas porque a natureza atraente do prazer é atraente para muitos".[44] Os cristãos tinham de recusar essa atração e compreender que o prazer é uma palavra cifrada, que significa devassidão.

A tarefa, para Lactâncio, era não só afastar os crentes da busca dos prazeres humanos, mas também convencê-los de que Deus não estava, como acreditavam os epicuristas, totalmente absorto na esfera dos prazeres divinos e, portanto, indiferente ao destino dos humanos. Em vez disso, como Lactâncio disse numa obra famosa escrita em 313, Deus se preocupava com os humanos, exatamente como um pai se preocupava com seu filho indócil. E o sinal dessa preocupação, escreveu ele, era a ira. Deus estava irado com o homem — era essa a manifestação característica de Seu amor — e queria golpeá-lo repetidamente,

com uma violência espetacular e implacável.

O ódio pela busca do prazer e uma visão da ira providencial de Deus: foram esses os pregos no caixão do epicurismo, dali em diante tachado pelos fiéis de "insano". Lucrécio tinha incitado a pessoa que sentia o chamado do desejo sexual a satisfazê-lo: "uma pitada de doce prazer acalma o aguilhão"(4.177). O cristianismo, como demonstra uma história ensaiada por Gregório, apontava em outra direção. O devoto Bento se viu pensando numa mulher que havia visto uma vez e, antes de perceber o que estava acontecendo, seus desejos tinham despertado:

> Ele então percebeu uma moita densa de urtigas e espinhos perto dele. Arrancando as roupas, ele se atirou nos escolhos pontiagudos e nas folhas aferroantes. Ali rolou e se revirou até seu corpo todo estar dolorido e coberto de sangue. E no entanto, assim que tinha vencido o prazer através do sofrimento, sua pele rasgada e sangrenta serviu por drenar de seu corpo a peçonha da tentação. Sem demora, a dor que ardia em seu corpo todo extinguiu-lhe as flamas do mal no coração. Foi trocando um fogo pelo outro que ele conquistou vitória sobre o pecado.[45]

O que funcionou para o santo no começo do século VI funcionaria, como as regras monásticas deixavam claro, para outros. Numa das grandes transformações culturais da história do Ocidente, a busca da dor triunfou sobre a busca do prazer.

Infligir dor era um fato que estava longe de ser algo desconhecido no mundo de Lucrécio.[46] Nisso os romanos eram especialistas, e dedicavam somas imensas e arenas gigantescas a espetáculos públicos de violência. E não era só no Coliseu que os romanos podiam se refestelar com ferimentos, dor e morte. Peças e poemas, baseados em mitos antigos, muitas vezes eram sangrentos, assim como as pinturas e esculturas. A violência era parte do tecido da vida cotidiana.[47] Esperava-se que mestres-escolas e donos de escravos açoitassem suas vítimas, e o chicote era um prelúdio frequente às execuções romanas. É por isso que no relato do evangelho, antes de sua execução, Jesus foi amarrado a uma coluna e fustigado.

Para os pagãos, na grande maioria desses casos, a dor não era entendida como um valor positivo, um passo na direção da salvação, como era por devotos cristãos que se fustigavam sozinhos, mas como um mal, algo destinado a quem infringia as regras, criminosos, cativos, vagabundos infelizes e — a única

categoria dotada de dignidade — militares. Os romanos honravam a aceitação voluntária da dor por um bravo soldado, mas essa aceitação era muito diferente do ritual extático celebrado em centenas de conventos e mosteiros. Os heróis das histórias romanas enfrentavam de bom grado o que não podiam em sã consciência evitar, ou o que sentiam ser necessário aguentar para provar a seus inimigos sua intrépida coragem. Fora da esfera da obrigação heroica, ficava a disciplina filosófica especial que permitia ao sábio dos tempos clássicos considerar a dor inescapável — a dos cálculos renais, por exemplo — com equanimidade. E para todos, do mais exaltado filósofo ao mais humilde artesão, havia a busca natural do prazer.

Na Roma pagã, a versão mais extravagante dessa busca do prazer vinha junto com as mais extravagantes imposição e resistência à dor, na arena gladiatória. Se Lucrécio oferecia uma versão moralizada e purificada do princípio romano do prazer, o cristianismo oferecia uma versão moralizada e purificada do princípio romano da dor. Os primeiros cristãos, meditando sobre os sofrimentos do Salvador, a vida pecaminosa da humanidade e a ira de um Pai justo, consideravam a tentativa de cultivar o prazer manifestamente absurda e perigosa. Na melhor das hipóteses uma distração trivial, o prazer era, na pior, uma armadilha demoníaca, representada na arte medieval por aquelas mulheres atraentes sob cujas vestes podem-se entrever garras reptilianas. A única vida que valia a pena imitar — a vida de Jesus — testemunhava em grande escala a presença inescapável da tristeza e da dor na existência mortal; mas não a do prazer. As primeiras representações pictóricas de Jesus eram uniformes em sua sobriedade melancólica. Como sabia todo leitor devoto do Evangelho de João, Jesus chorou, mas não há versículos que o descrevam rindo ou sorrindo, muito menos buscando o prazer.

Para os cristãos dos séculos v e vi não era difícil achar razões para chorar: as cidades estavam caindo aos pedaços, os campos estavam encharcados pelo sangue de soldados moribundos, os casos de roubo e estupro estavam fora de controle. Devia haver alguma explicação para o comportamento catastrófico dos seres humanos ao longo de tantas gerações, como se fossem incapazes de aprender alguma coisa com sua experiência histórica. A teologia propiciava uma resposta mais profunda e mais fundamental que um ou outro indivíduo ou

instituições falhos: os humanos eram corrompidos por natureza. Herdeiros do pecado de Adão e Eva, eles mais do que mereciam cada catástrofe que lhes acontecia; eles precisavam ser punidos; podiam contar com uma dieta infinita de dor. Na verdade, era somente através dessa dor que um pequeno número poderia encontrar o estreito portão da salvação.

Os mais ardentes dentre os que acreditavam nessa doutrina, aqueles movidos por uma mistura explosiva de medo, esperança e um aguerrido entusiasmo, estavam determinados a fazer da dor a que a humanidade inteira estava condenada sua escolha de vida. Ao fazê-lo, esperavam pagar a um Deus iracundo o sofrimento que Lhe era devido e que Ele exigia de maneira justa e implacável. Tinham algo da dureza marcial admirada pela cultura romana tradicional, mas, com poucas exceções, o objetivo não era atingir a indiferença estoica à dor.[48] Pelo contrário, todo o seu projeto dependia de experimentar uma intensa sensibilidade à fome, à sede e à solidão. E, quando se açoitavam com galhos de espinhos ou se golpeavam com pedras cortantes, eles não se esforçavam para suprimir os gritos de penúria. Aqueles gritos eram parte da paga, a reparação que, se tivessem sucesso, faria com que fossem capazes de recuperar na vida após a morte a felicidade que Adão e Eva tinham perdido.

Por volta do ano 600 havia mais de trezentos mosteiros e conventos na Itália e na Gália.[49] Muitos deles ainda eram pequenos — pouco mais que grandes casarões fortificados com galpões externos —, mas tinham uma lógica espiritual e uma coerência institucional que lhes conferiam estabilidade num mundo instável. Seus habitantes eram escolhidos dentre aqueles que se sentiam compelidos a transformar suas vidas, a redimir seus pecados e os pecados dos outros, a garantir o êxtase eterno ao dar as costas para os prazeres comuns. Com o tempo, acrescentaram-se a eles muitas almas menos férvidas, entregues à Igreja por seus pais ou responsáveis.

Em mosteiros e conventos guiados pela crença de que a redenção só viria através da degradação do corpo, não é surpreendente que formas de castigo corporal — *virgarum verbera* (surra de vara), *corporale supplicium* (castigo corporal), *ictus* (tapas), *vapulatio* (surra com bastão), *disciplina* (açoites), e *flagellatio* — fossem rotineiramente impostas aos membros da comunidade que infringiam as regras. Práticas disciplinares que, na sociedade pagã, teriam sido

desgraças impostas somente a inferiores sociais eram distribuídas com uma espécie de indiferença democrática à hierarquia. Na maior parte dos casos, a pessoa culpada tinha de carregar a vara que era usada para a surra, e então, sentada no chão e repetindo constantemente as palavras *Mea culpa*, submeter-se aos golpes até que o abade ou a abadessa se dessem por satisfeitos.

A insistência de que o castigo deveria ser ativamente aceito pelas vítimas — literalizada no ato de beijar a vara — marcava uma ativa renegação cristã do credo epicurista da busca do prazer e fuga da dor.[50] Afinal, a experiência do suplício não era só castigo; era uma forma de devota emulação. Os eremitas cristãos, meditando a respeito dos sofrimentos do Salvador, mortificavam sua carne para poder sentir no próprio corpo os tormentos que Jesus tivera de suportar. Embora esses atos de autoflagelação tenham começado a aparecer em relatos do fim da Antiguidade, — no início eles eram novos e estranhos o bastante para atrair muita atenção —, foi só no século XI que um reformador monástico, o beneditino italiano Pedro Damião, estabeleceu a autoflagelação voluntária como uma prática ascética central e aceitável pela Igreja.

Tinham sido necessários mil anos para ganhar a luta e garantir o triunfo da busca da dor. "Acaso não sofreu o flagelo nosso Redentor?", perguntava Damião aos críticos que questionavam a celebração do açoite. Acaso não foram fustigados os apóstolos e muitos dentre os santos? Que maneira melhor de seguir seus passos, que método mais garantido de imitar Cristo que sofrer as dores que eles sofreram? É claro, Damião concede, que no caso desses gloriosos predecessores era outra pessoa que açoitava. Mas num mundo em que o cristianismo triunfou, nós mesmos temos de assumir o chicote. Caso contrário, todo o sonho e a doutrina da imitação de Cristo terão de ser abandonados. "O corpo tem de ser limado como uma tábua de madeira", explicava um dos muitos textos que se seguiram ao de Damião, "com pancadas e açoites, com varas, flagelos e disciplina. O corpo tem de ser torturado e passar fome para se submeter ao espírito e assumir a forma perfeita."[51] Na busca dessa meta espiritual, todas as fronteiras, os limites e as inibições foram derrubados. A vergonha de aparecer nu diante dos olhos dos outros não tinha lugar, assim como o constrangimento de ser visto tremendo, urrando ou soluçando.

Eis uma descrição das freiras dominicanas de Colmar, redigida na virada do

século XIV por uma irmã chamada Catarina von Gebersweiler, que tinha vivido no convento desde a infância.

> No Advento e durante toda a quaresma, as irmãs seguiam depois das matinas para o saguão principal ou algum outro local destinado a esse propósito. Ali elas maltratavam seus corpos da forma mais aguda com todo tipo de instrumentos de flagelo até que lhes corresse o sangue, de modo que o som dos golpes e do chicote ressoava por todo o convento e subia mais doce que qualquer melodia até os ouvidos do Senhor.[52]

Não se trata de uma fantasia sadomasoquista: um grande corpo de provas confirma que esses teatros da dor, herdeiros ritualizados do gesto espontâneo de se jogar nas urtigas de são Bento, eram muito difundidos na Baixa Idade Média. Eram registrados repetidamente como marca distintiva de santidade. Santa Teresa, "conquanto estivesse lentamente se consumindo, atormentava-se com os mais dolorosos açoites, com frequência se esfregava com urtigas frescas e até rolava nua em espinhos". Santa Clara de Assis "rompeu o invólucro alabastrino de seu corpo com um açoite durante 42 anos, e de suas chagas subiam odores celestes que tomavam a igreja". São Domingos cortava sua carne toda noite com um chicote equipado com três correntes de ferro. Santo Inácio de Loiola recomendava chibatadas com tiras relativamente finas, "que tragam a dor à carne, mas não aos ossos". Henrique Suso, que entalhou o nome de Jesus no peito, mandava prenderem uma cruz de ferro com pregos contra suas costas e se açoitava até o sangue escorrer. Elsbeth de Oye, uma freira de Zurique contemporânea de Suso, se açoitava com tanta força que o sangue espirrava em quem estava ao lado dela na capela.

Os impulsos laicos de autoproteção e busca do prazer do público não tinham como conter as convicções apaixonadas e o prestígio acachapante de seus líderes espirituais. Crenças e práticas que haviam sido apanágio de especialistas religiosos, homens e mulheres afastados dos imperativos vulgares e cotidianos do "mundo", começaram a chegar ao público em geral, onde floresceram nas sociedades de flagelantes em surtos periódicos de histeria de massa. O que um dia foi de fato uma contracultura radical insistia agora com considerável sucesso que representava os valores centrais de todos os crentes cristãos.

É claro que as pessoas continuaram a buscar o prazer — o Velho Adão não podia ser erradicado com tamanha facilidade. Nas cabanas dos camponeses e nos

saguões dos grandes, nas alamedas do interior, nos palácios dos prelados e por trás dos altos muros dos mosteiros, havia bebida, gula, riso franco, dança alegre e muito sexo. Mas praticamente ninguém dotado de autoridade moral, ninguém com uma voz pública, ousava se manifestar para justificar isso tudo. O silêncio não era, ou não apenas, consequência de timidez ou temor. A busca do prazer tinha passado a parecer filosoficamente indefensável. Epicuro estava morto e enterrado, quase todas as suas obras estavam destruídas. E depois de são Jerônimo no século IV ter comentado brevemente que Lucrécio tinha cometido suicídio, não houve mais ataques ao grande discípulo romano de Epicuro. Ele foi esquecido.

A sobrevivência do poema outrora famoso do discípulo ficou nas mãos dos fados. Foi por acaso que uma cópia de *Da natureza* conseguiu chegar à biblioteca de um punhado de mosteiros, lugares que tinham sepultado, aparentemente para sempre, a busca epicurista do prazer. Foi por acaso que um monge que trabalhava num *scriptorium* em algum lugar qualquer do século IX copiou o poema antes que ele mofasse e desaparecesse para sempre. E foi por acaso que essa cópia escapou do fogo, das águas e dos dentes do tempo por cerca de quinhentos anos até que, num dia de 1417, chegou às mãos do humanista que orgulhosamente se chamava de *Poggius Florentinus*, Poggio, o Florentino.

5. Nascimento e renascimento

Florença na aurora do século xv tinha poucas das marcas arquitetônicas que agora a adornam, marcas que deliberadamente evocam numa escala grandiosa o sonho do passado antigo. A magnífica cúpula do Duomo, a imensa catedral da cidade, de autoria de Brunelleschi — o primeiro grande domo construído desde a Antiguidade romana e até hoje a principal marca do horizonte da cidade — ainda não existia, assim como a elegante *loggia* arcada do mesmo arquiteto no Hospital dos Inocentes ou seus outros projetos construídos segundo princípios derivados da Antiguidade. O batistério da cidade não tinha as famosas portas classicistas projetadas por Ghiberti, e na Igreja de Santa Maria Novella faltavam a harmonia e a graciosa simetria da fachada de Leon Battista Alberti. O arquiteto Michelozzi não havia projetado os lindos e austeros edifícios do Convento de São Marcos. As mais ricas famílias da cidade — os Medici, os Pitti, os Rucelli — ainda não tinham erguido seus grandiosos palácios, cujas colunas, arcos e capitéis entalhados conspicuamente enfatizam a ordem e a proporção clássicas.

A cidade murada tinha uma aparência medieval, isolada e escura. Sua zona central densamente povoada estava lotada de torres altas e prédios fortificados de pedra, com ruelas e becos contorcidos e estreitos que ficavam ainda mais escuros graças aos andares superiores que se projetavam e às sacadas cobertas. Até na antiga ponte — chamada de Ponte Vecchio — que cruzava o Arno as lojas se aglomeravam apertadas e impossibilitavam que se visse uma paisagem aberta. Vista de cima, pareceria que a cidade tinha muitos espaços abertos, mas eles eram em sua maioria os jardins internos murados dos imensos mosteiros construídos pelas ordens religiosas rivais: o de Santa Maria Novella, dos dominicanos, o da Santa Cruz, dos franciscanos, o do Espírito Santo, dos eremitas agostinianos, o da Santa Maria Del Carmine, das carmelitas, e outros.

Espaços públicos abertos, seculares, eram raros e difíceis de encontrar.

Foi a essa cidade escura, apertada, congestionada, sujeita a surtos periódicos de peste bubônica, que Poggio Bracciolini chegou quando jovem, no fim da década de 1390. Ele tinha nascido em 1380, em Terranuova, só mais um rincão entre muitos outros dentro do território que Florença controlava.[1] Anos depois, Tomaso Morroni, um dos polemistas inimigos seus, escreveu que Poggio era filho bastardo de camponeses que ganhavam a vida com a lida do campo. A história não pode ser levada a sério — é uma das muitas calúnias que os humanistas do Renascimento, Poggio entre eles, lançavam incessantemente uns contra os outros, como pugilistas atordoados de tanto apanhar. Mas, crescendo onde cresceu, ele conhecia bem as fazendas toscanas, tenha ou não trabalhado numa delas. Poggio tinha dificuldades para apresentar uma longa linhagem de ancestrais ilustres, ou melhor, para poder fazer isso depois de se estabelecer no mundo sem ter de se desmentir, ele precisou comprar um brasão fraudulento de 350 anos de idade.

Uma história mais plausível, que ao que parece o próprio Poggio deixou circular em certos momentos da vida, era a de que seu pai, Guccio, era notário, embora um registro do período o descreva como *spetiale*, ou seja, boticário. Talvez fosse as duas coisas. Os notários não eram figuras de grande dignidade, mas, numa cultura contratual e intensamente litigiosa, seu nome era legião. O notário florentino Lapo Mazzei descreve seiscentos ou setecentos deles aglomerados na prefeitura, levando pilhas de documentos embaixo do braço, "cada pasta da grossura de meia bíblia".[2] O conhecimento que tinham da lei permitia que redigissem regulamentos locais, organizassem eleições nos vilarejos, compusessem cartas de reclamações. Os funcionários da prefeitura que deveriam administrar a justiça muitas vezes nem sabiam o que fazer; os notários sussurravam no ouvido deles o que deveriam dizer e escreviam os documentos necessários. Eram pessoas úteis de se ter por perto.

Havia, de qualquer maneira, um elo indubitável da família de Poggio com um notário, seu avô materno Michaelle Frutti. A ligação é interessante porque em 1343, muitos anos antes do nascimento de Poggio, Ser Michaelle firmou num registro notarial uma assinatura belíssima. A caligrafia logo teria um papel estranhamente importante na história do neto. Na concatenação de acidentes

que levou à recuperação do poema de Lucrécio, a letra de Poggio foi um fator crucial.

Outros filhos nasceram de Guccio Bracciolini e sua esposa Jacoba — duas filhas (uma das quais morreu muito nova) e outro filho, sobre o qual seu irmão mais velho Poggio tinha duras reclamações a fazer perto do fim da vida. A julgar pelos impostos pagos por seu pai, os primeiros anos de Poggio foram razoavelmente confortáveis; mas por volta de 1388, quando ele estava com oito anos de idade, as coisas pioraram. Guccio teve de vender a casa e as propriedades, fugir dos credores e se mudar com a família para a cidade vizinha de Arezzo. Segundo Tomaso Morroni, o jovem Poggio foi mandado para o interior, a fim de trabalhar para alguém chamado Luccarus. Quando foi pego enganando Luccarus, relata Morroni, Poggio foi condenado a ser crucificado e perdoado apenas em função de sua tenra idade. Mais uma vez não devemos levar a sério essas calúnias, a não ser como sintomas da raiva ilimitada de eruditos inimigos. Em Arezzo, Poggio deve ter frequentado uma escola, aprendido rudimentos de latim e a arte da caligrafia, e não arado os campos de alguém ou fugido de um verdugo. Mas o fato de ter poucos recursos é coisa que ele mesmo atestou anos depois, lembrando que chegou a Florença *cum quinque solidis* — com cinco centavos no bolso.

Foi em algum momento dos anos 1390, bem antes de completar vinte anos, que o jovem empobrecido chegou a Florença. Provavelmente trazia nas mãos uma carta de recomendação de seu professor em Arezzo, e pode ter adquirido fumos de uma formação jurídica em breves estudos em Bolonha. Depois de um tempo, voltou a se reunir com seu pai imprevidente e o resto da família, que acabou se mudando inteira para Florença. Mas, quando pôs os pés na Piazza della Signoria ou olhou pela primeira vez para o belo campanário de Giotto perto do Duomo, Poggio estava sozinho, era um ninguém.

Com uma população de cerca de 50 mil pessoas, a vida política, social e comercial de Florença era dominada por um pequeno número de poderosas famílias mercantis e nobres: os Albizzi, Strozzi, Peruzzi, Capponni, Pitti, Buondelmonti, e algumas outras. As principais famílias marcavam sua presença e sua importância através de gastos ostensivos. “É muito mais agradável gastar dinheiro que ganhá-lo”, escreveu Giovani Rucellai, cuja família tinha

enriquecido tingindo lã e prestando serviços bancários; "gastar me deu uma satisfação mais profunda."[3] Os ricos viviam cercados de grandes quantidades de clientes, bailios, contadores, clérigos, secretários, mensageiros, tutores, músicos, artistas, criados e escravos. A falta de mão de obra depois da Peste Negra de 1348 havia feito crescer muito a demanda por escravos, trazidos não só da Espanha muçulmana e da África, mas também dos Bálcãs, de Constantinopla e do litoral do Mar Negro.[4] O tráfico era permitido, desde que os escravos fossem infiéis, e não cristãos, e Poggio deve ter visto grande quantidade deles — norte-africanos, cipriotas, tártaros, gregos, russos, georgianos e outros.

Florença era uma oligarquia, e a pequena rodinha dos ricos e bem-nascidos eram as pessoas que faziam diferença. A riqueza estava nos serviços bancários e na posse de terras, como sempre, e derivava também das indústrias de tecelagem e de acabamento de tecidos, pelas quais a cidade era famosa. O ramo dos tecidos requeria uma mentalidade cosmopolita, nervos de aço e uma extraordinária atenção aos detalhes. O arquivo de um único mercador desse período, que chegou até nós, Francesco di Marco Datini, da vizinha cidade de Prato — que de maneira alguma era o maior desses protocapitalistas —, contém cerca de 150 mil cartas, além de quinhentos livros-caixas, trezentos contratos de sociedade, quatrocentas apólices de seguro, milhares de recibos de mercadorias, cartas com conselhos, recibos de negociações e cheques. Nas primeiras páginas dos livros-caixas de Datini estavam gravadas as palavras: "Em nome de Deus e do lucro".[5]

Em Florença, servia-se a Deus na imensa quantidade de igrejas, vizinhas umas das outras nas ruas apinhadas. Também servia-se a Ele nos longos sermões apaixonados que atraíam multidões, nas arengas de frades itinerantes, nas orações, nos votos, nas oferendas e nas manifestações de temor religioso que não cessam de aparecer em quase todos os escritos, formais e informais, e devem ter saturado a fala cotidiana, e em surtos periódicos de devoção popular.

Servia-se ao lucro através de uma vigorosa indústria internacional de tecelagem que exigia grandes quantidades de mão de obra especializada.[6] Alguns dentre os mais competentes desses trabalhadores se organizavam em poderosas guildas que protegiam seus interesses, mas outros trabalhavam por uma paga miserável. Em 1378, dois anos antes do nascimento de Poggio, o rancor acumulado desses miseráveis trabalhadores ajornalados, o *populo minuto*,

explodiu numa revolta sangrenta e de grandes proporções. Gangues de artesãos corriam pelas ruas gritando "Vida longa ao povo e aos artesãos!", e a revolta chegou a derrubar as famílias que estavam no poder e instalar um governo democrático. Mas a velha ordem logo se restaurou, e com ela um regime determinado a manter o poder das guildas e das principais famílias.

Depois da derrota dos *ciompi*, como eram chamados os revolucionários operários, os oligarcas ressurgentes se mantiveram agarrados ao poder por mais de quarenta anos, moldando a visão e a experiência que Poggio tinha da cidade onde havia determinado que faria sua fortuna. Ele precisava achar um caminho de entrada num mundo conservador e socialmente rígido. Para sua sorte, além de habilidade inata e treinamento, ele tinha um dos poucos dons que permitiriam que alguém com uma origem modesta como a sua fizesse isso. A chave que abriu a primeira porta por onde ele se infiltrou foi algo que no mundo moderno passou a significar quase nada: uma linda caligrafia.

O contorno das letras de Poggio estava um passo além do padrão intricadamente imbricado e anguloso conhecido como escrita gótica. A demanda por uma letra mais aberta e legível tinha sido manifestada no começo daquele século por Petrarca (1304-1374). Petrarca reclamava que as letras que se usavam então na maioria dos manuscritos muitas vezes tornavam a decifração dos textos extremamente difícil, "como se tivessem sido criadas", ele anotou, "para outra coisa que não a leitura".[7] Para deixar os textos mais legíveis, as letras individuais tinham de alguma maneira de se livrar dos padrões imbricados, os espaços entre as palavras se abriram, as linhas começaram a ser mais bem separadas, as abreviações passaram a ser grafadas por extenso. Foi como abrir uma janela para deixar o ar entrar num quarto fechado e abafado.

O que Poggio conseguiu, em colaboração com alguns outros, continua sendo impressionante. Eles partiram das minúsculas carolíngias — uma inovação dos escribas do século IX na corte de Carlos Magno — e as transformaram na letra que usavam para copiar manuscritos e escrever cartas. Essa letra, por sua vez, serviu como base para o desenvolvimento tanto das fontes que chamamos de itálico como para os tipos "redondos". Eles foram na verdade os inventores das letras que ainda pensamos serem a representação escrita mais simples e mais elegante de nossas palavras. É difícil compreender o verdadeiro impacto desse

fato sem ver por conta própria, por exemplo, os manuscritos preservados na Biblioteca Laurenciana, em Florença: os belos volumes de velino encadernado, ainda conservando um branco cremoso depois de mais de quinhentos anos, contêm páginas e páginas de uma letra belíssima, quase mágica em sua regularidade e delicadeza. Há minúsculos furinhos nas margens, onde as folhas em branco devem ter sido fixadas para que ficassem firmes, e pautas que mal são visíveis, para formar linhas retas, 26 por página. Mas esses auxílios estão longe de explicar como tais tarefas foram cumpridas com uma elegância tão límpida.

Ter inventado um padrão de letra imediatamente reconhecível e admirado depois de seis séculos não é realização de pouca monta. Mas o desenho que Poggio dava a suas letras mostrava mais que uma habilidade incomum para o design gráfico; representava uma resposta criativa a vigorosas correntes culturais que agitavam Florença e toda a Itália. Poggio parece ter compreendido que a necessidade de uma nova escrita cursiva era somente uma peça de um projeto mais amplo, um projeto que ligava a criação de algo novo à busca por algo antigo. Falar dessa busca como se fosse um projeto significa correr o risco de fazer que tudo pareça rotineiro e familiar. Na verdade era uma mania compartilhada por muitos, cuja origem pode ser encontrada em Petrarca, que, uma geração antes do nascimento de Poggio, tinha feito da descoberta da herança cultural da Roma clássica uma obsessão coletiva.

As pesquisas modernas encontraram dezenas de maneiras de relativizar e diminuir essa obsessão. Os admiradores de Petrarca escreviam como se o passado antigo estivesse totalmente esquecido até que seu herói o fizesse renascer, mas podemos demonstrar que a visão de Petrarca era menos inovadora do que parecia. Além do Renascimento do século XV, houve outros momentos de intenso interesse na Antiguidade, tanto na Itália medieval como nos reinos do Norte, inclusive o grande Renascimento Carolíngio do século IX. E não foram só esses momentos que mantiveram viva a herança intelectual dos antigos. Os compêndios medievais propiciavam uma continuidade muito maior com o pensamento clássico do que supunham os que estavam encantados por Petrarca. Na Alta Idade Média, os filósofos escolásticos, lendo Aristóteles pela lente dos comentários brilhantes do árabe Averróis, construíram uma descrição sofisticada e racional do universo. E até o famoso compromisso estético de Petrarca com a

latinidade clássica — seu sonho de seguir as pegadas dos antigos — se fazia evidente pelo menos setenta anos antes de ele nascer. Muito do que Petrarca e seus seguidores diziam ser novidade em sua abordagem era um exagero tendencioso e autocelebratório.

No entanto é difícil desmistificar completamente o movimento que Petrarca fez surgir, entre outras coisas pelo fato de ele e seus contemporâneos terem falado tanto, e com tanta elegância, sobre sua experiência. Para eles pelo menos, não parecia óbvio que a busca em que estavam embarcando era apenas um passeio civilizado por um caminho já trilhado. Eles se viam como exploradores aventureiros tanto no mundo físico — as montanhas que cruzavam, as bibliotecas monásticas que investigavam, as ruínas que escavavam — como no mundo interior de seus desejos. A urgência da empreitada reflete seu reconhecimento subjacente de que nada havia de óbvio ou de inevitável na tentativa de recuperar ou imitar a língua, os objetos materiais e as realizações culturais de um passado muito distante. Era algo estranho de se fazer, muito mais estranho que continuar a levar a vida comum, familiar, que homens e mulheres vinham vivendo havia séculos, acomodando-se como podiam em meio aos vestígios mudos e fragmentados da Antiguidade.

Esses vestígios estavam visíveis em toda parte na Itália e por toda a Europa: pontes e estradas ainda em uso depois de mais de um milênio, muralhas e arcadas quebradas de banhos e mercados em ruínas, colunas de templos incorporadas às igrejas, velhas pedras com inscrições usadas como material de construção em novas estruturas, estátuas fraturadas e vasos partidos. Mas a grandiosa civilização que deixou essas marcas tinha sido destruída. Os restos podiam servir como paredes a serem incorporadas em casas novas, como lembretes de que tudo passa e é esquecido, como um testemunho silencioso do triunfo da cristandade sobre o paganismo, como pedreiras, literalmente, onde pedras e metais preciosos podiam estar. Gerações de homens e mulheres, na Itália e no resto da Europa, haviam desenvolvido técnicas eficazes para reciclar fragmentos clássicos em seus escritos e em suas construções. Essas técnicas ignoravam todo e qualquer receio de estar mexendo com uma cultura pagã: na forma de lascas de pedra ou resquícios de um idioma, essas sobras eram ao mesmo tempo úteis e nada ameaçadoras. O que mais se poderia querer de cacos

sobre os quais os vivos vinham caminhando havia mais de mil anos?

Insistir no sentido original e independente desses cacos causaria problemas e perplexidades morais. A paixão pela Antiguidade certamente não poderia ser justificada com base apenas na curiosidade, pois a curiosidade já tinha sido condenada havia muito tempo como um pecado mortal.[8] A religião dos pagãos era amplamente considerada como um culto dos demônios, e, mesmo que se desconsiderasse esse medo, o fiel cristão era incitado a lembrar as realizações culturais da Grécia e de Roma como a quintessência das obras do mundo, do reino do homem, em oposição ao transcendente e atemporal reino de Deus.

Petrarca era um cristão devoto, e por toda a vida refletiu com ardente seriedade sobre sua condição espiritual.[9] E no entanto ele foi, no decorrer de uma complexa carreira de viagens incessantes, diplomacia, questionamentos e escrita compulsiva, um homem dominado por um fascínio pela Antiguidade pagã que nem ele mesmo conseguia avaliar. Embora tenha sido por longos períodos da vida uma figura um tanto solitária, Petrarca não manteve seu fascínio só para si. Ele insistiu com um zelo de missionário no poder expressivo, na beleza e no desafio representado por tudo que jazia partido e sepultado por sob o imenso peso da incúria.

Estudioso competente, Petrarca começou a procurar textos antigos que estavam esquecidos. Ele não foi o primeiro a fazê-lo, mas conseguiu revestir sua busca com uma urgência e um prazer renovados, quase eróticos, superiores ao de todas as outras caçadas a tesouros:

> Ouro, prata, joias, vestes purpúreas, casas feitas de mármore, propriedades bem cuidadas, pinturas devotas, garanhões ataviados e outras coisas dessa natureza oferecem um prazer cambiante e superficial; os livros dão deleite que vai ao tutano dos ossos. Eles nos falam, consultam, e juntam-se a nós numa viva e vívida intimidade.[10]

Copiando, comparando e corrigindo os antigos textos latinos que encontrou, Petrarca os recolocou em circulação ao compartilhá-los com uma vasta rede de correspondentes para quem, depois de acordar à meia-noite para sentar à escrivaninha, ele escrevia com uma energia maníaca. Petrarca reagia aos escritores antigos como se ainda fizessem parte dessa rede, amigos íntimos e familiares com quem podia dividir seus pensamentos. Quando encontrou uma

grande coleção das cartas particulares de Cícero a seu rico amigo Ático, mensagens sinceras e cheias de vislumbres de egocentrismo, ambição e rancor, Petrarca não pensou duas vezes antes de endereçar uma carta ao próprio Cícero, censurando-o por não ter vivido à altura de seus próprios princípios elevados.

Por seu próprio presente, no qual era forçado a viver, Petrarca declarava sentir um desprezo absoluto.[11] Ele vivia num tempo sórdido, reclamava, um tempo de rudeza, ignorância e trivialidade que logo desapareceria da memória humana. Mas era o tipo de desprezo que parece apenas intensificar seu carisma e sua celebridade. Sua fama crescia sem parar, e com ela a importância cultural de sua obsessão com o passado. Nas gerações seguintes, essa obsessão foi parcialmente transformada em rotina e acomodada num novo e influente currículo educacional, as humanidades (*studia humanitatis*), com ênfase no domínio da língua e da literatura gregas e latinas e uma grande concentração na retórica. Mas o humanismo que o próprio Petrarca ajudou a criar, e que transmitiu a seus amigos e discípulos mais próximos — em especial a Giovanni Boccaccio (1313-1374) e Coluccio Salutati (1331-1406) —, não era uma questão estritamente acadêmica.

Os primeiros humanistas achavam, com uma mistura de orgulho, pasmo e medo, que estavam envolvidos num movimento de importância histórica. Em parte o movimento era um reconhecimento de que algo que parecia vivo na verdade estava morto. Por séculos, príncipes e prelados vinham afirmando dar continuidade às tradições vivas do mundo clássico e tinham se apropriado, de uma ou outra maneira, dos símbolos e da língua do passado. Mas Petrarca e aqueles que se inspiraram nele insistiam que essa apropriação fácil era uma mentira: o Império Romano não existia de fato em Aachen, onde o soberano que se chamava de "Sacro Imperador Romano-Germânico" era coroado; as instituições e ideias que definiam o mundo de Cícero e de Virgílio haviam sido destroçadas, e o latim escrito pelos filósofos e teólogos dos últimos seis ou sete séculos era uma imagem feia e distorcida, como o reflexo de um espelho mal fabricado, do que um dia tinha sido tão lindamente eloquente. Era melhor deixar de fingir, admitir que não havia continuidade. Em vez disso, havia um cadáver, sepultado fazia muito tempo e já desintegrado na terra repisada.

Mas esse reconhecimento era só o primeiro passo. Depois de admitir e

lamentar a trágica perda, era possível preparar o caminho do que ficava do outro lado da morte: nada menos que a ressurreição. O padrão, claro, era familiar para todo bom cristão — e Petrarca, um homem ordenado, era de fato um bom cristão —, mas a ressurreição nesse caso era neste mundo, não no outro. O objeto da recuperação era fundamentalmente cultural e secular.

Poggio chegou a Roma um quarto de século depois da morte de Petrarca, num momento em que o aspecto carismático do movimento já tinha começado a se apagar. A noção de ousadia criativa estava aos poucos dando lugar a um espírito de antiquarismo e, com ele, a um desejo de disciplinar, corrigir e regulamentar todas as relações com o passado antigo. Poggio e sua geração foram cada vez mais envolvidos pelo desejo de evitar erros de gramática latina e apontar os deslizes dos outros. Mas a persistente sensação de estranhamento da recuperação da Antiguidade clássica ajuda a explicar o peculiar impacto de sua caligrafia. A letra que ele elaborou não era uma evocação direta da escrita usada pelos antigos romanos: todos os vestígios de tal caligrafia estavam desaparecidos havia muito tempo, deixando somente as inscrições entalhadas em elegantes maiúsculas em pedra e um ou outro grafite tosco. Mas a letra de Poggio era uma manifestação gráfica de um anseio profundo por um estilo diferente de beleza, uma forma cultural que marcasse a recuperação de algo precioso que havia sido perdido. A forma de suas letras se baseava no estilo manuscrito de certos escribas carolíngios. Mas Poggio e seus contemporâneos não identificavam esse estilo com a corte de Carlos Magno; eles a chamavam de *lettera antica* e, ao fazê-lo, sonhavam não com Alcuíno, o tutor de Carlos Magno, mas com Cícero e Virgílio.

Para ganhar dinheiro, o jovem Poggio copiava livros e documentos, provavelmente uma grande quantidade deles. Sua caligrafia e sua competência como copista — pelas quais ficou famoso ainda em vida — devem ter sido notáveis o suficiente, desde o começo, para permitir que ele pagasse por sua instrução. Ele melhorou seu latim, que já era bem avançado, aprendendo com um estudioso competente de Ravenna, Giovanni Malpaghino, um sujeito inquieto e briguento que na juventude tinha sido secretário e amanuense de Petrarca e que vinha ganhando a vida dando aulas sobre Cícero e a poesia romana em Veneza, Pádua, Florença e onde mais fosse possível. O que Poggio

ganhava pagou também por seu treinamento como notário, que tinha a vantagem de ser mais barato e mais curto que o longo curso necessário para se tornar advogado.[12]

Com 22 anos de idade, Poggio prestou seu exame, não na universidade, mas diante de uma banca de advogados e notários. Ele tinha conseguido sobreviver às contingências de sua infância pobre e estava pronto para dar início a uma carreira. O primeiro documento notarial com sua caligrafia é uma carta de recomendação para seu próprio pai, que tinha fugido de Florença para Rimini a fim de escapar de um agiota enfurecido. Não temos ideia do que passava pela cabeça de Poggio quando escreveu aquela cópia. Talvez o mais importante para ele já fosse a pessoa em cujo nome estava escrita a carta de recomendação: Coluccio Salutati, o grande chanceler da República Florentina.

O chanceler da República Florentina era na verdade o secretário permanente de Estado para assuntos exteriores. Florença era um estado independente que controlava uma extensa faixa de territórios na Itália central, e estava metido num constante e arriscadíssimo jogo de xadrez com os outros estados poderosos da península itálica, especialmente Veneza e Milão ao norte, Nápoles ao sul e o papado de Roma, enfraquecido por divisões internas, mas ainda rico, perigoso e intrometido. Cada um desses rivais estava preparado, caso sua posição parecesse ameaçada, para dar o temerário passo de pedir ajuda, em dinheiro ou em soldados, aos soberanos do continente, que agradeceriam a oportunidade de intervir. Todos os jogadores dessa partida eram ambiciosos, astutos, traiçoeiros, impiedosos e bem armados, e a condução das relações diplomáticas pelo chanceler, inclusive com a Igreja, era crucial não apenas para o bem-estar da cidade, mas até para sua sobrevivência diante das ameaças da França, do Sacro Império Romano-Germânico e da Espanha.

Quando Poggio entrou em cena em Florença, no final da década de 1390, Salutati — que tinha começado a vida como um humilde notário provincial — estava ocupando seu posto havia cerca de 25 anos, conduzindo intrigas, contratando e dispensando mercenários, redigindo instruções imprecisas a embaixadores, negociando tratados, antevendo os ardis de seus inimigos, forjando alianças e lançando manifestos. Praticamente todo mundo — tanto os maiores inimigos da cidade como seus mais patrióticos cidadãos — compreendia

que na figura de seu chanceler Florença tinha alguém de fato excepcional, dotado não apenas de conhecimentos jurídicos, astúcia política e habilidade diplomática, mas também de grande argúcia psicológica, talento para as relações públicas e uma habilidade literária incomum.

Como Petrarca, com quem tinha trocado cartas, Salutati sentia a força concentrada do passado sepulto e havia embarcado numa busca erudita pelos vestígios da cultura clássica. Como Petrarca, era um cristão intensamente devoto que ao mesmo tempo quase não conseguia ver o que amar, pelo menos em termos estilísticos, no que havia sido escrito entre Cassiodoro no século VI e Dante no XIII. Como Petrarca, Salutati preferia tentar imitar o estilo de Virgílio e de Cícero e, embora reconhecesse que lhe faltava o gênio literário de Petrarca — *Ego michi non placeo* ("Não gosto de mim"), lamentou por escrito —, ele encantou seus contemporâneos com o poder de sua prosa.

Acima de tudo, Salutati dividia com Petrarca a convicção de que a recuperação do passado tinha de ser mais que um interesse de antiquariato. O objetivo da leitura não era conseguir soar exatamente como um dos antigos, mesmo que isso fosse possível. "Prefiro acima de tudo que meu estilo seja meu", Petrarca escreveu, "inculto e rude, mas feito sob medida, como um traje, do tamanho de minha mente, e não da de outra pessoa, que pode ser mais elegante, ambiciosa e adornada, mas que, derivando de um gênio maior, continuamente me escorrega, sendo do tamanho errado para as humildes proporções de meu intelecto."[13] Embora exista claramente uma grande dose de falsa modéstia aqui, há também um genuíno desejo de criar uma nova voz, original, não por um processo que o anulasse diante dos mestres antigos, e sim por um método que incorporasse esses mestres a si. Os autores da Antiguidade, Petrarca escreveu a Boccacio, "penetraram no meu ser e se implantaram não apenas em minha memória, mas no tutano de meus ossos, e tornaram-se uma só coisa com minha mente, de modo que mesmo que nunca mais os leia na vida, eles ficariam em mim com suas raízes cravadas nas profundezas de minha alma".[14] "Sempre acreditei", escreveu Salutati na mesma veia, que "devo imitar a Antiguidade não simplesmente para reproduzi-la, mas para poder produzir algo novo..."[15]

Para provar seu valor, tanto Petrarca como Salutati insistiam, toda a empresa humanista precisava, em vez de meramente gerar imitações decentes do estilo

clássico, servir a um fim ético mais amplo.[16] E para fazer isso ela tinha de viver plena e vigorosamente no presente. Mas aqui o discípulo se afastava do mestre, pois enquanto Petrarca, nascido no exílio e nunca plenamente identificado com uma pátria, mudou durante toda a vida de um lugar para outro — passando de um palácio real para uma corte papal e para um retiro no campo, desiludido com ligações estáveis e atraído por uma contemplativa recusa do mundo —, Salutati queria produzir algo novo na cidade-estado que adorava.[17]

No centro da apinhada paisagem urbana de Florença, de torres fortificadas e mosteiros murados, ficava o Palazzo della Signoria, o centro político da república. Era ali, para Salutati, que residia a glória da cidade.[18] A independência de Florença — o fato de que ela não era cliente de outro estado, de que não era dependente do papado e de que não era governada por um rei, um tirano ou um prelado, mas por um grupo de seus próprios cidadãos — era para Salutati o que mais importava no mundo. Suas cartas, seus despachos, protocolos e manifestos, escritos em nome dos priores que governavam Florença, são documentos empolgantes, e foram lidos e copiados por toda a Itália. Eles demonstravam que a antiga retórica estava viva, que de fato provocava emoções políticas e despertava antigos sonhos. Diplomata e político de extrema competência, Salutati dispunha de toda uma série de vozes, uma variabilidade quase impossível de demonstrar rapidamente, mas um pouco de seu espírito pode ser apreendido numa carta de 13 de fevereiro de 1376, para a cidade de Ancona. Ancona, como Florença, era uma comuna independente, e Salutati estava incitando seus cidadãos a se rebelarem contra o governo papal que lhes tinha sido imposto: "Ficareis sempre à sombra da escravidão? Não considerais, ó melhores dos homens, o quão doce é a liberdade? Nossos ancestrais, de fato toda a raça itálica, lutaram por quinhentos anos [...] para que não se perdera a liberdade".[19] A revolta que ele estava tentando incitar, é claro, era do interesse estratégico de Florença, mas ao tentar despertar um espírito de liberdade Salutati não estava apenas sendo cínico. Ele parece ter acreditado de verdade que Florença era a herdeira do republicanismo em que a grandeza da Roma antiga se fundara. Aquela grandeza, a orgulhosa declaração da liberdade e da dignidade humanas, havia quase desaparecido das ruas sujas e destruídas de Roma, palco degradado de sórdidas intrigas clericais, mas vivia, na opinião de Salutati, em Florença. E ele era sua voz principal.

Ele sabia que não seria sua voz para sempre. Perto dos setenta anos de idade, perturbado por escrúpulos religiosos cada vez mais intensos e temendo as múltiplas ameaças à cidade que amava, Salutati procurou um grupo de jovens competentes que tinha adotado como seus protegidos. Poggio estava entre eles, embora não saibamos exatamente como Salutati os selecionou na esperança de que um ou outro continuasse seu trabalho. O discípulo mais promissor era Leonardo Bruni d'Arezzo, um homem cerca de dez anos mais velho que Poggio e, como Poggio, de origem muito modesta. Bruni tinha decidido estudar direito, mas, como outros homens intelectualmente dotados de sua geração e em particular como os que orbitavam Salutati, havia sido tomado por uma paixão pelos estudos clássicos. No caso dele, o fator decisivo tinha sido o estudo do grego antigo, possibilitado quando, em 1397, Salutati convidou o eminente erudito bizantino Manuel Chrysoloras a morar em Florença e lecionar aquela língua quase completamente esquecida. "Com a chegada de Chrysoloras", Bruni depois lembrou, "eu me vi obrigado a suspender minhas escolhas de vida, vendo que considerava errado desertar o direito e no entanto avaliava como um crime perder uma ocasião tão maravilhosa de aprender a literatura grega."[20] O encanto no fim foi irresistível: "Conquistado finalmente por esses argumentos, eu me entreguei a Chrysholoras com tamanha paixão que o que recebia dele durante o dia em horas despertas ocupava minha mente à noite em horas de sono".

No círculo que disputava o reconhecimento do grande Salutati, poderíamos esperar que Poggio fosse se identificar mais com o franco, trabalhador e ambicioso Bruni, um interiorano deslocado e sem dinheiro dotado apenas de sua grande inteligência. Mas, embora admirasse Bruni — que acabou se tornando um chanceler brilhante e profundamente patriótico em Florença e foi o autor, entre outras obras, do primeiro grande relato da história da cidade —, o jovem Poggio formou seu mais sólido laço de amizade com outro dos discípulos de Salutati, o hipersensível e beligerante esteta Niccolò Niccoli.

Cerca de dezesseis anos mais velho que Poggio, Niccoli havia nascido numa das famílias mais ricas da cidade. Seu pai tinha feito fortuna fabricando tecidos de lã, além de emprestar dinheiro e negociar grãos, entre outras atividades. Os registros fiscais dos anos 1390 indicam que Niccolò Niccoli e seus cinco irmãos eram mais ricos que quase todos os moradores de seu bairro, incluindo famílias

importantes como os Brancacci e os Pitti. (Turistas modernos que já foram a Florença podem avaliar a escala dessa riqueza lembrando a grandiosidade do Palácio Pitti, construído cerca de vinte anos depois da morte de Niccoli.)

Quando Poggio o conheceu, a fortuna de Niccoli e seus irmãos estava em declínio. Embora ainda fossem homens ricos, os irmãos estavam brigando terrivelmente entre si, e a família não parecia disposta, ou capaz, de participar do jogo político, algo sempre necessário em Florença para proteger e fazer crescer a riqueza acumulada. Só aqueles que exerciam ativamente o poder político na cidade e ficavam de olhos bem abertos para proteger seus interesses podiam evitar os opressivos e muita vezes vingativos impostos que se cobravam de fortunas vulneráveis. Em Florença, como comentou com inteligência, um século depois, o historiador Guicciardini, os impostos eram usados como adagas.[21]

Niccolò Niccoli gastou todas as suas posses com uma paixão dominadora que o manteve longe das carreiras cívicas que poderiam ter sido úteis para proteger parte da fortuna da família. O comércio de lã e a especulação com mercadorias não eram para ele, e nem o serviço da república na Signoria, o órgão governamental executivo, ou nos importantes concílios conhecidos como os Doze Homens Bons e os Dezesseis Porta-Estandartes da Milícia. Ainda mais que seu mentor humanista e que seus amigos, Niccoli era obcecado pelos vestígios da Antiguidade romana e não tinha tempo para mais nada. Ele determinou, provavelmente ainda muito jovem, que não teria carreira e não assumiria cargos públicos, ou melhor, determinou que usaria a riqueza que herdara para viver uma vida plena e bela invocando os fantasmas do passado antigo.

Na Florença do tempo de Niccoli, a família era a instituição central em termos sociais, econômicos e psicológicos, e para qualquer um que não escolhesse entrar para o mundo especial da Igreja — e especialmente para um herdeiro rico — havia uma pressão absurda para o casamento, para ter filhos e aumentar as fortunas da família. "O casamento gera uma abundância de todos os tipos de prazeres e deleites", escreveu Leon Battista Alberti, contemporâneo mais jovem de Niccoli, resumindo opiniões muito comuns:

> Se a intimidade aumenta a boa vontade, ninguém tem uma familiaridade tão próxima e continuada com qualquer outra pessoa que não sua esposa; se os laços cerrados e uma vontade comum surgem através da revelação e da comunicação de nossas sensações e desejos, não há com quem tenhas mais oportunidade

> de te comunicar plenamente e revelar tua mente do que com tua própria esposa, tua companheira constante; se, por fim, uma aliança honrosa leva à amizade, nenhuma relação provoca mais integralmente tua reverência que a santa aliança do matrimônio. Acrescente-se a tudo isso que cada momento traz novos laços de prazer e utilidade, confirmando a benevolência que nos enche o coração.[22]

E, além de florido demais, tal retrato ainda era reforçado por duros avisos. Ai do homem, entoava San Bernardino, o maior dos pregadores populares daquela época, que não tem esposa:

> Se é rico e tem seus bens, as andorinhas os comem, e os ratos [...] Sabeis como seja sua cama? Ele dorme numa vala, e quando pôs um lençol sobre a cama, nunca mais o tira, até que se esgarce. E na sala em que come, o chão se cobre de uma meia lua de ossos e folhas verdes [...] Ele limpa os pratos: os cães os lambem, e assim é que os lava. Sabeis como vive? Como bruta besta.[23]

Niccoli rejeitou tanto as seduções como as admoestações. Escolheu viver só, de modo que, dizia-se, mulher alguma o distraísse de seus estudos. O termo "estudos", apesar de ser bastante adequado — ele era um homem profundamente erudito e culto —, não transmite de maneira precisa a abrangente visão de um modo de vida imerso no passado a que Niccoli chegou bem cedo e perseguiu com uma obstinação tenaz. Quanto ao resto, tudo que em geral constitui a busca da felicidade, ele parece ter sido indiferente: "Ele tinha uma criada", escreve seu primeiro biógrafo, Vespasiano, "para cuidar de suas necessidades".[24]

Niccoli foi um dos primeiros europeus a colecionar antiguidades como se fossem obras de arte, posses valiosas com que se cercava em seus aposentos florentinos. Esse colecionismo é hoje uma prática tão familiar entre os muito ricos que é fácil perder de vista o fato de que um dia foi uma ideia inédita. Os peregrinos que iam a Roma na Idade Média já estavam muito acostumados com a visão do Coliseu e outras "maravilhas" do paganismo no caminho para os lugares de fé que realmente interessavam, os reverenciados santuários cristãos de santos e mártires. A coleção de Niccoli em Florença representava um impulso muito diferente; não a acumulação de troféus, mas a enlevada apreciação de objetos estéticos.

À medida que se espalhou a história de que havia um sujeito excêntrico disposto a pagar belas somas por cabeças e troncos antigos, fazendeiros que no passado poderiam ter queimado quaisquer cacos de mármore que seus arados arrancassem para extrair cal, ou que poderiam ter usado as antigas pedras

entalhadas como fundações de um chiqueiro, começaram em vez disso a colocá-los à venda. Expostas nos elegantes aposentos de Niccoli, junto com antigas copas romanas, peças de vidro, medalhas, camafeus e outros tesouros, as esculturas inspiraram em outros o impulso de colecionar.

Poggio não poderia esperar receber suas refeições, como seu amigo fazia, em antigos pratos romanos ou desembolsar moedas de ouro, como seu amigo, por camafeus antigos que por acaso visse no pescoço de moleques de rua.[25] Mas podia compartilhar e aprofundar o desejo que embasava as aquisições de Niccoli, o desejo de compreender e reviver por meio da imaginação o mundo cultural que havia elaborado os lindos objetos com os quais ele se cercava. Os dois amigos estudavam juntos, trocavam anedotas históricas sobre a república e o Império Romano, refletiam sobre a religião e a mitologia representadas pelas estátuas dos deuses e heróis, mediam as fundações de ruínas de antigas casas, discutiam a topografia e a organização de cidades antigas e, acima de tudo, enriqueciam sua detalhada compreensão da língua latina, que ambos amavam e costumeiramente usavam em suas cartas pessoais e talvez também em conversas particulares.

Nessas cartas fica claro que Niccolò Niccoli se interessava por uma coisa com ainda mais intensidade que pelas esculturas antigas que vinham sendo exumadas: os textos clássicos e patrísticos que os outros humanistas desencavavam nas bibliotecas monásticas. Niccoli adorava possuir esses textos, estudá-los e copiá-los de forma lenta, lentíssima, com uma caligrafia ainda mais bela que a de Poggio. Talvez na verdade a amizade dos dois convergisse tanto para as formas das letras — Niccoli divide com Poggio o crédito pela invenção da grafia humanista — como para as formas do pensamento antigo.

Os manuscritos de textos antigos eram objetos caros, mas para o colecionador apaixonado nenhum preço parecia alto demais. A biblioteca de Niccoli era famosa entre humanistas da Itália e de outros lugares e, embora muitas vezes ele fosse recluso, excêntrico e extremamente polêmico, acolhia em sua casa estudiosos que quisessem consultar suas coleções. Quando morreu, em 1437, aos 73 anos de idade, deixou oitocentos manuscritos, de longe a maior e melhor coleção de Florença.

Guiado pela visão de Salutati, Niccoli havia tido uma ideia do que fazer com esses textos. Tanto Petrarca como Boccacio contemplaram a ideia de manter

juntos os manuscritos que tinham adquirido depois que morressem, mas no fim suas valiosas coleções foram vendidas, dispersas ou simplesmente negligenciadas. (Muitos dos preciosos códices que Petrarca reuniu com tanto esforço e levou para Veneza a fim de servirem como o núcleo do que sonhava que fosse uma nova Biblioteca de Alexandria foram trancafiados e esquecidos num *palazzo* úmido em que se transformaram em pó.) Niccoli não queria ver o trabalho de toda sua vida sofrer um destino como esse. Ele redigiu um testamento em que pedia que os manuscritos fossem mantidos juntos, proibia sua venda ou sua dispersão, prescrevia regras estritas para empréstimos e devoluções, nomeava um conselho de curadores e deixava uma soma em dinheiro para que se construísse uma biblioteca. O prédio que abrigaria o acervo seria erguido num mosteiro; mas Niccoli enfaticamente declarava que não queria que fosse uma biblioteca monástica, fechada para o mundo e reservada aos monges. Ele especificou que os livros ficariam à disposição não só dos religiosos mas de todos os cidadãos cultos, *omnes cives studiosi*.[26] Séculos depois que a última biblioteca romana havia sido fechada e abandonada, Niccoli tinha trazido de volta ao mundo a ideia de uma biblioteca pública.

No fim da década de 1390, quando Poggio conheceu Niccoli, a mania de colecionismo que tinha levado a esse resultado impressionante deveria estar apenas em seus primeiros estágios, mas o que unia os amigos era sua insistência na superioridade de todas as coisas antigas — descontadas as questões de fé — em relação ao que quer que tivesse vindo depois. A ambição literária e a criatividade atordoantes de Petrarca em grande medida haviam fenecido neles, assim como o patriotismo e a paixão pela liberdade que eram o combustível do humanismo de Salutati. O que ficou no lugar dessas coisas era algo muito menos expansivo em espírito, algo mais duro e mais impiedoso: o culto da imitação e a necessidade da precisão. Talvez essa geração mais nova simplesmente não tivesse o imenso talento de seus antecessores, mas era como se esses competentes discípulos de Salutati tivessem rejeitado de forma consciente o férvido desejo de trazer algo realmente novo ao mundo. Desprezando o novo, eles desejavam apenas dar vida nova a algo velho. Esse sonho, estreito e árido em espírito, estava condenado ao fracasso; mas, ao mesmo tempo, teve resultados surpreendentes.

Para os que estavam de fora do círculo fascinado de jovens humanistas, a nova

atitude para com a língua e a cultura podia parecer repulsiva. "Para parecerem cultos diante da malta", escreveu um contemporâneo enojado, "eles gritam pela *piazza* quantos ditongos tinham os antigos e por que hoje só dois são usados."[27] Até Salutati ficava desconfortável diante disso, e com bons motivos, pois, embora o classicismo ardoroso de Poggio e Niccoli se devesse claramente a ele, era também um rompimento e, num sentido muito sutil, um repúdio.

Na morte de Petrarca, em 19 de julho de 1374, o enlutado Salutati declarou que Petrarca era um prosador maior que Cícero e um poeta maior que Virgílio. No fim da década de 1390, esse elogio parecia ridículo para Poggio e Niccoli, e eles incitavam Salutati a renegar suas palavras. Em todos os séculos passados, ninguém, argumentavam eles, havia superado os grandes escritores clássicos em perfeição estilística. Era impossível. Desde os tempos antigos, a única coisa que aconteceu, na opinião deles, foi uma longa e trágica história de corrupção e perda em termos de estilo. Indiferentes ou ignorantes, até escritores medievais supostamente bem-educados tinham esquecido como formar frases corretamente, à maneira justa dos mestres do latim clássico, ou como usar as palavras com a elegância, a pertinência e a precisão com que um dia haviam sido manuseadas. Mais ainda, os exemplos de textos clássicos que sobreviviam tinham sido corrompidos, de modo que não podiam mais servir como modelos, mesmo que alguém tivesse a ambição de usá-los como tais. Os "antigos" citados pela escolástica medieval, defendia Niccoli, "não teriam reconhecido os escritos que lhes eram atribuídos, preservados como foram em textos corrompidos e traduzidos sem gosto e sem juízo".[28]

Petrarca, que repetidamente insistia que apenas o domínio de um estilo clássico não bastava para atingir a verdadeira grandeza literária ou moral, um dia foi à escadaria do Capitólio e se fez coroar como poeta laureado — como se o espírito do passado antigo tivesse renascido em sua figura. Mas, da perspectiva do classicismo radical e inflexível da geração mais jovem, nada de realmente válido tinha sido realizado por Dante, Petrarca ou Boccaccio, muito menos por nomes menores: "Enquanto o legado literário da Antiguidade estiver num estado tão lamentável, nenhuma cultura verdadeira será possível, e qualquer discussão será necessariamente erguida sobre solo instável".[29]

Essa era sem sombra de dúvida a opinião de Niccoli, mas não em suas palavras

exatas. Na verdade, eram palavras atribuídas a ele num diálogo de Leonardo Bruni. Pois, fora as cartas a amigos íntimos, Niccoli praticamente não escreveu. E como poderia, dada sua amargura hipercrítica e seu classicismo estreito e implacável? Amigos lhe mandavam seus textos latinos e esperavam ansiosos pelas correções, que quase sempre eram duras, severas e impiedosas. Mas Niccoli era ainda mais impiedoso em relação a si próprio.

Niccolò Niccoli era, como observou Salutati, o "segundo eu" de Poggio.[30] Mas Poggio não sofria das inibições incapacitantes que praticamente calavam seu amigo. No decorrer de uma longa carreira, escreveu livros sobre assuntos como hipocrisia, avareza, a verdadeira nobreza, o casamento na terceira idade, as vicissitudes da fortuna, as misérias da condição humana e a história de Florença. "Ele tinha um grande dom com as palavras", disse seu contemporâneo mais jovem Vespasiano da Bisticci, acrescentando que "era dado a invectivas vigorosas, e todos tremiam de medo dele."[31] Se, por um lado, Poggio, o mestre da invectiva, não estava disposto a concordar com seu velho mentor que nenhum mestre do milênio anterior podia rivalizar, muito menos ultrapassar, a eloquência dos antigos, por outro, estava disposto a admitir que Petrarca tinha feito algo: foi o primeiro, Poggio aceitava, "que, com seu labor, sua indústria e sua detida atenção, trouxe de volta à luz estudos quase levados à destruição, e abriu o caminho para os outros que estavam ansiosos por segui-lo".[32]

Era esse o caminho em que Niccoli havia decididamente embarcado, deixando de lado todo o resto de sua vida. Poggio, por sua vez, ficaria feliz de se juntar a ele, mas precisava arrumar um jeito de ganhar a vida. Ele tinha uma habilidade fantástica como escriba, mas isso não seria capaz de sustentá-lo da maneira que esperava viver. Seu domínio do latim clássico teria permitido que seguisse a carreira de professor, mas essa era uma vida que não garantia boa parte das facilidades que almejava. As universidades em geral não possuíam sedes, bibliotecas, fundos; consistiam de estudiosos e mestres, e os humanistas em geral recebiam muito menos que os professores de direito e medicina. Quase todos os professores de humanidades viviam de maneira itinerante, viajando de uma cidade para outra, dando palestras sobre uns poucos autores preferidos e incessantemente seguindo adiante, na esperança de encontrar novos mecenas. Poggio havia tido oportunidade de testemunhar tal modo de vida, que para ele

não era nada atraente. Ele queria algo muito mais estável e garantido.

Ao mesmo tempo, faltava a Poggio o extremo patriotismo — a paixão pela cidade e pela liberdade republicana — que inspirava Salutati e tinha sido instilado em Bruni. E faltava-lhe também a vocação que podia tê-lo levado a ser ordenado e embarcar numa vida de sacerdote ou de monge. Seu espírito era enfaticamente secular — seus desejos eram do mundo e estavam no mundo. Ainda assim, ele precisava fazer alguma coisa. No outono de 1403, munido de uma carta de recomendação assinada por Salutati, aos 23 anos de idade Poggio partiu para Roma.

6. Na fábrica de mentiras

Para um arrivista interiorano ambicioso como Poggio, a órbita inflada e insana do papa era o principal ímã, mas Roma oferecia outras oportunidades. As poderosas famílias nobres da cidade — em especial os Colonna ou os Orsini — podiam sempre empregar alguém com um latim excelente e uma caligrafia bonita. Mais ainda, os bispos e cardeais que moravam em Roma tinham suas próprias pequenas cortes, em que a habilidade de um notário para redigir e escrever documentos legais era uma competência muito desejada. Ao chegar, Poggio encontrou lugar numa dessas cortes, a do cardeal de Bari. Mas essa foi só uma pequena parada no caminho até o objetivo mais alto, o serviço papal — fosse no palácio (o *palatium*) ou na corte (a *curia*). Antes de o ano acabar, o republicaníssimo Salutati tinha mexido uma quantidade suficiente de pauzinhos na corte do papa em exercício, Bonifácio IX, para ajudar seu pupilo a conseguir o que mais queria, a cobiçada posição de escriba — *scriptor* apostólico.

A maioria dos burocratas do papado era de Roma e adjacências; muitos deles, como Poggio, tinham algum treinamento jurídico. Embora se esperasse que os *scriptores* assistissem à missa todo dia antes do trabalho, seu cargo era secular — eles se ocupavam principalmente do lado prático do papado, o lado que demandava racionalidade, cálculo, habilidade administrativa e argúcia jurídica. O papa era (ou ao menos dizia ser) o soberano absoluto de uma grande faixa da Itália central, que se estendia para o norte na Romanha e nos territórios controlados pela República veneziana. Muitas das cidades sob seu domínio eram perenemente agitadas, as políticas dos estados que o cercavam eram tão agressivas, traiçoeiras e cúpidas quanto as suas, e forças estrangeiras estavam preparadas para fazer suas próprias incursões armadas na península. Para se manter, ele precisava de altas doses de astúcia diplomática, dinheiro e ferocidade

marcial, e portanto manter um grande aparato governamental.

O papa, claro, era o soberano absoluto de um reino espiritual muito maior, que se estendia, pelo menos a princípio, a toda a raça humana e pretendia dar os contornos de seu destino tanto neste mundo como no outro. Alguns daqueles que ele dizia serem seus súditos declaravam-se surpresos com isso — como os povos do Novo Mundo que o papa, no fim do século xv, entregou em massa, com uma canetada, como vassalos dos reis da Espanha e de Portugal — e outros, como os judeus ou os cristãos ortodoxos do Oriente, resistiam obstinadamente. Mas a ampla maioria dos cristãos do Ocidente, mesmo que morassem em terras distantes, ou ignorassem o latim em que ele conduzia seus negócios, ou soubessem um pouco dos espetaculares fracassos morais que maculavam seu mandato, acreditavam ter uma relação especial com a autoridade singular do papa. Eles procuravam o papado para determinar pontos de doutrina numa religião dogmática que, por sua vez, afirmava que esses pontos eram cruciais para o destino da alma e defendia sua afirmação com fogo e espada. Eles procuravam obter dispensas papais — ou seja, a isenção das regras do direito canônico — em questões como casamentos e anulações e milhares de outras delicadas relações sociais. Eles disputavam as indicações para cargos diversos e confirmações de benefícios valiosos. Eles procuravam tudo que as pessoas esperam que um riquíssimo e poderosíssimo legislador, dono de terras e líder espiritual confira a elas ou negue a seus rivais. No começo do século xv, quando Poggio se assentou em Roma, chegava à corte papal uma média de 2 mil casos por semana.

Toda essa atividade — muito maior que a de qualquer corte de chancelaria da Europa — exigia funcionários competentes: teólogos, advogados, notários, escriturários, secretários. As petições tinham de ser redigidas da maneira adequada e arquivadas. Minutas tinham de ser feitas com cuidado. As decisões precisavam ser registradas. Ordens tinham de ser transcritas e copiadas. As bulas papais — ou seja, decretos, cartas-patentes e concessões — eram copiadas e lacradas. Versões abreviadas dessas bulas eram preparadas e divulgadas. O bispo de Roma tinha uma grande equipe doméstica, como cabia a sua estatura principesca; comandava um imenso séquito de cortesãos, conselheiros, escriturários e criados, como cabia a sua posição política e importância cerimonial; chefiava uma enorme chancelaria, como cabia a seu poder jurídico; e

supervisionava uma gigantesca burocracia religiosa, como cabia a sua autoridade espiritual.

Era esse o mundo em que Poggio ingressou e no qual esperava ter sucesso. Uma posição na cúria podia servir como degrau para um salto altamente rentável na hierarquia eclesiástica, mas quem aspirava a esse tipo de avanço se tornava um homem da Igreja. Poggio na certa compreendia que ser ordenado era o caminho para a riqueza e o poder e, como não era casado, não havia obstáculos para que tomasse esse caminho. (Ele podia já ter uma amante e filhos ilegítimos, mas isso não era obstáculo.) No entanto ele não deu esse passo.

Poggio se conhecia suficientemente bem para saber que lhe faltava uma vocação religiosa.[1] Isso, claro, não deteve muitos de seus contemporâneos, mas ele também não gostava do que via naqueles que tinham feito essa escolha. "Estou determinado a não assumir um cargo sacerdotal", ele escreveu a seu amigo Niccoli, "pois tenho visto muitos homens que considerava serem pessoas de bom caráter e disposições liberais decaírem para a avareza, a preguiça e o perdularismo, em consequência de terem entrado no sacerdócio."[2] Essa decadência, ele pensava, certamente seria seu próprio destino, um destino que estava determinado a evitar: "Temendo que se dê assim também comigo, resolvi passar o resto de minha peregrinação como homem laico". Poggio estava dando as costas a uma existência singularmente confortável e segura num mundo muito inseguro, mas para ele o custo da segurança era elevado demais: "Não considero o sacerdócio liberdade, como fazem muitos", ele confidenciou a Niccoli, "mas como a forma mais severa e opressiva de serviço".[3] A trajetória de vida que acabou escolhendo pode nos parecer peculiarmente limitada — um burocrata leigo a serviço do papa —, mas, para Poggio, a recusa em receber as santas ordens parecia liberadora, como se dessa forma ele preservasse em seu âmago a independência.

Poggio precisava do máximo de independência que fosse capaz de manter. A cúria romana era, de uma perspectiva moral, um lugar notoriamente perigoso, de um perigo muito bem resumido por um provérbio latino da época: *Curialis bonus, homo sceleratissimus* ("Bom curialista, pior dos homens").[4] A atmosfera que ele respirava é representada de maneira brilhante por uma estranha obra dos anos 1430, escrita quando Poggio ainda estava bem no centro da atividade da

cúria. A obra, chamada *Sobre a excelência e a dignidade da cúria romana*, é de autoria de um humanista contemporâneo mais jovem, o florentino Lapo da Castiglionchio. É um diálogo no estilo de Cícero, uma forma muito estimada na época por escritores que queriam manifestar opiniões controversas ou até perigosas sem se responsabilizar plenamente por elas. Daí o fato de que, no começo da conversa imaginária de Lapo, um personagem chamado Angelo — não o próprio Lapo, claro, Deus o livre — ataca com veemência a bancarrota moral da cúria, um lugar "em que o crime, o ultraje moral, a fraude e o engano assumem o nome de virtude e são respeitadíssimos".[5] A ideia de que esse poço de hipocrisia se pretende religiosamente pio é grotesca: "O que pode ser mais alheio à religião que a cúria?".[6]

Lapo, professando falar em sua própria voz, ergue-se em defesa da cúria papal. O lugar atrai turbas de pessoas com pedidos a fazer, claro, mas sabemos que Deus quer ser adorado por multidões. Portanto ele deve ficar particularmente satisfeito com os magníficos espetáculos de adoração que os padres com seus ricos trajes encenam em seu nome. E, para os mortais comuns, a cúria é o melhor lugar para se adquirir aquela virtude conhecida como prudência, já que há ali diversos tipos de pessoas, vindas de todos os cantos do mundo. Apenas observar o amplo espectro de costumes, de sotaques estranhos e de formas de fazer a barba já é por si só uma aula valiosa a respeito da diversidade dos costumes dos homens. E a corte também é o melhor lugar para estudar humanidades. Afinal, escreve Lapo, como "secretário doméstico do papa" (e portanto figura muito influente), "há Poggio de Florença, em quem reside não somente a mais elevada erudição e eloquência, mas também uma singular gravidade, temperada por grandes pitadas de verve e urbanidade".[7]

É verdade, ele admite, que é perturbador que o suborno e a corrupção estejam no coração da cúria, mas esses problemas são obra de um pequeno grupo de ladrões miseráveis e pervertidos que sujaram o nome do lugar. Talvez o papa um dia perceba o escândalo e comece a faxina da casa, mas de qualquer forma devemos sempre ter em mente a intenção, e não o que de fato se realiza.

Angelo, evidentemente persuadido por tais argumentos, começa a se entusiasmar ao falar da astúcia dos advogados da cúria, com sua fina compreensão das fraquezas e dos segredos íntimos de todos e com sua habilidade

para explorar todas as oportunidades de ganhar dinheiro. E, dadas as somas imensas que são pagas por pedacinhos de papel com selos papais, que lucros fantásticos eles obtêm! Aquilo é uma mina de ouro. Não há mais necessidade de fingir a pobreza de Cristo: isso era necessário só no começo, para evitar a acusação de subornar as pessoas para que se tornassem crentes. Os tempos mudaram, e agora a riqueza, tão essencial para qualquer iniciativa importante, é bem-vinda para quem puder adquiri-la. Os padres têm permissão de juntar todo o dinheiro que quiserem; eles só precisam ser pobres em espírito. Querer que os padres sejam pobres, em vez dos homens imensamente ricos que são, é sinal de um certo tipo de "desatenção".[8]

E assim prossegue o diálogo, com uma seriedade inabalável e um entusiasmo visível. A cúria, concordam os amigos, é um grande lugar não apenas para o estudo sério, mas também para diversões mais leves como jogos, equitação e caça. Basta pensar nos jantares da corte papal — regados a fofocas espirituosas, além de uma comida fantástica e de bebidas servidas por belos rapazes imberbes. E, para aqueles cujos gostos não se inclinam para Ganimedes, há os abundantes prazeres de Vênus. Amantes, matronas adúlteras e cortesãs de todos os tipos ocupam um lugar central na cúria, e isso é muito adequado, já que os deleites que oferecem têm lugar central na felicidade humana. Canções libertinas, seios nus, beijos, carícias, cachorrinhos brancos treinados para lamber suas partes para excitar o desejo — e tudo isso por um preço insignificante.

Esse entusiasmo expansivo por um comportamento ofensivamente corrompido e pela alucinada busca da riqueza deve ser um jogo satírico ardiloso. E no entanto *Sobre a excelência e a dignidade da cúria romana* é uma sátira muito curiosa, e não apenas porque seus elogios rasgados ao que o leitor presumivelmente deveria desprezar de fato enganou alguns dos leitores da época.[9] O problema é que, quando escreveu a obra, Lapo estava procurando uma vaga na cúria para si. É possível, claro, que sentisse uma certa ambivalência em relação a essa tentativa: muitas vezes as pessoas desprezam as instituições em que mais alucinadamente desejam ingressar. Mas talvez registrar esse inventário dos pecados da cúria fosse algo mais que uma manifestação de ambivalência.

Há um momento na obra em que Lapo louva as fofocas, as histórias obscenas, as piadas e as mentiras que caracterizam a conversa dos escribas e secretários

apostólicos. Não faz diferença, diz ele, se as coisas que ali se reportam são verdadeiras ou falsas. São divertidas e, a sua maneira, instrutivas:

> Ninguém é poupado, esteja ele ausente ou presente, e todos são atacados da mesma forma, com grandes risos e gargalhadas de todos. Jantares, a vida das tavernas, a pândega, subornos, roubos, adultério, degradação sexual e atos vergonhosos são revelados em público. Com isso adquirimos não apenas prazer, mas também a maior das utilidades, já que a vida e o caráter de todos são assim expostos diante de nossos olhos.

Lapo sem dúvida está sendo irônico, mas, até pelo estilo de sua ironia, está mostrando também que entendeu a cínica piada, ou seja, está demonstrando sua adequação como participante das conversas que verbera. Tratava-se na verdade de uma maneira de se apresentar aos membros da cúria, e acima de tudo a "Poggio de Florença".

No momento em que Lapo entrou em cena, nos anos 1430, Poggio tinha sido promovido de *scriptor* para a posição muito mais influente e bem paga de secretário papal. Havia cerca de cem *scriptores* na corte papal, mas apenas seis secretários apostólicos. Estes últimos tinham acesso direto ao próprio papa, e portanto uma influência muito maior. Uma sugestão cuidadosa aqui, ou uma palavra na hora certa ali, podia fazer toda a diferença no resultado de um caso importante ou na disposição de um rico benefício.

Entre os secretários, havia um em particular que era conhecido como *secretarius domesticus* ou *secretus* — o secretário particular ou íntimo do papa. Essa cobiçada posição era o pomo de ouro e, depois de anos de manobras políticas, Poggio — cujo pai um dia fugira de Arezzo com os credores em seu encalço — enfim colheu o fruto. Quando o ambicioso Lapo ou qualquer outro em busca de uma posição avaliava a corte, era muito fácil ver que Poggio era o primeiro entre "os homens do papa".

Mas por que então Lapo teria pensado em conseguir as boas graças de Poggio pintando um retrato perversamente irônico da instituição corrupta a que esperava se ver nomeado? Porque já nos anos 1430, e talvez muito antes disso, Poggio tinha se estabelecido no centro do que chamava de "Bugiale", a Fábrica de Mentiras. Ali, numa sala da corte, os secretários papais costumavam se reunir para contar histórias e piadas. "Ninguém era poupado", Poggio escreveu, numa frase ecoada por Lapo, "e tudo que desaprovássemos era censurado de maneira

aberta; muitas vezes o próprio papa era o primeiro tema de nossas críticas."[10] O falatório, trivial, mendaz, ácido, calunioso e muitas vezes obsceno, era o tipo de conversa que se perde no ar logo depois de proferida, mas Poggio parece não ter esquecido nada. Ele voltava a sua escrivaninha e, em seu melhor latim, dava forma às conversas de que tinha participado na Fábrica de Mentiras naquilo que ele intitulou de *Facetiae*.

É quase impossível que anedotas de séculos de idade mantenham alguma vida. O fato de que algumas das piadas de Shakespeare, Rabelais ou Cervantes continuem a nos fazer sorrir é quase um milagre. Com quase seiscentos anos de idade, as *Facetiae* de Poggio hoje interessam apenas como sintomas. Essas relíquias, como os restos de insetos mortos há muito tempo, nos dizem o que um dia zumbiu pelos ares do Vaticano. Algumas das piadas são reclamações profissionais, do tipo que os secretários deviam fazer o tempo todo: o chefe vive dizendo que encontrou erros e exigindo que as coisas sejam reescritas, mas, se você lhe levar o mesmíssimo documento, que fingiu ter corrigido, ele vai fingir que examina tudo, dar uma olhadela e dizer: "Agora está tudo certo: vai, sela o documento...".[11] Algumas são histórias, meio céticas, meio crédulas, sobre milagres populares e prodígios da natureza. Algumas refletem de maneira ácida a respeito da política eclesiástica, como quando Poggio compara o papa, que convenientemente esqueceu sua promessa de pôr um fim ao cisma, a um charlatão de Bolonha que anunciou que ia voar: "No fim do dia, quando a multidão já observava e esperava, ele tinha que fazer alguma coisa, então se expôs e mostrou o traseiro".[12]

A maioria das histórias das *Facetiae* são sobre sexo e demonstram, em sua obscenidade de vestiário masculino, uma misoginia misturada tanto a um desprezo pelos campônios, típico de um membro do grupo, como vez por outra a uma distinta veia anticlerical. Há a mulher que conta ao marido que tem duas bocetas (*duos cunnos*), uma na frente, que quer dividir com ele, e outra atrás que quer dar, alma pia que é, à Igreja. O esquema funciona porque o padre da paróquia só se interessa pela parte que pertence à Igreja. Há o padre tolo que num sermão contra a luxúria descreve práticas que os casais andam usando para amplificar o prazer sexual; muitos dos membros da congregação anotam as sugestões e vão para casa experimentá-las. Há os padres bobos que,

desorientados pelo fato de que na confissão quase todas as mulheres dizem ser fiéis no matrimônio e quase todos os homens confessam casos extramaritais, não conseguem entender, por mais que tentem, quem serão as mulheres com quem pecaram os homens. Há muitas histórias de frades sedutores e eremitas luxuriosos, de mercadores florentinos em busca de lucro, de queixas médicas femininas magicamente curadas pelo ato sexual, de espertalhões, padres gritalhões, esposas infiéis e maridos imbecis.[13] Há um humanista — identificado nominalmente como Francesco Filelfo — que sonha ter posto o dedo num anel mágico que vai impedir que sua mulher seja infiel e quando acorda descobre que está com o dedo na vagina da esposa. Há o charlatão que diz ser capaz gerar crianças com talentos diferentes — mercadores, soldados, generais — dependendo de quanto enfia o pau. Um caipira ignorante, barganhando por um filho soldado, entrega a esposa ao canalha, mas aí, achando-se inteligente, sai de onde estava escondido e estapeia o traseiro do charlatão para enfiar seu pau mais fundo: "Per Sancta Dei Evangelia", o caipira grita triunfante, "hic erit Papa!" "Esse aí vai ser papa!"[14]

As *Facetiae* foram um imenso sucesso.

Se a obra de Poggio — o livro de anedotas mais conhecido de seu tempo — captura algo da atmosfera da corte papal, é menos surpreendente que Lapo tenha tentado chamar atenção demonstrando abertamente uma estranha mistura de ultraje moral e cinismo. (No final das contas, alguns meses depois de ter composto seu *Diálogo em louvor da cúria papal*, o pobre Lapo morreu de peste com 33 anos de idade.) No século XVI, a hierarquia católica, profundamente alarmada com a Reforma Protestante, tentaria eliminar de suas fileiras essa corrente de humor subversivo. As *Facetiae* de Poggio estavam numa lista, junto com obras de Boccaccio, Erasmo e Maquiavel, que a Igreja queria queimar.[15] Mas, no mundo em que vivia Poggio, ainda era possível, e até elegante, revelar o que afinal era conhecido em larga escala. Poggio podia escrever, falando da instituição onde passou quase toda sua vida profissional, que "raramente há espaço para talento ou honestidade; tudo se obtém via intriga ou sorte, para não falar do dinheiro, que parece ter poderes supremos sobre o mundo".[16]

Jovens intelectuais ambiciosos, que viviam de sua inteligência, os escribas e secretários papais olhavam em volta e sentiam que eram mais espertos, mais

complexos, mais dignos de subir na carreira que os prelados de peito estufado a que serviam. O mundo deles, previsivelmente, era um mundo de rancor: "nós reclamamos", escreve Poggio, "dos homens inadequados que ostentam as mais altas posições da Igreja, tendo homens discretos e cultos sido deixados ao relento, enquanto pessoas ignorantes e sem valor são exaltadas".[17]

O mundo deles, com o mesmo grau de previsibilidade, era também um mundo de alfinetadas, competitividade e pequenas vinganças. Nos comentários cruéis sobre os pais de Poggio, já tivemos uma ideia do que eles usavam uns contra os outros, e as "piadas" do próprio Poggio a respeito de seu inimigo, o humanista rival Filelfo, são farinha do mesmo saco:

> Numa reunião dos Secretários do Papa, no palácio Pontifical, de que participaram, como sempre, vários homens de grande erudição, a conversa acabou abordando a vida imunda e nauseabunda que levava aquele vilão, Francesco Filelfo, por todos acusado de inúmeros ultrajes, e alguém inquiriu se não era ele de linhagem nobre. "Decerto que sim", disse um de seus compatriotas, adotando uma expressão das mais sérias, "decerto que é, e sua nobreza é ainda mais ilustre; pois seu pai constantemente trajava seda de manhã."[18]

E então, ansioso por garantir que seus leitores entendessem a tirada, Poggio acrescenta uma nota explicativa (sempre sinal de um tiro que não acertou o alvo): "com o que queria ele dizer que Filelfo era bastardo de um padre. Quando oficiam, os padres geralmente trajam seda".

Olhando em retrospectiva, boa parte dessa rivalidade parece infantil. Mas aqueles homens eram adultos que queriam sangue, e de vez em quando os golpes eram mais que retóricos. Em 1452, Poggio estava no meio de uma longa querela com outro secretário papal, o humanista Jorge de Trebizonda, figura notoriamente casmurra, sobre a inflamada questão de saber quem merecia mais crédito por diversas traduções de textos antigos. Quando Poggio gritou com seu rival, chamando-o de mentiroso, Jorge lhe deu um soco. Os dois voltaram por um momento ressentidos a suas escrivaninhas, mas a briga recomeçou, com Poggio, aos 72 anos de idade, agarrando com uma das mãos a bochecha e a boca de Jorge, de 57, enquanto tentava arrancar-lhe o olho com a outra. Depois de tudo acabado, num bilhete enfurecido que enviou a Poggio a respeito do incidente, Jorge se representava como alguém que agiu com exemplar contenção: "Teria tido todo direito de arrancar a dentadas os dedos que me enfiaste na boca;

não o fiz. Como estava eu sentado e tu de pé, pensei em te espremer os testículos com as duas mãos e assim te derrubar; não o fiz".[19] A coisa toda parece uma farsa grotesca, aparentada de uma das histórias do livro de piadas de Poggio, a não ser por suas consequências nada farsescas: com seus contatos melhores e seu humor mais simpático, Poggio fez Jorge ser expulso da cúria. Poggio terminou a vida coberto de honras; Jorge morreu desconhecido, rancoroso e pobre.

Num famoso livro do século XIX sobre "o renascimento da erudição", John Addington Symonds, ao narrar essas lutas gladiatórias entre eruditos humanistas, sugere que "elas podem ser consideradas como prova de seu entusiasmo pelos estudos".[20] Talvez. Por mais que fossem insanos em seus insultos, as discussões giravam em torno de questões refinadas de gramática latina, acusações de erros de pronúncia, delicadas questões de tradução. Mas a extravagância e a ferocidade das acusações — durante uma disputa em torno de questões de estilo latino, Poggio acusou Lorenzo Valla, um humanista mais novo que ele, de heresia, roubo, mentira, falsificação, covardia, ebriedade, perversão sexual e vaidade enlouquecida — revela algo de podre na vida interior desses indivíduos cultíssimos.

Apesar de estar batendo na porta e querendo entrar, Lapo parece ter entendido e analisado a enfermidade de todo aquele ambiente. O problema não era só uma questão de uma ou outra personalidade difícil; era estrutural. A corte papal, para servir a seus próprios fins, tinha feito nascer uma classe de intelectuais desenraizados e irônicos. Esses intelectuais se esforçavam para agradar seus mestres, de cujo mecenato dependiam, mas eram cínicos e infelizes. Como o cinismo generalizado, a ganância e a hipocrisia, a necessidade de obter favores de sátrapas perversos que professavam pregar moralidade para o restante da humanidade, a incessante disputa pelas melhores posições na corte de um monarca absoluto, poderiam não consumir o que quer que houvesse de esperançoso e decente em qualquer um que respirasse aquele ar por muito tempo? O que — fora tentativas de assassinar o caráter de alguém ou de fato assassinar alguém — era possível fazer com aquela fervilhante sensação de raiva?

Uma forma que Poggio encontrava para lidar com a enfermidade — a que ele mesmo sucumbira e da qual jamais veio a se curar completamente — era o riso, o riso corrosivo e obsceno das *Facetiae*. O riso deve ter lhe dado certo alívio,

embora não o bastante. Ele também escreveu uma sequência de diálogos — *Sobre a avareza*, *Contra os hipócritas*, *Sobre a nobreza*, *Sobre as vicissitudes da fortuna*, *Sobre a miséria da vida humana*, e assim por diante — em que adotava o ponto de vista de um moralista sério. Há claras ligações entre as piadas e os ensaios morais, mas os ensaios morais permitiam que Poggio explorasse as questões que tocava apenas de leve nas anedotas.

O ensaio *Contra os hipócritas*, por exemplo, tem sua parcela de histórias de sacerdotes sedutores, mas estas fazem parte de uma análise mais ampla e muito mais séria de um dilema institucional: por que os homens da Igreja, e em especial os monges, são particularmente inclinados à hipocrisia? Será que há uma relação, pergunta Poggio, entre a vocação religiosa e a fraude? Uma resposta completa na certa envolveria motivos sexuais, mas esses motivos, sozinhos, não podem responder de maneira adequada pelos bandos de hipócritas num lugar como a cúria, inclusive monges notórios por sua aparente devoção e sua palidez ascética que alucinadamente buscam obter benefícios, imunidades, favores, privilégios e posições de poder. E as intrigas sexuais também não podem explicar de maneira adequada as hordas ainda maiores de hipócritas de batina no mundo além da cúria, pregadores carismáticos que cunham moeda com suas vozes sonoras e suas terríveis ameaças de fogo do inferno e danação, frades observantes que dizem seguir estritamente a Ordem de São Francisco, mas têm a moral de bandidos, frades mendicantes com seus saquinhos, seu cabelo comprido e suas barbas ainda mais compridas, e sua fraudulenta apresentação como homens que vivem na pobreza, confessores que se metem nos segredos de todos os homens e mulheres. Por que esses modelos todos de extravagante religiosidade simplesmente não se trancam em suas celas e se entregam a vidas de jejum e oração? Porque suas conspícuas profissões de devoção, humildade e desprezo pelo mundo na verdade são máscaras para a avareza, a preguiça e a ambição. É claro, alguém na conversa admite, que há monges bons e sinceros, mas são muito, muito raros, e pode-se observar que mesmo esses aos poucos são tragados pela corrupção fatal que está praticamente embutida em sua vocação.

"Poggio", que representa a si próprio como um dos personagens do diálogo, argumenta que a hipocrisia pelo menos é melhor que a violência declarada, mas seu amigo Aliotti, que é abade, responde que ela é pior, já que todos podem

perceber o horror que é um estuprador ou um assassino confesso, mas é mais difícil se defender de um enganador ardiloso. Como então será possível identificar os hipócritas? Afinal, se são bons em seus fingimentos, é muito difícil distinguir as fraudes das figuras genuinamente santas. O diálogo lista os sinais de alerta. É preciso suspeitar de qualquer um que

> ostenta excessiva pureza na vida;
> caminha descalço pelas ruas, de rosto sujo e maltrapilho;
> mostra em público desprezar o dinheiro;
> tem sempre o nome de Jesus nos lábios;
> quer ser reconhecido como bom, sem de fato fazer coisas boas;
> atrai as mulheres para satisfazer seus desejos;
> escapa de quando em quando de seu mosteiro, buscando fama e honrarias;
> finge jejuar e adotar outras práticas ascéticas;
> induz os outros a conseguir coisas para si;
> recusa-se a reconhecer ou devolver o que lhe é dado em confiança.[21]

Praticamente todos os padres ou monges que estão na cúria são hipócritas, escreve Poggio, pois lá é impossível realizar os propósitos mais elevados da religião. E, se por acaso você vir alguém na cúria que é particularmente abjeto em sua humildade, cuidado: ele é não apenas um hipócrita, mas o pior de todos os hipócritas. Em geral, é preciso tomar cuidado com pessoas que parecem perfeitas demais, e lembrar que na verdade é muito difícil ser bom: "Difficile est bonum esse".

Contra os hipócritas não é uma obra escrita na esteira de Martinho Lutero por um polemista da Reforma, mas um século antes por um burocrata papal que vivia e trabalhava no centro da hierarquia católica romana. Isso indica que a Igreja, embora pudesse reagir e de fato reagisse com violência ao que percebia como seus desafios doutrinais ou institucionais, estava disposta a tolerar pesadíssimas críticas vindas de seu próprio seio, inclusive de figuras seculares como Poggio. E indica também que Poggio e os outros humanistas da cúria faziam de tudo para canalizar sua raiva e seu desgosto para os risos obscenos e as querelas violentas entre si.

A maior e mais relevante obra com esse espírito crítico foi escrita pelo grande inimigo de Poggio, Lorenzo Valla. Valla ficou famoso por usar seu brilhante

domínio da filologia latina para demonstrar que a "Doação de Constantino", o documento em que o imperador romano supostamente entregava o Império Ocidental ao papa, era falsificada. Depois da publicação desse seu trabalho de detetive, Valla corria considerável perigo. Mas a tolerância da Igreja para as críticas internas se estendia, pelo menos durante um breve período do século xv, até suas margens mais distantes: o papa humanista Nicolau v acabou nomeando Valla para um posto de secretário apostólico, e assim esse espírito independente e crítico tornou-se, como Poggio, um empregado da própria cúria que havia exposto e ridicularizado de maneira tão implacável.

Poggio não tinha a radicalidade e a originalidade de Valla. Um dos interlocutores em *Contra os hipócritas* acena brevemente com um argumento que podia levar a um caminho perigoso, indo do fingimento teatral de santidade na Igreja católica ao uso fraudulento de oráculos na religião pagã como meio de pasmar e manipular o vulgo. Mas a conexão subversiva — que Maquiavel exploraria com efeitos chocantes no século seguinte ao elaborar uma análise desencantada dos empregos políticos de todo tipo de fé religiosa — nunca chega a se efetivar, e a obra de Poggio termina apenas com o despojamento fantasioso das capas protetoras dos hipócritas. Na vida após a morte, dizem-nos, os mortos, para poderem entrar no reino do inferno, têm de passar por portões de diâmetros variados. Os que o porteiro sabe que são bons ou maus passam por portões largos; pelos estreitos vão aqueles que não se sabe ao certo se são honestos ou hipócritas. As almas honestas conseguem passar com mínimos arranhões; os hipócritas têm a pele completamente lacerada.

Essa fantasia de laceração consegue combinar a agressividade de Poggio com seu pessimismo: os hipócritas serão todos desmascarados e enfim punidos, mas até a simples revelação de sua verdadeira identidade só será possível na vida após a morte. Se a raiva sempre paira dentro dele logo abaixo da superfície do riso, o desespero também — diante da impossibilidade de corrigir os abusos, da perda constante de tudo que vale a pena estimar, da desgraça da condição humana — marca presença, logo abaixo da raiva.

Como muitos de seus colegas, Poggio era um missivista incansável, e por meio dessas cartas podemos entrevê-lo enfrentando o cinismo, o desgosto e a desilusão que parecem ter afetado todos os membros do séquito papal. Os mosteiros,

escreve ele a um amigo, "não são congregações de fiéis ou lugar de homens religiosos, mas oficinas de criminosos"; a cúria é "um poço de vícios humanos" (158).[22] Em Roma, por toda parte ele vê gente destruindo templos antigos para fazer cal com as pedras, e dentro de uma ou duas gerações a maior parte dos gloriosos vestígios do passado, tão mais preciosos que nosso presente desgraçado, terá desaparecido. Ele está vendo a vida diante dele e precisa achar uma escapatória: "Preciso tentar de tudo, de modo que consiga realizar alguma coisa, e assim deixe de ser criado dos homens e tenha tempo para a literatura".[23]

Mas, embora vez por outra ele se deixasse levar por fantasias em que ia mudar de vida — "abandonar todos esses cuidados terrenos, todos os problemas vazios, irritações e planos cotidianos, e fugir para o porto seguro da pobreza, com sua liberdade e suas legítimas tranquilidade e segurança"[24] —, Poggio reconhecia entristecido que essa rota não estava aberta para ele. "Não sei o que possa fazer fora da Cúria", ele escreveu a Niccoli, "além de dar aulas para meninos pequenos ou trabalhar para algum mestre ou na verdade algum tirano. Se tivesse de escolher uma dessas coisas, seria a total desgraça. Pois não apenas é trágica toda servidão, como sabes, mas especialmente trágico é servir aos desejos pervertidos de um homem mau. Quanto às escolas, Deus me livre! Pois seria melhor ficar sujeito a um homem que a vários."[25] Ele ficaria na cúria, então, na esperança de ganhar dinheiro suficiente para se aposentar cedo: "Minha única ambição: com o trabalho duro de uns poucos anos conseguir tempo livre para o resto da vida".[26] No fim, os "poucos anos" acabariam sendo cinquenta.

O padrão de sonho, adiamento e determinação é bastante familiar: trata-se da definição de uma vida perdida. Mas Poggio não sucumbiu a ele, embora tivesse todos os motivos para fazê-lo. Ele vivia num mundo não só tomado pela corrupção e a ganância, mas também vítima constante de conspirações, motins, guerras e surtos de peste. Trabalhava na cúria romana, mas a cúria não era nem ao menos estável em sua localização em Roma, já que o papa e toda sua corte se viam forçados a fugir o tempo todo da cidade. Ele lutava, como todos em seu mundo tinham que lutar, com a incessante presença da dor — para a qual não havia alívio na medicina — e com a ideia constante da morte. Ele podia facilmente ter se reduzido a um cinismo áspero e defensivo, aliviado apenas por fantasias irrealizadas de fuga.

O que o salvou foi um desejo obsessivo, sua bibliomania.

Em 1406, quando ficou sabendo que seu grande mentor Salutati tinha morrido, Poggio ficou abatidíssimo. O grande homem havia adotado todos aqueles em que percebera "certa fagulha de intelecto" e ajudado os que assim identificava com instrução, orientação, cartas de recomendação, dinheiro e, acima de tudo, o uso de seus próprios livros.[27] "Perdemos um pai", ele escreveu; "perdemos o porto seguro e o refúgio de todos os estudiosos, a luz de nossa nação." Poggio dizia estar chorando enquanto escrevia essa carta, e não há por que duvidar da legitimidade de suas palavras: "Comunica meus pêsames a seus filhos", ele escreveu a Niccoli, em Florença, "e diz-lhes que estou afundado na dor. E isso também pergunto a ti: o que achas que vai acontecer com seus livros".

"Fiquei transtornado e aterrorizado", Poggio escreveu a Niccoli em julho de 1449, "com a morte de Bartolomeo de Montepulciano", o amigo próximo com quem havia explorado as bibliotecas monásticas da Suíça.[28] Mas um momento depois sua mente passou ao que acabara de descobrir em Monte Cassino: "Encontrei um livro que continha o *De aquaeductu urbis* de Júlio Frontino".[29] E, numa carta escrita na semana seguinte, o mesmo padrão reaparece. Ele começa mencionando dois manuscritos antigos que tinha copiado e que espera, escreve, "que sejam pautados em vermelho e encadernados".[30]

> Não poderia te escrever tais coisas na cidade, em função de minha dor por causa da morte de meu caríssimo amigo e em função de minha confusão espiritual, que deriva em parte do medo e em parte da súbita partida do papa. Tive de sair de casa e resolver todas as minhas questões; muito se teve de fazer de uma só vez, de modo que não houve oportunidade de escrever ou sequer respirar. Havia além de tudo uma dor imensa, que tornava tudo bem mais difícil. Mas, voltando aos livros.

"Mas, voltando aos livros..." É essa a escapatória, a fuga do medo, do pasmo e da dor. "Minha terra ainda não se recuperou da peste que a acometeu cinco anos atrás", ele escreveu em setembro de 1430. "E agora de novo parece prestes a sucumbir a um massacre de mesma violência."[31] E um momento depois: "Mas voltemos a nossas questões. Entendo o que me dizes sobre a biblioteca". Se não é a peste que ameaça, é a guerra. "Todo homem espera sua hora predestinada; até as cidades estão condenadas a seus fados." E na mesma carta: "Gastemos nosso tempo livre com os livros, que hão de nos tirar da cabeça tais problemas, e nos hão de ensinar a fazer pouco do que tantos desejam".[32] No Norte, os poderosos

Visconti, de Milão, estão montando um exército; mercenários florentinos estão cercando Lucca; Alfonso, em Nápoles, está criando problemas, e o imperador Sigismundo está pressionando o papa de maneira intolerável. "Já decidi o que farei se tudo correr como temem muitos; ou seja, vou-me devotar à literatura grega..."[33]

Poggio era muito cioso dessas cartas, e esperava que elas circulassem, mas sua bibliomania, manifestada repetidas vezes, parece espontânea, sincera e autêntica. Era a chave de um sentimento que ele caracterizava com uma palavra que em outras circunstâncias parece singularmente inadequada para um burocrata papal: liberdade. "Teu Poggio", escreveu ele, "contenta-se com muito pouco, o que verás por conta própria; por vezes fico livre para ler, livre de todos os cuidados com as questões públicas, que entrego a meus superiores. Vivo livre tanto quanto possa."[34] A liberdade aqui nada tem a ver com a liberdade política, ou uma noção de direitos, ou a permissão de dizer o que quisesse, ou a capacidade de ir aonde decidisse. Tem mais a ver com a experiência de se recolher internamente para longe da prensa do mundo — em que ele mesmo estava tão ambiciosamente envolvido — e de se circunscrever a um espaço isolado. Para Poggio, era isso o que representava estar mergulhado num livro antigo: "livre para ler".

Poggio saboreava a sensação de liberdade nos momentos em que a desordem política italiana de sempre se tornava mais aguda, ou em que a corte papal estava tumultuada, ou em que suas ambições pessoais eram frustradas, ou, o que talvez fosse igualmente ameaçador, quando tais ambições se realizavam. Daí o fato de aquela ser uma sensação a que ele deve ter se agarrado com particular intensidade quando, em algum momento depois de 1410, depois de ter demonstrado amplamente seus dotes de escriba humanista, de escritor culto e de frequentador da corte, ele aceitou o cargo mais prestigioso e mais perigoso de sua carreira, o posto de secretário apostólico do sinistro, astuto e implacável Baldassare Cossa, que tinha acabado de ser eleito papa.[35]

7. Armadilha de caçar raposas

Servir como secretário apostólico do papa era o ápice da ambição na cúria: apesar de mal ter passado dos trinta anos, a competência de Poggio tinha feito com que ele saísse do nada para o topo. E a cúria nesse momento estava sacudida por manobras diplomáticas, complexas transações comerciais, boatos de invasão, perseguições a hereges, ameaças, dissimulação e trapaças, pois Baldassare Cossa — papa João XXIII, conforme o nome que escolheu — era um mestre da intriga. Poggio estaria envolvido no processo de controlar o acesso ao pontífice, digerir e transmitir informações importantes, tomar notas, articular políticas que mal haviam sido esboçadas, redigir as missivas em latim enviadas a príncipes e potentados. Ele necessariamente estaria inteirado de segredos e estratégias, pois o secretário apostólico tinha de ser iniciado nos planos de seu mestre para lidar com os dois pretendentes rivais ao trono papal, com um sacro imperador romano-germânico determinado a pôr fim ao cisma, com hereges na Boêmia e com poderes vizinhos que estavam dispostos a tomar territórios controlados pela Igreja.[1] A quantidade de trabalho sobre a escrivaninha de Poggio deve ter sido imensa.

E no entanto, durante esse período, Poggio encontrou tempo para copiar com sua linda caligrafia os três longos livros de *Sobre as leis* (*De legibus*), de Cícero, além de sua oração sobre Luculo. (O manuscrito está na Biblioteca Vaticana: Cod. Vatican. lat. 3245.) De alguma forma ele conseguiu garantir pelo menos alguns momentos do que chamava de sua liberdade. Essa liberdade, porém — o mergulho de volta ao passado —, parecia aumentar cada vez mais sua alienação em relação ao presente. É claro que seu amor pelo latim clássico não o levava a idealizar, como faziam alguns de seus contemporâneos, a história da Roma antiga: Poggio entendia que aquela história teve sua dose de loucura e

perversidade humanas. Mas ele tinha consciência de que a cidade em que vivia era uma sombra patética de sua glória passada.

A população de Roma, um pequeno fragmento do que um dia tinha sido, morava em aglomerações afastadas, uma no Capitólio, onde antes se erguia o imenso templo de Júpiter, outra perto do Latrão, cujo velho palácio imperial havia sido dado por Constantino ao bispo de Roma, e outra ainda em torno da decadente Basílica de São Pedro, do século IV. Entre essas aglomerações espalhava-se uma terra devastada de ruínas, casebres, campos cobertos de caliça e santuários de mártires.[2] Ovelhas pastavam no Fórum. Bandidos armados, alguns pagos por famílias poderosas, outros operando por conta própria, desfilavam pelas ruas imundas da cidade, e criminosos estavam à espreita dentro dos muros. Praticamente não havia manufatura, o comércio era muito restrito, não havia uma classe próspera de artesãos competentes ou burgueses, nenhum orgulho cívico e nenhuma perspectiva de liberdade cívica. Uma das únicas esferas de empreendimento sério era o comércio em torno da escavação dos grampos de metal que seguravam a estrutura dos edifícios antigos e do descasque de finas camadas de pátina do mármore, para que pudesse ser reempregado em igrejas e palácios.

Embora quase todos os escritos de Poggio datem de um momento posterior de sua carreira, não há indícios de que ele tenha sentido mais que uma espécie de desilusão com o mundo em que estava imerso. O ponto alto de sua carreira no pontificado de João XXIII deve ter lhe dado certo prazer, mas apenas intensificava aquela imersão, tornando mais aguda tanto a desilusão como a fantasia de fuga. Como Petrarca antes dele, Poggio cultivava uma noção arqueológica do que um dia existiu, e para ele os espaços vagos e a bagunça da Roma contemporânea eram assombrados pelo passado. "O morro do Capitólio, onde estamos sentados", ele escreveu, "foi outrora a sede do Império Romano, a cidadela da terra, terror dos reis; iluminado pelas pegadas de tantos triunfos, enriquecido pelos espólios e tributos de tantas nações." E agora?

> Esse espetáculo do mundo, como caiu! Como mudou! Como está desfigurado! O caminho da vitória está coberto por trepadeiras, e os bancos dos senadores ocultados por um monturo de esterco [...] O fórum do povo romano, onde eles se reuniam para decretar suas leis e eleger magistrados, agora fica cercado pelo cultivo de ervas aromáticas ou é aberto para receber suínos e búfalos.

As relíquias da grandeza decaída só deixavam mais melancólica a experiência do futuro. Acompanhado de seus amigos humanistas, Poggio podia tentar imaginar como aquilo tudo deveria ter sido um dia: "Lança os olhos para o morro Palatino, e vê, entre os fragmentos disformes e monstruosos, o teatro de mármore, os obeliscos, as colossais estátuas, os pórticos do palácio de Nero".[3] Mas era ao presente destruído que, depois de suas breves excursões à Antiguidade, o burocrata papal tinha sempre de voltar.

Aquele presente, nos turbulentos anos em que Roma foi governada por João XXIII, deve ter ameaçado não somente extinguir a ocasional "liberdade" que Poggio tanto valorizava, mas também lançá-lo a um cinismo tão profundo que ele não teria mais como escapar. Pois a questão com que Poggio e outros em Roma lutavam era saber como manter ao menos fiapos de uma sensibilidade moral enquanto viviam e trabalhavam na corte daquele papa. Uma década mais velho que seu secretário apostólico Poggio, Baldassare Cossa tinha nascido na pequena ilha vulcânica de Procida, perto de Nápoles. Sua família nobre era dona da ilha, com praias de difícil acesso e uma fortaleza bem defendida, algo muito adequado à principal ocupação da família, a pirataria. Era uma atividade perigosa: dois de seus irmãos acabaram capturados e condenados à morte. A sentença deles foi comutada, depois de muito jogo de influências, para prisão. Os inimigos do papa diziam que o jovem Cossa tinha participado dos negócios da família, graças ao hábito que manteve durante a vida toda de passar a noite acordado, e que assim aprendeu suas ideias centrais sobre o mundo.

Procida era um palco pequeno demais para os talentos de Baldassare. Ativo e astuto, ele logo demonstrou um interesse pelo que poderíamos chamar de formas mais elevadas de pirataria. Estudou jurisprudência na Universidade de Bolonha — na Itália eram os estudos jurídicos, e não a teologia, que melhor preparavam para uma carreira na Igreja —, onde obteve doutorados tanto em direito civil como em direito canônico. Em sua formatura, uma festa animada em que o bem-sucedido candidato foi conduzido em triunfo pela cidade, perguntaram a Cossa o que ele ia fazer em seguida. A resposta foi: "Ser papa".[4]

Cossa começou sua carreira, como Poggio, na corte de seu compatriota napolitano Bonifácio IX, a quem serviu como camerlengo particular. Foi nessa condição que ele ajudou a fiscalizar a venda de empregos na Igreja e o alucinado

mercado de indulgências. Também ajudou a organizar o lucrabilíssimo jubileu em que os peregrinos que se dirigiram às principais igrejas de Roma receberam uma indulgência plenária, ou seja, remissão de toda a horrenda dor depois da morte nos fogos do purgatório. As imensas multidões encheram as estalagens da cidade, frequentaram tabernas e bordéis, cruzaram em fila indiana as pontes estreitas, rezaram nos santuários sagrados, acenderam velas, olharam pasmadas estátuas e retratos milagreiros e voltaram para casa com suvenires talismânicos.

A ideia original era organizar um jubileu a cada cem anos, mas a demanda era tão grande e os lucros, tão imensos, que o intervalo foi diminuído primeiro para cinquenta anos, depois 33, e depois 25. Em 1400, logo antes de Poggio entrar em cena, o gigantesco número de peregrinos em Roma na virada de um novo século levou o papa a emitir uma indulgência plenária, embora só se tivesse passado uma década do jubileu anterior. Para ampliar seus lucros, a Igreja inventou várias ofertas, exemplos práticos da inteligência de Cossa. Daí, por exemplo, que pessoas que desejavam os benefícios espirituais conferidos pela peregrinação a Roma — isenção de milhares de anos de tormentos *post-mortem* no Purgatório —, mas que queriam evitar a difícil jornada através dos Alpes, podiam obter as mesmas indulgências visitando certos santuários na Alemanha, desde que pagassem o que teriam sido os custos da viagem mais longa.[5]

Os dons de Cossa não se limitavam a estratégias de marketing. Nomeado governador de Bolonha, ele provou ser um comandante civil e militar de extrema competência, além um vigoroso orador. Ele era de muitas maneiras a perfeita encarnação das qualidades — inteligência aguda, eloquência, ousadia prática, ambição, eroticidade, energia ilimitada — que juntas formam o ideal do homem do Renascimento. Mas, mesmo para uma era acostumada a um afastamento entre as profissões de fé e a realidade, o cardeal-diácono de Bolonha, título de Cossa, parecia uma figura estranha demais para usar trajes eclesiásticos. Embora fosse, como comentou Bruni, o amigo de Poggio, um homem do mundo competentíssimo, era óbvio que ele não tinha nem vestígios de uma vocação espiritual.

Essa percepção muito difundida de seu caráter ajuda a explicar a curiosa mistura de admiração, medo e suspeita que provocava, e que levava as pessoas a acreditarem que ele era capaz de qualquer coisa. Quando, no dia 4 de maio de

1410, o papa Alexandre v morreu imediatamente depois de uma visita a Bolonha para um jantar com seu amigo, o cardeal-diácono, correu à boca pequena que ele havia sido envenenado. As suspeitas não impediram que a facção de Cossa entre os cardeais o elegesse para suceder Alexandre como papa. Talvez simplesmente tivessem medo. Ou talvez lhes parecesse que Cossa, com apenas quarenta anos de idade, tivesse as habilidades necessárias para pôr fim ao infame cisma na Igreja e derrotar as pretensões do obstinadamente inflexível espanhol Pedro de Luna, autodenominado papa Bento xiii, e do intransigente veneziano Ângelo Correr, autodenominado papa Gregório xii.

Se era essa a esperança dos cardeais, eles logo se decepcionaram; mas não devem ter ficado assim tão surpresos. O cisma já durava mais de trinta anos, e tinha resistido a todas as tentativas de resolução. Cada um dos pretensos papas havia excomungado os seguidores dos outros e invocado a vingança divina contra eles. Todos eles, ao mesmo tempo em que tentavam se mostrar moralmente superiores, apelavam para táticas baixas. Todos eles tinham aliados poderosos, mas também fraquezas estratégicas que faziam que a obtenção da unidade através da conquista militar fosse impossível. Todos compreendiam que a situação era intolerável. As facções nacionais em combate — com espanhóis, franceses e italianos apoiando candidatos diferentes — solapavam a afirmação de que existia uma Igreja católica, ou seja, universal. O espetáculo de múltiplos papas batendo boca minava a legitimidade da instituição. A situação era constrangedora, de mau gosto, perigosa. Mas quem poderia resolvê-la?

Quinze anos antes, os teólogos da Universidade de Paris haviam colocado uma grande arca no claustro dos trinitários e pedido que todos que tivessem alguma ideia de como pôr fim ao cisma a escrevessem e jogassem o papel na fenda aberta na tampa. Mais de 10 mil notinhas foram depositadas. Cinquenta e cinco professores, que receberam a tarefa de lê-las, relataram que três métodos principais tinham sido propostos. O primeiro, a dita "Via da Cessão", exigia a abdicação simultânea dos que se diziam papas, seguida pela devida eleição de um único candidato; o segundo, a "Via do Compromisso", previa uma arbitração, no fim da qual apenas um dos pretendentes emergiria como papa; o terceiro, a "Via do Concílio", sugeria que se reunissem os bispos de todo o mundo católico, que iriam, por uma votação formal numa assembleia ecumênica, ter a autoridade

final para resolver a disputa.

Os primeiros dois métodos contavam com a vantagem de ser relativamente simples, baratos e diretos; contudo, como a conquista militar, tinham a desvantagem de ser impossíveis. As solicitações de renúncia simultânea encontraram os resultados que se poderiam prever, e as tentativas de se estabelecerem as precondições para uma arbitração inevitavelmente degeneraram num bate-boca irremediável. Isso deixava apenas a opção da "Via do Concílio", apoiada com entusiasmo pelo eleito sacro imperador romano-germânico, rei Sigismundo da Hungria, que era, pelo menos declaradamente, aliado da facção de Cossa em Roma.

Cercado por seus cardeais e secretários, no imenso mausoléu pagão transformado no castelo fortificado de Santo Ângelo, o ardiloso papa não via razões para ceder às pressões que pediam a convocação de uma assembleia ecumênica. Uma tal assembleia, que inevitavelmente daria início a uma duradoura hostilidade para com Roma, só ameaçava sua posição. Ele então contemporizou e procrastinou, ocupando-se da formação e da desintegração de alianças, de manobras contra seu ambicioso inimigo meridional, Ladislau, rei de Nápoles, e de encher os cofres do papado. Afinal, havia inúmeras petições a ser consideradas, bulas a ser publicadas, estados papais a defender, administrar e taxar, postos eclesiásticos e indulgências a vender. Poggio e os outros secretários, *scriptores*, abreviadores e pequenos burocratas da corte estavam muito ocupados.

O impasse podia ter prosseguido indefinidamente — ou pelo menos deve ter sido essa a esperança do papa — não fosse uma reviravolta inesperada. Em junho de 1413, o exército de Ladislau repentinamente rompeu as defesas de Roma e saqueou a cidade, roubando casas, pilhando santuários, invadindo palácios e levando seus tesouros. O papa e sua corte escaparam para Florença, onde podiam contar com certa proteção, apesar de limitada: florentinos e napolitanos eram inimigos. Mas, para sobreviver como papa, Cossa agora precisava do apoio de Sigismundo — que na época morava em Como — e negociações urgentes deixaram claro que esse apoio só viria se o papa concordasse com a convocação de um concílio geral.

Acuado, Cossa propôs que o concílio se reunisse na Itália, onde poderia contar com seus principais aliados, mas o imperador objetou que a longa viagem através

dos Alpes seria difícil demais para os bispos mais velhos. O concílio, ele declarou, deveria ser em Constança, uma cidade em seu território, aninhada nas montanhas entre a Suíça e a Alemanha, às margens do Bodensee. Embora a localização estivesse longe de agradar ao papa, no outono de 1413 seus funcionários — *exploratores* — estavam em Constança, fazendo perguntas sobre alojamentos e provisões, e no verão seguinte o papa e sua corte estavam a caminho, assim como poderosos homens do clero e seus criados, de todos os pontos da Europa, convergindo todos para uma pequena cidade do sul da Alemanha.

Um cidadão de Constança, Ulrich Richental, ficou tão fascinado com o que estava acontecendo a sua volta que escreveu uma crônica detalhada dos eventos.[6] Com Richental ficamos sabendo que o papa atravessou os Alpes com um séquito enorme, de cerca de seiscentos homens. De outras fontes, sabemos que entre eles (ou prestes a se juntar a eles) estavam os maiores humanistas daquele tempo: Poggio Bracciolini, Leonardo Bruni, Pier Paolo Vergerio, Cencio Rustici, Bartolomeo Aragazzi da Montepulciano, Zomino (Sozomeno) da Pistoia, Benedetto da Piglio, Biagio Guasconi, os cardeais Francesco Zabarella, Alamano Adimari, Branda da Castiglione, o arcebispo de Milão, Bartolomeo della Capra e seu futuro sucessor Francesco Pizzolpasso.[7] O papa era um bandido, mas um bandido erudito, que apreciava a companhia de bons eruditos e esperava que os negócios da corte fossem conduzidos no refinado estilo humanista.

A travessia das montanhas nunca foi algo fácil, nem mesmo no alto verão. Num dado momento a carruagem do papa virou, jogando-o na neve. Quando, em outubro de 1414, ele olhou para baixo e viu Constança e seu lago cercado de montanhas, virou-se para seu séquito — onde, claro, estava Poggio — e disse: "É aqui a armadilha onde eles pegam as raposas".

Caso as facções rivais dentro da Igreja italiana fossem sua única preocupação, Cossa provavelmente poderia acreditar que era capaz de escapar da armadilha; afinal, ele as tinha vencido por anos, ou pelo menos conseguido manter seu domínio sobre o trono papal de Roma. O problema era que outros, muitos deles de fora do raio de influência de seu mecenato ou de seus venenos, estavam acorrendo a Constança, vindos de toda a cristandade: cerca de trinta cardeais, três patriarcas, 33 arcebispos, cem abades, cinquenta prebostes (superiores

eclesiásticos), trezentos doutores em teologia, quinhentos monges e frades e cerca de 1800 padres. Além do imperador e de seu grande séquito, havia também, convidados, muitos outros soberanos seculares e seus representantes: os eleitores Ludwig von der Pfalz e Rodolfo da Saxônia, os duques da Bavária, da Áustria, da Saxônia, de Schleswig, Mecklenburg, Lorena e Teck, o margrave de Brandemburgo, os embaixadores dos reis da França, Inglaterra, Escócia, Dinamarca, Polônia, de Nápoles e dos reinos espanhóis, além de uma vasta gama de nobres menores, barões, cavaleiros, advogados, professores e oficiais. Cada um deles, por sua vez, tinha pequenos exércitos de partidários, guardas, servos, cozinheiros e assim por diante, e toda essa reunião atraiu hordas de curiosos, mercadores, saltimbancos, joalheiros, alfaiates, sapateiros, boticários, peleteiros, confeiteiros, barbeiros, escribas, menestréis, acrobatas, cantores e parasitas de toda espécie. O cronista Richental estima que mais de setecentas prostitutas foram à cidade e alugaram casas, além de "algumas que se deitam em estábulos ou onde puderem, sem contar as particulares, que não pude contar".[8]

A chegada de algo entre 50 mil e 150 mil visitantes se mostrou um peso para Constança, e gerou todo tipo de abuso. Os oficiais tentaram combater o crime como sempre — montando execuções públicas[9] — e estabeleceram regras para o tipo e a qualidade dos serviços que os visitantes deveriam esperar: por exemplo, "A cada catorze dias as toalhas de mesa e os lençóis e tudo mais que precise ser lavado deverá ser trocado". A comida para os visitantes (e seus 30 mil cavalos) era uma preocupação constante, mas a área era bem provida, e os rios possibilitavam a renovação dos suprimentos. Padeiros com carrinhos passavam pelas ruas com os pequenos fornos em que assavam pãezinhos, pretzels e massas recheadas com frango temperado e outras carnes. Em estalagens e em barraquinhas improvisadas em cabanas e tendas, cozinheiros preparavam as carnes e as aves de sempre, além de tordo, melro, javali, cabrito-montês, texugo, lontra, castor e lebre. Para os que preferiam peixe, havia enguias, lúcio, esturjão, peixe-agulha, dourada, salmão, góbio, bagre, alcaboz, robalo, bacalhau e arenque. "Havia também rãs e lesmas à venda", acrescenta com repugnância Richental, "que os italianos compravam."[10]

Depois que ele e sua corte estavam devidamente instalados, os problemas práticos foram a menor das preocupações de Cossa. Contra sua vontade, o

concílio determinou organizar e conduzir suas votações por blocos, ou "nações" — italianos, franceses, alemães, espanhóis e ingleses —, uma disposição que diminuía sua posição e a influência de seus principais partidários. Com seu poder se esvaindo rapidamente, ele cuidou de insistir em seu prestígio. Se não tinha como se mostrar moralmente superior, ele pelo menos podia estabelecer sua importância cerimonial. Precisava mostrar a toda aquela enorme assembleia que não era uma mera raposa napolitana; ele era o vigário de Cristo, a encarnação da radiância espiritual e da grandeza mundana.

Trajando vestes brancas e uma mitra branca, no dia 28 de outubro de 1414 Baldassare Cossa fez sua entrada em Constança num cavalo branco. Quatro burgueses da cidade carregavam um dossel dourado sobre sua cabeça. Dois condes, um romano e um alemão, caminhavam a seu lado, segurando suas rédeas. Atrás deles marchava um homem sobre um grande cavalo de cuja sela erguia-se um longo cabo que sustentava um imenso guarda-chuva — Richental achou que fosse um chapéu — feito de tecido vermelho e de ouro. O guarda-chuva, capaz de cobrir três cavalos, era encimado por um pomo de ouro em que se erguia um anjo dourado segurando uma cruz. Atrás do guarda-chuva vinham nove cardeais a cavalo, todos com longos mantos vermelhos com capuzes, e todos usando chapéus brancos. Outros clérigos e a equipe da cúria, inclusive Poggio, vinham atrás, junto com os acólitos e servos. E na frente da procissão estendia-se uma linha de nove cavalos brancos, cobertos por mantas vermelhas. Oito deles estavam carregados de vestes — o guarda-roupa do papa era uma mostra da manutenção de sua identidade sacra — e o nono, com um sininho tilintando na cabeça, levava no dorso um baú de vermeil coberto por um pano vermelho a que estavam presos dois castiçais de prata com velas acesas. Dentro do baú, ao mesmo tempo caixa de joias e túmulo, estava o Santo Sacramento, o corpo e sangue de Cristo. João XXIII tinha chegado.

Pôr fim ao cisma era o item mais importante da pauta do concílio, mas não o único. Duas outras questões centrais eram a reforma do governo eclesiástico — o que também não era boa notícia para João XXIII — e a repressão da heresia. Esta última prometia alguma esperança para a raposa encurralada, quase a única arma tática que pôde encontrar. A correspondência que os secretários copiavam para o papa tentava desviar o foco do cisma e da corrupção papal para uma pessoa cujo

nome Poggio deve ter começado a escrever sem parar em documentos oficiais.

Aos 44 anos, Jan Hus, um padre e reformador religioso tcheco, era uma pedra no sapato da Igreja fazia alguns anos. Em seu púlpito e seus escritos, ele atacava com veemência os abusos dos clérigos, condenando sua ganância, sua hipocrisia e sua imoralidade sexual generalizadas. Ele denunciava a venda de indulgências como uma extorsão, uma tentativa desavergonhada de ganhar dinheiro às custas dos medos dos fiéis. Ele urgia seus seguidores a não colocarem a fé na virgem, no culto aos santos, na Igreja ou no papa, mas apenas em Deus. Em todas as questões de doutrina, ele pregava que a Santa Escritura era a autoridade final.

Hus demostrava sua coragem ao se meter não só com a doutrina, mas com a política da Igreja num momento de tensão nacional crescente. Dizia que o Estado tinha o direito e o dever de supervisionar a Igreja. Os laicos podiam e deviam julgar seus líderes espirituais. (É melhor, ele dizia, ser um bom cristão que um mau papa ou prelado.) Um papa imoral não podia pretender à infalibilidade. Afinal, dizia ele, o papado era uma instituição humana — a palavra "papa" não estava em lugar algum da Bíblia. A probidade moral era o teste de um verdadeiro sacerdote: "Se é claramente pecaminoso, então deve-se supor, por suas obras, que ele não é justo, mas sim inimigo de Cristo".[11] E um tal inimigo devia ser deposto de seu cargo.

É fácil ver por que Hus tinha sido excomungado por seus ensinamentos em 1410 e por que os dignitários da Igreja reunidos em Constança estavam irritados com sua recusa em ceder a eles. Protegido por poderosos nobres da Boêmia, ele continuou a difundir opiniões perigosas, opiniões que ameaçavam se espalhar. E pode-se entender também por que Cossa, acuado, achou que podia ser vantajoso mudar o foco do concílio para Hus, e não apenas como uma distração conveniente. Pois o boêmio, temido e odiado pela Igreja constituída, estava articulando como princípio precisamente o que os inimigos de Cossa na mesma Igreja propunham fazer: desobedecer e depor um papa acusado de corrupção. Talvez essa desconfortável coincidência ajude a explicar uma estranha acusação que circulou em Constança a respeito de Hus: de que ele era um mago extraordinário que conseguia ler os pensamentos de quem se aproximasse demais dele.[12]

Hus, que vinha pedindo com insistência uma oportunidade de se explicar

diante de um concílio eclesiástico, havia sido formalmente convidado a apresentar suas opiniões diante dos prelados, teólogos e soberanos em Constança. O reformador tcheco tinha a luminosa certeza dos visionários, de que suas verdades, desde que lhe dessem o direito de enunciá-las com clareza, varreriam as teias de aranha da ignorância e da má-fé.

Como alguém que já tinha sido acusado de heresia, ele também estava apreensivo. Hus recentemente havia visto três rapazes, dois dos quais eram seus alunos, serem decapitados pelas autoridades. Antes de abandonar a relativa segurança de seus protetores na Boêmia, ele solicitou e recebeu um certificado de ortodoxia do grande inquisidor das dioceses de Praga, e também uma garantia de livre passagem do imperador Sigismundo. O salvo-conduto, que trazia o grande selo imperial, prometia "proteção e salvaguarda" para "passar, pousar, parar e voltar". Os nobres boêmios que o acompanhavam foram na frente para se encontrar com o papa e perguntar se Hus poderia ficar em Constança livre do risco de violência. "Tivesse ele matado minha própria mãe", Cossa respondeu, "nenhum fio de seu cabelo seria tocado enquanto ele permanecesse na cidade." Com essas garantias, não muito depois da grandiosa entrada do papa sitiado, o reformista chegou a Constança.

A chegada de Hus no dia 3 de novembro deve ter parecido um presente de Deus, por assim dizer, para João XXIII. O herege era odiado tanto pelos justos como pelos ímpios da Igreja. Ele e seu principal parceiro, Jerônimo de Praga, eram conhecidos seguidores do herege inglês John Wycliffe, que por sua defesa da tradução vernácula da Bíblia, sua insistência no primado da fé nas escrituras sobre as obras e seus ataques contra a riqueza do clero e a venda de indulgências tinha sido condenado pela Igreja no século anterior. Wycliffe tinha morrido na cama, para grande desagrado de seus inimigos eclesiásticos, mas o concílio agora ordenava que seus restos fossem exumados e descartados fora do solo consagrado. Não era um sinal auspicioso para a recepção que dariam a Jan Hus.

Apesar das garantias de que o papa, o concílio e o imperador lhe haviam dado, Hus foi quase imediatamente vilipendiado, e não lhe deram a oportunidade de falar em público. No dia 28 de novembro, menos de três semanas depois de ter chegado, ele foi preso por ordem dos cardeais e levado à prisão de um mosteiro dominicano às margens do Reno. Ali foi trancafiado numa cela subterrânea onde

se jogava todo o esgoto do mosteiro. Quando ficou gravemente doente, pediu que fosse nomeado um advogado para defender sua causa, mas lhe disseram que, segundo o direito canônico, ninguém poderia defender a causa de um homem acusado de heresia. Diante dos protestos de Hus e de seus apoiadores boêmios sobre a clara violação de seu salvo-conduto, o imperador escolheu não intervir. Dizia-se que ele tinha ficado desconfortável com o que parecia ser uma violação de sua palavra, mas um cardeal inglês supostamente lhe teria assegurado que "no caso de um herege não é necessário manter a palavra".

Se Cossa achava que a perseguição a Hus distrairia o concílio de sua determinação de pôr fim ao cisma ou calaria seus inimigos, estava dolorosamente enganado. Apesar de o clima na corte papal estar ficando pesado, o papa continuava a dar extravagantes espetáculos públicos. Richental descreve os eventos:

> Quando o Papa ia dar sua bênção, um bispo mitrado ia primeiro à sacada, carregando uma cruz, e atrás da cruz vinham dois bispos com mitras brancas, levando nas mãos duas velas altas acesas, e colocavam as velas acesas na janela. Depois vinham quatro cardeais, também com mitras brancas, ou às vezes seis, ou em outras vezes menos. Às vezes também o senhor nosso rei ia à sacada. Os cardeais e o rei ficavam às janelas. Depois deles vinha nosso santo pai o papa, usando os trajes sacerdotais mais caros e com uma mitra branca na cabeça. Sob os paramentos para a missa ele usava uma túnica a mais que um padre, e tinha luvas nas mãos e um grande anel, ornado de rara pedra imensa, no dedo médio da mão direita. Ele ficava à janela central, para que todos o vissem. Então vinham seus cantores, todos com velas acesas de modo que a sacada brilhava como se estivesse em chamas, e eles tomavam posição atrás dele. E um bispo ia até ele e tirava-lhe a mitra. Quando então o papa começava a cantar...[13]

Mas o que estava acontecendo longe dos ávidos olhares do público era cada vez mais preocupante. Embora continuasse a presidir as reuniões do concílio, o papa tinha perdido controle da pauta, e estava claro que o imperador Sigismundo, que havia chegado a Constança no dia 25 de dezembro, não estava inclinado a salvá-lo.

Cossa ainda tinha seus aliados. Numa sessão do concílio, no dia 11 de março de 1415, discutindo como poderiam eleger um único papa para toda a Igreja, o arcebispo de Mainz levantou e disse que nunca obedeceria a alguém que não João XXIII. Mas não houve um coro de apoio, do tipo que ele deve ter tido esperanças de levantar. Em vez disso, o patriarca de Constantinopla exclamou: "*Quis est iste ipse? Dignus est comburendus!* — Quem é esse aí? Ele merece ser

queimado!". O arcebispo se retirou e a sessão se desfez.

A raposa via que a armadilha estava prestes a se fechar. Constança, disse ele, não era um lugar seguro. Ele não se sentia mais em segurança. Queria levar o concílio a algum lugar mais adequado. O rei objetou, e o conselho municipal de Constança se apressou para oferecer garantias: "Se sua santidade não tinha segurança suficiente", os burgueses declararam, "eles lhe ofereceriam mais e o protegeriam do mundo, mesmo que um destino catastrófico os compelisse a comer seus próprios filhos".[14] Cossa, que havia feito promessas igualmente extravagantes a Hus, não se deu por satisfeito. No dia 20 de março de 1415, perto de uma da tarde, ele fugiu.[15] Enrolado numa capa cinza com capuz para que ninguém lhe visse o rosto, ele saiu tranquilamente a cavalo pelos portões da cidade. Perto dele ia um balestreiro, além de dois outros homens, ambos embuçados. Durante aquela tarde e a noite toda, os partidários do papa — seus criados e acólitos e secretários — abandonaram a cidade com toda a discrição possível. Mas logo o boato correu. João XXIII tinha ido embora.

Nas semanas seguintes os inimigos de Cossa, que o rastrearam até Schaffhausen, onde ele tinha se refugiado no castelo de um aliado, redigiram uma acusação formal contra ele. Enquanto boatos ameaçadores ganhavam força e seus últimos aliados começavam a capitular, ele fugiu de novo, também disfarçado, e sua corte — inclusive, pode-se presumir, seu secretário apostólico Poggio — mergulhou ainda mais no caos: "Os membros da cúria o seguiram todos, apressada e desorganizadamente", registra um dos cronistas da época; "pois o papa estava fugindo e o resto fugia também, à noite, embora sem quem os perseguisse".[16] Por fim, sob grande pressão do imperador, o principal protetor de Cossa entregou seu hóspede indesejado, e o mundo viu o edificante espetáculo de um papa posto a ferros como um criminoso.

Setenta acusações foram formalmente lidas contra ele.[17] Temendo seu efeito na opinião pública, o concílio decidiu suprimir as dezesseis mais escandalosas — jamais relevadas — e acusou o pontífice apenas de simonia, sodomia, estupro, incesto, tortura e assassinato. Ele foi acusado de assassinar seu antecessor, além de seu médico e outras pessoas. A pior de todas — pelo menos entre as acusações que foram divulgadas — era aquela que seus detratores desenterraram da antiga luta contra o epicurismo: diziam que o papa tinha sustentado obstinadamente,

diante de pessoas de boa reputação, que não havia vida futura ou ressurreição, e que as almas dos homens morrem com seus corpos, como animais.

No dia 29 de maio de 1415 ele foi formalmente deposto. Apagado da lista de papas oficiais, o nome João XXIII ficou de novo disponível, embora fosse demorar mais de quinhentos anos para que outro papa — o grande Angelo Roncalli — tivesse a coragem, em 1958, de adotá-lo.

Logo depois da deposição, Cossa ficou pouco tempo preso no castelo Gottlieben, no Reno, onde Hus, quase morrendo de fome, estava acorrentado havia mais de dois meses. Não se sabe se o papa e o herege, tão implausivelmente unidos na mais abjeta desgraça, foram reunidos por seus carcereiros. Naquele momento, caso ainda estivesse com seu mestre — e os registros não permitem sabê-lo ao certo —, Poggio teria se despedido dele pela última vez.[18] Todos os antigos servidores do papa foram demitidos, e o prisioneiro, logo transferido para outra prisão, ficou dali em diante cercado de guardas falantes de alemão, com quem só podia se comunicar por uma linguagem de sinais. Isolado do mundo, ele se ocupava escrevendo versos sobre a natureza transitória de todas as coisas terrenas.

Os homens do papa estavam repentinamente sem um senhor. Alguns foram correndo conseguir emprego com um ou outro dos prelados e príncipes que estavam em Constança. Mas Poggio ficou desempregado, espectador de eventos de que não mais participava. Permaneceu em Constança, mas não sabemos se estava presente quando Hus foi enfim levado à presença do concílio — o momento que o reformador aguardava tão ansiosamente e com que contava para salvar sua vida — apenas para ser ridicularizado e ouvir gritos quando tentou falar. No dia 6 de julho de 1415, numa cerimônia solene na catedral de Constança, o herege condenado foi formalmente despadrado. Uma coroa redonda de papel, com quase meio metro de altura e com a imagem de três demônios capturando uma alma e a dilacerando, foi colocada em sua cabeça. Ele foi levado para fora da catedral, passando por uma pira em que ardiam seus livros, agrilhoado e queimado na fogueira. Para garantir que não haveria restos materiais, os verdugos partiram seus ossos carbonizados e os jogaram todos no Reno.

Não há registros da opinião de Poggio sobre esses eventos em que representou

seu pequeno papel, o papel de um burocrata que ajudava no funcionamento contínuo de um sistema por ele mesmo considerado perverso e incorrigivelmente corrupto. Teria sido perigoso falar, mesmo que estivesse inclinado a fazê-lo, e ele estava, afinal, a serviço do papado cujo poder Hus desafiava. (Um século depois, Lutero, à frente de um desafio mais bem-sucedido, comentou: "Somos todos hussitas sem sabê-lo".) Mas quando, alguns meses depois, o amigo de Hus, Jerônimo de Praga, foi também julgado por heresia, Poggio não conseguiu ficar calado.

Dedicado reformador religioso com diplomas das universidades de Paris, Oxford e Heidelberg, Jerônimo era um orador famoso cujo testemunho, no dia 26 de maio de 1416, deixou uma impressão vigorosa em Poggio. "Devo confessar", ele escreveu a seu amigo Leonardo Bruni, "que nunca vi alguém que, na defesa de uma causa, especialmente uma causa da qual sua própria vida dependesse, chegasse tão perto daquele padrão de eloquência antiga que tanto admiramos." Poggio estava consciente de que pisava terreno perigoso, mas o burocrata papal não conseguia conter a apaixonada admiração do humanista:

> Foi impressionante testemunhar com que palavras escolhidas, com que argumentos coesos, com que confiança no semblante ele replicava a seus adversários. Tão marcante foi sua peroração, que é motivo de grande preocupação que homem de tão nobre e excelente gênio tenha se desviado para a heresia. Quanto a isso, contudo, não posso deixar de ter minhas dúvidas. Mas longe de mim ousar decidir questão sobremaneira importante. Aquiescerei com a opinião dos que são mais sábios que eu.[19]

Essa prudente aquiescência não deixou Bruni muito tranquilo. "Devo te aconselhar", ele recomendou a Poggio quando respondeu, "a escrever sobre tais temas de maneira mais cautelosa."

O que tinha acontecido para levar Poggio, que em geral tomava cuidado para não correr riscos reais, a escrever tão abertamente a seu amigo? Em parte, a imprudência pode ter sido provocada pelo trauma do que tinha acabado de ver: sua carta está datada de 30 de maio de 1416, o dia em que Jerônimo foi executado. Poggio escrevia logo depois de ter presenciado algo particularmente horrendo, como sabemos pelo cronista Richental, que também registrou o ocorrido. Enquanto Jerônimo, de 37 anos de idade, era levado para fora da cidade, para o ponto onde Hus foi queimado e onde também ele teria seu fim, ele repetia o credo e cantava a litania. Como tinha acontecido com Hus, ninguém

quis ouvir sua confissão; tal sacramento não era concedido a um herege. Quando acenderam a fogueira, Hus gritou e morreu logo, mas o mesmo destino, segundo Richental, não foi concedido a Jerônimo: "Ele viveu muito mais na fogueira que Hus, e guinchava de maneira terrível, pois era um homem mais roliço, mais forte, com uma longa barba negra e espessa".[20] Talvez esses guinchos terríveis ajudem a explicar por que Poggio não conseguia mais permanecer discretamente calado, por que se sentiu compelido a atestar a eloquência de Jerônimo.

Pouco antes do abalo causado pelo julgamento e a execução de Jerônimo, esperando curar o reumatismo das mãos (uma grave preocupação para um escriba), Poggio havia decidido visitar os famosos banhos termais de Baden. Não era uma viagem fácil, a partir de Constança: primeiro 38 quilômetros de barco no Reno até Schaffhausen, para onde fugira o papa; depois, como o rio descia violentamente naquele ponto por sobre despenhadeiros e rochedos, dezesseis quilômetros a pé até um castelo chamado Kaiserstuhl. Dali, Poggio via o Reno caindo em cascatas, e o barulho o fazia pensar em descrições clássicas da queda da água do Nilo.

No banho de Baden, Poggio ficou assombrado com o que viu: "Mulheres velhas e também jovens", escreveu a um amigo de Florença, "entrando nuas na água diante dos olhos dos homens e exibindo suas partes pudendas e suas nádegas para os espectadores".[21] Havia uma espécie de gelosia entre o banho dos homens e o das mulheres, mas a separação era mínima: havia, observou ele, "várias janelas baixas, pelas quais os banhistas podem beber juntos e conversar, e ver de um lado para o outro e tocar uns aos outros, como é costume aqui".

Poggio se negou a entrar nos banhos, não por algum pudor indevido, mas porque "pareceu-me ridículo que um homem da Itália, que ignora a língua que falam, fosse ficar sentado dentro d'água com várias mulheres, completamente sem fala". Mas ele ficou observando da galeria que corria por sobre os banhos e descreveu o que viu com o mesmo assombro que alguém da Arábia Saudita poderia emprestar a uma descrição de uma cena de praia em Nice.

Havia, observava ele, algo que se podia chamar de roupas de banho, mas elas ocultavam muito pouco: "Os homens nada usam além de um avental de couro, e as mulheres vestem vestidos brancos que lhes vão até os joelhos, tão cavados dos dois lados que deixam expostos o pescoço, o colo, os braços e os ombros". O que

provocaria uma crise na Itália de Poggio, e talvez até gerasse violência, parecia ser desconsiderado em Baden: "Homens viam suas esposas serem apalpadas por estranhos e não ficavam incomodados com isso; eles não prestavam atenção e levavam tudo no melhor espírito possível". Eles teriam se sentido em casa na República de Platão, ele ria, "onde toda propriedade era comum".

Os rituais da vida social em Baden pareciam irreais para Poggio, como se invocassem o mundo de Jove e Dânae. Em algumas das piscinas havia canto e dança, e algumas das moças — "formosas e bem-nascidas e em modos e aparência comparáveis a deusas" — flutuavam na água enquanto ouviam a música: "Elas arrastam as roupas logo atrás de si, flutuando sobre a água, até que possas crer que sejam vênus aladas". Quando os homens olham lá de cima para elas, Poggio explica, as moças têm por costume pedir jocosamente alguma coisa. Os homens jogam moedinhas, em especial para as mais belas, junto com coroas de flores, e as moças às vezes as pegam com as mãos, às vezes com as roupas, que abrem bem espalhadas. "Eu muitas vezes joguei moedas e guirlandas", confessou Poggio.

Confiantes, à vontade, e satisfeitas, essas eram pessoas "para quem a vida se baseia na diversão, que se reúnem aqui para poder gozar das coisas por que anseiam". Há quase mil delas nos banhos, muitas bebendo bastante, Poggio escreveu, e no entanto ninguém briga, resmunga ou xinga. No comportamento simples, brincalhão e relaxado que tinha diante dos olhos, Poggio sentiu que presenciava prazeres e satisfações que sua cultura havia perdido:

> Morremos de medo de catástrofes futuras e nos vemos num estado de contínua miséria e angústia, e por medo de nos vermos miseráveis, nunca deixamos de sê-lo, sempre de língua de fora atrás da riqueza e nunca entregando nossa alma ou nosso corpo a um momento de paz. Mas os que se contentam com pouco vivem um dia por vez e tratam cada dia como um dia de festa.

Ele está descrevendo as cenas nos banhos, como diz ao amigo, "para que possas entender com uns poucos exemplos o grande centro do pensamento epicurista que há aqui".

Com essa visão contrastante de italianos angustiados, obcecados pelo trabalho e excessivamente disciplinados, e alemães tranquilos e despreocupados, Poggio acreditou ter entrevisto por um momento a busca da felicidade epicurista como o

bem maior. Ele sabia muito bem que essa busca ia a contrapelo da ortodoxia cristã. Mas em Baden era como se tivesse se visto no limiar de um mundo mental em que as regras cristãs não mais se aplicavam.

Em suas leituras, Poggio muitas vezes tinha se visto nesse limiar. Ele nunca deixou de se ocupar com a busca por textos clássicos perdidos. A julgar por um comentário de Niccoli, ele passou parte de seu tempo em Constança revirando as coleções de algumas bibliotecas — lá, no mosteiro de São Marcos, fica claro que ele encontrou uma cópia de um antigo comentário sobre Virgílio.[22] No começo do verão de 1415, talvez logo depois de seu mestre ter sido deposto e de ele se ver definitivamente sem trabalho, Poggio chegou a Cluny, na França, onde encontrou um códex com sete orações de Cícero, duas das quais desconhecidas. Ele enviou esse precioso manuscrito a seus amigos em Florença e também fez uma cópia de próprio punho, inscrita com um comentário que revelava muito de seu estado de espírito:

> Essas sete orações de Marco Túlio eram, por culpa dos tempos, consideradas perdidas na Itália. Através de repetidas buscas nas bibliotecas da França e da Alemanha, com a maior diligência e o maior cuidado, Poggio, o florentino, por conta própria tirou-as do sórdido descaso em que estavam ocultas e as deu de novo à luz, restaurando sua antiga dignidade e ordem e entregando-as de volta às musas latinas.[23]

Enquanto Poggio escrevia essas palavras, o mundo a seu redor estava desmoronando, mas sua reação ao caos e ao medo era sempre redobrar sua imersão nos livros. No círculo encantado de sua bibliomania, ele podia resgatar o legado ameaçado do passado glorioso das mãos dos bárbaros e devolvê-lo a seus herdeiros de direito.

Um ano depois, no verão de 1416, logo depois da execução da Jerônimo de Praga e do interlúdio em Baden, Poggio estava novamente à caça de livros, dessa vez acompanhado de dois amigos italianos numa visita ao Mosteiro de São Galo, a cerca de trinta quilômetros de Constança. Não eram os traços arquitetônicos da grande abadia medieval que atraíam os visitantes; era uma biblioteca a respeito da qual Poggio e seus amigos haviam ouvido boatos extravagantes. Eles não se decepcionaram: alguns meses depois, Poggio escreveu uma carta triunfante a outro amigo na Itália, anunciando ter localizado um depósito impressionante de livros antigos. O ápice dessa coleção era o texto completo das *Institutas* de

Quintiliano, o manual de retórica e oratória mais importante da Roma antiga. Poggio e seu círculo conheciam essa obra apenas através de fragmentos. Recuperar a obra na íntegra lhes parecia incrivelmente empolgante — "Ah, que tesouro maravilhoso! Ah, que alegria inesperada!", exclamou um deles —, pois isso lhes devolvia todo um mundo perdido, um mundo de persuasão pública.

Foi o sonho de persuadir uma plateia com a eloquência e a convicção das palavras que atraiu Hus e Jerônimo de Praga a Constança. Se Hus tinha sido calado aos gritos, Jerônimo, arrastado da masmorra miserável em que havia ficado 350 dias acorrentado, conseguiu ao menos se fazer ouvir. Para um leitor moderno, há algo de quase absurdo na admiração de Poggio pelas "palavras escolhidas" de Jerônimo e pela eficácia de sua "peroração" — como se a qualidade do latim do prisioneiro fosse a grande questão; mas foi precisamente a qualidade do latim do prisioneiro que desestabilizou Poggio e o fez duvidar da validade das acusações contra o herege. Pois ele não podia, ao menos nesse estranho momento de limbo, disfarçar nem para si próprio a tensão entre o burocrata que trabalhava para o sinistro João XXIII e o humanista que ansiava pelo ar mais livre, mais limpo, como ele o imaginava, da antiga República de Roma. Poggio não conseguia encontrar uma maneira de resolver essa tensão; em vez disso, mergulhou na biblioteca monástica, com seus tesouros negligenciados.

"Não há dúvida", Poggio escreveu, "de que esse homem glorioso, tão elegante, tão puro, tão cheio de moral e de verve, não poderia ter suportado por muito tempo a imundície daquela prisão, a sordidez daquele lugar, a crueldade selvagem de seus carcereiros." Essas palavras não eram apenas uma recaída no tipo de admiração imprudente pelo eloquente e condenado Jerônimo que tinha assustado Leonardo Bruni; elas são a descrição que Poggio fez do manuscrito de Quintiliano que encontrou em São Galo.

> Ele estava triste e trajava luto, como quem foi condenado à morte; sua barba estava suja e seu cabelo coberto de lama, de modo que por sua expressão e sua aparência ficava claro que havia sido chamado a pagar uma pena imerecida. Parecia estender as mãos e implorar pela lealdade do povo romano, exigir ser salvo de uma sentença injusta.[24]

A cena testemunhada em maio ainda aparecia vividamente na imaginação do humanista enquanto ele vasculhava entre os livros do mosteiro. Jerônimo tinha

reclamado de ter sido mantido "na imundície e nos grilhões, privado de todo conforto"; Quintiliano foi encontrado "imundo de mofo e poeira". Jerônimo havia sido confinado, Poggio escreveu a Leonardo Aretino, "em negra masmorra, onde era impossível que pudesse ler"; Quintiliano, ele escreveu indignado a respeito do manuscrito na biblioteca monástica, estava "numa espécie de vil e sombria masmorra [...] onde nem homens condenados por ofensas capitais teriam sido metidos". "Um homem merecedor de eterna lembrança!", assim exclamava rispidamente Poggio sobre o herético Jerônimo, por cuja salvação não pôde mover um dedo. Alguns meses depois, no Mosteiro de São Galo, ele resgatou outro homem merecedor de eterna lembrança do calabouço dos bárbaros.

Não é possível afirmar que na mente de Poggio essa ligação entre o herege aprisionado e o texto aprisionado era assim tão clara. Ao mesmo tempo moralmente alerta e comprometidíssimo com sua vida profissional, ele reagia a livros como se fossem seres humanos vivos, sofredores. "Pelo amor de Deus", ele escreveu a respeito do manuscrito de Quintiliano, "se não tivéssemos trazido ajuda, ele na certa teria perecido no dia seguinte." Sem correr riscos, Poggio sentou e começou a copiar a extensa obra com sua linda caligrafia. Levou 54 dias para completar a tarefa. "O grande luminar do nome romano, a quem se comparava apenas Cícero, e mesmo ele também picado em pedacinhos e espalhado pelo mundo", ele escreveu a Guarino de Verona, "por meio de nossos esforços foi trazido de volta não apenas do exílio, mas da quase total destruição."[25]

A expedição ao mosteiro era dispendiosa, e Poggio estava sempre mal de dinheiro: era essa a consequência de sua decisão de não tomar a lucrativa via do sacerdotado. De volta a Constança, suas preocupações financeiras pioraram, já que ele se viu à toa, sem trabalho e sem perspectivas claras. Seu mestre deposto, Baldassare Cossa, estava negociando desesperadamente uma aposentadoria tranquila. Depois de três anos preso, acabou comprando sua liberdade e foi nomeado cardeal em Florença, onde morreu em 1419, tendo sua elegante tumba feita por Donatello erigida no batistério do Duomo. Outro papa para quem Poggio havia trabalhado antes, o deposto Gregório XII, morreu durante esse mesmo período. A última coisa que disse foi: "eu não entendi o mundo, e o

mundo não me entendeu".

Estava mais do que na hora de um burocrata prudente e muitíssimo bem treinado, com quase quarenta anos de idade, procurar e encontrar algum meio de sustento. Mas Poggio não fez nada disso. Pelo contrário, alguns meses depois de sua volta de São Galo, partiu novamente de Constança, dessa vez, ao que tudo indica, desacompanhado. Seu desejo de descobrir e liberar todos os nobres que estivessem escondidos nos calabouços só se havia intensificado. Ele não tinha ideia do que iria encontrar; só sabia que, se fosse algo antigo e estivesse escrito num latim elegante, valia a pena resgatá-lo a qualquer custo. Os monges ignorantes e indolentes, ele estava convencido, estavam mantendo trancafiados vestígios de uma civilização muito mais grandiosa que qualquer coisa que o mundo havia conhecido por mais de mil anos.

É claro que tudo que Poggio podia esperar encontrar eram pedaços de pergaminho, e nem tão antigos assim. Mas para ele não eram manuscritos, e sim vozes humanas. O que emergia da escuridão da biblioteca não era um elo numa longa cadeia de textos, um copiado do outro, mas na verdade a coisa em si, trajando vestes emprestadas, ou até o autor em si, amortalhado e cambaleante sob a luz.

"Aceitamos que Esculápio tem seu lugar entre os deuses porque chamou Hipólito, entre outros, do mundo ínfero", Francesco Barbaro escreveu a Poggio depois de ouvir falar de uma de suas descobertas;

> Se os povos, as nações e as províncias dedicaram-lhe santuários, o que poderia eu pensar que se deveria fazer por ti, se tal costume já não estivera esquecido? Tu reviveste tantos homens ilustres e sábios, que estavam mortos para a eternidade, por cujas mentes e ensinamentos não somente nós mas nossos descendentes serão capazes de viver bem e honradamente.[26]

Livros que tinham saído de circulação e estavam encostados em bibliotecas alemãs eram assim transformados em homens sábios que tinham morrido e cujas almas haviam sido aprisionadas no mundo inferior; Poggio, o cínico secretário papal a serviço de um papa notoriamente corrupto, era visto por seus amigos como um herói daquela cultura, um curandeiro mágico que recompunha e reanimava o cadáver dilacerado e mutilado da Antiguidade.

Foi assim que, em janeiro de 1417, Poggio se viu mais uma vez numa

biblioteca monástica, provavelmente a de Fulda. Ali ele tirou da estante um longo poema cujo autor pode ter lembrado de ver mencionado em Quintiliano ou na crônica compilada por são Jerônimo. *T. LUCRETI CARI DE RERUM NATURA*.

8. Como as coisas são

Da natureza não é uma leitura fácil. Totalizando 7400 versos, o poema está escrito em hexâmetros, o verso branco padrão, com seis acentos internos, em que poetas latinos como Virgílio e Ovídio, imitando o grego homérico, escreveram sua poesia épica. Dividido em seis livros sem títulos, o poema funde momentos de intensa beleza lírica, meditações filosóficas sobre a religião, o prazer e a morte e complexas teorias do mundo físico, da evolução das sociedades humanas, dos perigos e das alegrias do sexo e da natureza da doença. A linguagem muitas vezes é truncada e difícil, a sintaxe, complexa, e a ambição intelectual em geral é atordoantemente elevada.

A dificuldade não faria Poggio e seus amigos eruditos desanimarem nem um pouco. Eles dominavam o latim com perfeição, encaravam havia muito o desafio de resolver enigmas textuais e tinham percorrido inúmeras vezes com prazer e interesse os bosques ainda mais impenetráveis da teologia patrística. Uma rápida olhada nas primeiras páginas do manuscrito teria bastado para convencer Poggio de que tinha descoberto algo importante.

O que ele não poderia ter compreendido, sem ler detidamente a obra e absorver seus argumentos, era que estava pondo em liberdade algo que ameaçava seu universo mental como um todo. Tivesse ele entendido essa ameaça, poderia ainda ter reposto o poema em circulação: recuperar os vestígios perdidos do mundo antigo era seu propósito mais elevado na vida, praticamente o único princípio não contaminado pela desilusão e pelo riso cínico. Mas, ao fazê-lo, poderia muito bem ter pronunciado as palavras que Freud supostamente disse a Jung quando seu barco chegava ao Porto de Nova York para receber as boas-vindas de seus admiradores americanos: “Mas eles não sabem que nós estamos trazendo a peste?”.

Um nome simples para a peste que Lucrécio trazia — uma acusação muitas vezes feita contra ele, quando seu poema voltou a ser lido — é ateísmo. Lucrécio não era de fato ateu. Ele acreditava na existência dos deuses. Mas também acreditava que, em virtude de serem deuses, eles não se preocupavam com os seres humanos ou com qualquer coisa que fizéssemos. A divindade, por sua própria natureza, pensava ele, deve gozar a vida e a paz eternas completamente intocada por qualquer sofrimento ou perturbação e indiferente às ações humanas.

Se lhe agrada chamar o mar de Netuno ou se referir aos grãos e ao vinho como Ceres e Baco, escreveu Lucrécio, sinta-se à vontade para fazê-lo, exatamente como você pode apelidar toda a esfera terrestre de Mãe dos Deuses. E se, atraído por sua beleza solene, você decidir visitar os templos religiosos, nada de mal há de vir disso, desde que contemple as imagens dos deuses "com paz e tranquilidade (6:78)". Mas você não deve pensar nem por um minuto que pode irritar ou agradar alguma dessas deidades. As procissões, os sacrifícios animais, as danças alucinadas, os tambores e pratos e flautas, as chuvas de níveas pétalas de rosa, os sacerdotes eunucos, as imagens entalhadas do deus menino: todas essas práticas de culto, embora sejam convincentes e impressionantes a sua maneira, são basicamente desprovidas de sentido, já que os deuses que pretendem alcançar estão afastados e separados por completo de nosso mundo.

É possível defender que, apesar de sua profissão de crença religiosa, Lucrécio fosse algum tipo de ateu, um tipo particularmente ardiloso, talvez, já que para quase todos os crentes de quase todas as fés religiosas de todos os tempos deve ter parecido inútil adorar um deus sem esperanças de mitigar sua ira ou de adquirir a proteção e os favores divinos. De que serve um deus que não está interessado em castigar ou premiar? Lucrécio insistia que tais esperanças e temores são uma forma malfazeja de superstição, que combina em iguais medidas uma arrogância e um medo sem nenhum sentido. Imaginar que os deuses de fato se importam com o destino dos humanos ou com suas práticas rituais, observava ele, é um insulto particularmente vulgar — como se os seres divinos dependessem, para sua felicidade, de nossos balbucios ou de nosso bom comportamento. Mas esse insulto é o menor dos problemas, já que os deuses literalmente não dão a mínima. Nada que possamos (ou não possamos) fazer tem

a menor chance de interessar a *eles*. A questão realmente relevante é que falsas crenças e observâncias levam de maneira inevitável à infelicidade humana.

Essas opiniões eram certamente contrárias à fé cristã do próprio Poggio e teriam levado qualquer contemporâneo seu que as defendesse a sofrer graves consequências. Mas, por si próprias, encontradas num texto pagão, elas não deveriam causar grande espanto. Poggio pode ter dito a si mesmo, como fizeram alguns leitores que se identificaram com *Da natureza*, que o brilhante poeta antigo simplesmente intuíra a vacuidade das crenças pagãs, e daí o absurdo dos sacrifícios a deuses que na verdade não existiam. Lucrécio, afinal, teve a infelicidade de viver pouco antes da chegada do Messias. Caso houvesse nascido um século depois, teria tido a oportunidade de aprender a verdade. Nas condições em que viveu, ele pelo menos compreendeu que as práticas de seus contemporâneos eram inúteis. Daí o fato de que muitas traduções modernas do poema de Lucrécio para o inglês reconfortantemente o fazem denunciar como "superstição" o que o texto latino chama apenas de *religio*.

Mas o ateísmo — ou, para ser mais preciso, a indiferença para com os deuses — não era o único problema que o poema de Lucrécio apresentava. Suas preocupações principais estavam em outras coisas, no mundo material em que todos vivemos, e é aqui que surgem as discussões mais complicadas, que levaram os que mais se viram influenciados por sua formidável força — Maquiavel, Bruno, Galileu e outros — a raciocínios estranhos. Esses raciocínios um dia haviam sido explorados com todo o entusiasmo na mesmíssima terra a que agora retornavam, como resultado da descoberta de Poggio. Mas mil anos de um silêncio quase absoluto os havia tornado perigosíssimos.

Hoje, muito do que *Da natureza* diz a respeito do universo parece profundamente familiar, pelo menos entre o círculo de pessoas interessadas neste texto. Afinal, muitos dos argumentos centrais da obra estão entre as fundações sobre as quais se ergueu a vida moderna.[1] Mas vale a pena lembrar que alguns dos argumentos continuam sendo postos à parte e que outros são acaloradamente contestados, muitas vezes por pessoas que não veem problema em se beneficiar dos avanços científicos que eles ajudaram a gerar. E, para praticamente todos os contemporâneos de Poggio, quase todas as coisas que Lucrécio defendia, malgrado o fizesse num poema de uma beleza impressionante

e sedutora, pareciam incompreensíveis, incríveis ou ímpias.

Eis uma breve lista, de modo algum exaustiva, dos elementos que constituíam o desafio lucreciano:

- TUDO É COMPOSTO DE PARTÍCULAS INVISÍVEIS. Lucrécio, que não gostava de linguagem técnica, escolheu não usar o termo filosófico grego padrão para essas partículas fundamentais, "átomos", ou seja, coisas que não podem ser divididas. Ele empregava em seu lugar uma série de palavras latinas comuns: "primeiras coisas", "princípios primeiros", "os corpos da matéria", "as sementes das coisas". Tudo se forma dessas sementes e, quando se dissolve, volta a elas no fim. Imutáveis, indivisíveis e de número infinito, elas estão em constante movimento, chocando-se umas contra as outras, agrupando-se para formar novas coisas, separando-se, recombinando-se novamente, resistindo.

- AS PARTÍCULAS ELEMENTARES DA MATÉRIA — "AS SEMENTES DAS COISAS" — SÃO ETERNAS. O tempo não é limitado — uma substância determinada com começo e fim —, mas infinito. As partículas invisíveis de que todo o universo é feito, das estrelas ao mais humilde inseto, são indestrutíveis e imortais, embora seja transitório todo e qualquer objeto do universo. Ou seja, todas as formas que observamos, mesmo as que parecem mais duráveis, são temporárias: os tijolos de que são compostas mais cedo ou mais tarde serão redistribuídos. Mas os próprios tijolos são permanentes, assim como o incessante processo de formação, dissolução e redistribuição.

  Nem a criação nem a destruição jamais levam vantagem; a soma total da matéria permanece a mesma, e o equilíbrio entre os vivos e os mortos sempre se restaura:

> E assim, também, os movimentos de destruição não podem vencer para sempre, nem sepultar a vida para a eternidade, exatamente como os movimentos que produzem e aumentam os corpos não conseguem assegurar para sempre as suas criações.
>
> Deste modo se vai travando o combate dos princípios, numa guerra desencadeada desde tempos infinitos. Ora, num ponto ou noutro vencem as forças vitais e são vencidas depois: misturam-se com os lamentos funerários os vagidos que soltam os meninos ao verem as regiões da luz; nenhuma noite se tem seguido a nenhum dia, nenhum dia se tem seguido a qualquer noite, sem que se tenham ouvido

misturados aos vagidos dolorosos os choros que são companheiros da morte e dos negros funerais. (2.569-80)

O filósofo nascido na Espanha George Santayana chamava essa ideia — a incessante mutação de formas compostas de substâncias indestrutíveis — de "a maior ideia que a humanidade já teve".[2]

- AS PARTÍCULAS ELEMENTARES SÃO DE NÚMERO INFINITO, MAS LIMITADAS EM FORMA E TAMANHO. Elas são como as letras de um alfabeto, formam um conjunto definido e são capazes de se combinar num número infinito de sentenças (2.688ss). E, com as sementes das coisas assim como com a linguagem, as combinações são feitas segundo um código. Como nem todas as letras de todas as palavras podem ser combinadas de maneira coerente, assim também nem todas as partículas podem se combinar com todas as outras partículas de todas as maneiras possíveis. Algumas das sementes das coisas rotineira e facilmente se engancham às outras; algumas se repelem e resistem. Lucrécio não dizia conhecer o código secreto da matéria. Mas, argumentava, é importante entender que há um código e que, a princípio, ele poderia ser investigado e compreendido pela ciência humana.

- TODAS AS PARTÍCULAS ESTÃO EM MOVIMENTO NUM VAZIO INFINITO. O espaço, como o tempo, é ilimitado. Não há pontos fixos, não há começos, meios ou fins, e não há limites. A matéria não fica toda aglomerada numa massa sólida. Há nas coisas um vazio que permite que as partículas constituintes se movam, colidam, combinem-se e se afastem. As provas do vazio incluem não apenas o movimento incessante que observamos a nossa volta, mas também fenômenos como a água que escorre das paredes das cavernas, a comida que se espalha pelos corpos, o som que atravessa paredes de salas fechadas, o frio que penetra até os ossos.

O universo consiste então de matéria — as partículas primárias e tudo que essas partículas se reúnem para formar — e de espaço, intangível e vazio. Nada mais existe.

- O UNIVERSO NÃO TEM UM CRIADOR OU UM PROJETISTA. As próprias partículas não foram feitas e não podem ser destruídas. Os padrões de ordem e desordem no mundo não são produto de algum esquema divino. A providência é uma fantasia.

  O que existe não é a manifestação de um plano maior ou de algum design inteligente inerente à própria matéria. Nenhum coreógrafo supremo planejou seus movimentos, e os elementos que formam as coisas não tiveram uma reunião em que decidiram o que iria em que lugar.

  Mas, depois de terem sido mudados de mil modos diferentes através de toda a imensidade, depois de terem sofrido pelos tempos eternos toda espécie de choques, depois de terem experimentado todos os movimentos e combinações possíveis, chegaram finalmente a disposições tais que foi possível o constituir-se tudo que existe. (1.1024-28)

  A existência não tem fins nem propósitos, existem somente uma criação e uma destruição incessantes, governadas inteiramente pelo acaso.

- TUDO VEM A SER POR RESULTADO DE UMA VIRADA. Se todas as partículas individuais, em seus números infinitos, caíssem pelo vazio em linhas retas, tragadas por seu próprio peso como gotas de chuva, nada jamais existiria. Mas as partículas não se movem organizadamente numa única direção preordenada. Em vez disso, "afastam-se um pouco da sua trajetória, em altura incerta e em incerto lugar, e tão somente o necessário para que se possa dizer que mudou o movimento" (2.218-20). A posição das partículas elementares, assim, é indeterminada.[3]

  A virada — que Lucrécio chama em momentos diferentes de *declinatio*, *inclinatio* ou *clinamen* — é apenas o mais ínfimo movimento, *nec plus quam minimum* (2.244). É o bastante, porém, para detonar uma cadeia incessante de colisões. Tudo que existe no universo existe em função dessas colisões fortuitas de partículas minúsculas. As infinitas combinações e recombinações que resultam das colisões ao longo de um intervalo de tempo ilimitado são o motivo por que "os rios saciam o ávido mar com suas grandes águas, que a Terra, aquecida pelo vapor do Sol, renova as suas produções, e florescem todas as raças de seres vivos, se sustentam os fogos errantes pelo céu" (1.1031-34).

- A VIRADA É A FONTE DO LIVRE-ARBÍTRIO. Nas vidas de todas as criaturas sensíveis, tanto humanas como animais, a virada fortuita das partículas elementares é responsável pela existência do livre-arbítrio. Pois, se todo movimento fosse apenas parte de uma longa cadeia predeterminada, não haveria possibilidade de liberdade.[4] Causas seguiriam causas desde a eternidade, como determinaram os fados. Em vez disso, arrancamos dos fados o livre-arbítrio.

  Mas qual é a prova de que existe essa vontade? Por que não podemos simplesmente pensar que a matéria das criaturas vivas se move por causa dos mesmos golpes que propelem as partículas de pó? A imagem de Lucrécio é a da fração de segundo, na pista de corridas, depois da abertura do portão, antes que os cavalos tensos, freneticamente desejosos de se mover, possam de fato projetar os corpos adiante. Aquela fração de segundo é o empolgante espetáculo de um ato mental colocando uma massa de matéria em movimento. E, como essa imagem não respondeu completamente a todo seu propósito — porque, afinal, corridas de cavalos se resumem a criaturas levadas a se mover pelos golpes de seus cavaleiros —, Lucrécio prosseguiu observando que, embora uma força externa possa golpear o homem, aquele homem pode deliberadamente se conter.[5]

- A NATUREZA EXPERIMENTA INCESSANTEMENTE. Não há um momento único de origem, não há cenas míticas de criação. Todos os seres vivos, das plantas aos insetos até os mamíferos mais elevados e o homem, evoluíram através de um longo e complexo processo de tentativa e erro. O processo envolve muitas tentativas abortadas e becos sem saída, aberrações, prodígios, equívocos, criaturas que não eram dotadas de todas as características de que necessitavam para competir pelos recursos e para gerar crias. Criaturas cuja combinação de órgãos lhes permite a adaptação e a reprodução terão sucesso em se estabelecerem, pelo menos até que uma mudança nas circunstâncias impossibilite que todas elas sobrevivam.[6]

  As adaptações bem-sucedidas, como os fracassos, são resultado de um número fantástico de combinações que estão sendo constantemente geradas (e

reproduzidas e descartadas) durante um intervalo de tempo ilimitado. É difícil entender esse argumento, Lucrécio reconhecia, mas "é o ter nascido que traz consigo a sua utilização" (4.935). Ou seja, explicava ele: "Não existiu a visão antes de ter aparecido a luz dos olhos, nem o exprimir-se por palavras antes de ter sido criada a língua" (4.836-7). Esses órgãos não foram criados para realizar um fim previsto; sua utilidade gradualmente permitiu que aqueles em que emergiram sobrevivessem e reproduzissem sua espécie.

- O UNIVERSO NÃO FOI CRIADO PARA OS OU EM TORNO DOS HUMANOS. A Terra — com seus mares e desertos, seu clima hostil, animais selvagens, doenças — obviamente não foi construída com o propósito de fazer nossa espécie se sentir em casa. Ao contrário de muitos outros animais, que recebem ao nascer tudo de que necessitam para sobreviver, as crianças humanas são quase completamente vulneráveis: considere, escreveu Lucrécio num trecho famoso, como um bebê, igual a um marujo naufragado, arremessado na areia por ondas violentas,

> jaz nu sobre o solo, sem falar, sem nenhum auxílio para a vida, logo que natureza o lança num esforço, do ventre da mãe às praias da luz. (5.223-25)[7]

O destino de toda a espécie (o que dizer de um indivíduo qualquer) não é o polo em torno do qual tudo gira. Na verdade, não há motivos para acreditar que os seres humanos como espécie irão durar para sempre. Pelo contrário, é óbvio que, durante os infinitos períodos de tempo, algumas espécies crescem, outras desaparecem, geradas e destruídas no incessante processo de mudança. Houve outras formas de vida antes de nós, que não mais existem; haverá outras formas de vida depois de nós, quando nossa espécie tiver desaparecido.

- OS SERES HUMANOS NÃO SÃO ÚNICOS. Eles são parte de um processo material muito mais amplo, que os conecta não apenas a todas as outras formas de vida, mas também à matéria inorgânica. As partículas invisíveis de que são compostas as coisas vivas, inclusive os humanos, não são sensíveis e não provêm de alguma fonte misteriosa. Somos feitos da mesma matéria de que tudo mais se faz.

Os humanos não ocupam o lugar privilegiado na existência que imaginam ocupar: embora muitas vezes deixem de reconhecer esse fato, eles compartilham muito de suas faculdades mais preciosas com outros animais. É claro que cada indivíduo é único, mas, graças à abundância da matéria, o mesmo se aplica a praticamente todas as criaturas: se não, como poderíamos imaginar que um bezerro reconheça sua mãe ou a vaca, seu bezerro?[8] Só precisamos olhar com atenção para o mundo a nossa volta para compreender que muitas das experiências mais intensas e pungentes de nossa vida não são exclusivas de nossa espécie.

- A SOCIEDADE HUMANA COMEÇOU NÃO COM UMA ERA DOURADA DE TRANQUILIDADE E ABUNDÂNCIA, MAS COM UMA BATALHA PRIMITIVA PELA SOBREVIVÊNCIA. Não houve um tempo original e paradisíaco de abundância, como alguns sonharam, em que homens e mulheres felizes e pacíficos, vivendo em segurança e à toa, gozavam os frutos da generosidade da natureza. Os primeiros humanos, que não tinham fogo, agricultura e outros meios de amenizar uma existência brutal, lutavam para comer e não ser comidos.

  Pode sempre ter havido certa capacidade rudimentar de cooperação social em nome da sobrevivência, mas a habilidade de formar laços e viver em comunidades governadas por costumes estáveis se desenvolveu lentamente. De início havia apenas a cópula fortuita — seja por desejo mútuo ou por comércio ou estupro — e a caça e coleta de alimentos. As taxas de mortalidade eram altíssimas, ainda que, notava sarcasticamente Lucrécio, não tão altas quanto hoje, inflacionadas pela guerra, os naufrágios e o consumo voraz de comida.

  A ideia de que a linguagem foi de alguma maneira dada aos humanos, como uma invenção miraculosa, é absurda. Em vez disso, Lucrécio escreveu, os humanos, que como outros animais usavam gritos não articulados e gestos em varias situações, aos poucos chegaram a sons compartilhados para designar as mesmas coisas. E assim também, muito antes de serem capazes de se juntar para cantar canções melodiosas, os humanos imitavam o trilo dos pássaros e o doce som de uma brisa suave sobre os juncos, e assim gradualmente desenvolveram a capacidade de fazer música.

As artes da civilização — que não foram dadas ao homem por algum divino legislador, mas geradas com esforço pelos talentos comuns e pelo poder mental da espécie — são realizações que devemos celebrar, mas não são bênçãos unívocas. Elas surgiram simultaneamente ao medo dos deuses, ao desejo de riqueza, à busca de fama e poder. Todas essas coisas se originaram num anseio por segurança, um anseio que remonta às mais antigas experiências da espécie humana na luta para dominar seus inimigos naturais. Essa violenta luta — contra os animais selvagens que ameaçavam a sobrevivência humana — em grande medida teve sucesso, mas os impulsos temerosos, aquisitivos e agressivos sofreram uma metástase. Em consequência disso, os seres humanos sempre desenvolvem armas para lidar uns contra os outros.

- A ALMA MORRE. A alma humana é feita do mesmo material do corpo. O fato de não podermos localizar fisicamente a alma num órgão específico só quer dizer que ela é feita de partículas pequeníssimas imbricadas nas veias, na carne e nos tendões. Nossos instrumentos não são refinados a ponto de poderem pesar a alma: no momento da morte, ela se dissolve. "O mesmo acontece quando se desvanece o perfume de Baco ou quando o hálito suave dum unguento foge nos ares." (3.221-2) Nós não imaginamos que o vinho ou o perfume contenham uma alma misteriosa; só que o aroma consista de elementos materiais muito delicados, pequenos demais para podermos medir. É assim também com o espírito humano: ele consiste de minúsculos elementos escondidos nos recônditos mais secretos do corpo. Quando o corpo morre — ou seja, quando sua matéria se dispersa —, a alma, que é parte do corpo, morre também.

- NÃO HÁ VIDA APÓS A MORTE. Os humanos vêm tanto se consolando como se torturando com a ideia de que algo espera por eles depois que morrerem. Ou colherão flores durante toda a eternidade num jardim paradisíaco em que ventos gélidos nunca sopram ou serão marcialmente conduzidos à presença de um juiz duro que os condenará, por seus pecados, ao sofrimento infinito (um sofrimento que de alguma forma misteriosa requer que, depois de mortos, eles

tenham uma pele sensível ao calor, uma aversão ao frio, apetites corpóreos, sede e coisas do tipo). Mas, assim que você entende que sua alma morre junto com seu corpo, também entende que não pode haver recompensas ou castigos póstumos. A vida terrena é tudo que os seres humanos têm.

- A MORTE NÃO É NADA PARA NÓS. Quando você morre — quando as partículas que estavam conectadas para criá-lo e sustentá-lo se desintegram — não haverá prazer nem dor, nem desejo nem medo. As pessoas que pranteiam a morte de alguém, Lucrécio escreveu, sempre torcem as mãos angustiadas e dizem que nunca mais "os filhos queridos correrão a roubar-te beijos e a acariciar-te o peito com silenciosa ternura"(3.895-98). Mas não acrescentam que "também já não te seguirá a saudade de tudo isso".

- TODAS AS RELIGIÕES ORGANIZADAS SÃO ILUSÕES SUPERSTICIOSAS. As ilusões se baseiam em desejos, medos e ignorâncias profundamente enraizados. Os seres humanos projetam imagens do poder, da beleza e da perfeita segurança que gostariam de possuir. Ao moldar seus deuses de acordo com essas imagens, ficam escravos de seus próprios sonhos.

  Todos estão sujeitos aos sentimentos que geram tais sonhos: eles afluem quando você olha as estrelas e começa a imaginar seres de poder imensurável; ou quando se pergunta se o universo tem limites; ou quando se espanta com a maravilhosa ordem das coisas; ou, de maneira menos agradável, quando vive uma sinistra sequência de infortúnios e questiona se não está sendo castigado; ou quando a natureza mostra seu lado destrutivo.[9] Há explicações perfeitamente naturais para fenômenos como o relâmpago e os terremotos — Lucrécio as fornece —, mas humanos aterrorizados respondem por instinto com o temor religioso e começam a rezar.

- AS RELIGIÕES SÃO INVARIAVELMENTE CRUÉIS. As religiões sempre prometem esperança e amor, mas sua estrutura profunda, fundamental, é a crueldade. É por isso que elas se deixam levar por fantasias de retribuição e inevitavelmente causam angústia em seus adeptos. O problema quintessencial da religião — e a mais clara manifestação da perversidade que reside em seu núcleo — é o

sacrifício de um filho pelo pai.

Quase todos os credos religiosos incorporam o mito de um sacrifício desse tipo, e alguns chegam efetivamente a realizá-lo. Lucrécio tinha em mente o sacrifício de Ifigênia por seu pai Agamêmnon, mas também podia ter notícia da história judaica de Abraão e Isaac e de outras histórias similares do Oriente Próximo, pelas quais os romanos de seu tempo tinham cada vez mais interesse. Escrevendo em torno de 50 a.C., ele não podia, claro, ter antevisto o grande mito sacrificial que viria a dominar o mundo ocidental, mas não ficaria muito surpreso com ele ou com as imagens infinitamente reiteradas e expostas do filho ensanguentado e assassinado.

- NÃO EXISTEM ANJOS, DEMÔNIOS NEM FANTASMAS. Espíritos imateriais de qualquer tipo não existem. As criaturas com que a imaginação dos gregos e romanos povoou o mundo — parcas, harpias, daemons, gênios, ninfas, sátiros, dríades, mensageiros celestiais e espíritos dos mortos — são completamente irreais. Esqueçam.

- O OBJETIVO MAIS ELEVADO DA VIDA HUMANA É A AMPLIAÇÃO DO PRAZER E A REDUÇÃO DA DOR. A vida deve ser organizada para estar a serviço da busca da felicidade. Não há propósito ético mais elevado que propiciar essa busca para si próprio e para as demais criaturas. Todas as outras pretensões — o serviço do estado, a glorificação dos deuses ou do soberano, a árdua busca da virtude através do sacrifício pessoal — são secundárias, equivocadas ou fraudulentas. O militarismo e o gosto por esportes violentos que caracterizavam sua própria cultura pareciam para Lucrécio pervertidos e artificiais no sentido mais profundo dos termos. Deixar de reconhecer os limites dessas necessidades leva os seres humanos a uma luta vã e infrutífera para ter cada vez mais.

  A maioria das pessoas entende racionalmente que os luxos que desejam são, em sua maioria, inúteis e fazem pouco, ou nada, para ampliar seu bem-estar: "as febres ardentes não se afastam mais depressa do corpo por estar agitado sobre tapetes bordados e sobre a rubra púrpura do que por nos termos de deitar num pano plebeu" (2.34-36). Mas, por ser difícil resistir aos medos dos deuses e da vida após a morte, é difícil também resistir à atraente noção de que

se pode de alguma maneira ampliar a segurança, a nossa e a de nossa comunidade, através de uma dedicação apaixonada à aquisição e à conquista. Mas essas tentativas só fazem diminuir a possibilidade da felicidade, e põem todos que nelas embarcam em risco de naufragar.

O objetivo, Lucrécio escreveu num trecho famoso e celebremente perturbador, deve ser escapar de toda essa empresa enlouquecida e observá-la de uma posição de segurança:

> É bom, quando os ventos revolvem a superfície do grande mar, ver da terra os rudes trabalhos por que estão passando os outros; não porque haja qualquer prazer na desgraça de alguém, mas porque é bom presenciar os males que não se sofrem. É bom também contemplar os grandes combates de guerra travados pelos campos sem que haja da nossa parte qualquer perigo.
>
> Mas nada há de mais agradável do que ocupar os altos e serenos lugares fortificados pelas doutrinas dos sábios, donde se podem ver os demais errar por um lado e outro e procurar ao acaso o caminho da vida, lutar à força de talento, ter rivalidades de nobreza e esforçar-se, com trabalho de dias e de noites, por alcançar as maiores riquezas e apoderar-se do governo. (2:1-13)[10]

- O MAIOR OBSTÁCULO AO PRAZER NÃO É A DOR; É A ILUSÃO. Os principais inimigos da felicidade humana são o desejo desproporcionado — a fantasia de obter algo que excede o que o finito mundo mortal permite — e o medo constante. Mesmo a temida peste, segundo o relato de Lucrécio — e sua obra se encerra com uma narrativa detalhada de uma catastrófica epidemia da peste em Atenas —, é terrível não somente pelo sofrimento e pela dor que causa, mas também, e ainda mais, pela "perturbação e o pânico" que desencadeia.

É perfeitamente razoável tentar evitar a dor: esse é um dos pilares de todo seu sistema ético. Mas será possível evitar que essa aversão natural se transforme em pânico, um pânico que só leva ao triunfo do sofrimento? E, em termos mais gerais, por que os humanos são tão infelizes?

A resposta, segundo Lucrécio, tinha a ver com o poder da imaginação. Embora sejam finitos e mortais, os humanos são vítimas de ilusões de infinitude — prazer e dor infinitos. A fantasia da dor infinita ajuda a explicar sua tendência à religião: na crença equivocada de que suas almas são imortais, e portanto potencialmente sujeitas a uma eternidade de sofrimento, os humanos imaginam que podem de alguma maneira negociar com os deuses

uma solução melhor, uma eternidade de prazer no paraíso. A fantasia do prazer infinito ajuda a explicar sua tendência ao amor romântico: na crença equivocada de que sua felicidade depende da posse absoluta de um único objeto de desejo ilimitado, os humanos são tomados por uma fome febril e insaciável que só pode trazer angústia, e não felicidade.

Mais uma vez é perfeitamente razoável buscar o prazer sexual: que é, afinal, uma das alegrias naturais do corpo. O engano, achava Lucrécio, era confundir essa alegria com uma ilusão, o desejo alucinado de possuir — simultaneamente penetrar e consumir — o que na realidade é um sonho. O amante ausente é sempre apenas uma imagem mental, e nesse sentido é da estirpe dos sonhos. Mas Lucrécio observa em trechos de notável franqueza que mesmo no ato da consumação sexual os amantes continuam vítimas de anseios confusos que não podem satisfazer:

No próprio momento da posse, o ardor dos amantes flutua com as mãos. Apertam estreitamente o que desejaram, provocam dores no corpo, muitas vezes ferem os lábios com os dentes e os magoam de beijos. (4.1076-81)

O objetivo desse trecho — parte do que W. B. Yeats disse ser "a mais bela descrição do ato sexual que já foi escrita"[11] — não é incitar a uma forma de amar mais decorosa e morna. É registrar o elemento de apetite insaciado que assombra até mesmo a realização do desejo.[12] A insaciabilidade do apetite sexual, na opinião de Lucrécio, é uma das inteligentes estratégias de Vênus; essa estratégia ajuda a explicar o fato de que, depois de breves interlúdios, os mesmos atos de amor são realizados repetidas vezes. E ele entendia também que esses atos reiterados são extremamente agradáveis. Mas continuava incomodado com o ardil, com o sofrimento emocional que se segue, com o despertar de impulsos agressivos e, acima de tudo, com a sensação de que mesmo o momento de êxtase deixa algo a desejar. Em 1685, o grande poeta John Dryden capturou de maneira brilhante a impressionante visão de Lucrécio:

E quando o jovem par se abraça mais,
Com mãos e coxas juntas, quase iguais;
Na espuma do desejo pleno se reviram,

Murmuram, ambos, sem parar, expiram,
Da língua vão tentar fazer arpão,
Com que forçar caminho ao coração.
Em vão; navegam raso sem que afundem,
Pois corpos não perfuram nem se fundem,
Qual certamente é então o seu intento
Ao encenar tal fúria de um momento.
E jazem enredados pelo amor,
Até se dissolverem no fervor.*
(4.1105-14)[13]

- COMPREENDER A NATUREZA DAS COISAS GERA UM PROFUNDO EMBEVECIMENTO. A percepção de que o universo consiste de átomos e vazio e nada mais, de que o mundo não foi feito para nós por um criador providencial, de que não somos o centro do universo, de que nossas vidas emocionais não se distinguem das de todas as outras criaturas, assim como nossas vidas físicas, de que nossa alma é tão material e tão mortal quanto nosso corpo — tudo isso não é motivo de desespero. Pelo contrário, compreender como as coisas são é o passo crucial para a possibilidade da felicidade. A insignificância humana — o fato de que tudo não gira em torno de nós e de nosso destino — é, insistia Lucrécio, a boa nova.

É possível que os seres humanos vivam vidas felizes, mas não porque pensam que são o centro do universo, ou porque tenham medo dos deuses, ou porque se sacrifiquem com nobreza por valores que pretensamente transcendem sua existência mortal. O desejo insaciável e o medo da morte são os principais obstáculos à felicidade humana, mas os obstáculos podem ser ultrapassados através do exercício da razão.

O exercício da razão não está disponível apenas aos especialistas; ele é acessível a todos. Só é preciso recusar as mentiras ditas por sacerdotes e outros mercadores de ilusões e encarar calma e diretamente a verdadeira natureza das coisas. Toda especulação — toda a ciência, toda a moralidade, todas as tentativas de gerar uma vida que valha a pena — deve começar e terminar com uma compreensão das invisíveis sementes das coisas: os átomos, o vazio e nada mais.

Pode parecer de início que essa compreensão inevitavelmente traria consigo

uma sensação de fria vacuidade, como se o universo tivesse perdido a magia. Mas ser libertado de ilusões nocivas não equivale a ficar desiludido. A origem da filosofia, dizia-se muitas vezes no mundo antigo, era o embevecimento: a surpresa e o pasmo levavam ao desejo de saber, e o conhecimento por sua vez aquietava o embevecimento. Mas na narrativa de Lucrécio o processo é revertido: é saber como são as coisas que desperta o encanto mais profundo.

Da natureza é uma raríssima realização, uma grande obra filosófica que também é um grande poema. Inevitavelmente, compilar uma lista de proposições, como acabei de fazer, obnubila o incrível poder poético de Lucrécio, um poder do qual ele mesmo fazia pouco quando comparava seus versos ao mel que se passa na borda de uma taça que contém o remédio que uma criança doente de outra maneira poderia se recusar a beber. Esse menoscabo não é exatamente surpreendente: seu mestre e guia filosófico, Epicuro, desconfiava da eloquência e acreditava que a verdade devia ser enunciada em prosa simples e sem rebuscamentos.

Mas a grandeza poética da obra de Lucrécio não é tangencial a seu projeto visionário, sua tentativa de arrancar a verdade das mãos dos mercadores de ilusão. Por que os contadores de fábulas, pensava ele, haveriam de deter o monopólio dos meios que os humanos inventaram para exprimir o prazer e a beleza do mundo? Sem esses meios, o mundo que habitamos corre o risco de parecer hostil, e em busca de conforto as pessoas vão preferir adotar fantasias, mesmo que sejam destrutivas. Mas, com o auxílio da poesia, a verdadeira natureza das coisas — um número infinito de partículas indestrutíveis que dão pequenas viradas e colidem umas com as outras, enganchando-se, ganhando vida, separando-se, reproduzindo, morrendo, recriando-se, formando um universo maravilhoso, em mutação constante — pode ser descrita em seu legítimo esplendor.

Os seres humanos, acreditava Lucrécio, não deveriam engolir a crença peçonhenta de que suas almas fazem parte do mundo apenas de maneira temporária e estão a caminho de outro lugar. Essa crença só vai gerar neles uma relação destrutiva com o ambiente em que vivem a única vida de que dispõem. Essa vida, como todas as outras formas existentes no universo, é vulnerável e

sujeita a contingências; todas as coisas, inclusive a própria Terra, vão um dia se desintegrar e voltar aos átomos constituintes de que eram compostas e dos quais outras coisas vão se formar na dança perpétua da matéria. Mas, enquanto estamos vivos, devemos nos encher do mais profundo prazer, pois somos uma pequena parte de um vasto processo de criação de mundo que Lucrécio celebrava como algo essencialmente erótico.

Daí o fato de que, como poeta, como criador de metáforas, Lucrécio podia fazer algo muito estranho, algo que parece violar sua convicção de que os deuses são surdos às petições humanas. *Da natureza* se abre com uma oração a Vênus. Mais uma vez Dryden provavelmente é quem melhor traduz para o inglês o espírito do ardor de Lucrécio:

> Deleite de homens e de seus senhores,
> Ó mãe de Roma e todos os Amores,
> De quem procedem terra, água e ar,
> Que crias o que o céu feroz gerar;
> Pois tudo teu poder é que conduz,
> A vir e ver as regiões da luz:
> És tu que temem nuvens e tempestas,
> Sumindo quando tu te manifestas;
> Por ti a terra flore-se contente,
> Por ti acalma o mar seu peito ingente,
> E a luz no paraíso é mais presente.**
> (1.1-9)[14]

O hino flui, pleno de embevecimento e gratidão, reluzindo de luz. É como se o poeta em êxtase realmente estivesse contemplando a deusa do amor. O céu se abrindo diante de sua presença radiante, a terra que acorda cobrindo-a de flores. Ela é a encarnação do desejo, e seu retorno, nas rajadas frescas do vento do oeste, enche todas as coisas de prazer e de um desejo sexual apaixonado:

> Pois quando os campos primavera adorna
> E renovada a natureza se contorna,
> Botões ressurgem sobre o verde airoso,
> E ventos soltam o ano preguiçoso,
> As aves gaias teu louvor expressam,

Tu cujos cantos tal ardor expressam.
Desprezam bestas o que as alimenta,
Encantadas enfrentam as tormentas.
Natura é teu dom: terra, mar e ar;
Toda a progênie do que respirar,
Que a teu deleite tu irás guiar.
Por monte nu, por campo decorado,
Por águas, sobre o bosque arborizado
Estendes teu domínio ilimitado.
Por toda a vida corre teu louvor
E espalhas onde vais os grãos do amor.***
(1.9-20)

Não sabemos como os monges alemães que copiaram os versos latinos e evitaram sua destruição reagiram, nem o que Poggio Bracciolini, que pelo menos deve ter dado uma olhada neles quando resgatou o poema do esquecimento, achava que quisessem dizer. Certamente quase todos os princípios centrais do poema eram abomináveis para a ortodoxia cristã. Mas a poesia era atraente, sedutoramente linda. E podemos ver com uma clareza alucinatória o que pelo menos um italiano, mais adiante no século xv, entendeu dela: só nos basta olhar para a grande pintura da Vênus de Botticelli, onde ela surge, atordoantemente linda, da matéria inquieta do mar.

* Nor when the youthful pair more closely join,/ When hands in hands they lock, and thighs in thighs they twine;/ Just in the raging foam of full desire,/ When both press on, both murmur, both expire,/ They grip, they squeeze, their humid tongues they dart,/ As each would force their way to th'others heart./ In vain; they only cruise about the coast. For bodies cannot pierce, nor be in bodies lost,/ As sure they strive to be, when both engage/ In that tumultuous momentary rage./ So tangled in the nets of love they lie,/ Till man dissolves in that excess of joy.

** Delight of humankind and gods above,/ Parent of Rome, propitious Queen of Love,/ Whose vital power, air, earth, and sea supplies,/ And breeds whate'er is born beneath the rolling skies;/ For every kind, by the prolific might,/ Springs and beholds the regions of the light:/ Thee, Goddess, thee, the clouds and tempests fear,/ An at thy pleasing presence disappear;/ For thee the land in fragrant flowers is dressed,/ For thee the ocean smiles and smooths her wavy breast,/ And heaven itself with more serene and purer light is blessed.

*** For when the rising spring adorns the mead,/ And a new scene of nature stands displayed,/ When teeming buds and a cheerful greens appear,/ And western gales unlock the lazy year,/ The joyous birds thy welcome first express/ Whose native songs thy genial fire confess./ Then savage beasts bound o'er their slighted food,/ Struck with thy darts, and tempt the raging flood./ All nature is thy gift: earth, air, and sea;/ Of all that breathes, the various progeny,/ Stung with delight, is goaded on by thee./ O'er barren mountains, o'er the flowery plain,/ The leafy forest, and the liquid main/ Extends thy uncontrolled and boundless

reign./ Through all the living regions dost thou move/ And scatterest, where thou goest, the kindly seeds of Love.

9. A volta

"Lucrécio ainda não voltou a mim", Poggio escreveu a seu amigo veneziano, o nobre humanista Francesco Barbaro, "embora tenha sido copiado." Evidentemente, então, Poggio não tinha recebido o direito de pegar emprestado o antigo manuscrito (a que ele, como costumava fazer, se referia como se fosse o próprio poeta) e levá-lo consigo para Constança. Os monges deviam ser desconfiados demais para aceitar um acordo como esse, e em vez disso o forçaram a encontrar alguém para fazer uma cópia. Ele não esperava que seu escriba entregasse o trabalho, por mais que fosse importante, em pessoa: "O lugar é bem afastado, não vem muita gente de lá", Poggio escreveu, "e portanto hei de esperar até que surja alguém que o traga a mim".[1] Por quanto tempo ele estava disposto a esperar? "Se ninguém vier", ele assegurou a seu amigo, "não vou colocar os deveres públicos à frente dos particulares." Um comentário muito estranho, pois o que é público aqui e o que é particular? Poggio talvez estivesse dizendo para Barbaro não se preocupar: deveres oficiais em Constança (fossem eles quais fossem) não o impediriam de pôr as mãos em Lucrécio.

Quando o manuscrito de *Da natureza* finalmente chegou às mãos de Poggio, ele o mandou direto para Niccolò Niccoli, em Florença. Fosse porque a cópia do escriba era tosca ou porque queria uma versão para si próprio, o amigo de Poggio se pôs a transcrevê-lo. Essa transcrição, com a elegante caligrafia de Niccoli, junto com a cópia feita pelo escriba alemão, gerou dúzias de outras cópias manuscritas — sabemos que mais de cinquenta sobreviveram — e foi a fonte de todas as edições de Lucrécio no século XV e no começo do XVI. A descoberta de Poggio, assim, serviu como o veículo crucial que levou o antigo poema, adormecido por mil anos, a entrar de novo em circulação no mundo. Na fresca Biblioteca Laurenciana, que Michelângelo projetou para os Medici, a cópia

de Niccoli da cópia do escriba da cópia do século IX do poema de Lucrécio — Codex Laurentianus 35.30 — está preservada. Uma das principais fontes da modernidade, é um livro modesto, encadernado num couro vermelho desbotado gravado com metal, com uma corrente presa à parte de baixo da quarta capa. Há pouca coisa que a diferencie fisicamente de muitos outros manuscritos do acervo, fora o fato de o leitor receber luvas de borracha quando ela chegar a sua mesa.

A cópia que o escriba fez, e que Poggio enviou de Constança a Florença, se perdeu. Presumivelmente, depois de completar sua transcrição, Niccoli a reenviou a Poggio, que não parece ter feito uma cópia com sua bela letra. Talvez, confiando na competência de Niccoli, Poggio ou seus herdeiros tenham considerado que a cópia do escriba não merecia ser conservada e no fim tenham simplesmente se livrado dela. Perdido também está o manuscrito que o escriba copiou e que deve ter ficado na biblioteca monástica. Será que ele foi queimado num incêndio? Será que a tinta foi cuidadosamente raspada para garantir espaço para outro texto? Será que ele enfim acabou mofando por causa de negligência, vítima da umidade e do apodrecimento? Ou será que um leitor pio chegou a entender suas subversivas implicações e preferiu destruí-lo? Nenhum vestígio dele foi descoberto. Dois manuscritos de *Da natureza* do século IX, sem que Poggio ou seus contemporâneos humanistas soubessem, conseguiram atravessar a quase impenetrável barreira do tempo. Esses manuscritos, chamados, por causa de seus formatos, de Oblongus e Quadratus, foram catalogados no acervo de um erudito e colecionador holandês do século XVII, Isaac Voss, e estão na Biblioteca da Universidade de Leiden desde 1689. Fragmentos de um terceiro manuscrito do século IX, que contém cerca de 45 por cento do poema de Lucrécio, também sobreviveram e hoje estão abrigados em coleções em Copenhagen e Viena.[2] Mas, quando esses manuscritos reapareceram, o poema de Lucrécio, graças à descoberta de Poggio, já estava ajudando havia muito tempo a desestabilizar e a transformar o mundo.

É possível que Poggio tenha enviado sua cópia do poema a Niccoli sem ter feito mais que dar uma ligeira olhada. Ele tinha muita coisa na cabeça. Baldassare Cossa tinha sido deposto da sé apostólica e estava apodrecendo na prisão. O segundo pretendente ao trono de São Pedro, Angelo Correr, que havia sido

forçado a abdicar de seu título de Gregório XII, morreu em outubro de 1417. O terceiro pretendente, Pedro de Luna, aquartelado primeiro na fortaleza de Perpignan e depois no rochedo inacessível de Peñiscola, no litoral de Valencia, ainda chamava obstinadamente a si mesmo de Bento XIII, mas para Poggio estava claro, e para quase todo mundo, que a posição do papa Luna não tinha como ser levada a sério. O trono papal estava vago, e o concílio — que, como toda a comunidade europeia, estava tomado por tensões entre as delegações inglesa, francesa, alemã e italiana — batia boca sobre as condições que teriam de ser satisfeitas antes de dar início à eleição de um novo papa.

Enquanto não se chegava a um acordo, muitos membros da cúria tinham encontrado novos empregos; alguns, como Bruni, o amigo de Poggio, já estavam de volta à Itália. As tentativas do próprio Poggio não foram bem-sucedidas. O secretário apostólico do papa caído em desgraça tinha inimigos, e ele se recusava a aplacá-los se distanciando de seu mestre. Outros burocratas na corte papal depuseram contra o aprisionado Cossa, mas o nome de Poggio não aparece na lista das testemunhas de acusação. Sua melhor esperança era que um dos principais aliados de Cossa, o cardeal Zabarella, fosse eleito papa, mas Zabarella morreu em 1417. Quando os eleitores enfim se reuniram em conclave secreto no outono de 1418, escolheram alguém sem nenhum interesse de se cercar de intelectuais humanistas, o aristocrata romano Oddo Colonna, que adotou o nome de Martinho V. Poggio não recebeu a oferta do cargo de secretário apostólico, embora pudesse ter ficado na corte na posição inferior de *scriptor*. Em vez disso, ele se decidiu por uma manobra surpreendente e arriscada para sua carreira.

Em 1419, Poggio aceitou o posto de secretário de Henrique Beaufort, bispo de Winchester. Tio de Henrique V (o herói shakespeariano famoso pela batalha de Azincourt), Beaufort era o líder da delegação inglesa no Concílio de Constança, onde conheceu e ficou impressionado com o humanista italiano. Para o rico e poderoso bispo inglês, Poggio representava o tipo mais adiantado e sofisticado de secretário, alguém profundamente versado tanto na burocracia curial romana como nos prestigiosos estudos humanistas. Para o secretário italiano, Beaufort representava a salvação de sua dignidade. Poggio teve a satisfação de recusar o que teria na verdade sido um rebaixamento, caso tivesse voltado à Cúria

Romana. Mas ele não sabia inglês e, ainda que isso não tivesse grande importância no serviço de um clérigo aristocrata cuja língua nativa era o francês e que se comunicava com desenvoltura em latim e italiano, mesmo assim significava que Poggio nunca poderia esperar se sentir totalmente em casa na Inglaterra.

A decisão de se mudar, quando se aproximava seu aniversário de quarenta anos, para uma terra onde não tinha família, aliados ou amigos foi motivada por algo mais que rancor. A perspectiva de uma estada num reino distante — muito mais exótico e isolado que a Tasmânia teria parecido hoje para um cidadão romano — excitava o caçador de livros que havia em Poggio. Ele tivera sucessos espetaculares na Suíça e na Alemanha, que lhe tinham rendido fama nos círculos humanistas. Outras grandes descobertas podiam estar a sua espera nas bibliotecas monásticas inglesas. Essas bibliotecas ainda não tinham sido examinadas com cuidado por humanistas dotados, como Poggio, de uma leitura cuidadosa dos textos clássicos conhecidos, de uma compreensão enciclopédica dos manuscritos que faltavam e de uma notável inteligência filológica. Se ele já havia sido saudado como um semideus por sua capacidade de fazer reviver os mortos da Antiguidade, quanto ainda seria louvado pelo que podia agora trazer à luz?

No fim, Poggio ficou quase quatro anos na Inglaterra, mas foi um período profundamente decepcionante. O bispo Beaufort não era a mina de ouro que Poggio, sempre sem dinheiro, sonhou que seria. Ele passava muito tempo longe — "nômade como um Cita" —, deixando o secretário com poucos ou nenhuns afazeres. Fora Niccoli, seus amigos italianos parecem ter todos esquecido dele: "Fui relegado ao oblívio como se estivesse morto". O povo inglês que ele conheceu era quase uniformemente desagradável: "muitos homens entregues à glutonia e à luxúria, mas muito poucos amantes da literatura, e esses poucos são bárbaros, mais treinados em debates triviais e querelas ridículas que na verdadeira erudição".[3]

Suas cartas para a Itália eram uma ladainha de reclamações. Havia peste; o tempo era uma desgraça; sua mãe e seu irmão só lhe escreviam para pedir um dinheiro que ele não tinha; ele sofria de hemorroidas. E a notícia horrorosa de fato era que as bibliotecas — pelo menos as que ele visitou — eram, do ponto de

vista de Poggio, quase completamente desinteressantes. “Vi muitos mosteiros, todos entupidos de doutores recém-formados”, ele escreveu para Niccoli em Florença,

> a nenhum dos quais terias achado válido dar ouvidos. Havia uns poucos volumes de escritos antigos, dos quais temos versões melhores em casa. Quase todos os mosteiros desta ilha foram construídos nos últimos quatrocentos anos e essa não foi uma era que tenha produzido nem homens eruditos nem os livros que buscamos; esses livros já tinham desaparecido sem deixar rastros.

Pode ser, Poggio aceitava, que houvesse uma coisa ou outra em Oxford, mas seu mestre Beaufort não estava planejando visitar a cidade, e seus recursos próprios eram limitadíssimos. Era hora de seus amigos humanistas abandonarem seus sonhos de descobertas estupendas; “é melhor desistires da esperança dos livros da Inglaterra, pois eles muito pouco se preocupam com o assunto aqui”.[4]

Poggio declarava encontrar algum consolo em se dedicar a um estudo sério dos Pais da Igreja — não havia falta de tomos teológicos na Inglaterra —, mas sentia dolorosamente a ausência dos textos clássicos que adorava: “Durante meus quatro anos aqui nem prestei atenção aos estudos das Humanidades”, ele reclamou, “e não li um só livro que tivesse qualquer coisa a ver com estilo. Podes perceber por minhas cartas, pois não são mais o que um dia foram”.[5]

Em 1422, depois de reclamar sem parar, armar esquemas e bajular quem pudesse, ele enfim conseguiu um novo posto de secretário no Vaticano. Conseguir o dinheiro para a viagem não foi fácil — “estou procurando em toda parte para encontrar os meios de sair daqui às custas de alguém”, ele escreveu com franqueza[6] —, mas Poggio acabou juntando a soma necessária. Ele chegou à Itália sem ter descoberto nenhum tesouro bibliográfico perdido e sem ter feito nenhum impacto significativo na cena intelectual inglesa.

No dia 12 de maio de 1425, ele escreveu para lembrar a Niccoli que queria ver o texto que havia lhe enviado uns oito anos antes: “queria o Lucrécio por duas semanas e nada mais, mas queres copiar este texto e o Sílio Itálico, o Nônio Marcelo e as *Orações* de Cícero tudo de uma vez”, ele escreveu; “quem tudo quer nada realiza”. Depois de um mês, ele tentou de novo, no dia 14 de junho, sugerindo que não era só ele que estava ansioso para ler o poema: “Se me envias

o Lucrécio farás favor a muita gente. Prometo que não fico com o livro por mais de um mês, e que então ele voltará a ti". [7] Mas outro ano se passou sem nenhum resultado; o rico colecionador parecia sentir que o melhor lugar para *Da natureza* era em suas estantes, perto dos camafeus antigos, dos fragmentos de estátuas e dos preciosos artigos de vidro. Lá ele ficou, talvez sem ser lido, como um troféu. Era como se o poema tivesse sido reenterrado, agora não num mosteiro, mas nas salas douradas de um humanista.

Numa carta enviada no dia 12 de setembro de 1426, Poggio ainda tentava recuperá-lo: "Envia-me o Lucrécio também, que gostaria de vê-lo rapidamente. Vou mandá-lo de volta a ti". Três anos depois, a paciência de Poggio estava compreensivelmente se esgotando: "Estás já com o Lucrécio há doze anos", ele escreveu no dia 13 de dezembro de 1429; "parece-me que tua tumba estará pronta antes de terem sido copiados aqueles livros". Quando escreveu de novo, duas semanas depois, a impaciência já dava sinais de estar sendo substituída por raiva e, num lapso significativo, ele exagerou o número de anos de espera: "Ficaste com o Lucrécio por catorze anos e também com o Ascônio Pediano [...] Parece-te justo que, se às vezes quero ler um desses autores, não possa fazê-lo por causa de tua imprevidência? [...] Quero ler o Lucrécio, mas sou privado de sua companhia; pretendes guardá-lo por mais dez anos?". Então ele acrescentou, num tom mais submisso: "Peço-te que me mandes seja o Lucrécio seja o Ascônio, que mandarei copiar o mais breve possível e então te mandarei de volta para que fiques com eles o quanto queiras".[8]

Mas finalmente — não se sabe a data precisa — aconteceu. Libertado de sua detenção nas salas de Niccoli, *Da natureza* foi voltando aos poucos às mãos dos leitores, cerca de mil anos depois de ter sumido de vista.[9] Não há vestígios da reação do próprio Poggio ao poema que tinha relançado, nem nada se sabe das impressões de Niccoli, mas há sinais — cópias manuscritas, breves menções, alusões, sutis marcas de influência — de que ele começou a circular de forma sorrateira, primeiro em Florença, e depois além dos limites da cidade.

De volta a Roma, Poggio vinha retomando sua familiar existência na corte papal: conduzindo negociações muitas vezes lucrativas, trocando piadas cínicas

com os outros secretários na "Fábrica de Mentiras", escrevendo a amigos humanistas sobre os manuscritos que cobiçavam, brigando violentamente com rivais. Apesar da vida movimentada — a corte quase nunca ficava no mesmo lugar por muito tempo —, ele conseguiu encontrar tempo para traduzir textos antigos do grego para o latim, fazer cópias de velhos manuscritos e escrever ensaios morais, reflexões filosóficas, tratados retóricos, diatribes e orações funerárias para os amigos — Niccolò Niccoli, Lorenzo de Medici, o cardeal Niccolò Albergati, Leonardo Bruni, o cardeal Giuliano Cesarini — que iam falecendo.

Também conseguiu ter filhos, muitos filhos, com sua amante Lucia Panneli: eles tiveram, se os relatos da época são precisos, doze filhos e duas filhas. Levar as fofocas escandalosas daquele tempo ao pé da letra seria temerário, mas o próprio Poggio reconheceu a existência de filhos ilegítimos. Quando um cardeal com quem ele se dava bem o criticou pela irregularidade de sua vida, Poggio reconheceu sua culpa, mas acrescentou acerbo: "E acaso não encontramos todo dia, e em todas as terras, padres, monges, abades, bispos e dignitários de ordem ainda mais alta que têm famílias de crianças com mulheres casadas, viúvas e até com virgens consagradas ao serviço de Deus?".

À medida que Poggio acumulava dinheiro — e seus registros fiscais sugerem que ele fez isso com cada vez mais sucesso depois de sua volta da Inglaterra — sua vida aos poucos começou a mudar. Ele continuou apaixonadamente interessado pela recuperação de textos antigos, mas suas próprias viagens de descoberta ficaram para trás. Em lugar delas, começou a emular seu rico amigo Niccoli, colecionando antiguidades: "Tenho uma sala cheia de cabeças de mármore", ele se gabava em 1427. Naquele mesmo ano, Poggio comprou uma casa em Terranuova, a cidadezinha da Toscana onde nasceu e onde iria adquirir cada vez mais terras nos anos seguintes. Ele levantou o dinheiro para a compra, diziam, em boa parte copiando um manuscrito de Lívio e vendendo-o pela principesca soma de 120 florins de ouro.

O endividado pai de Poggio um dia tinha sido forçado a fugir da cidade; agora Poggio contemplava a ideia de criar ali o que chamava de sua "Academia", onde sonhava um dia se retirar para viver à grande. "Desencavei um busto de mármore de uma mulher, totalmente intocado, de que gosto muito", ele escreveu

alguns anos depois. “Foi encontrado um dia, quando estavam cavando as fundações de alguma casa. Cuidei para que o trouxessem a mim e então o levassem a meu jardinzinho em Terranuova, que decorarei com antiguidades.” Sobre outra coleção de estátuas que arrematou, ele escreveu que “quando chegarem, colocarei todas em meu pequeno ginásio”.[10] Academia, jardim, ginásio: Poggio estava recriando, pelo menos em sua imaginação, o mundo dos antigos filósofos gregos. E queria muito conferir a essa ideia um fino verniz estético. O escultor Donatello, ele comenta, viu uma das estátuas “e louvou-a entusiasticamente”.

Mas, no fim das contas, a vida de Poggio não era perfeitamente estável e segura. Num dado momento de 1433, quando ele servia como secretário apostólico do papa Eugênio IV (que tinha sucedido Martinho V), houve uma violenta insurreição popular contra o papado em Roma. Disfarçado de monge e deixando que seus seguidores se virassem sozinhos, o papa partiu pelo Tibre num pequeno bote para chegar ao porto de Óstia, onde um navio de seus aliados florentinos estava à espera dele. Uma turba amotinada às margens do rio o reconheceu e fez chover pedras sobre o barco, mas o papa conseguiu escapar. Poggio não teve a mesma sorte: fugindo da cidade, foi capturado por um dos bandos de inimigos do papa. As negociações para sua liberação não deram em nada, e ele acabou tendo de pagar seu próprio resgate com uma soma substancial de seu próprio dinheiro.

Mas de alguma maneira cada um desses violentos transtornos em seu mundo, cedo ou tarde, foi sanado, e Poggio retornou a seus livros e estátuas, a suas traduções e querelas eruditas, e à constante acumulação de riqueza. As mudanças graduais em sua vida culminaram numa decisão importante: no dia 19 de janeiro de 1436, ele se casou com Vaggia di Gino Buondelmonti. Poggio estava com 56 anos de idade; sua noiva tinha dezoito. O casamento não foi celebrado por dinheiro, mas por uma forma diferente de capital cultural.[11] Os Buondelmonti eram uma das antigas famílias feudais de Florença, um fato que Poggio — que escreveu com eloquência contra quem se orgulhava de linhagens aristocráticas — nitidamente adorou. Contra aqueles que ridicularizaram sua decisão, ele escreveu um diálogo, “Deve um velho se casar?” (*An seni sit uxos ducenda*). Os argumentos previsíveis, quase todos eles carregados de misoginia, são propostos

e recebem réplicas previsíveis, muitas delas igualmente dúbias. Portanto — segundo o interlocutor anticasamento, que não é ninguém menos que Niccolò Niccoli — é tolice um homem de mais idade, acima de tudo um erudito, trocar seu estilo de vida conhecido por outro incontornavelmente estranho e arriscado. Sua esposa pode se revelar mesquinha, rabugenta, imoderada, porca, preguiçosa. Se for viúva, vai se apegar aos momentos felizes que passou com seu falecido marido; se jovem donzela, vai quase com certeza provar ter um temperamento inadequado à gravidade de seu esposo já entrado em anos. E, se houver filhos, o velho sentirá a dura dor de saber que irá deixá-los antes que atinjam a maturidade.

Mas não — segundo o interlocutor pró-casamento —, um homem de idade madura vai compensar a inexperiência e a ignorância de uma esposa jovem que poderá moldar como cera, a seu bel-prazer. Ele vai temperar sua impetuosa sensualidade com sua sábia contenção, e se forem abençoados com filhos vai gozar a reverência devida a sua idade avançada. Por que haveria de presumir que sua vida será interrompida? E, pelos anos que lhe sejam dados, ele vai viver o inenarrável prazer de dividir a vida com alguém que ama, um segundo eu. Talvez o momento mais convincente seja quando Poggio fala com sua própria voz para dizer, com incomum simplicidade, que está muito feliz. Niccoli admite que pode haver exceções a sua regra pessimista.

No fim, numa era que por nossos padrões tinha uma expectativa de idade tremendamente baixa, Poggio prosperou, e ele e Vaggia viveram o que parece ter sido um casamento feliz, que durou quase um quarto de século. Tiveram cinco filhos — Pietro Paolo, Giovanni Battista, Jacopo, Giovani Francesco e Filippo — e uma filha, Lucrécia, que sobreviveram todos até a vida adulta. Quatro dos cinco homens entraram na carreira eclesiástica; Jacopo, a exceção, tornou-se um erudito conhecido. (Jacopo cometeu o engano de se deixar envolver pela conspiração dos Pazzi para assassinar Lorenzo e Giuliano de Medici e foi enforcado em Florença em 1478.)

O destino da amante de Poggio e de seus catorze filhos é desconhecido. Os amigos parabenizaram o recém-casado Poggio por sua boa fortuna e sua retidão moral: os inimigos fizeram circular histórias a respeito de sua indiferença para com aqueles que deixara para trás. Segundo Valla, Poggio rescindiu cruelmente o

procedimento pelo qual tinha solicitado que quatro dos filhos que teve com a amante fossem declarados seus filhos legítimos. A acusação pode ser uma calúnia maldosa, do tipo que humanistas rivais achavam interessantes em seu espírito de vingança, mas não há indicação de que Poggio tenha feito muita força para tratar os que havia abandonado com generosidade ou bondade.

Homem laico, Poggio não foi obrigado a abandonar a corte papal depois de casar. Ele continuou a servir o papa Eugênio IV por longos anos de duros conflitos entre o papado e os Concílios Eclesiásticos, de manobras diplomáticas febris, denúncias de hereges, aventuras militares, fugas apressadas e guerra. Com a morte de Eugênio, em 1447, Poggio continuou como secretário apostólico de seu sucessor, Nicolau V.

Foi o oitavo papa que ele serviu nessa função, e Poggio, agora já perto dos setenta anos, devia estar ficando cansado. No mínimo estava com preocupações muito diversas. Seus textos consumiam cada vez mais tempo, e ele tinha uma família cada vez maior para cuidar. Mais ainda, os profundos laços familiares de sua esposa com a cidade de Florença intensificaram os laços que ele sempre havia feito questão de manter com aquela que dizia ser sua cidade natal, uma cidade a que voltava ao menos uma vez por ano. Mas de muitas maneiras seu trabalho com o novo papa deve ter sido muito agradável, pois, antes de sua eleição, Nicolau V — cujo nome secular era Tommaso da Sarzana — tinha se distinguido como um humanista de grande erudição. Ele era o exemplo encarnado do projeto de educação para o gosto e o conhecimento clássicos a que Petrarca, Salutati e outros humanistas haviam devotado suas vidas.

Poggio, que encontrou pela primeira vez o futuro papa em Bolonha e mais tarde veio a conhecê-lo bem, em 1440 tinha lhe dedicado uma de suas obras, *Sobre a infelicidade dos príncipes*. Agora, na epístola de congratulações que correu enviar depois da eleição, ele garantia ao novo papa que nem todos os príncipes tinham de ser completamente infelizes. É claro que em sua posição de destaque ele não poderia se dar mais aos prazeres da amizade e da literatura, mas pelo menos poderia "tornar-se o protetor dos homens de gênio e fazer com que as artes liberais erguessem sua testa cabisbaixa".[12] "Permiti que vos diga, santíssimo pai", Poggio acrescentou, "para não esquecerdes vossos antigos amigos, entre os quais professo contar-me."

No fim, embora o reinado de Nicolau v tenha sido muito satisfatório, talvez não tenha sido tão perfeitamente idílico quanto o secretário apostólico poderia sonhar. Durante esse período, Poggio teve sua grotesca rusga com Jorge de Trebizonda, com direito a gritos, tapas e tudo mais. Ele também deve ter ficado sem graça quando o papa, como que levando a sério a ordem de ser mecenas dos homens de gênio, escolheu para a equipe de secretários apostólicos seu grande inimigo Lorenzo Valla. Poggio e Valla imediatamente embarcaram numa briga pública ferrenha, misturando comentários aleivosos sobre os erros de cada um no latim com observações ainda mais perversas sobre higiene, sexo e família.

A feiura dessas brigas deve ter intensificado o sonho da aposentadoria, que Poggio vinha acalentando desde que comprou a casa em Terranuova e começou a colecionar fragmentos antigos. E o projeto da aposentadoria não era sua única fantasia privada; ele era naquele momento já bastante famoso como caçador de livros, erudito, escritor e funcionário papal para chamar a atenção de um público mais amplo. Poggio havia feito questão de cultivar boas relações em Florença, casando-se com uma pessoa de família importante e se aliando com os interesses dos Medici. Embora tenha vivido e trabalhado em Roma por quase toda sua vida adulta, os florentinos ficavam felizes de dizer que Poggio era um deles. O governo toscano aprovou um decreto de interesse público em seu favor, declarando que ele tinha anunciado sua intenção de um dia se recolher a sua terra natal e de dedicar o tempo que lhe restasse na Terra aos estudos. Como suas ambições literárias não permitiriam que ele adquirisse a fortuna reservada aos que se dedicavam ao comércio, declarava o decreto, ele e seus filhos dali em diante estariam isentos do pagamento de quaisquer taxas públicas.

Em abril de 1453, Carlo Marsupinni, chanceler de Florença, morreu. Marsupinni era um humanista talentoso; quando de sua morte, estava traduzindo a *Ilíada* para o latim. A burocracia não era mais o sítio efetivo do poder: a consolidação do poder dos Medici tinha reduzido a importância política da chancelaria. Muitos anos haviam se passado desde que o domínio da retórica clássica ostentado por Salutati pareceu tão essencial para a sobrevivência da república. Mas o padrão estava estabelecido para que o posto florentino fosse ocupado por um erudito de destaque, incluindo dois mandatos de um velho amigo de Poggio, o talentosíssimo historiador Leonardo Bruni.

A remuneração era generosa, e o prestígio era alto. Florença conferia a seus chanceleres humanistas todas as marcas de respeito e honra que a cidade alegre e cheia de si sentia que lhe cabiam. Os chanceleres que morriam no exercício do cargo recebiam as honras de elaborados funerais oficiais que ultrapassavam as de qualquer outro cidadão da república. Quando Poggio, aos 73 anos de idade, recebeu um convite para ocupar o cargo, ele aceitou. Por mais de cinquenta anos havia trabalhado na corte de um monarca absoluto; agora iria retornar como líder titular de uma cidade que se orgulhava de seu histórico de liberdade cívica.

Poggio foi chanceler de Florença por cinco anos. A chancelaria manifestamente não funcionou de forma perfeita sob sua liderança. Parece que ele negligenciava os deveres menores do escritório. No entanto obedecia a seu papel simbólico, e conseguia tempo para trabalhar em projetos literários que tinha decidido concluir. No primeiro desses projetos, um melancólico diálogo em dois volumes sobre *A miséria da condição humana*, a conversa passa de um desastre específico — a queda de Constantinopla diante dos turcos — para uma revisão geral das catástrofes que acometem praticamente todos os homens e mulheres de todas as classes e profissões e em todos os tempos. Um dos interlocutores, Cosimo de Medici, sugere que se faça uma exceção para os papas e príncipes da Igreja, que parecem viver vidas de um luxo e uma tranquilidade acima da média. Falando com sua própria voz, Poggio replica: "Sou testemunha (e vivi com eles por cinquenta anos) de que jamais encontrei alguém que parecesse de alguma maneira satisfeito, que não reclamasse que a vida era nefasta, inquietante, angustiada, oprimida por cuidados".[13]

A melancolia ininterrupta do diálogo poderia fazer parecer que Poggio tinha sucumbido à tristeza da terceira idade, mas a segunda das obras desse período, apresentada ao mesmo Cosimo de Medici, sugere coisa diferente. Servindo-se do grego que havia aprendido mais de meio século antes, Poggio traduziu (para o latim) *O asno*, romance riquissimamente cômico de Luciano de Samósata, uma história fantástica de feitiçaria e metamorfose. E como seu terceiro empreendimento, seguindo em ainda outra direção, ele decidiu escrever uma ambiciosa e tendenciosíssima *História de Florença*, de meados do século XIV até seus tempos. O escopo impressionante desses três projetos — o primeiro aparentemente adequado a um asceta medieval, o segundo, a um humanista do

Renascimento e o terceiro, a um historiador cívico patriota — sugere a complexidade tanto do caráter do próprio Poggio como da cidade que ele representava. Para os cidadãos florentinos do século xv, essas diferentes tendências pareciam extremamente interligadas, partes de um único todo cultural complexo.

Em abril de 1458, logo depois de seu septuagésimo oitavo aniversário, Poggio renunciou, declarando que pretendia dar seguimento a seus estudos e a seus escritos como um cidadão comum. Sua morte veio um ano e meio depois, no dia 30 de outubro de 1459. Como tinha renunciado a seu posto, o governo florentino não pôde lhe dar um grandioso funeral de Estado, mas ele foi enterrado com as devidas cerimônias na Igreja da Santa Cruz, e seu retrato, feito por Antônio Pollaiuolo, foi pendurado num dos salões públicos da cidade. A cidade também encomendou uma estátua sua, erguida diante da catedral de Santa Maria del Fiore. Quando em 1560, meio século mais tarde, a fachada do Duomo foi remodelada, a estátua foi transportada para uma parte diferente do edifício, e hoje serve como parte de um grupo de esculturas dos doze apóstolos. Suponho que seja uma honra que o retrato de um fiel cristão seja usado dessa maneira, mas não imagino que isso agradaria plenamente a Poggio. Ele sempre objetivou receber o devido reconhecimento público.

Muito desse reconhecimento hoje já desapareceu. Sua tumba na Santa Cruz foi removida, substituída pela de outras celebridades. É verdade que a cidade em que ele nasceu foi rebatizada de Terranuova Bracciolini, em honra de seu filho, e em 1959, no quingentésimo aniversário de sua morte, sua estátua foi inaugurada na verdejante praça da cidade. Mas poucos dos que passam por ali, a caminho das elegantes lojas de roupas da vizinhança, devem ter alguma ideia de quem está sendo homenageado.

Mesmo assim, em suas aventuras à caça de livros no começo do século xv, Poggio realizou um feito impressionante. Os textos que ele recolocou em circulação lhe deram um lugar de honra entre seus contemporâneos florentinos mais ilustres: Filippo Brunelleschi, Lorenzo Ghiberti, Donatello, Fra Angelico, Paolo Ucello, Luca della Robbia, Masaccio, Leon Battista Alberti, Filippo Lippi, Piero della Francesca. Ao contrário da gigantesca cúpula de Brunelleschi, o maior domo construído desde a Antiguidade clássica, o grande poema de

Lucrécio não se ergue contra o céu. Mas sua recuperação mudou para sempre a paisagem do mundo.

10. Viradas

Mais de cinquenta manuscritos do século xv de *Da natureza* existem hoje em dia — um número altíssimo, embora devam ter existido muitos mais. Depois que a inteligente tecnologia de Gutenberg foi estabelecida comercialmente, as edições impressas logo vieram. As edições costumavam ser precedidas de advertências e desmentidos.

Quando o século xv chegava ao fim, o frade dominicano Girolamo Savonarola governou Florença por vários anos como uma rígida "república cristã". As pregações apaixonadas e carismáticas de Savonarola tinham provocado em grandes quantidades de florentinos, tanto da elite assim como das massas, um espírito passageiro mas febrilmente intenso de arrependimento. A sodomia era punida como um crime capital; banqueiros e príncipes mercadores eram atacados por seus luxos extravagantes e sua indiferença para com os pobres; o jogo foi combatido, junto com a dança e o canto e outras formas de prazeres mundanos. O evento mais memorável dos turbulentos anos de Savonarola foi a famosa "Fogueira das Vaidades", quando os ardentes seguidores do frade saíram pelas ruas reunindo objetos de pecado — espelhos, cosméticos, roupas sedutoras, livros de canções, instrumentos musicais, cartas de baralho e outros artefatos de jogos, esculturas e pinturas com temas pagãos, as obras dos poetas antigos — e jogaram tudo numa enorme pira acesa na Piazza della Signoria.

Depois de um tempo, a cidade se cansou de seu frenesi puritano, e no dia 23 de maio de 1498 o próprio Savonarola foi dependurado por correntes e queimado no mesmo local em que tinha montado sua fogueira cultural. Mas, quando seu poder estava no ápice e suas palavras ainda enchiam os cidadãos de medo religioso e de ódio, ele devotou uma série de seus sermões da Quaresma a atacar os filósofos antigos, escolhendo um grupo em especial como alvo de

ridículo. “Ouvi, mulheres”, ele pregou para a multidão, “eles dizem que este mundo foi feito de átomos, ou seja, as menores dentre as partículas que voam pelo ar.”[1] Sem dúvida se deliciando com esse absurdo, ele encorajava seus ouvintes a manifestar em voz alta sua derrisão: “Agora ride, mulheres, dos estudos desses homens cultos”.

Nos anos 1490, portanto, cerca de sessenta ou setenta anos depois de o poema de Lucrécio ter sido reposto em circulação, o atomismo estava suficientemente presente em Florença para que valesse a pena rir dele. Sua presença não significava que suas posições fossem aceitas como verdadeiras. Nenhuma pessoa prudente se apresentaria e diria: “Acho que o mundo são só átomos e vazio; que, em corpo e alma, somos apenas estruturas fantasticamente complexas de átomos ligados de forma temporária uns aos outros e destinados a um dia se separar.” Nenhum cidadão de respeito dizia sem reservas: “A alma morre com o corpo. Não há julgamento após a morte. O universo não foi criado para nós pelo poder divino, e toda a noção da vida após a morte é uma fantasia supersticiosa”. Ninguém que quisesse viver em paz se levantava em público e discursava: “Os pregadores que nos mandam viver com medo e tremendo estão mentindo. Deus não se interessa por nossas ações e, embora a natureza seja linda e intricada, não há indícios de um projeto inteligente que esteja por trás dela. O que deveria ser importante para nós é a busca do prazer, pois o prazer é o mais elevado objetivo da existência”. Ninguém falava: “A morte para nós é nada e não deve nos preocupar”. Mas essas ideias subversivas e lucrecianas se infiltravam e vinham à tona toda vez que a imaginação renascentista estava em seus momentos mais vivos e intensos.

No mesmíssimo momento em que Savonarola incitava seus ouvintes a rir da tolice dos atomistas, um jovem florentino copiava tranquilamente, por conta própria e na íntegra, o texto de *Da natureza*. Embora sua influência possa ser detectada, ele não o mencionou uma só vez de maneira direta nos famosos livros que veio a escrever. Ele era esperto demais para fazer uma coisa dessas. Mas sua letra foi identificada conclusivamente em 1961: a cópia foi feita por Niccolò Machiavelli. A cópia que Maquiavel fez de Lucrécio está preservada na Biblioteca Vaticana, MS Rossi 884.[2] E que lugar melhor para a progênie do secretário apostólico Poggio? Depois do amigo de Poggio, o papa humanista Nicolau V, os

textos clássicos tinham um lugar de honra na Biblioteca Vaticana.

Apesar de tudo, as advertências de Savonarola eram manifestações de preocupações autênticas: o conjunto de convicções articuladas com tamanha força poética no poema de Lucrécio era praticamente uma definição modelar — ou, melhor ainda, inquisitorial — do ateísmo. Seu surgimento na vida intelectual da Renascença deu lugar a toda uma série de respostas temerosas vindas precisamente daqueles que com mais vigor reagiram a ela. Uma dessas reações foi a do grande florentino de meados do século xv Marsílio Ficino. Antes dos trinta anos, Ficino já se via profundamente abalado por *Da natureza* e decidiu escrever um comentário erudito ao poeta que chamava de "nosso brilhante Lucrécio".[3] Mas, caindo em si — ou seja, voltando à fé —, Ficino queimou seu comentário. Ele atacou aqueles que chamava de "lucrecianos" e passou boa parte da vida adaptando Platão para construir uma elaborada defesa filosófica do cristianismo. Uma segunda reação foi a de separar o estilo poético de Lucrécio de suas ideias. Essa separação parece ter sido a tática do próprio Poggio: ele se orgulhava de sua descoberta, assim como das outras que fez, mas nunca se associou e nem sequer enfrentou diretamente o pensamento lucreciano. Em suas composições latinas, Poggio e seus amigos próximos, como Niccoli, podiam se servir da dicção e de construções frasais de uma ampla gama de textos pagãos, mas ao mesmo tempo se manter distantes de suas ideias mais perigosas. Na verdade, mais perto do fim de sua carreira, Poggio não hesitou em acusar seu grande rival, Lorenzo Valla, de seguir hereticamente o mestre de Lucrécio, Epicuro.[4] Uma coisa é gostar de vinho, escreveu Poggio, mas cantar seus louvores a serviço do epicurismo, como ele dizia que Valla fazia, era coisa bem diferente.[5] Valla ia ainda além do próprio Epicuro, Poggio acrescenta, ao atacar a virgindade e louvar a prostituição. "As máculas de vossas palavras sacrílegas não serão apagadas por vossa fala", Poggio acrescentou ominosamente, "mas sim com fogo, do qual espero que não havereis de escapar."

Seria plausível que Valla simplesmente invertesse a acusação e apontasse que afinal foi Poggio quem repôs Lucrécio em circulação. O fato de Valla ter deixado de fazer isso sugere que Poggio havia tido sucesso em manter uma distância discreta das implicações de sua descoberta. Mas pode sugerir também o quanto foi limitada a circulação inicial de *Da natureza*. Quando, no começo dos anos

1430, numa obra chamada *Sobre o prazer* (*De voluptate*), Valla descreveu os louvores da bebida e do sexo que Poggio professava achar tão chocantes, o manuscrito do poema de Lucrécio ainda estava sob a guarda de Niccoli.[6] Sua existência, que tinha sido anunciada com entusiasmo em cartas entre os humanistas, pode ter ajudado a estimular um ressurgimento do interesse pelo epicurismo, mas Valla provavelmente teve de confiar em outras fontes e em sua própria imaginação fértil para construir seu elogio do prazer.

O interesse por uma filosofia pagã que contrariava radicalmente princípios fundamentais do cristianismo tinha seus riscos, como sugere o ataque de Poggio. A resposta de Valla a esse ataque nos permite vislumbrar um terceiro tipo de reação à efervescência epicurista no século xv. A estratégia é o que se pode chamar de "desmentido dialógico". As ideias que Poggio condena estavam presentes em *Sobre o prazer*, Valla admitia, mas não eram suas ideias, e sim as de um porta-voz do epicurismo num diálogo literário.[7] No fim do diálogo, não é o epicurismo, mas sim a ortodoxia cristã, defendida pelo monge Antônio Raudense, que é declarada vencedora. "Quando Antônio Raudense terminou assim seu discurso, não nos levantamos de pronto. Ficamos tomados de imensa admiração por palavras tão pias e religiosas."[8]

E mesmo assim... No centro de seu diálogo, Valla constrói uma defesa impressionantemente vigorosa e alentada de princípios chaves do epicurismo: a sabedoria de se retirar das disputas competitivas para o tranquilo jardim da filosofia ("Da praia rireis tranquilos das ondas, ou na verdade dos que expostos estejam às vagas"), a primazia do prazer corpóreo, as vantagens da moderação, a aberração perversa da abstinência sexual, a negação da vida após a morte. "É nítido", declara o epicurista, "que não há recompensas para os mortos, e certamente não há também castigos."[9] E, para que essa formulação não permitisse ambiguidades, separando ainda as almas humanas de todas as outras coisas criadas, ele retorna ao argumento para deixá-lo evidente:

> Segundo meu Epicuro [...] nada permanece depois da dissolução do ser vivo, e pelo termo "ser vivo" ele se referia ao homem tanto como ao leão, ao lobo, ao cão e outras coisas que respiram. Com tudo isso concordo. Eles comem, comemos nós; eles bebem, bebemos nós; eles dormem, e nós também. Eles engendram, concebem, dão à luz e nutrem suas crias de maneira nada diferente da nossa. Possuem certa quota de razão e de memória, uns mais que outros, e nós um pouco mais que eles. Somos como eles em

> quase tudo; por fim, eles morrem e morremos nós — todos completamente.

Se compreendemos claramente esse fim — "por fim, eles morrem e morremos nós — todos completamente" —, então nossa determinação deve ser também muito clara: "Portanto, enquanto seja possível (quem nos dera fosse mais!) não permitamos que nos escapem os prazeres corpóreos de que não se pode duvidar e que se não podem recuperar numa outra vida".[10]

É possível defender que Valla escreveu essas palavras apenas para mostrar sua negação pelas sóbrias advertências do religioso Raudense:

> Se vísseis a forma de um anjo qualquer ao lado de quem amais, a amada pareceria tão horrenda e tão rude que vos desviaríeis dela como que da visão de um cadáver e dirigiríeis toda vossa atenção à beleza do anjo — uma beleza, eu vos digo, que não inflama mas extingue a luxúria, e que infunde uma santificadíssima devoção religiosa.[11]

Se essa interpretação é correta, então *Sobre o prazer* é uma tentativa de conter a subversão.[12] Ciente de que ele e seus contemporâneos haviam sido expostos ao encanto contagioso de Lucrécio, Valla decidiu não suprimir a contaminação, como Ficino tinha tentado fazer, mas lancetar o abcesso expondo os argumentos epicuristas ao ar purificante da fé cristã.

Mas seu inimigo Poggio chegou à conclusão oposta: a moldura cristã e a forma dialógica de *Sobre o prazer* eram, em sua opinião, apenas um conveniente disfarce para permitir que Valla tornasse público seu ataque escandaloso e subversivo à doutrina cristã. E, se o ódio peçonhento de Poggio questiona essa interpretação, a célebre prova que Valla forneceu da fraudulência da dita "Doação de Constantino" sugere que ele estava longe de ser um pensador ortodoxo. *Sobre o prazer*, desse ponto de vista, seria um texto comparavelmente radical e subversivo, usando uma folha de figueira com o objetivo de dar a seu autor, um padre que continuava tentando obter o posto de secretário apostólico que acabou conseguindo, certa proteção.

Como se pode resolver o conflito entre essas duas interpretações tão opostas? De que se trata? Subversão ou contenção? É extremamente improvável que assim de tão longe alguém ainda venha a descobrir a prova que possa responder de maneira definitiva a essa questão — se é que essa prova algum dia existiu. A própria questão implica uma certeza e uma clareza programáticas que podem ter

pouca relação com a situação efetiva dos intelectuais dos séculos XV e XVI.[13] Um número muito pequeno de pessoas pode ter adotado um epicurismo radical, na medida em que o entendessem, em sua totalidade. Por exemplo, em 1484 o poeta florentino Luigi Pulci teve seu enterro cristão recusado por negar a existência de milagres e descrever a alma como "nada mais que um pinhão dentro de um pão branco quente".[14] Mas, para muitas das mentes especulativas mais ousadas do Renascimento, as ideias que surgiram em 1417, com a recuperação do poema de Lucrécio e o interesse renovado pelo epicurismo, não constituíam um sistema filosófico ou ideológico plenamente formado. Redigida naquela poesia linda e sedutora, a visão de Lucrécio era um profundo desafio intelectual e criativo.

O que importava não era a fidelidade, mas a mobilidade — a mobilidade renovada de um poema que estivera repousando intocado em uma ou no máximo duas bibliotecas monásticas por muitos séculos, a mobilidade de argumentos epicuristas que tinham sido silenciados primeiro por pagãos hostis e depois por cristãos hostis, a mobilidade dos devaneios, das especulações inconclusas, de dúvidas sussurradas, ideias perigosas.

Poggio pode ter se distanciado do conteúdo de *Da natureza*, mas deu o importantíssimo primeiro passo ao tirar o poema da estante, mandar copiá-lo e enviar a cópia a seus amigos em Florença. Assim que voltou a circular, a dificuldade não era ler o poema (desde que se tivesse, claro, o nível adequado de latim), mas discutir seu conteúdo abertamente ou levar a sério suas ideias. Valla encontrou uma maneira de pegar um dos argumentos epicuristas centrais — o elogio do prazer como bem supremo — e lhe dar uma articulação favorável num diálogo. Esse argumento ali é desvinculado da estrutura filosófica completa que lhe dava seu peso original e, por fim, repudiado. Mas o epicurista do diálogo fala em defesa do prazer com uma energia, uma sutileza e um poder de persuasão que não tinham sido ouvidos em mais de um milênio.

Em dezembro de 1516 — quase um século depois da descoberta de Poggio — o sínodo florentino, um influente grupo de clérigos de alto nível hierárquico, proibiu a leitura de Lucrécio nas escolas. Seu belo latim pode ter tentado os professores a passarem o texto a seus alunos, mas ele devia ser banido, diziam os clérigos, como "obra lasciva e má, em que se empregam todos os esforços para demonstrar a mortalidade da alma". Quem violasse o édito sofria a ameaça da

danação eterna e uma multa de dez ducados.

A proibição pode ter limitado a circulação e efetivamente deteve a impressão de Lucrécio na Itália, mas era tarde demais para fechar a porta. Uma edição já tinha aparecido em Bolonha, outra em Paris, outra ainda na grande imprensa de Aldo Manútio, em Veneza. E em Florença o famoso editor Filippo Giunti havia comprado uma edição feita pelo humanista Pier Candido, que Poggio conhecia da corte de Nicolau v.

A edição de Giunti incorporava emendas propostas pelo importante soldado, erudito e poeta de origem grega Michele Tarnachiota Marullo. Marullo, cujo retrato foi pintado por Botticelli, era bastante bem conhecido nos círculos humanistas da Itália. Durante uma carreira muito ativa, escreveu lindos hinos pagãos inspirados por Lucrécio, com cuja obra se envolveu com grande intensidade. Em 1500, ele meditava sobre as complexidades textuais de *Da natureza* quando, trajando uma armadura, foi a Volterra para lutar contra as tropas de César Borgia, que estavam então se reunindo no litoral, perto de Piombino. Chovia muito, e os camponeses o aconselharam a não tentar atravessar a vau um avolumado rio Cecina. Ele supostamente teria respondido que uma cigana lhe havia dito quando criança que não era Netuno, mas Marte, que deveria temer. Na metade da travessia, seu cavalo escorregou e caiu em cima dele, e dizem que ele morreu amaldiçoando os deuses. Uma cópia do poema de Lucrécio foi encontrada em seu bolso.

A morte de Marullo podia ser divulgada como uma história exemplar — até a mente aberta de Erasmo comentou que Marullo trabalhava como se fosse pagão —, mas não conseguiu extinguir o interesse por Lucrécio. E de fato as autoridades eclesiásticas, muitas das quais tinham simpatias humanistas, não estavam muito preocupadas com seus perigos. Em 1549 houve uma proposta de incluir *Da natureza* no Índice de Livros Proibidos — a lista, abolida somente em 1966, das obras que os católicos ficavam proibidos de ler —, mas a proposta foi retirada a pedido do poderoso cardeal Marcello Cervini, eleito papa poucos anos depois. (Ele exerceu o cargo por menos de um mês, de 9 de abril a 1º de maio de 1555.) O comissário-geral da Inquisição, Michele Ghislieri, também se opôs a solicitações de proibição de *Da natureza*. Ele listou Lucrécio como autor de um daqueles livros pagãos que podiam ser lidos, mas apenas como fábulas. Ghislieri,

também eleito papa, em 1566, concentrou a atenção de seu pontificado na luta contra os hereges e os judeus e não se incomodou mais com a ameaça que representavam os poetas pagãos.

Na verdade os intelectuais católicos tinham liberdade para se envolver, e de fato se envolveram, com ideias lucrecianas, servindo-se de fábulas. Embora reclamasse que Marullo soava "exatamente como um pagão", Erasmo escreveu um diálogo ficcional chamado *O epicurista* em que um dos personagens, Hedônio, propõe-se a mostrar que "não há gente mais epicurista que os bons cristãos".[15] Cristãos que jejuam, lamentam seus pecados e castigam a carne podem parecer tudo menos hedonistas, mas estão procurando viver de maneira correta, e "ninguém vive mais prazerosamente que quem vive de maneira correta".

Se esse paradoxo parece pouco mais que um truque barato, um amigo de Erasmo, Thomas More, levou o envolvimento com o epicurismo muito mais longe em sua famosa obra *Utopia* (1516). Homem de grande cultura, profundamente imerso nos textos pagãos gregos e latinos que Poggio e seus contemporâneos tinham reposto em circulação, More era também um devoto asceta cristão que usava um cilício por baixo da roupa e se chicoteava até lhe correr sangue da carne. Sua audácia especulativa e sua implacável inteligência lhe permitiram compreender a força do que tinha se reerguido do mundo antigo ao mesmo tempo em que suas ardentes convicções católicas o levaram a demarcar as fronteiras que considerava perigoso que ele, ou qualquer outro, ultrapassasse. Ou seja, More explorou de maneira brilhante as tensões ocultas na identidade que ele mesmo postulava: o "Humanismo cristão".

Utopia começa com uma crítica ferina da Inglaterra, vista como uma terra onde os nobres, vivendo à toa, às custas do trabalho dos outros, exploram seus agricultores e sugam suas forças aumentando constantemente os impostos que cobram, um país onde a delimitação de terras para a criação de ovelhas joga muitos milhares de pobres numa existência de fome e crime e onde a cidades são cercadas de patíbulos em que ladrões são enforcados às dúzias sem a menor indicação de que os draconianos castigos demovam outras pessoas de cometer os mesmos crimes.

O retrato de uma realidade aterradora — e Holinshed, o cronista do século

XVI, relata que no reino de Henrique VIII 72 mil ladrões foram enforcados — é contraposto a uma ilha imaginária, Utopia (nome que significa "não lugar" em grego), cujos habitantes estão convencidos de que "ou toda ou a parte principal da felicidade humana" está na busca do prazer. Esse mandamento central do epicurismo, a obra deixa bem claro, está no coração da oposição entre a boa sociedade de Utopia e a sociedade corrupta e perversa de sua Inglaterra natal. Ou seja, More compreendeu com clareza que o princípio do prazer — que recebe sua expressão mais vigorosa no espetacular hino a Vênus, de Lucrécio — não é um aprimoramento decorativo da existência habitual; é a ideia radical que, levada a sério, mudaria tudo.

More colocou sua Utopia no canto mais afastado do mundo. Seu descobridor, escreve o autor no começo do livro, foi um homem que "juntou-se a Américo Vespúcio e foi seu companheiro constante em três de suas últimas quatro viagens, a respeito das quais todos hoje leem, mas que na viagem final não voltou com ele". Ele foi um dos que ficaram para trás, por seu próprio pedido, num entreposto estabelecido no ponto mais distante da aventura do explorador rumo ao desconhecido.

Lendo Américo Vespúcio e refletindo sobre as terras recém-descobertas e batizadas, em homenagem a ele, de "América", More se serviu das observações do navegador italiano sobre os povos que tinha encontrado: "Como a vida deles é totalmente dada ao prazer", escrevera Vespúcio, "eu a chamarei de epicurista".[16] More certamente terá percebido, com espanto, que podia usar as incríveis descobertas para explorar algumas das ideias perturbadoras que haviam voltado a circular com o reaparecimento de *Da natureza*, de Lucrécio. O elo não era inteiramente inesperado: o florentino Vespúcio era parte do círculo humanista em que *Da natureza* encontrou seu público. Os nativos de Utopia, escreveu More, tendem a acreditar "que nenhuma espécie de prazer é proibida, desde que não cause mal a alguém". E o comportamento deles não é meramente uma questão de hábitos; é uma posição filosófica: "Eles parecem se inclinar mais do que deveriam à escola que defende o prazer como objeto que define ou toda ou a parte principal da felicidade humana". Essa "escola" é a de Epicuro e de Lucrécio.

O cenário, no recanto mais afastado do canto mais afastado do mundo, permitia que More expressasse uma sensação que seus contemporâneos tinham

extrema dificuldade de articular: que os textos pagãos recuperados pelos humanistas eram ao mesmo tempo sedutoramente vitais e absurdamente estranhos.[17] Eles haviam sido reinjetados na corrente sanguínea da vida intelectual da Europa depois de longos séculos de quase esquecimento, e representavam não continuidade ou recuperação, mas na verdade um profundo transtorno. Eram com efeito vozes de um outro mundo, um mundo tão diferente quanto o Brasil de Vespúcio era diferente da Inglaterra, e seu poder derivava tanto de sua distância como de sua eloquente lucidez.

A invocação do Novo Mundo permitia que More articulasse uma segunda reação-chave aos textos que fascinaram os humanistas. Ele insistia que esses textos fossem entendidos não como ideias filosóficas isoladas, mas como expressões de todo um modo de vida, adotado em circunstâncias físicas, históricas, culturais e sociais bem específicas. A descrição do epicurismo dos nativos de Utopia só fazia sentido para More no contexto mais amplo de toda uma existência.

Mas essa existência, pensava More, teria de ser para todos. Ele levava a sério a afirmação, feita de maneira tão ardente em *Da natureza*, de que a filosofia de Epicuro iria libertar toda a humanidade de sua abjeta miséria. Ou, melhor, More levava a sério a universalidade que é o sentido grego original da palavra "católico". Não bastaria que o epicurismo iluminasse uma pequena elite num jardim murado; ele teria de se aplicar à sociedade como um todo. *Utopia* é um conjunto, visionário e detalhado, de instruções para sua aplicação, da construção de moradias públicas à medicina para todos, de centros de atenção às crianças à tolerância religiosa e à jornada de trabalho de seis horas. A questão central da famosa fábula de More é imaginar as condições que possibilitariam que uma sociedade inteira fizesse da busca da felicidade seu objetivo coletivo.

Para More, essas condições teriam de começar pela abolição da propriedade privada. De outro modo a avidez dos seres humanos, seu desejo de "nobreza, magnificência, esplendor e majestade", inevitavelmente levaria à distribuição desigual da riqueza que condena uma grande parte da população a viver na miséria, no rancor e no crime. Mas o comunismo não bastava. Certas ideias teriam de ser banidas. Especificamente, escreveu More, os nativos de Utopia impõem castigos duros, inclusive a forma mais dura de escravidão, para quem

quer que negue a existência da divina providência ou da vida após a morte.

A negação da Providência e a negação da vida após a morte eram as duas colunas mestras de todo o poema de Lucrécio. Thomas More então ao mesmo tempo abraçava de maneira ativa o epicurismo — a adoção mais profunda e mais inteligente desse pensamento desde que Poggio recuperou *De rerum natura* um século antes — e cuidadosamente lhe arrancava o coração. Todos os cidadãos de Utopia são encorajados a buscar o prazer; mas aqueles que acham que a alma morre com o corpo ou que acreditam que o acaso governa o universo, escreveu More, são presos e escravizados.

Esse tratamento duro era a única maneira que More encontrou de conceber que a busca do prazer fosse efetivamente realizada por mais que um grupo minúsculo de filósofos privilegiados afastados da vida pública. As pessoas teriam de acreditar, no mínimo, que havia um plano providencial mais amplo — não apenas no estado mas na própria estrutura do universo — e também que as normas que devem servir de balizas para essa busca do prazer, e que portanto disciplinam seu comportamento, eram impostas por esse projeto providencial. Essa imposição funcionaria através de uma crença em recompensas e castigos numa vida após a morte. De outra maneira, na opinião de More, seria impossível reduzir drasticamente, como ele queria, tanto os terríveis castigos como as extravagantes recompensas que sustentavam sua sociedade injusta.[18]

Pelos padrões dos tempos de More, os nativos de Utopia são incrivelmente tolerantes: eles não prescrevem nenhuma doutrina religiosa oficial para então aplicar "anjinhos" aos que não a seguissem. Seus cidadãos tinham direito de adorar o deus que lhes aprouvesse e até de falar dessas crenças com outros, desde que o fizessem de maneira equilibrada e racional. Mas em Utopia não há tolerância alguma para com aqueles que acham que sua alma vai se desintegrar junto com o corpo quando morrerem ou que duvidem que os deuses, se é que existem, se preocupem com os feitos da humanidade. Essas pessoas são uma ameaça, pois o que pode impedi-las de fazerem o que quiserem? Os cidadãos de Utopia consideram esses descrentes, escreveu More, como sub-humanos inaptos a permanecer na comunidade. Pois ninguém, na opinião deles, pode se contar "entre seus cidadãos cujas leis e costumes venha a tratar como inúteis a não ser por medo".

"A não ser por medo": o medo pode ser eliminado no jardim do filósofo, entre uma elite minúscula e esclarecida, mas não pode ser eliminado de toda uma sociedade, caso ainda se pretenda imaginar essa sociedade como um lugar habitado pela variedade de pessoas que de fato existe no mundo como sempre o conhecemos. Mesmo com toda a força do condicionamento social de Utopia, a natureza humana, acreditava More, inevitavelmente levaria os homens a recorrer à força ou à fraude para conseguir o que desejam. A crença de More sem dúvida era condicionada por seu ardente catolicismo, mas no mesmo período Maquiavel, muito menos devoto que o pio More, chegou à mesma conclusão. As leis e os costumes, considerava o autor de *O príncipe*, eram inúteis sem o medo.

More tentou imaginar o que seria necessário não para que certos indivíduos fossem iluminados, mas para que toda uma comunidade se livrasse da crueldade e da desordem, dividisse equitativamente os bens da vida, se organizasse em torno da busca do prazer e derrubasse seus patíbulos. Os patíbulos, quase todos, seriam desmontados, concluía More, se, e apenas se, as pessoas fossem convencidas a imaginar patíbulos (e recompensas) numa outra vida. Sem esses suplementos imaginários a ordem social desmoronaria, com cada indivíduo tentando realizar seus desejos: "Quem pode duvidar que vai lutar para escapar por ardis das leis públicas de sua terra ou violá-las por violência com o fito de servir a seus desejos particulares quando nada tiver a temer que não as leis, e esperança nenhuma que não o corpo?". More estava disposto a aceitar a execução pública de qualquer um que pensasse e ensinasse coisa diferente.

Os cidadãos da imaginária Utopia de More têm um motivo pragmático, útil, para forçar as pessoas a terem fé na Providência e na vida após a morte: eles estão convencidos de que não podem acreditar em nenhuma pessoa que não sustente essas crenças. Mas o próprio More, como devoto cristão, tinha outro motivo: as palavras do próprio Jesus. "Não se vendem dois passarinhos por um ceitil? e nenhum deles cairá em terra sem a vontade do vosso Pai. E até mesmo os cabelos da vossa cabeça estão todos contados" (Mateus 10:29-30). Como na paráfrase que Hamlet faz desses versículos, "há uma providência especial na queda de uma andorinha". Quem na cristandade ousaria discordar disso?

Uma resposta no século XVI era o minúsculo monge dominicano Giordano Bruno. Na metade da década de 1580, então com 36 anos de idade, Bruno, que

tinha fugido de seu mosteiro em Nápoles e estava perambulando pela Itália e a França, se encontrava em Londres. Brilhante, temerário, ao mesmo tempo encantadoramente carismático e insuportavelmente crítico, ganhava a vida arranjando apoios de mecenas, ensinando a arte da memória e dando palestras sobre vários aspectos do que ele chamava de filosofia nolana, batizada com o nome da cidade próxima de Nápoles onde tinha nascido. Essa filosofia tinha diversas raízes, emaranhadas numa mistura exuberante e muitas vezes atordoante, mas uma delas estava no epicurismo. Na verdade, há muitas indicações de que *De rerum natura* tinha perturbado e transformado o mundo de Bruno.

Durante sua estada na Inglaterra, Bruno escreveu e publicou uma enxurrada de obras estranhas. A extraordinária ousadia dessas obras pode ser avaliada ao examinar as implicações de um único trecho de uma delas, *A expulsão da besta triunfante*, impressa em 1584. O trecho é longo, mas sua extensão é muito relevante. Mercúrio, arauto dos deuses, está relatando a Sofia as coisas todas que Jove o mandou provocar. Ele ordenou

> que hoje ao meio-dia os dois melões do pomar de melões de padre Franzino estejam perfeitamente maduros, mas que não sejam colhidos antes de três dias a contar de hoje, quando não mais serão considerados bons de se comer. Ele solicita que no mesmo momento, na jujubeira que fica no sopé do monte Cicala na casa de Giovanni Bruno, trinta jujubas perfeitas sejam colhidas, e diz que várias hão de cair ao chão ainda verdes, e que quinze serão comidas pelos vermes. Que Vasta, esposa de Albenzio Savolino, quando quiser enrolar o cabelo das têmporas, queimará cinquenta e sete cabelos por ter deixado o ferro ficar quente demais, mas não queimará o escalpo e portanto não amaldiçoará quando sentir o fedor, mas resistirá paciente. Que do esterco de seu boi duzentos e cinquenta e dois besouros estercorários hão de nascer, dos quais catorze serão pisoteados e mortos pelo pé de Albenzio, vinte e seis morrerão de borco, vinte e dois viverão num buraco, oitenta cumprirão peregrinação em torno do quintal, quarenta e dois recolher-se-ão para viver sob uma pedra perto da porta, dezesseis rolarão suas bolas de esterco para onde se lhes aprouver, e o resto correrá à roda fortuitamente.[19]

Isso está longe de ser tudo que Mercúrio tem de preparar.

> Laurenza, quando pentear o cabelo, perderá dezessete cabelos e partirá treze, e deles, dez crescerão de volta dentro de três dias e sete jamais voltarão a crescer. A cadela de Antonio Savolino conceberá cinco filhotes, dos quais três viverão pelo tempo normal que lhes cabe e dois serão descartados, e desses três o primeiro será parecido com a mãe, o segundo será mestiço, e o terceiro se assemelhará parcialmente ao pai e parcialmente se assemelhará ao cão de Polidoro. Naquele momento ouvir-se-á um cuco em La Starza, piando doze vezes, não mais e não menos, quando então partirá e voará rumo às ruínas do castelo

de Cicala por onze minutos, e então voará para Scarvaita, e quanto ao que se dá depois, veremos mais tarde.

O trabalho de Mercúrio nesse cantinho de um cantinho da Campanha ainda não acabou.

Que a saia que Mastro Danese está cortando em sua mesa resultará torta. Que doze carrapatos vão sair das frinchas no leito de Costantino e rumarão para o travesseiro: sete grandes, quatro pequenos e um de tamanho mediano, e quanto àquele que sobreviverá até a luz das velas desta noite, veremos. Que quinze minutos depois disso, em função do movimento de sua língua, que ela passou pelo palato quatro vezes, a velha dama de Fiurulo perderá o terceiro molar direito da mandíbula inferior, e ele cairá sem sangue e sem dor, porque tal molar estava frouxo havia dezessete meses. Que Ambrogio, na centésima décima segunda enfiada finalmente terá encerrado seus negócios com a esposa, mas não a emprenhará desta feita, mas sim de outra, usando o esperma em que o alho-porro cozido que acabou de comer com painço e molho de vinho se terá convertido. O filho de Martinello está começando a criar cabelos no peito, e sua voz está começando a mudar. Que Paulino, quando se curvar para apanhar uma agulha partida, vai romper o cordão vermelho das calçolas...

Evocando com um detalhismo alucinante o povoado em que nasceu, Bruno encenou uma farsa filosófica, com o objetivo de mostrar que a providência divina, pelo menos como o povo tende a entendê-la, é uma bobagem. Os detalhes eram todos deliberadamente triviais, mas o que estava exposto era muito valioso: zombar da afirmação de Jesus de que os cabelos de nossa cabeça estão contados tinha o risco de provocar uma visita desagradável da patrulha ideológica. A religião não era matéria de riso, pelo menos não para os oficiais cuja missão era garantir a ortodoxia. Eles não tratavam com leveza nem as piadas mais triviais. Na França, um aldeão chamado Isambard foi preso por ter exclamado, quando um frade anunciou depois da missa que diria algumas palavrinhas a respeito de Deus: "Quanto menos melhor".[20] Na Espanha, um alfaiate chamado Garcia Lopez, saindo da igreja logo depois de o padre ter anunciado o longo calendário de serviços para a semana seguinte, brincou que: "Quando éramos judeus, morríamos de tédio com um Pessach depois do outro, e agora parece que todo dia é Páscoa ou dia de santo".[21] Garcia Lopez foi denunciado à Inquisição.

Mas Bruno estava na Inglaterra. Apesar dos vigorosos esforços que Thomas More tinha encetado para estabelecê-la durante seu tempo como chanceler, a Inglaterra não tinha Inquisição. Embora ainda fosse bem possível alguém arranjar sérios problemas por ter aberto a boca sem pensar, Bruno pode ter se

sentido mais livre para dizer o que quisesse, ou, nesse caso, para se deixar cair num riso rouco e loucamente subversivo. Esse riso tinha um sentido filosófico: a partir do momento em que você leva a sério a afirmação de que a providência de Deus se estende à queda das andorinhas e ao número de fios de cabelo em sua cabeça, praticamente não há mais limite, das partículas de poeira suspensas num raio de sol às conjunções planetárias que estão acontecendo nos céus. "Ó Mercúrio", Sofia exclama com pena. "Tens muito que fazer."

Sofia compreende que milhões de línguas seriam necessárias para descrever tudo que deve acontecer num único momento numa minúscula aldeia da Campanha. Nessas condições, ninguém podia ter inveja da situação de Jove. Mas então Mercúrio admite que a coisa toda não funciona assim: não há um deus artífice parado às portas do universo, gritando suas ordens, distribuindo recompensas e castigos, determinando tudo. Essa ideia toda é um absurdo. Há uma ordem no universo, mas ela está embutida na natureza das coisas, na matéria de que tudo se compõe, das estrelas aos homens e carrapatos. A natureza não é uma potencialidade abstrata, mas uma mãe geradora, que dá à luz tudo que existe. Em outras palavras, entramos no universo de Lucrécio.

Esse universo, para Bruno, não era um lugar de melancólica desilusão. Pelo contrário, ele achava maravilhoso perceber que o mundo não tem limites nem no espaço e nem no tempo, que as coisas mais grandiosas são feitas das menores, que os átomos, os tijolos de tudo que existe, ligam o indivíduo ao infinito. "O mundo é perfeito como é", ele escreveu, varrendo inumeráveis sermões sobre a angústia, a culpa e o arrependimento como se fossem meras teias de aranha.[22] Era inútil procurar a divindade no corpo ferido e maltratado do Filho, e era inútil sonhar procurar o Pai em algum distante céu. "Temos conhecimento", ele escreveu, "para não procurar uma divindade afastada de nós quando a temos por perto; ela está dentro de nós mais do que estamos nós mesmos." E seu ânimo filosófico se estendia a sua vida cotidiana. Ele era, observou um contemporâneo florentino, "uma companhia maravilhosa à mesa, muito dada à vida epicurista".[23]

Como Lucrécio, Bruno alertava para os perigos de se concentrar toda a capacidade de amar e desejar num único objeto de desejo obsessivo. Era perfeitamente adequado, ele achava, satisfazer os desejos sexuais do corpo, mas

era absurdo confundir esses desejos com a busca pelas verdades últimas, verdades que apenas a filosofia — a filosofia nolana, claro — poderia propiciar. Não que tais verdades fossem abstratas e incorpóreas. Pelo contrário, Bruno pode ter sido a primeira pessoa em mais de um milênio a compreender toda a força, ao mesmo tempo filosófica e erótica, do hino de Lucrécio a Vênus. O universo, em seu processo ininterrupto de geração e destruição e regeneração, é inerentemente sexual.

Bruno achou o protestantismo militante que encontrou na Inglaterra e em outros lugares tão preconceituoso e estreito quanto o catolicismo da Contrarreforma de que tinha fugido. O fenômeno do ódio sectário como um todo o enchia de desprezo. O que ele valorizava acima de tudo era a coragem de defender a verdade contra os idiotas beligerantes sempre dispostos a calar com seus gritos o que não conseguiam entender. Essa coragem ele encontrou principalmente no astrônomo Copérnico, que tinha, como ele disse, "recebido dos deuses a ordem de ser a aurora que deve preceder o nascer do sol da antiga e verdadeira filosofia, há tantos séculos sepultada nas negras cavernas da ignorância cega, rancorosa, arrogante e invejosa".[24]

A afirmação de Copérnico de que a Terra não era o ponto fixo no centro do universo, mas um planeta em órbita em torno do Sol ainda era, quando Bruno a defendeu, uma ideia escandalosa, execrada tanto pela Igreja como pelo mundo acadêmico. Bruno conseguiu levar ainda além o escândalo do copernicanismo: nem sequer havia um centro do universo, ele defendia, nem na Terra nem no Sol. Ao invés disso, escreveu, citando Lucrécio, havia múltiplos mundos, onde as sementes das coisas, em seus números infinitos, certamente se combinariam para formar outras raças de homens, outras criaturas.[25] Cada uma das estrelas fixas que observamos no céu é um sol, todas elas espalhadas pelo espaço ilimitado. Muitos desses sóis são acompanhados por satélites que giram a sua volta como a Terra gira em torno de nosso Sol. O universo é indiferente a nós, a nosso comportamento e a nosso destino; somos apenas uma peça minúscula de algo inconcebivelmente maior. E isso não deve nos fazer tremer de medo. Na verdade, devemos aceitar o mundo com embevecimento, gratidão e reverência.

Eram, todas elas, opiniões extremamente perigosas, e as coisas não melhoraram quando Bruno, pressionado a reconciliar sua cosmologia com as

Escrituras, escreveu que a Bíblia era um guia mais útil para a moral que para mapear os céus. Muitas pessoas deviam concordar com isso em silêncio, mas não era prudente dizê-lo em público, muito menos em letra impressa.

Bruno estava longe de ser a única mente científica brilhante em atividade na Europa, repensando a natureza das coisas: em Londres ele deve ter conhecido Thomas Harriot, que construiu o maior telescópio da Inglaterra, observou manchas solares, fez um esboço da superfície da Lua, observou os satélites dos planetas, propôs que os planetas não se moviam em círculos perfeitos, mas em órbitas elípticas, trabalhou com cartografia matemática, descobriu a lei dos senos da refração e conseguiu grandes realizações em álgebra.[26] Muitas dessas descobertas anteciparam aquelas que fariam a fama de Galileu, Descartes e outros. Mas Harriot não recebe crédito por nenhuma delas: elas só vieram à tona recentemente, em meio ao monte de artigos não publicados que ele deixou ao morrer. Entre esses papéis estava uma lista cuidadosa que Harriot, que era atomista, fazia dos ataques que recebia como suposto ateu. Ele sabia que os ataques só se intensificariam se publicasse qualquer um de seus achados, e preferiu a vida à fama. Quem pode culpá-lo?

Bruno, no entanto, não conseguia ficar calado. "Com a luz de seus sentidos e de sua razão", escreveu sobre si próprio, "ele abriu os claustros da verdade que podemos abrir com a chave da pesquisa mais aplicada, expôs a coberta e velada natura, deu olhos às toupeiras e luz aos cegos [...] soltou a língua dos mundos que não podiam e não ousavam expressar suas confusas opiniões."[27] Quando criança, ele lembrou em *Sobre o imenso e o inumerável*, um poema latino baseado no modelo de Lucrécio, acreditava que nada existia além do Vesúvio, já que seus olhos não viam além do vulcão. Agora ele sabia que era parte de um mundo infinito, e não conseguia se limitar mais uma vez à estreita cela mental que sua cultura insistia que ele devia ocupar.

Talvez, se tivesse ficado na Inglaterra — ou em Frankfurt ou Zurique, Praga ou Wittemberg, por onde também passou —, ele pudesse, embora tivesse sido difícil, encontrar uma forma de manter-se em liberdade. Mas em 1591 Bruno tomou a fatal decisão de voltar à Itália e ao que lhe parecia ser a segurança das notoriamente independentes Pádua e Veneza. A segurança se revelou ilusória: denunciado à Inquisição por seu mecenas, Bruno foi preso em Veneza e então

extraditado para Roma, onde ficou preso numa cela do Santo Ofício, perto da Basílica de São Pedro.

O interrogatório e o julgamento de Bruno duraram oito anos, muito desse tempo sendo gasto com respostas a acusações de heresia, reiterações de sua visão filosófica, refutações de acusações alucinadas, e o emprego de sua memória prodigiosa para delinear em detalhes suas crenças repetidas vezes. Por fim, sob ameaça de tortura, ele negou o direito de os inquisidores determinarem o que era heresia e o que era a crença ortodoxa. Esse desafio foi a gota d'água. O Santo Ofício não reconhecia limites a sua jurisdição suprema — nenhum limite territorial e, fora o papa e os cardeais, nenhum limite pessoal. Afirmava ter o direito de julgar e, se necessário, processar qualquer um, em qualquer lugar. Era o árbitro final da ortodoxia.

Diante de uma plateia de espectadores, Bruno foi forçado a se ajoelhar e sentenciado como "impenitente, pernicioso e obstinado herege". Ele não era um estoico; ficou aterrorizado com o destino lúgubre que estava a sua espera. Mas um dos espectadores, um católico alemão, rabiscou estranhas palavras que o obstinado herege tinha dito no momento de sua condenação e excomunhão. "Ele nada disse a não ser, num tom ameaçador, 'Vós podeis ter mais medo de pronunciar essa sentença contra mim do que tenho eu de aceitá-la'."

No dia 17 de fevereiro de 1600, o dominicano despadrado, com a cabeça raspada, foi posto sobre um burrico e levado para a fogueira preparada no Campo dei Fiori. Ele tinha se recusado inflexivelmente a se arrepender, e agora, no fim, não consentiu em ficar calado. Suas palavras não foram registradas, mas devem ter irritado as autoridades, pois ordenaram que lhe prendessem a língua. Os desejos deles eram literais: segundo um relato, enfiaram-lhe um alfinete pela bochecha, que lhe perfurou a língua e saiu pelo outro lado; outro alfinete cerrou-lhe os lábios, formando uma cruz. Quando ergueram um crucifixo diante de seu rosto, ele desviou a cabeça. A fogueira foi acesa e fez seu trabalho. Depois de ter sido queimado vivo, os ossos que sobraram dele foram partidos e suas cinzas — as minúsculas partículas que, acreditava ele, reingressariam na grandiosa, jubilosa e eterna circulação da matéria — foram espalhadas.

11. Ressurreições

Calar Bruno revelou ser muito mais fácil que fazer *Da natureza* voltar às trevas. O problema era que, depois que o poema de Lucrécio tinha reingressado no mundo, as palavras desse visionário poeta da experiência humana começaram a ressoar vigorosamente nas obras de escritores e artistas do Renascimento, muitos dos quais se consideravam cristãos devotos. Essa ressonância — indícios de uma presença na pintura ou no romance épico — foi menos perturbadora para as autoridades do que quando surgiu nos escritos de cientistas ou filósofos. A patrulha ideológica eclesiástica quase nunca era acionada para investigar obras de arte por suas implicações heréticas.[1] Mas, exatamente como a competência de Lucrécio como poeta tinha ajudado a difundir suas ideias radicais, essas ideias foram transmitidas, de formas dificílimas de controlar, por artistas que estavam direta ou indiretamente em contato com os círculos humanistas italianos: pintores como Sandro Botticelli, Piero di Cosimo e Leonardo da Vinci; poetas como Matteo Boiardo, Ludovico Ariosto e Torquato Tasso. E logo tais ideias deram as caras também longe de Florença e de Roma.

No palco londrino de meados da década de 1590, Mercúcio provocava Romeu com uma descrição fantástica da Rainha Mab:

> Ela é parteira das fadas e vem
> Em forma menor que da pedra do anel
> Que está no indicador de um edil,
> Com uma junta de pequenos átomos
> Sobre o nariz dos que já adormeceram
> (*Romeu e Julieta*, I.iv.55-59)

"... uma junta de pequenos átomos": Shakespeare esperava então que sua plateia

popular compreendesse que Mercúcio estava conjurando comicamente um objeto inimaginavelmente pequeno. Isso por si só já é interessante, e ainda mais interessante no contexto de uma tragédia sobre o poder compulsivo do desejo num mundo cujos personagens principais conspicuamente abjuram qualquer perspectiva de uma vida após a morte:

> Aqui, aqui hei de ficar
> Com vermes por criados. Ah, aqui
> Prepararei o meu descanso eterno
> (V.iii.108-10)

Os anos de Bruno na Inglaterra não tinham sido em vão. O autor de *Romeu e Julieta* compartilhava seu interesse pelo materialismo lucreciano com Spenser, Donne, Bacon e outros. Embora Shakespeare não tivesse frequentado Oxford ou Cambridge, seu latim era bom o suficiente para ler por conta própria o poema de Lucrécio. Fosse como fosse, ele deve ter conhecido pessoalmente John Florio, amigo de Bruno, e pode também ter discutido Lucrécio com seu colega, o dramaturgo Ben Jonson, cuja cópia assinada de *Da natureza* sobreviveu e hoje está na Biblioteca Houghton, em Harvard.[2]

Shakespeare teria certamente encontrado Lucrécio num de seus livros preferidos: os *Ensaios* de Montaigne. Os *Ensaios*, publicados originalmente em 1580 e traduzidos para o inglês por Florio em 1603, contêm quase cem citações diretas de *Da natureza*. E não são só as citações: há uma profunda afinidade entre Lucrécio e Montaigne, uma afinidade que vai além de qualquer passagem em particular.

Montaigne compartilhava o desprezo de Lucrécio por uma moralidade sustentada à base de pesadelos de vida após a morte; ele se agarrava firmemente à importância de seus sentidos e aos dados do mundo material; tinha uma intensa repulsa pela autopunição ascética e a violência contra a carne; valorizava a liberdade e a satisfação internas. Em seu confronto com o medo da morte, foi influenciado pelo estoicismo e pelo materialismo lucreciano, mas é este que se revela o guia principal, levando-o a uma celebração do prazer corpóreo.

O impessoal épico filosófico de Lucrécio não oferecia nenhuma orientação para o grandioso projeto de Montaigne, de representar as reviravoltas singulares

de seu ser físico e mental:

> Não sou excessivamente guloso de saladas nem de frutas, exceto de melões. Meu pai detestava qualquer tipo de molhos: gosto de todos eles. [...] Há em nós movimentos inconstantes e desconhecidos. Pois a raiz-forte, por exemplo, primeiro a achei agradável, depois enjoativa, agora, novamente agradável.[3]

Mas essa tentativa sublimemente excêntrica de se colocar por inteiro no texto se constrói sobre a visão do cosmos material que Poggio fez despertar em 1417.

"O mundo não passa de um perene balanço", Montaigne escreveu em "Sobre o arrependimento":

> todas as coisas se movimentam incessantamente, a Terra, os rochedos do Cáucaso, as pirâmides do Egito; tanto com o movimento geral como com o seu. A própria constância não é outra coisa além de um movimento mais lânguido. (610)

E os humanos, por mais que possam achar que escolhem se querem se mover ou ficar imóveis, não são uma exceção: "Nossa prática comum", reflete Montaigne num ensaio sobre "A inconstância de nossas ações", "é seguir as inclinações de nosso apetite, à esquerda, à direita, morro acima e morro abaixo, conforme nos carregue o vento das circunstâncias".

Como se essa forma de colocar as coisas ainda desse muito controle aos humanos, ele enfatiza na sequência, com uma citação de Lucrécio, a natureza totalmente fortuita das viradas humanas: "Não vamos, somos levados: como as coisas que flutuam, ora suavemente, ora com violência, dependendo se a água está revolta ou serena: 'Então não vemos/ que ninguém sabe o que quer, e que procuramos sem cessar,/ mudamos de lugar, como se pudéssemos assim descarregar o fardo?'" (240). E a volátil vida intelectual de que participam seus ensaios não é diferente. "De um assunto fazemos mil: e multiplicando e subdividindo caímos na infinidade dos átomos de Epicuro" (817). Melhor que qualquer um — inclusive o próprio Lucrécio —, Montaigne articula a sensação interna de se pensar, escrever e viver num universo epicurista.

Ao fazê-lo, Montaigne descobriu que tinha de abandonar completamente um dos sonhos mais preciosos de Lucrécio: o sonho de observar um naufrágio com a tranquilidade e segurança de estar em terra firme. Não havia, ele compreendeu, despenhadeiro estável em que se pudesse ficar; ele já havia embarcado no navio. Montaigne compartilhava plenamente o ceticismo epicurista de Lucrécio a

respeito da incessante luta por fama, poder e riqueza, e dava muito valor a sua própria retirada do mundo para se recolher à privacidade de seu escritório forrado de livros na torre de seu *château*. Mas a retirada parece apenas ter intensificado sua consciência do movimento perpétuo, da instabilidade das formas, da pluralidade dos mundos, das viradas fortuitas a que ele próprio estava tão sujeito quanto qualquer outro.

O temperamento cético de Montaigne o afastou da certeza dogmática do epicurismo. Mas sua imersão em *Da natureza*, em seu estilo assim como em suas ideias, o ajudou a explicar sua própria experiência da vida real e a descrevê-la, junto com os frutos de sua leitura e de sua reflexão, com a maior fidelidade possível. Ela o ajudou a articular sua rejeição do medo religioso, sua concentração no mundo e não na vida após a morte, seu desprezo pelo fanatismo, seu fascínio pelas sociedades supostamente primitivas, sua admiração pelo simples e pelo natural, seu ódio à crueldade, sua profunda compreensão dos humanos como animais e sua empatia correspondentemente profunda com outras espécies de animais.

Foi no espírito de Lucrécio que Montaigne escreveu, em "Sobre a crueldade", que renunciava a "aquela soberania imaginária que se nos dá sobre as outras criaturas", admitia-se incapaz de assistir impassível enquanto se torcia o pescoço de uma galinha, e confessava que "não consigo recusar a meu cão a brincadeira que me oferece ou demanda fora das horas adequadas".[4] É no mesmo espírito, na "Apologia a Raymond Sebond", que ele ri da fantasia de que os humanos são o centro do universo:

> Por que um filhote de ganso não poderia dizer assim: "Todas as partes do universo têm a mim por objetivo; a terra serve para que nela eu caminhe, o sol, para dar-me luz, as estrelas, para soprar sobre mim suas influências; ganho tal vantagem dos ventos, tal outra das águas; nada existe que a abóbada celeste considere mais favoravelmente que eu; sou o preferido da natureza."[5]

E, quando Montaigne refletia sobre o nobre fim de Sócrates, era no espírito de Lucrécio que concentrava muitos dos mais implausíveis — e mais epicuristas — dos detalhes, como, em "Sobre a crueldade", "o estremecimento de prazer" que Sócrates sentiu "ao coçar a perna depois que os ferros lhe foram tirados".[6]

Acima de tudo, as impressões digitais de Lucrécio estão por toda parte nas

reflexões de Montaigne sobre dois de seus temas preferidos: sexo e morte.[7] Lembrando que "a cortesã Flora costumava dizer que nunca tinha se deitado com Pompeio sem fazer que ele portasse as marcas de suas mordidas", Montaigne imediatamente lembra versos de Lucrécio: "Ferem-se o corpo com a garra fera e hábil,/ E com os dentes dilaceram todo o lábio" ("Que nosso desejo é aumentado pela dificuldade"). Incitando aqueles cujas paixões sexuais são demasiadamente vigorosas a "dispersá-las", Montaigne, em "Sobre a diversão", cita o escabroso conselho de Lucrécio — "Ejete o esperma acumulado em qualquer coisa" — e então acrescenta: "Eu muitas vezes o fiz com proveito". E, tentando vencer a timidez e capturar a experiência efetiva da relação sexual, ele descobre que nenhuma descrição é mais maravilhosa — mais arrebatadora, como ele diz — que os versos de Lucrécio sobre Vênus e Marte citados em "Sobre alguns versos de Virgílio":

> Ele que controla os dons da ira
> Da guerra, forte Marte, em teu seio atira
> O corpo; eterna chaga drena-lhe o vigor
> Boquiaberto ele devora teu amor,
> Deitado, tem o coração a ti colado:
> Acolhe-o em teu abraço, deusa, misturado
> A teu sagrado corpo; jorrem doces verbos
> De tua boca.

Citando o latim, Montaigne não tenta oferecer descrição comparável em seu francês; ele apenas se detém, para admirar-lhe a perfeição, "tão viva, tão profunda".

Há momentos, raros e poderosos, em que um escritor que há muito sumiu da face da terra parece estar diante de você e lhe falar diretamente, como se lhe trouxesse uma mensagem especialmente destinada. Montaigne parece ter sentido essa íntima ligação com Lucrécio, uma ligação que o ajudou a aceitar a perspectiva de seu próprio fim. Ele relatou que certa vez viu morrer um homem que em seus últimos momentos reclamava amargamente que seu destino estivesse impedindo que ele concluísse o livro que escrevia. O absurdo desse arrependimento, na opinião de Montaigne, tem sua melhor expressão nos versos

de Lucrécio: “Mas isso não acrescem: que depois que vais / Nenhum destes desejos há de ver-te mais”. Quanto a ele mesmo, Montaigne escreveu: “Quero que a morte me encontre plantando meus repolhos, mas sem me preocupar com a morte, e muito menos com minha horta inacabada” (“Que filosofar é aprender a morrer”).[8]

Morrer “sem se preocupar com a morte”, Montaigne compreendia, era um objetivo muito mais difícil do que parecia: ele precisava empregar todos os recursos de sua vasta mente para escutar e obedecer o que considerava ser a voz da Natureza. E essa voz, como ele entendia, dizia acima de tudo as palavras de Lucrécio. “Sai deste mundo”, Montaigne imaginava a natureza dizendo,

> como entraste nele. A mesma travessia que fizeste entre morte e vida, sem sentir e sem temer, faz de novo entre vida e morte. Tua morte é parte da ordem do universo; é parte da vida do mundo.
>
> Nossa vidas emprestamos uns dos outros...
> E homens, como corredores, passam a tocha da vida.
> (Lucrécio)
> (“Que filosofar...”)[9]

Lucrécio foi para Montaigne o guia mais seguro para a compreensão da natureza das coisas e para conseguir moldar seu eu para viver a vida com prazer e encontrar a morte com dignidade.

Em 1989, Paul Quarrie, então bibliotecário no Eton College, comprou por 250 libras, num leilão, uma cópia da esplêndida edição de 1563 de *De rerum natura*, editada por Denys Lambin. O catálogo registrava que as folhas finais da cópia estavam cobertas de notas e que havia muita marginália, tanto em latim como em francês, mas o nome do proprietário tinha se perdido. Estudiosos logo confirmaram o que Quarrie suspeitou assim que teve o livro nas mãos: aquela era a cópia pessoal de Montaigne, com as marcas diretas do envolvimento apaixonado do ensaísta com o poema.[10] O nome de Montaigne em sua cópia de Lucrécio estava coberto por outras palavras — foi por isso que demorou tanto para que alguém percebesse quem havia sido seu dono. Mas, num comentário excentricamente heterodoxo escrito em latim no verso da terceira folha de rosto, ele deixou uma estranha prova de que o livro era seu. “Como os movimentos dos átomos são tão variados”, escreveu ele, “não é inacreditável que os átomos uma

vez tenham se reunido desta forma, ou que no futuro venham se reunir assim de novo, dando origem a um novo Montaigne."[11]

Montaigne não economizou esforços para marcar os muitos trechos do poema que lhe pareciam "contra a religião" ao negar os princípios cristãos fundamentais da criação *ex nihilo*, da providência divina e do julgamento após a morte. O medo da morte, ele escreveu na margem, é a causa de todos os nossos vícios. Acima de tudo, registrou repetidamente, a alma é corpórea: "A alma é corpo" (296); "A alma e o corpo têm uma extrema conjunção" (302); "a alma é mortal" (306); "A alma, como o pé, faz parte do corpo" (310); "o corpo e a alma são inseparavelmente unidos" (311). São notas de leitura, não afirmações suas. Mas sugerem um fascínio pelas conclusões mais radicais que alguém poderia tirar do materialismo lucreciano. E, embora fosse prudente manter escondido esse fascínio, fica claro que a reação de Montaigne estava longe de ser única.

Mesmo na Espanha, onde a vigilância da Inquisição era cerrada, o poema de Lucrécio estava sendo lido, em cópias impressas trazidas pelas fronteiras da Itália e da França e em manuscritos que silenciosamente passavam de mão em mão. No começo do século XVII, Alonso de Olivera, médico da princesa Isabel de Borbón, tinha uma edição francesa impressa em 1565. Numa venda de livros em 1625, o poeta espanhol Francisco de Quevedo adquiriu uma cópia manuscrita da obra por um *real*.[12] O escritor e antiquário Rodrigo Caro, de Sevilha, tinha duas cópias, impressas em Antuérpia em 1566, em sua biblioteca inventariada em 1647; e no mosteiro de Guadalupe uma edição de Lucrécio, impressa em Amsterdam em 1663, ficava aparentemente guardada na cela do Padre Zamora. Como Thomas More descobriu quando tentou comprar e queimar traduções protestantes da Bíblia, a imprensa havia tornado dificílima a tarefa de matar um livro. E eliminar todo um conjunto de ideias vitalmente importantes para propiciar novos avanços científicos na física e na astronomia se revelou ainda mais difícil.

E não foi por falta de tentativa. Eis um esforço de conseguir no século XVII o que o assassinato de Bruno não tinha feito:

> Nada vem de átomos.
> Todos os corpos do mundo reluzem com a beleza de suas formas.

Sem elas o globo seria apenas um imenso caos.
No princípio Deus fez todas as coisas, para que pudessem gerar algo.
Considerai nada o de que nada pode vir.
Tu, Demócrito, nada formas de diverso ao partir dos átomos.
Átomos produzem nada; logo, átomos são nada.[13]

São palavras de uma oração latina que os jovens jesuítas da Universidade de Pisa tinham de recitar todo dia para evitar o que seus superiores consideravam uma grave tentação. O objetivo da oração era exorcizar o atomismo e reclamar a forma, a estrutura e a beleza das coisas como obras de Deus. Os atomistas haviam encontrado alegria e embevecimento em como as coisas são: Lucrécio via o universo como um constante hino intensamente erótico a Vênus. Mas o jovem jesuíta obediente tinha de se dizer todo dia que a única alternativa à ordem divina que ele podia ver celebrada para onde quer que olhasse na extravagância da arte barroca era um mundo frio, estéril e caótico de átomos irrelevantes.

E por que isso fazia diferença? Como a *Utopia* de More deixava clara, a providência divina e as recompensas e os castigos da alma após a morte eram crenças inegociáveis, mesmo em jocosas fantasias sobre povos não cristãos nos extremos do mundo conhecido. Mas os nativos de Utopia não baseavam sua insistência doutrinária em sua compreensão da física. Por que os jesuítas, a ordem católica ao mesmo tempo mais militante e mais intelectualmente sofisticada daquele período, iriam se dedicar à tarefa ingrata de tentar erradicar os átomos? Afinal, a noção das sementes invisíveis das coisas nunca desapareceu por completo durante a Idade Média. A ideia central dos tijolos materiais básicos do universo — os átomos — tinha sobrevivido à perda dos textos antigos. Átomos podiam ser mencionados sem riscos substanciais, desde que se dissesse que eles estavam em movimento e que recebiam sua ordem da providência divina. E havia nos níveis mais altos da Igreja católica mentes especulativas ousadas e ansiosas por mexer com a nova ciência. Por que os átomos passaram a parecer tão ameaçadores, ao menos em certos domínios, no Renascimento?

A resposta mais curta é que a recuperação e a recirculação de *Da natureza*, de Lucrécio, havia conseguido ligar a ideia dos átomos, como substrato último de tudo que existe, a uma infinidade de afirmações diferentes e perigosas. Destacada de qualquer contexto, a ideia de que todas as coisas podem consistir de

inumeráveis partículas invisíveis não parecia particularmente incômoda. Afinal, o mundo tinha de consistir de *alguma* coisa. Mas o poema de Lucrécio restaurou os átomos a seu contexto perdido, e as implicações — para a moralidade, a política, a ética e a teologia — eram perturbadoras.

Essas implicações não ficaram aparentes de imediato para todos. Savonarola pode ter rido dos intelectuais imaginativos que achavam que o mundo era feito de partículas invisíveis, mas ao menos nessa questão ele estava querendo riso, e ainda não invocava um auto de fé. Católicos como Erasmo e More podiam, como vimos, pensar seriamente sobre formas de integrar elementos do epicurismo à fé cristã. E em 1509, quando Rafael pintou a *Escola de Atenas* no Vaticano — sua magnífica visão da filosofia grega —, parecia estar sublimemente confiante de que toda a herança clássica, não apenas a obra de uns poucos escolhidos, podia viver em harmonia com a doutrina cristã que vinha sendo debatida de forma intensa pelos teólogos retratados na parede oposta. Platão e Aristóteles estão no centro do quadro luminoso de Rafael, mas há espaço sob aquele amplo arco para todos os grandes pensadores, inclusive — se as identificações tradicionais estão corretas — Hipátia de Alexandria e Epicuro.

Mas, em meados daquele século, essa confiança não era mais possível. Em 1551, os teólogos do Concílio de Trento haviam resolvido de uma vez por todas, ao menos na opinião deles, os debates que giravam em torno da natureza do mistério central do cristianismo. Eles tinham confirmado como dogma da Igreja os sutis argumentos com que Tomás de Aquino, no século XIII, tentou, a partir de Aristóteles, reconciliar a transubstanciação — a metamorfose da água e do vinho consagrados no corpo e no sangue de Jesus Cristo — com as leis da física. A distinção de Aristóteles entre "acidentes" e "substância" da matéria possibilitava explicar como algo com a aparência, o cheiro e o gosto de um pedaço de pão podia de fato (e não meramente num nível simbólico) ser a carne de Cristo. O que os sentidos humanos percebiam eram apenas os acidentes do pão; a substância da hóstia consagrada era Deus.

Os teólogos de Trento apresentaram esses argumentos engenhosos não como uma teoria, mas como a verdade, uma verdade absolutamente incompatível com Epicuro e Lucrécio. O problema com Epicuro e Lucrécio não era seu paganismo — afinal, Aristóteles também era pagão — mas sim sua física. O atomismo

negava de maneira irrevogável a distinção-chave entre a substância e os acidentes, e portanto ameaçava todo o magnífico edifício intelectual que repousava sobre fundações aristotélicas. E essa ameaça vinha exatamente no momento em que os protestantes tinham preparado seu ataque mais sério à doutrina católica. O ataque não dependia do atomismo — Lutero, Zwingli e Calvino não eram epicuristas, como não o foram Wycliffe e Hus —, mas, para as forças militantes e aguerridas da Igreja católica da Contrarreforma, era como se a ressurgência do materialismo da Antiguidade tivesse aberto um perigoso segundo front. Na verdade, o atomismo parecia oferecer aos reformadores um acesso a uma arma intelectual de destruição de massa. A Igreja estava determinada a não permitir que alguém pusesse as mãos nessa arma, e seu braço ideológico, a Inquisição, recebeu um alerta para detectar os sinais que delatassem sua proliferação.

"A fé deve ter precedência sobre todas as outras leis da física", declarou um porta-voz jesuíta em 1624, "de modo que aquilo que, segundo a autoridade estabelecida, é a palavra de Deus não possa ser exposto a falseamento."[14] As palavras eram um claro aviso para deter especulações inaceitáveis: "A única coisa necessária ao Filósofo, para conhecer a verdade, que é apenas uma e é simples, é se opor a tudo que seja contrário à Fé e aceitar o que está contido na Fé". O jesuíta não determinava um alvo específico para esse aviso, mas seus contemporâneos teriam compreendido com facilidade que suas palavras se dirigiam ao autor de uma obra científica recém-publicada chamada *Il saggiatore*. Esse autor era Galileu Galilei.

Galileu já tinha enfrentado problemas por usar suas observações astronômicas para dar apoio à afirmação copernicana de que a Terra orbitava o Sol. Sob pressão da Inquisição, ele prometeu não continuar a defender essa ideia. Mas *Il saggiatore*, publicado em 1623, demonstrava que o cientista continuava a transitar em terreno extremamente perigoso. Como Lucrécio, Galileu defendia a unidade dos mundos celeste e terrestre: não havia diferença essencial, ele afirmava, entre a natureza do Sol e dos planetas e a natureza da Terra e seus habitantes. Como Lucrécio, ele acreditava que tudo no universo podia ser entendido através do mesmo uso disciplinado da observação e da razão. Como Lucrécio, insistia na experiência dos sentidos, contra, se necessário fosse, as

afirmações ortodoxas de autoridade. Como Lucrécio, buscava trabalhar com essa experiência para atingir uma compreensão racional das estruturas ocultas de todas as coisas. E, como Lucrécio, estava convencido de que essas estruturas eram por natureza constituídas pelo que chamava de "mínimos" ou partículas mínimas, ou seja, constituídas por um repertório limitado de átomos combinados de infinitas maneiras.

Galileu tinha amigos nas posições mais elevadas: *Il saggiatore* foi dedicado simplesmente ao novo papa, Urbano VIII, ou Maffeo Barbarini, homem esclarecido que na época de cardeal tinha apoiado calorosamente a pesquisa do grande cientista. Enquanto o papa estivesse disposto a protegê-lo, Galileu podia ter esperança de não sofrer consequências por causa da manifestação de suas opiniões e das investigações científicas que elas ajudaram a gerar. Mas o próprio papa estava sendo pressionado para deter o que muitos na Igreja, acima de tudo os jesuítas, consideravam heresias particularmente nefastas. No dia 1º de agosto de 1632, a Sociedade de Jesus proibiu e condenou a doutrina dos átomos. Essa proibição, por si só, poderia não ter precipitado uma ação contra Galileu, já que *Il saggiatore* havia recebido autorização de publicação oito anos antes. Mas quando Galileu, também em 1632, publicou o *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, deu a seus inimigos a oportunidade que esperavam: eles imediatamente o denunciaram à Congregação do Santo Ofício, como era conhecida a Inquisição.

No dia 22 de junho de 1633, a Inquisição deu seu veredicto: "Afirmamos, sentenciamos e declaramos que tu, Galileu, em virtude das provas a que chegou o julgamento, e por ti confessadas acima, passaste a ser, na opinião deste Santo Ofício, veementemente suspeito de heresia". Ainda protegido por seus amigos poderosos, e portanto poupado da tortura e da execução, o cientista condenado recebeu uma sentença de prisão domiciliar perpétua.[15] A heresia oficialmente especificada no veredicto foi "ter acreditado e sustentado a doutrina, falsa e contrária às divinas e sagradas Escrituras, de que o Sol é o centro do mundo e não se move de leste para oeste e que a Terra se move e não é o centro do mundo". Em 1982, porém, um estudioso italiano, Pietro Redondi, descobriu um documento nos arquivos do Santo Ofício que alterou essa imagem. O documento era um memorando que detalhava as heresias encontradas em *Il saggiatore*. Em

especial, o inquisidor encontrou marcas de atomismo. O atomismo, na explicação do inquisidor, é incompatível com o segundo cânone da décima terceira sessão do Concílio de Trento, a sessão que determinou o dogma da Eucaristia. Se você aceita a teoria do Signor Galileu Galilei, observa o documento, então vai encontrar no Santíssimo Sacramento "os objetos de tato, visão, paladar etc." característicos do pão e do vinho, e terá também de dizer, segundo a mesma teoria, que essas características são produzidas em nossos sentidos por "partículas muito reduzidas". E com isso concluirá "que no Sacramento deve haver partes substanciais de pão e vinho", uma conclusão abertamente herética. Trinta e três anos depois da execução de Bruno, o atomismo continuava sendo uma crença que as forças vigilantes da ortodoxia estavam determinadas a suprimir.

Se a supressão completa se revelou impossível, havia certo consolo para os inimigos de Lucrécio no fato de que a maioria das edições impressas trazia desmentidos. Uma das mais interessantes dessas edições é o texto usado por Montaigne, a edição de 1563, anotada por Denys Lambin.[16] É verdade, Lambin admitiu, que Lucrécio nega a imortalidade da alma, rejeita a providência divina e afirma que o prazer é o bem supremo. Mas "ainda que o poema seja ele mesmo estranho a nossa religião por causa de suas crenças", escreveu Lambin, "isso não faz dele um poema menor". Uma vez feita a distinção entre as crenças do monge e seu mérito artístico, toda a força desse mérito pode ser reconhecida com segurança: "Meramente um poema? Na verdade trata-se de um poema elegante, um poema magnífico, um poema destacado, reconhecido e louvado por todos os sábios". Mas e o conteúdo do poema, "essas insanas e alucinadas ideias de Epicuro, esses absurdos sobre uma conjunção fortuita de átomos, sobre mundos inumeráveis e assim por diante"? Seguros em sua fé, Lambin escreveu, os bons cristãos não precisam se preocupar: "e também não nos é difícil refutá-los, e é ainda desnecessário, por certo, quando são facilimamente falseados pela voz da própria verdade ou por manterem todos o silêncio a respeito deles". O desmentido se transforma numa tranquilização, sutilmente fundida a um aviso: cantem os louvores do poema, mas fiquem calados quanto a suas ideias.

A apreciação estética de Lucrécio dependia do domínio de um latim muito bom, e portanto a circulação do poema estava limitada a um relativamente

pequeno grupo de elite. Ninguém duvidava que qualquer tentativa de fazê-lo mais acessível ao público letrado despertaria as mais profundas suspeitas e hostilidades nas autoridades. Ao que tudo indica mais de duzentos anos se passaram depois da descoberta de Poggio, em 1417, antes que se chegasse a fazer uma tentativa.

No século XVII, a pressão da nova ciência, o crescimento da especulação intelectual e a atração do grande poema ficaram grandes demais para serem contidos. O brilhante astrônomo, filósofo e padre francês Pierre Gassendi (1592-1655) dedicou-se a uma ambiciosa tentativa de reconciliar o epicurismo e o cristianismo, e um de seus alunos mais importantes, o dramaturgo Molière (1622-1673), decidiu produzir uma tradução em versos (que, infelizmente, não sobreviveu) de *De rerum natura*. Lucrécio já tinha aparecido numa tradução em prosa em francês, feita pelo abade Michel de Marolles (1600-1681). Não muito depois disso, uma tradução para o italiano, do matemático Alessandro Marchetti (1633-1714), começou a circular em manuscrito, para transtorno da Igreja Romana, que conseguiu proibir sua impressão por décadas. Na Inglaterra, o rico diarista John Evelyn (1620-1706) traduziu o primeiro livro do poema de Lucrécio. Uma versão completa em dísticos heroicos foi publicada em 1682 pelo jovem erudito Thomas Creech, formado em Oxford.

O Lucrécio de Creech foi saudado como uma realização importantíssima quando impresso, mas uma tradução inglesa do poema quase na íntegra, também em dísticos, já estava circulando de maneira limitada, e vinha de uma fonte surpreendente. Essa tradução, que só pôde ser impressa no século XX, tinha sido feita pela puritana Lucy Hutchinson, esposa do coronel John Hutchinson, membro do parlamento e regicida. O que talvez seja mais impressionante nessa grande realização é que, no momento em que a culta tradutora apresentou o texto a Arthur Annesley, primeiro conde de Anglesey, no dia 11 de junho de 1675, ela já havia passado a detestar seus princípios centrais — ou assim dizia — e a esperar que desaparecessem da face da terra.

Ela certamente teria entregado aqueles versos ao fogo, escreveu em sua carta dedicatória autógrafa, "não tivessem eles por infortúnio escapado de minhas mãos numa cópia perdida".[17] Isso, claro, parece o conhecido gesto da modéstia feminina. É um gesto que ela reforça ao se recusar a traduzir centenas de versos

sexualmente explícitos no livro quarto, anotando na margem que "muito aqui ficou de fora para que o traduza uma parteira cuja arte obscena lhe caberia melhor que uma pena mais fina". Mas de fato Hutchinson não se desculpava pelo que chamava de sua "Musa de aspiração".[18] Na verdade ela abominava "todo o ateísmo e as impiedades" da obra de Lucrécio.

O "lunático" Lucrécio, como Hutchinson o chamava, não é nada melhor que os outros filósofos e poetas pagãos que rotineiramente os tutores recomendavam a seus alunos, uma prática educacional que é "uma grande maneira de depravarem o mundo erudito, ou ao menos de confirmar esse mundo em sua depravação de alma, a que seu pecado o levou, e de retardar sua descoberta, enquanto enlameiam todos os ribeiros da Verdade, que correm a eles vindos da graça divina, com seu barro pagão". É um lamento e um horror, escreveu Hutchinson, que agora, nesses dias de Evangelho, os homens estudem Lucrécio e sigam suas "ridículas, ímpias, execráveis doutrinas, fazendo renascer a tola e fortuita dança dos átomos".[19]

Por que, então, quando sinceramente espera que essa perversidade desapareça, ela tanto se esforçou para elaborar uma tradução em versos, pagou um escriba profissional para passar a limpo os primeiros cinco livros e copiou ela mesma o livro sexto, junto com os Argumentos e a marginália?

A resposta é reveladora. Ela confessa que de início não tinha percebido o quanto Lucrécio era perigoso. Começou a tradução "movida por uma curiosidade juvenil, para compreender coisas de que tanto ouvia falar indiretamente".[20] Esse comentário nos oferece a oportunidade de entrever aquelas conversas tranquilas, conduzidas não numa sala de aulas ou no púlpito, mas longe dos ouvidos intrometidos das autoridades, em que se ponderavam e debatiam as ideias de Lucrécio. Essa mulher talentosa e erudita queria saber por si própria o que os homens de seu mundo estavam discutindo.

Quando suas convicções religiosas amadureceram, Hutchinson escreveu, quando ela "cresceu em Luz e Amor", essa curiosidade e o orgulho que sentia e em certa medida continuava a sentir por sua realização começaram a azedar:

> A pouca glória que obtive entre alguns de meus amigos mais íntimos, por entender esse poeta intricado, tornou-se minha vergonha, e descobri que nunca o havia entendido até aprender a abominá-lo, e a temer um devasso flerte com seus ímpios livros.[21]

Mas por que, nesse caso, ela teria desejado tornar esse flerte devasso disponível a outras pessoas?

Hutchinson dizia que estava simplesmente obedecendo a Anglesey, que tinha pedido para ver o livro que ela agora o incitava a ocultar. Ocultar, e não destruir. Algo a impedia de pedir que fosse entregue às chamas, algo mais que a cópia que já lhe havia escapado das mãos — pois por que isso a teria detido? — e mais ainda que seu orgulho de sua realização. Puritana ardente, ela fazia eco à oposição categórica de Milton à censura. Ela, afinal, tinha "conseguido certos lucros com aquilo, pois me mostrou que superstições disparatadas levam a razão carnal ao ateísmo".[22] Ou seja, ela aprendeu com Lucrécio que "fábulas" infantis que pretendiam ampliar a fé tinham o efeito de levar a inteligência racional à descrença.

Talvez Hutchinson também tenha achado estranhamente difícil destruir o manuscrito. "Eu o passei para o inglês", ela escreveu, "numa sala onde meus filhos praticavam as diversas qualidades que lhes ensinaram seus tutores, e contei as sílabas de minha tradução nas linhas do bastidor em que as moldava, e as registrei com pena e tinta que estavam ao lado."[23]

Lucrécio insistia que as coisas que pareciam completamente desligadas do mundo material — pensamentos, ideias, fantasias, as próprias almas — eram também inseparáveis dos átomos que as constituíam, inclusive nesse caso a pena, a tinta e os fios do bordado que Hutchinson usava para contar as sílabas em seus versos. Nessa teoria, mesmo a visão, tão nitidamente imaterial, dependia de minúsculos filmes de átomos que emanavam o tempo todo de todas as coisas e, como imagens ou simulacros, flutuavam pelo vazio até chegarem ao olho que as registrava. Era assim, explicava ele, que as pessoas que viam o que achavam ser fantasmas se convenciam falsamente da existência de uma vida após a morte. Tais aparições na realidade não eram as almas dos mortos, mas filmes de átomos que ainda flutuavam pelo mundo depois da morte e da dissolução da pessoa de que haviam emanado. Por fim, os átomos desses filmes também seria dispersos, mas por enquanto podiam espantar e aterrorizar os vivos.

A teoria agora nos faz sorrir, mas talvez possa servir como uma imagem da estranha ressurreição do poema de Lucrécio, o poema que quase desapareceu para sempre, disperso em átomos aleatórios, mas que de alguma maneira

conseguiu sobreviver. Ele sobreviveu porque uma sucessão de pessoas, em lugares e momentos variados, e por motivos que parecem em grande medida acidentais, encontrou o objeto material — o papiro ou pergaminho ou papel, com suas marcas de tinta atribuídas a Tito Lucrécio Caro — e então sentou para fazer suas próprias cópias materiais. Sentada na sala com os filhos, contando as sílabas dos versos traduzidos nos fios de seu bastidor, a puritana Lucy Hutchinson estava servindo de fato como uma das transmissoras das partículas atômicas que Lucrécio havia posto em movimento séculos e séculos antes.

Quando Hutchinson relutantemente enviou sua tradução a Anglesey, a ideia do que ela chamava de "tola e fortuita dança dos átomos" já tinha penetrado havia muito no imaginário intelectual da Inglaterra. Edmund Spenser escreveu um hino extático e impressionantemente lucreciano a Vênus; Francis Bacon arriscou dizer que "Na natureza em verdade nada existe além de corpos individuais";[24] Thomas Hobbes refletiu com ousadia sobre a relação entre o medo e as ilusões religiosas.

Na Inglaterra, como em outros pontos da Europa, havia se provado possível, ainda que bem difícil, manter uma crença em Deus como o criador inicial dos átomos.[25] Isaac Newton, no que já se disse ser um dos textos mais influentes da história da ciência, declarou-se atomista, fazendo o que parece ser uma alusão direta ao título do poema de Lucrécio. "Enquanto as Partículas continuam inteiras", ele comentava, "podem compor Corpos com a única e mesma Natureza e Textura em todas as Eras: Mas caso se afastem, ou partam-se, a Natureza das Coisas, que delas depende, seria modificada." Ao mesmo tempo, Newton cuidou de invocar um criador divino. "Parece-me provável", ele escreveu na segunda edição de *Opticks* (1718),

> Que Deus no Princípio tenha formado a Matéria em Partículas sólidas, massivas, duras, impenetráveis e móveis, de Tamanhos e Figuras tais, e com outras Propriedades tais, e em Proporções espaciais tais que fossem as que melhor propiciassem o Fim para o qual ele as formara; e que, sendo Sólidas, essas Partículas primitivas são incomparavelmente mais duras que quaisquer Corpos porosos delas compostos; e mesmo duríssimas a ponto de jamais quebrarem ou partirem-se em pedaços; sendo incapazes os Poderes comuns de dividir o que Deus criou uno na criação primeira.[26]

Para Newton, como para outros cientistas do século XVII aos dias de hoje, continuava possível reconciliar o atomismo e a fé cristã. Mas os temores de

Hutchinson se provaram bem fundados. O materialismo de Lucrécio ajudou a gerar e apoiar o ceticismo de gente como Dryden e Voltaire e a descrença programática e devastadora manifestada por Diderot, Hume e muitas outras figuras do Iluminismo.

O que estava pela frente, além do horizonte, mesmo dessas figuras prescientes, eram as impressionantes observações empíricas e provas experimentais que puseram os princípios do atomismo antigo num plano totalmente diferente. Quando, no século XIX, Charles Darwin se pôs a resolver o mistério da origem da espécie humana, ele não tinha de se servir da visão de Lucrécio de um processo natural e não planejado de criação e destruição, infinitamente renovado pela reprodução sexuada. Essa visão havia influenciado as teorias evolucionistas do avô de Darwin, Erasmus Darwin, mas Charles podia basear seus argumentos em seu próprio trabalho nas ilhas Galápagos e em outros lugares. Da mesma forma, quando Einstein escreveu a respeito de átomos, seu pensamento se apoiava na ciência experimental e matemática, não na antiga especulação filosófica. Mas essa especulação, como o próprio Einstein sabia e reconhecia, tinha preparado o terreno para as provas empíricas de que o atomismo moderno depende. O fato de que agora era possível e seguro deixar o antigo poema em seu canto, de que o drama de sua perda e descoberta pudessem desaparecer no olvido, de que Poggio Bracciolini pudesse ser quase totalmente esquecido — era apenas um sinal da absorção de Lucrécio pelas correntes principais do pensamento moderno.

Entre aqueles para quem Lucrécio ainda era um guia crucial, antes de sua absorção se tornar completa, estava um rico fazendeiro da Virginia com uma inteligência cética inquieta e uma inclinação para a ciência. Thomas Jefferson tinha pelo menos cinco edições latinas de *Da natureza*, além de traduções do poema para o inglês, o italiano e o francês. Era um de seus livros favoritos, por confirmar sua convicção de que o mundo é apenas a natureza, e que a natureza consiste somente de matéria. Mais ainda, Lucrécio ajudou a dar forma à certeza de Jefferson de que a ignorância e o medo não eram componentes necessários da existência humana.

Jefferson levou essa herança da Antiguidade por caminhos que Lucrécio não poderia ter previsto, mas com que Thomas More, lá no começo do século XVI, tinha sonhado. Jefferson não tinha se retirado, como urgia o poeta de *Da*

natureza, dos violentos conflitos da vida pública. Em vez disso, ele havia dado a um documento político de importância histórica, na fundação de uma nova república, um torneio nitidamente lucreciano. Esse torneio configurava um governo cujos fins não eram apenas garantir a vida e a liberdade de seus cidadãos, mas também servir "à busca da Felicidade". Os átomos de Lucrécio haviam deixado suas marcas na Declaração de Independência.

No dia 15 de agosto de 1820, aos 77 anos de idade, Jefferson escreveu a outro ex-presidente, seu amigo John Adams. Adams estava com 85 anos, e os dois homens tinham o costume de trocar opiniões sobre o sentido da vida à medida que sentiam que ela se esvaía. "Eu [me vejo] obrigado a recorrer ultimamente a meu paliativo de sempre", escreveu Jefferson.

> "Sinto: logo existo." Sinto corpos que não são eu: há neles outras existências. Eu os chamo de matéria. Sinto que mudam de lugar. Isso me dá o movimento. Onde há ausência de matéria, digo vazio, ou nada ou espaço imaterial. Com base na sensação da matéria e do movimento, podemos erigir o tecido de todas as certezas que temos ou precisamos ter.[27]

São os sentimentos que Lucrécio mais desejara instilar em seus leitores. "Eu sou", Jefferson escreveu a um correspondente que queria saber sua filosofia de vida, "um epicurista."[28]

Agradecimentos

O filósofo antigo que deu origem à história narrada nestas páginas acreditava que o objetivo mais elevado da vida era o prazer, e encontrava especial prazer na comunidade de seus amigos. Nada mais apropriado, portanto, que agradecer à rica e edificante rede de amigos e colegas que colaboraram na elaboração deste livro. Durante um período de um ano no Wissenschaftskolleg, em Berlim, desfrutei de muitas agradabilíssimas horas de discussão sobre Lucrécio com o falecido Bernard Williams, cuja inteligência prodigiosa iluminava qualquer coisa que abordasse. E, alguns anos depois, nessa mesma maravilhosa instituição berlinense, participei de um extraordinário grupo de leitura de Lucrécio, que me deu o ímpeto fundamental do qual eu precisava. Generosamente tutorado por dois filósofos, Christoph Horn e Christof Rapp, o grupo, composto por Horst Bredekamp, Susan James, Reinhard Meyer-Kalkus, Quentin Skinner e Ramie Targoff, além de alguns visitantes ocasionais, escrutinou o poema com uma seriedade e um espírito questionador exemplares.

Uma segunda instituição maravilhosa — a Academia Americana, em Roma — ofereceu o ambiente ideal para que a maior parte do livro fosse escrita. Nenhum outro lugar que conheço seria capaz de proporcionar a preciosa oportunidade de sentar em silêncio e trabalhar de forma tão harmônica com o princípio de prazer epicurista. À diretora da Academia, Carmela Vircillo Franklin, e a sua competente equipe, além de seu grupo de associados e visitantes, eu devo um profundo sentimento de gratidão. Minha agente, Jill Kneerim, e minha editora, Alane Salierno Mason, foram leitoras extraordinariamente prestativas, generosas e atentas. Entre os muitos outros que me ofereceram conselho e auxílio, gostaria de destacar Albert Ascoli, Homi Bhabha, Alison Brown, Gene Brucker, Joseph Connors, Brian Cummings, Trevor Dadson, Kenneth Gouwens, Jeffrey

Hamburger, James Hankins, Philip Hardis, Bernard Jussen, Joseph Koerner, Thomas Laqueur, George Logan, David Norbrook, William O'Connell, Robert Pinsky, Oliver Primavesi, Steven Shapin, Marcello Simonetta, James Simpson, Pippa Skotnes, Nick Wilding e David Wootton.

Meus alunos e colegas de Harvard são uma fonte constante de desafio e estímulo intelectual, e os estupendos recursos da biblioteca da universidade nunca deixam de me surpreender. Devo um agradecimento em especial ao auxílio de Christine Barrett, Rebecca Cook, Shawon Kinew, Ada Palmer e Benjamin Woodring em minha pesquisa.

Meu mais profundo sentimento de gratidão — pelos sábios conselhos e pela fonte inesgotável de prazer — eu dedico a minha mulher, Ramie Targoff.

Notas

PREFÁCIO

1. *De rerum natura*, 1:12-20. Foram consultadas, além da versão de Martin Ferguson Smith (Londres: Sphere Books, 1969; ed. rev. Indianápolis: Hackett, 2001), as traduções para o inglês moderno de H. A. J. Munro (1914), W. H. D. House, Frank O. Copley (1977), Ronald Melville (1997), A. E. Stallings (2007) e David Slavitt (2008). Entre as traduções mais antigas para o inglês, foram consultadas as de John Evelyn (1620-1706), Lucy Hutchinson (1620-1681), John Dryden (1631-1700) e Thomas Creech (1659-1700). Entre elas a melhor é a de Dryden, mas, além do fato de ele ter traduzido apenas fragmentos do poema (615 versos ao todo, menos de dez por cento do total), sua linguagem dificulta a compreensão de Lucrécio para o leitor atual. Para facilitar a leitura, a não ser onde especificamente indicado, optou-se pela versão em prosa, indicando a numeração dos versos em latim conforme a edição de Loeb (Cambridge: Harvard University Press, 1975).

2. *De rerum natura*, 5:737-40. O "arauto" de Vênus é Cupido, que Botticelli representa vendado e mirando sua flecha; Flora, deusa romana das flores, deixa um rastro de botões desprendidos de sua veste magnífica; e Zéfiro, o deus do vento oeste, relacionado à fecundidade, está indo para junto da ninfa Clóris. Sobre a influência de Lucrécio sobre Botticelli, por intermédio do humanista Poliziano, ver *The Portrayal of Love: Botticelli "Primavera" and Humanist Culture at the Time of Lorenzo the Magnificent*, de Charles Dempsey (Princeton: Princeton University Press, 1999), em especial as páginas 36-39; *Botticelli: Primavera, Florenz als Garten der Venus*, de Horst Bredekamp (Frankfurt am Main: Fischer Verlag GmbH, 1988); e o ensaio seminal de Aby Warburg, escrito em 1893, "Sandro Botticelli's *Birth of Venus* and *Spring*: An Examination of Concepts of Antiquity in the Italian Early Renaissance", publicado em *The Revival of Pagan Antiquity*, de Kurt W. Forster (org.), com tradução de David Britt (Los Angeles: Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities, 1990), pp. 88-156.

3. No total, 558 cartas de Poggio, endereçadas a 172 remetentes, foram preservadas. Em uma correspondência de julho de 1417, parabenizando Poggio por suas descobertas, Francesco Barbaro se refere a uma carta sobre o tema que Poggio havia mandado a "nosso bom e culto amigo Guarino de Verona" — *Two Renaissance Book Hunters: The Letters of Poggius Bracciolini to Nicolaus de Nicolis*, tradução de Phylis Walter Goodhart Gordan (Nova York: Columbia University Press, 1974), p. 201. Para as cartas de Poggio, ver *Lettere*, edição em três volumes organizada por Helene Harth (Florença: Olschki, 1984).

1. O CAÇADOR DE LIVROS

1. Sobre a aparência de Poggio, ver *Poggio Bracciolini 1380-1980: Nel vi centenario della nascita*, do Instituto Nazionale di Studi Sul Rinascimento, vol. 7 (Florença: Sansoni, 1982) e *Un Toscano del' 400 Poggio Bracciolini, 1380-1459*, de Patrizia Castelli (org.) (Terranuova Bracciolini: Admistrazione Comunale, 1980). A principal fonte biográfica é *Poggius Florentinus: Leben und Werke*, de Ernst Walser (Hildesheim: George Olms, 1974).

2. Sobre a curiosidade como um pecado e seu complexo processo de reabilitação, ver *The Legitimacy of*

the Modern Age, de Hans Blumenberg, tradução de Robert M. Wallace (Cambridge: MIT Press, 1983; original em alemão publicado em 1966), pp. 229-453.

3. *In the Days of the Councils: A Sketch of the Life and Times of Baldassare Cossa* (*Afterward Pope John the Twenty-Third*), de Eustace J. Kitts (Londres: Archibald Constable & Co., 1908), p. 359.

4. *The Pope's Men: The Papal Civil Service in the Renaissance*, de Peter Partner (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 54.

5. *The Social World of the Florentine Humanities, 1390-1460*, de Lauro Martines (Princeton: Princeton University Press, 1963), pp. 123-7.

6. Em 1416, ele obviamente tentou, junto com outros membros da cúria, garantir um benefício para si, mas a questão era controversa, e no fim foi indeferida. Segundo consta, ele também poderia ter assumido um cargo de *scriptor* no novo papado de Martinho v, mas recusou a oferta por considerá-la um retrocesso em relação a sua antiga posição de secretário (Walser, *Poggius Florentinus*, pp. 42 ss.).

2. O MOMENTO DA DESCOBERTA

1. "The Origins of Humanism", de Nicholas Mann, publicado em *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, de Jill Kraye (org.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 11. Para a reação de Poggio a Petrarca, ver *Humanism and Secularization: From Petrarch to Valla*, de Riccardo Fubini, Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 18 (Durham e Londres: Duke University Press, 2003). Sobre o desenvolvimento do humanismo na Itália, ver *The Revival of Learning*, de John Addington (Nova York: H. Holt, 1908; reeditado em 1960); *The Renaissance in Historical Thought: Five Centuries of Interpretation*, de Wallace K. Fergunson (Cambridge: Harvard University Press, 1948); "The Impact of Early Italian Humanism on Thought and Learning", de Paul Oskar Kristeller, publicado em *Developments in the Early Renaissance*, de Bernard S. Levy (org.) (Albany: State University of New York, 1972), pp. 120-57; *The Scope of Renaissance Humanism*, de Charles Trinkaus (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983); *From Humanism to the Humanities: Education and Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*, de Anthony Grafton e Lisa Jardine (Cambridge: Harvard University Press, 1986); "The Spread of Italian Humanism", de Peter Burke, publicado em *The Impact of Humanism on Western Europe*, de Anthony Goodman e Angus Mackay (orgs.) (Londres: Longman, 1990), pp. 1-22; *"In the Footsteps of the Ancients": The Origins of Humanism from Lovato to Bruni,* de Ronald G. Witt, publicado em *Studies in Medieval and Reformation Thought,* vol. 74, Heiko A. Oberman (org.) (Leiden: Brill, 2000); e *L'Umanesimo Italiano e I Suori Storici*, de Riccardo Fubini (Milão: Franco Angeli Storia, 2001).

2. *Institutio Oratoria* ("A educação do orador"), de Quintiliano, edição e tradução de Donald A. Russell, vol. 127 da Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 2001), 10.1, pp. 299 ss. Apesar de apenas uma cópia completa (ou quase) de Quintiliano ter sido encontrada — por Poggio Bracciolini — em 1516, o livro x, que contém uma lista de escritores gregos e romanos, manteve-se em circulação por toda a Idade Média. Sobre Macer e Lucrécio, Quintiliano assinala que "ambos são elegantes à sua maneira, mas o primeiro é prosaico e o último, difícil" (p. 299).

3. *Guardians of Language: The Grammarian Society in Late Antiquity*, de Robert A. Kaster (Berkeley e Londres: University of California Press, 1988). As estimativas sobre os índices de alfabetização em sociedades antigas são notoriamente pouco confiáveis. Kaster, citando a pesquisa de Richard Duncan-Jones, conclui: "a grande maioria dos habitantes do império era analfabeta em relação às línguas clássicas". Os números para os três primeiros séculos da era cristã sugerem uma taxa de analfabetismo de mais de 70%, apesar de o índice variar de região para região. Cifras semelhantes podem ser encontradas em *Guardians of Letters: Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, de Kim Heines-Eitzen (Oxford: Oxford University Press, 2000), embora a autora trabalhe com cenários ainda piores (que podem chegar a 90% de analfabetismo). Ver também "Litteracy and Power in Early Christianity", de Robin Lane Fox, publicado em *Litteracy and Power in the Ancient World*, de Alan K. Bowman e Greg Woolf (orgs.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

4. Citado em "Litteracy and Power", de Fox, p. 147.

5. A Regra inclui uma recomendação para aqueles que simplesmente não suportarem a rotina de leitura: "Se, entretanto, alguém for tão negligente ou relaxado, que não queira ou não possa meditar ou ler, determine-se-lhe um trabalho que possa fazer, para que não fique à toa". *A Regra de são Bento*, tradução de dom João Evangelista Enout (Juiz de Fora: Mosteiro Santa Cruz, 1999), 48:24.

6. *The Institutes*, de João Cassiano, tradução de Boniface Ramsey (Nova York: Newman Press, 2000), 10:2.

7. *Spiritum elationis*: em certas traduções essas palavras aparecem como "espírito de vaidade", mas creio que "elação" ou "exaltação" seja o verdadeiro sentido aqui.

8. *A Regra de são Bento*, 38:9.

9. Ibid., 38:10.

10. *Scribes, Script and Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*, de Leila Avrin (Chicago e Londres: American Library Association and the British Library, 1991), p. 324. O manuscrito citado se encontra em Barcelona.

11. Para saber mais sobre o contexto do aprendizado de Poggio como escriba, ver *The Origin and Development of Humanistic Script*, de Berthold L. Ullman (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1960). Para uma breve mas valiosa introdução, ver "Humanism in Script and Print in the Fifteenth Century", de Martin Davis, publicado em *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, pp. 47-62.

12. Bartolomeo serviu como secretário em 1414; Poggio, no ano seguinte. *The Pope's Men*, de Partner, pp. 218 e 222.

13. *Two Renaissance Book Hunters*, de Gordan, pp. 208-9 (carta a Ambrogio Traversari).

14. Ibid., p. 210.

15. *In the Days of the Councils: A Sketch of the Life and Times of Baldassare Cossa* (Londres: Archibald Constable & Co., 1908), p. 168.

16. *The Life of Poggio Bracciolini*, de W. M. Shepherd (Liverpool: Longman et al., 1837).

17. *Scribes, Script and Books*, de Avrin, p. 224. O escriba em questão usou na verdade o termo "velino", não pergaminho, mas nesse caso devia se tratar de um velino de péssima qualidade.

18. Ibid.

19. *Books and Their Makers During the Middle Ages*, obra em dois volumes de George Haven Putnam (Nova York: Hillary House, 1962; originalmente publicadas em 1896-98), 1:61.

20. O grande mosteiro de Bobbio, no norte da Itália, possuía uma biblioteca elogiadíssima: um catálogo reunido no fim do século IX que continha diversas raridades antigas, inclusive uma cópia de Lucrécio. A maior parte delas, porém, havia desaparecido, provavelmente apagadas para dar lugar a evangelhos e saltérios para uso da comunidade. Como escreveu Bernard Bischoff: "Muitos textos antigos foram extintos quando seus códices se transformaram em palimpsestos em Bobbio, que havia trocado a regra de Columbano pela de são Bento. Um catálogo do final do século IX mostra que Bobbio naquela época abrigava uma das bibliotecas mais completas do Ocidente, incluindo diversos tratados gramaticais, além de obras poéticas raras. A única cópia de *De runalibus*, um poema bastante elaborado datado da época de Adriano, de autoria de Sétimo Sereno, foi perdida. Cópias de Lucrécio e de Valério Flaco, ao que parece, desapareceram sem que fossem feitas cópias. Poggio por fim descobriu essas obras na Alemanha". *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), p. 151.

21. Um outro destino possível seria a abadia de Murbach, no sul da Alsácia. Em meados do século IX, Murbach, fundada em 727, tornou-se um importante centro de estudos, e sabe-se que possuía uma cópia de Lucrécio. O desafio de Poggio seria praticamente o mesmo fosse qual fosse a biblioteca monástica à qual se dirigisse.

22. No contexto deste livro, o mais intrigante dos comentários aparece no prefácio em prosa de Rábano a sua fascinante compilação de poemas acrósticos de elogio à Cruz compostos no ano 810. Rábano escreve que seus poemas fazem uso de uma figura de linguagem chamada *synalpha*, a contração de duas sílabas em

uma. Um recurso, explica ele, *Quod et Titus Lucretius non raro fecisse inventur* — "que é frequentemente encontrado em Tito Lucrécio". Extraído de "Lucretius in the Carolingian Age: The Leiden Manuscripts and Their Carolingian Readers", de David Ganz, publicado em *Medieval Manuscripts of the Latin Classics: Production and Use*, editado por Claudine A. Chavannes-Mazel e Margaret M. Smiths a partir das atas do Seminário de História do Livro até 1500, realizado em Leiden em 1993 (Los Altos Hills: Anderson-Lovelace, 1996), p. 99.

23. Plínio, o Jovem, *Lettere*, 3.7.

24. Os humanistas devem ter encontrado sinais obscuros da permanência do poema. Macróbrio, no século v da era cristã, cita alguns versus em suas *Saturnais* — ver *Lucrécio and His Influence*, de George Hadzsits (Nova York: Longmans, Green & Co., 1935) —, assim como a enciclopédica *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha, do início do século VII. Outros momentos nos quais a obra vem à tona serão mencionados mais adiante, mas dificilmente, no início do século XV, alguém poderia acreditar que o poema seria encontrado na íntegra.

3. EM BUSCA DE LUCRÉCIO

1. "Mande-me uma obra de Lucrécio ou de Ênio", o extremamente culto imperador Antonino Pio (86-161) escreveu a um amigo, "algo harmonioso, potente, que expresse um estado de espírito." (A não ser em fragmentos, Ênio, o poeta maior do início do Império Romano, jamais foi redescoberto.)

2. "Lucreti poemata, ut scribes, ita sunt, multis luminibus ingenii, multae tamen artis." Cícero, *Q.Fr.*, 2.10.3.

3. *Geórgicas*, 2.490-92:

Felix, qui portuit rerum cognoscere causas,
atque metus omnis et inexorabile fatum
subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari.

O Aqueronte, um rio do mundo inferior, é usado por Virgílio e Lucrécio como símbolo do reino da vida após a morte. Para a presença de Lucrécio nas *Geórgicas*, ver principalmente *Virgil on the Nature of Things: The Georgics, Lucretius, and the Didatic Tradition*, de Monica Gale (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

4. O autor da *Eneida*, com sua visão negativa do fardo do poder imperial e da rígida necessidade de renunciar aos prazeres, era claramente muito mais cético do que havia sido nas *Geórgicas* sobre a capacidade das pessoas de compreender com clareza e serenidade as forças ocultas do universo. Porém, a visão de Lucrécio e a elegância implacável de sua poesia se fazem presentes ao longo do épico de Virgílio, ainda que em meros vislumbres de uma segurança adquirida que, hoje e sempre, remetem ao poeta e seu herói. Sobre a presença profundamente enraizada de Lucrécio na *Eneida* (e também em outras obras de Virgílio, Ovídio e Horácio), ver *Lucretian Receptions: History, The Sublime, Knowledge, de Philip Hardie* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

5. *Amores*, I.15.23-24. Ver também *Ovid's Poetics of Illusion*, de Philip Hardie (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), em especial pp. 143-63, 173-207.

6. Genro por uns tempos do implacável ditador patrício Sula, a carreira política de Mêmio chegou ao fim em 54 a.C., quando, como candidato ao cargo de cônsul, foi forçado a revelar seu envolvimento em um escândalo financeiro que o fez perder o fundamental apoio de Júlio César. Como orador, segundo Cícero, Mêmio era indolente. Por outro lado, o próprio Cícero admitia que ele era um profundo conhecedor da literatura, embora fosse mais versado em autores gregos do que em latinos. Talvez essa imersão na cultura grega ajude a explicar por que, depois de perder seu prestígio político, Mêmio se mudou para Atenas, onde ao que tudo indica comprou as terras que abrigavam as ruínas da casa do filósofo Epicuro, morto mais de

duzentos anos antes. Em 51 a.C., Cícero escreveu uma carta a Mêmio em que pedia como um favor pessoal que concedesse essas ruínas a "Patro, o Epicurista". (As ruínas estavam sendo ameaçadas por algum projeto de construção que Mêmio tinha em mente.) Patro alegava, segundo Cícero, "ter uma responsabilidade, diante de seu ofício e dever, sobre a manutenção dos testamentos, o prestígio do nome de Epicuro [...] a morada, o lar e as memórias dos grandes homens". Carta 63 (13:1) em *Cicero's Letters to Friends*, de Loeb (org.), 1:271. A partir de Epicuro, fechamos o círculo de novo sobre Lucrécio, um dos mais entusiasmados, inteligentes e criativos de seus discípulos.

7. Sobre a criação da lenda, ver principalmente *Vita di Lucrezio*, de Luciano Canfora (Palermo: Sellerio, 1993). Sua mais relevante evocação está em "Lucretius", de Tennyson.

8. A fascinante obra de Canfora, *Vita di Lucrezio*, não é uma biografia no sentido convencional do termo, e sim um brilhante exercício de desconstrução da narrativa mítica divulgada por Jerônimo. Em um trabalho ainda em andamento, Ada Palmer demonstra que os estudiosos do Renascimento reuniram aquilo que imaginaram ser informações relacionadas à vida de Lucrécio, mas que na maior parte dos casos eram comentários sobre outras pessoas sem a menor relação com ele.

9. Johann Joachim Winkelmann, citado em *The Library of the Villa dei Papiri at Herculaneum*, de David Sider (Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2005). A espirituosa frase de Winkelmann e um provérbio italiano.

10. Camillo Paderni, diretor do Museu Herculanense do Palácio Real de Portici, em uma carta datada de 25 de fevereiro de 1755, citada em *The Library*, de Sider, p. 23.

11. *Scribes, Script and Books*, de Avrin, a partir da página 83.

12. Nessa época, por um golpe de sorte, a escavação do sítio estava sendo supervisionada por um oficial de engenharia do exército suíço, Karl Weber, que trabalhou com muito mais seriedade e interesse científico no resgate dos objetos soterrados.

13. Essa maneira de encarar a si mesmos era uma tradição dos romanos. Quando Cipião saqueou Cartago, em 146 a.C., o acervo literário da grande cidade do norte da África foi parar em suas mãos, juntamente com o resto do butim. Ele então escreveu ao Senado, perguntando o que fazer com os livros. A resposta recebida foi que um único livro, um tratado sobre agricultura, deveria ser enviado a fim de ser traduzido para o latim; o restante dos volumes, escreveram os senadores, Cipião poderia dar de presente aos pobres reis africanos. *História natural*, Plínio, o Velho, 18:5.

14. A tomada das bibliotecas gregas como despojos de guerra se tornou uma prática bastante comum, ainda que quase nunca o único tesouro buscado pelo conquistador. Em 67 a.C., Luculo, aliado de Sula, trouxe consigo do Oriente uma valiosa biblioteca, além de outras riquezas, e depois de se aposentar passou a se dedicar ao estudo da literatura e da filosofia gregas. Em sua propriedade e em seus jardins em Roma e Túscolo, perto de Nápoles, Luculo era um mecenas generoso para com intelectuais e poetas gregos, e aparece no diálogo *Academica*, de Cícero, como um de seus principais interlocutores.

15. Nomeado administrador do norte da Itália (Gália Transpadana), Pólio usou sua influência para evitar que a propriedade de Virgílio fosse confiscada.

16. As bibliotecas de Augusto eram conhecidas como a Otaviana e a Paltina. A última, criada em homenagem a sua irmã (33 a.C.), situava-se no Pórtico de Otávia e combinava um magnífico passeio no andar inferior e uma sala de leitura e o acervo de livros no superior. A outra biblioteca, anexa ao Templo de Apolo na colina Palatina, ao que tudo indica possuía dois departamentos administrados separadamente, um grego e um latino. Ambas foram mais tarde destruídas pelo fogo. Os sucessores de Augusto mantiveram a tradição de criar bibliotecas: Tibério fundou a Biblioteca Tiberiana em sua casa na colina Palatina (segundo Suetônio, ele ordenou que os escritos e as imagens dos poetas gregos de sua predileção fossem alocados nas bibliotecas públicas). Vespasiano fundou uma biblioteca no Templo da Paz, erguido depois do incêndio da cidade por Nero. Domiciano restaurou as bibliotecas depois do incêndio, mandando inclusive que se buscassem cópias em Alexandria. A mais importante biblioteca imperial era a Biblioteca Úlpia, criada por Úlpio Trajano — a princípio abrigada no Fórum de Trajano e mais tarde removida para os Banhos de Diocleciano. Ver também *Libraries in the Ancient World*, de Lionel Casson (New Haven: Yale University Press, 2002).

17. Entre elas: Atenas, Chipre, Como, Milão, Esmirna, Pátras, Tivoli — onde era possível inclusive fazer empréstimo de livros. Por outro lado, na Ágora de Atenas, na parede da Biblioteca de Pantainos (200), é possível ler: "Nenhum livro deve ser retirado, pois assim determinamos. O horário de funcionamento é das seis da manhã ao meio-dia" (extraído de *The Library of the Villa dei Papiri at Herculaneum*, de Sider, p. 43).

18. *Public Libraries and Literary Culture in Ancient Rome*, de Clarence E. Boyd (Chicago: University of Chicago Press, 1975).

19. Ver *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, de Arnaldo Momigliano (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

20. *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, de Erich Auerbach, tradução de Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1965), p. 237.

21. "Lucretius in Herculaneum", de Knut Kleve, publicado em *Croniche Ercolanesi* 19 (1989), p. 5.

22. *In Pisonem* ("Contra Pisão"), publicado no volume *Orations*, de Cícero, tradução de N. H. Watts, vol. 252 da Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1931), p. 167 ("in suorum Gaecorum foetore atque vino").

23. *The Epigrams of Philodemus* ("Os epigramas de Filodemo"), edição e tradução de David Sider (Nova York: New York University Press, 1997), p. 152.

24. Apesar da memória recente dos terremotos, a última grande erupção havia se dado em 1200 a.C., então, caso houvesse alguma fonte de desconforto, certamente não era o vulcão.

25. *De natura deorum* ("Da natureza dos deuses"), de Cícero, tradução de H. Rackham, vol. 268 da Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1933), 1.6, pp. 17-9.

26. Ibid., p. 383.

27. *De officiis* ("Dos deveres"), de Cícero, tradução de Walter Miller, vol. 30 da Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1913), 1.37, p. 137.

28. Conforme discutido mais adiante, a palavra que aqui aparece traduzida como "superstição" é o termo latino *religio*, ou seja, "religião".

29. *Lives of Eminent Philosophers* ("Vidas de filósofos eminentes"), obra em dois volumes de Diógenes Laércio, vols. 184 e 185 da Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1925), 2:531-3.

30. O termo *epilogismos*, de Epicuro, é usado com frequência para sugerir "o raciocínio com base em dados empíricos", mas, de acordo com Michael Schofield, ele se refere a "nossos procedimentos cotidianos de observação e avaliação" — extraído de *Rationality in Greek Thougth*, de Schoefield, edição de Michael Frede e Gisele Striker (Oxford: Clarendon Press, 1996). Schoefield sugere que esses procedimentos remetem a uma famosa passagem de Epicuro: "Não devemos usar novas expressões acreditando que isso será um avanço; devemos simplesmente usar as que já existem", p. 222. O pensamento que Epicuro transmitia a seus discípulos era "uma atividade absolutamente comum, disponível a todos, não um feito intelectual restrito a, por exemplo, matemáticos ou dialéticos", p. 235.

31. *Tusculanae disputationes* ("Disputas tusculanas"), de Cícero, tradução de J. E. King, vol. 141 da Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1927), 1.6.10.

32. Ibid., 1.21.48-89

33. Acusação feita por "Timócrates, irmão de Metrodoro, que era seu discípulo [de Epicuro] e mais tarde abandonou a escola", extraído de *Lives of Eminent Philosophers*, de Diógenes Laércio, tradução de R. D. Hicks, vol. 185 da Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1925), 2:535.

34. *Ad Lucilium Epistulae Morales*, compilação em três volumes de Sêneca, tradução de Richard Gummere (Cambridge: Cambridge University Press, 1917), 1:146.

35. *Lives*, de Laércio, 2: 657.

36. *On Choices and Avoidances* ("Sobre escolhas e recusas"), de Filodemo, tradução de Giovanni Indeli e Voula Tsouna-McKirahan, vol. 15 de La Scuola di Epicuro (Nápoles: Bibliopolis, 1995), pp. 104-6.

37. *The Alchemist*, de Ben Jonson, editada em dois volumes por Alvin B. Kerman (New Haven: Yale University Press, 1974), II,ii.41-42; 72-87. Jonson segue a tradição de representar Epicuro como padroeiro das tabernas e dos bordéis, tradição que inclui também o bem alimentado proprietário de terras de Chaucer,

descrito nos *Contos de Canterbury* como um epicurista.

38. Máxima nº 7 de *Lives of Eminent Philosophers*, de Diógenes Laércio, tradução de R. D. Hicks, vol. 185 da Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1925), 1:665.

39. *The Hellenic Philosophers*, obra em dois volumes de A. A. Long e D. N. Sedley (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 1:150.

4. OS DENTES DO TEMPO

1. Ver os livros de Moritz W. Schmidt *De Dydmio Chalcentero* (Olesnica: A. Ludwig, 1851) e *Didymi Chalcenteri fragmenta* (Leipzig: Teubner, 1854).

2. *The Book Before Printing*, de David Diringer (Nova York: Dover Books, 1982), a partir da página 241.

3. Segundo Diógenes Laércio: "Epicuro era um escritor dos mais prolíficos, que eclipsou todos os que vieram antes dele em termos de quantidade de trabalhos: pois eles chegam a trezentos rolos, e não contêm nenhuma citação de outros autores; é a voz do próprio Epicuro em toda a obra". Extraído de *Lives of Eminent Philosophers*, 2:555. Diógenes Laércio fornece uma lista com 37 títulos de livros de Epicuro, todos eles perdidos.

4. "Diogenes's Inscription at Oenoanda", de Andrew M. T. Moore, publicado em *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, de Dane R. Gordon e David B. Suits (orgs.) (Rochester: Rochester Institute of Technology Cary Graphic Arts Press, 2003), pp. 209-14. Ver também *The Epicurean Inscription* [*of Diogenes of Oinoanda*], edição e tradução de Martin Ferguson Smith (Nápoles: Bibliopolis, 1992).

5. *Historia animalium* ("História dos animais"), de Aristóteles, tradução de A. L. Peck, vol. 438 da Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1965-91), 5:32.

6. *The Enemies of Books*, de William Blades (Londres: Elliot Stock, 1896), pp. 66-7.

7. *Ex ponto*, de Ovídio, tradução de A. L. Wheeler, segunda edição revisada por G. P. Good (Cambridge: Harvard University Press, 1924), 1.1.73.

8. *Satires. Epistles. The Art of Poetry*, de Horácio, tradução de H. Rushton Fairclough, vol. 194 da Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1926), Epístola 1.20.12.

9. *Greek Anthology* ("Antologia palatina"), tradução de W. R. Paton, vol. 84 da Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1917), 9:251. (Eveno de Ascalon, entre 50 a.C. e 50)

10. *Guardians of Letters, Literacy, Power, and the Transmitters of Early Christian Literature*, de Kim Haines-Eitzen (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 4.

11. *Libraries in the Ancient World*, de Lionel Casson (New Haven: Yale University Press, 2001), p. 77.

12. *Scribes, Script and Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*, de Leila Avrin (Chicago: American Library Association, 1991), p. 171. Ver também pp. 149-53.

13. Para mulheres copistas, ver Haintes-Eitzen.

14. Estima-se que o total de livros produzidos ao longo da história até 1450 tenha sido igualado entre 1450 e 1500; esse mesmo total teria sido igualado de novo entre 1500 e 1510; e esse número foi dobrado na década seguinte.

15. Sobre os escribas, ver *Scribes and Scholars: A Guide to Transmission of Greek and Latin Literature*, de L. D. Reynolds, 2ª edição (Londres: Oxford University Press, 1974); *Scribes, Script and Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*, de Leila Avrin; *Books, Scribes and Learning in the Frankish Kingdoms, 6th-9th Centuries*, de Rosamond McKitterick (Aldershot: Variorum, 1994); *Scribes, Scripts, and Readers*, de M. B. Parkes (Londres: Hambledon Press, 1991). Sobre o significado simbólico do escriba, ver *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, de Giorgio Agamben, edição de Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 2000), a partir da página 246. A figura de Avicena de "potencial perfeito", por exemplo, se refere ao escriba no momento em que está escrevendo.

16. Enormes silos ao sul de Alexandria recebiam os gigantescos carregamentos de grãos colhidos nos vales férteis à beira do rio. Eles eram inspecionados por funcionários com olhos de lince, treinados para garantir que o grão estivesse "perfeito, sem nenhum vestígio de terra ou brotos, intacto e peneirado".

Extraído de *Alexandria in the Late Antiquity: Topography and Social Conflict*, de Christopher Hass (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), p. 42. Os sacos eram transportados aos milhares do canal para o porto, onde frotas inteiras o aguardavam. Dali partiam os barcos carregados de grãos para cidades cuja população sempre em crescimento já havia superado, e muito, a capacidade produtiva de suas redondezas. Alexandria era um dos principais pontos de distribuição de pão no mundo antigo, o que gerava estabilidade e, consequentemente, poder. E os grãos não eram a única mercadoria controlada por Alexandria; os mercadores da cidade eram famosos pelo comércio de vinho, linho, tapeçarias, vidro e — o que mais nos interessa — papiro. Os enormes brejos em torno da cidade eram ideais para o cultivo das árvores a partir das quais eram fabricados os melhores papéis. Por toda a Antiguidade, desde o tempo dos césares até o predomínio dos reis francos, o "papiro alexandrino" era a plataforma preferida para burocratas, filósofos, poetas, sacerdotes, mercadores, imperadores e eruditos publicarem suas ordens, anotarem seus débitos e registrarem seus pensamentos.

17. Diz-se que Ptolomeu III (246-221 a.C.) enviou mensagens a todos os governantes do mundo civilizado pedindo livros para copiar. Seus funcionários tinham ordem de confiscar dos navios que passavam por seus portos todos os livros que houvesse a bordo. Cópias desses livros eram devolvidas, mas os originais iam para a grande biblioteca (onde eram assinalados nos catálogos como "saídos de navios"). Agentes reais circulavam pelo Mediterrâneo para comprar ou tomar emprestados mais e mais livros. Os donos dos volumes foram ficando cada vez mais cautelosos — livros emprestados normalmente não eram devolvidos — e passaram a exigir grandes quantias a título de caução. Quando, depois de muita negociação, Atenas concordou em emprestar a Alexandria seus preciosos e fundamentais textos de Ésquilo, Sófocles e Eurípides — textos que eram guardados com todo o cuidado no cartório de registros da cidade —, os gregos insistiram em receber em troca um vultoso depósito de quinze talentos de ouro. Ptolomeu enviou o dinheiro, recebeu os livros, devolveu cópias para os atenienses e, sem se importar com o depósito, guardou os originais no Museu.

18. *History* ("História"), de Amiano Marcelino, vol. 315 da Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1940), 2:203. Segundo Rufino: "Todo o edifício é construído em arcos com enormes janelas no alto de cada um deles. As câmaras privativas internas são separadas umas das outras e permitem a encenação de vários rituais e observações secretas. Salas repletas de assentos e pequenas capelas com imagens dos deuses ocupam a extremidade do pavimento mais alto. É lá que ficam as casas suspensas onde os sacerdotes [...] costumam morar. Atrás dessas construções, um pórtico suspenso se ergue sobre colunas, de onde se veem as passagens internas de todo o perímetro. Bem no meio está o templo, erguido em magnífica escala com fachada de mármore e preciosas colunas. Dentro dele há uma estátua de Serápis tão grande que sua mão direita toca uma parede e a esquerda, a outra". Extraído de *Alexandria in Late Antiquity*, de Haas, p. 148.

19. Alexandria era, como vimos, uma cidade de importância estratégica, e não tinha como permanecer imune aos conflitos que constantemente abalavam a estabilidade da sociedade romana. Em 48 a.C., Júlio César perseguiu seu rival Pompeu até Alexandria. A mando do rei egípcio, Pompeu foi imediatamente assassinado — sua cabeça foi entregue a César, que declarou ter ficado arrasado. Apesar de provavelmente estar limitado a umas 4 mil tropas, César decidiu ficar e assumir o controle da cidade. Em um determinado momento dos nove meses de batalhas que se seguiram, os romanos, em minoria, se viram ameaçados por uma frota real que se dirigia ao porto. Usando tochas de pinho com a ponta revestida com tecido embebido em enxofre, os homens de César conseguiram incendiar os navios. O incêndio foi intenso, já que os cascos eram revestidos com selantes altamente inflamáveis e a madeira dos conveses era tratada com cera. (Os detalhes do incêndio dos navios foram retirados de *Pharsalia*, de Lucano, tradução de Robert Graves [Baltimore: Penguin, 1957], p. 84, III: 656-700.) As chamas passaram dos navios para a praia e de lá se espalharam pelos desembarcadouros até chegar à biblioteca, ou pelo menos até depósitos que abrigavam algumas coleções. Os livros não eram o alvo do ataque; eles eram simplesmente material inflamável no meio do fogo. Livros queimados não faziam parte da lista de intenções do incendiário. César deixou o comando da cidade conquistada nas mãos da glamorosa e talentosa irmã do rei deposto, Cleópatra. Parte das perdas

sofridas pela biblioteca logo foi restaurada — alguns anos depois diz-se que o enfeitiçado Marco Antônio teria dado a Cleópatra cerca de 200 mil livros saqueados em Pérgamo. (As colunas da biblioteca de Pérgamo ainda são visíveis entre as impressionantes ruínas da grande cidade antiga da costa mediterrânea da Turquia.) Porém, livros arrancados sem nenhum critério de uma biblioteca e despejados em outra não servem como compensação para a perda de uma coleção montada a custo de muito esforço e planejamento. Sem dúvida nenhuma os responsáveis pela biblioteca tiveram de trabalhar incansavelmente para reparar as perdas, e a instituição, com seus eruditos e grandes recursos financeiros, não perdeu seu prestígio. Uma coisa, no entanto, ficou bem clara: Marte é inimigo dos livros.

20. No ano 407 foi concedida aos bispos do império a autoridade legal para fechar ou demolir templos. *Alexandria in Late Antiquity*, de Haas, p. 160.

21. Rufino, citado em ibid., pp. 161-2.

22. *Greek Anthology*, p. 172.

23. *The Letters of Synesius of Cyrene*, tradução de Augustine Fitzgerald (Oxford: Oxford University Press, 1926), p. 253. Algo no jeito de ser de Hipátia suscitava o mais profundo respeito, não apenas dos eruditos, mas também de uma grande massa de cidadãos. Um jovem de Damasco que viajou a Alexandria para estudar filosofia duas gerações mais tarde ainda ouviu histórias sobre a admiração despertada por ela: "A cidade inteira a amava e a tinha em alta estima, e os aspirantes ao poder tinham de prestar seus respeitos primeiramente a ela". Extraído de *The Philosophical History*, de Damáscio, tradução de Polhymnia Athanassiadi (Atenas: Apamea Cultural Association, 1999), p. 131. Ver também o elogio de Paladas a Hipátia:

A percorrer o zodíaco, detendo-se em Virgem,
Ciente de que sua província de fato é a dos céus,
A deparar com seu brilhantismo em toda parte,
Rendo-te homenagem, honorável Hipátia,
Estrela brilhante do ensino, imaculada, nunca ofuscada...

Extraído de *Poems*, tradução de Tony Harrison (Londres: Anvil Press Poetry, 1975), nº 67.

24. *Ecclesiastical History*, de Sócrates Escolástico (Londres: Samuel Bagster & Sons, 1844), p. 482.

25. Ver *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu* [*c.* 690], tradução de R. H. Charles (Londres: Text and Translation Society, 1916): "ela se dedicava o tempo todo a magia, astrolábios e instrumentos musicais, e a muitos encantava com [seus] artifícios satânicos. E o governador da cidade a adulava em excesso; pois ela o encantou com sua magia" (84:87-8), p. 100.

26. Mais de duzentos anos depois, quando os árabes conquistaram Alexandria, obviamente encontraram livros nas prateleiras, mas em sua maior parte obras de teologia cristã, não as disciplinas pagãs da filosofia, matemática e astronomia. Quando perguntado a respeito do que fazer com o acervo, o califa Omar teria dado uma resposta aterradora: "Se o conteúdo dos livros estiver de acordo com o livro de Alá, podemos viver sem eles, pois o livro de Alá nos basta. Por outro lado, se o conteúdo não estiver de acordo com o livro de Alá, não temos por que preservá-los. Fiquem à vontade para destruí-los". Extraído de *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World*, de Roy MacLeod (org.) (Londres: I. B. Tauris, 2004), p. 10. Caso essa história seja verdadeira, os rolos de papiro, pergaminhos e códices foram distribuídos pelos banhos públicos e queimados nas caldeiras que aqueciam a água. Diz a lenda que tal suprimento de combustível durou cerca de seis meses. Ver também *The Vanished Library: A Wonder of the Ancient World*, de Luciano Canfora, tradução de Martin Ryle (Berkeley: University of California Press, 1989) e *Libraries in the Ancient World*, de Casson. Sobre Hipátia, ver *Hypatia of Alexandria*, de Maria Dzielska (Cambridge: Harvard University Press, 1995).

27. *History*, de Amiano Marcelino, tradução de Rolfe, I:47 (XIV.6.18).

28. *Select Letters of St. Jerome*, vol. 262 da Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1933). Carta XXII (para Eustáquio), p. 125.

29. "Quando jovem, apesar de protegido pela barreira do deserto solitário, eu não conseguia resistir à ação do pecado e de minha natureza ardente. Tentei sufocar esses apelos com o jejum, mas minha mente estava sempre envolta em um turbilhão de imaginação. A fim de resistir procurei um dos irmãos que era um judeu convertido e pedi para que me ensinasse seu idioma. Portanto, depois de ter estudado o estilo bem pontuado de Quintiliano, a fluência de Cícero, o peso de Frontão e a suavidade de Plínio, comecei a aprender de novo o alfabeto e a praticar a pronúncia de palavras ásperas e guturais [*stridentia anhelantiaque verba*]." Extraído de *Select Letters of St. Jerome*, p. 419. Na mesma carta, Jerônimo aconselha um monge: "Joga a linha para apanhar o peixe, e copia teus manuscritos, e assim tua mão fornecerá teu sustento e tua alma se satisfará com a leitura", p. 419. A cópia de manuscritos nas comunidades monásticas, como vimos, foi crucial para a sobrevivência de Lucrécio e outros autores pagãos.

30. *Select Letters*, p. 127.

31. Ibid., p. 129.

32. "Não é um feito qualquer para um homem nobre, um homem fluente, um homem rico, deixar de acompanhar os poderosos nas ruas, de misturar-se às multidões, de abrir caminho até os pobres, de associar-se aos camponeses." Epístola 66.6, em elogio a Pamáquio, citada em *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*, de Robert A. Kaster (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 81.

33. *Select Letters*, Carta XXII (a Eustáquio), p. 125.

34. *Dialogues*, papa Gregório I, tradução de Odo John Zimmerman (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1959), 2:55-6.

35. Nem todos concordavam que Platão e Aristóteles podiam ser acomodados. Ver, por exemplo, "Contra os hereges", de Tertuliano, cap. 7:

> Pois a filosofia é o material da sabedoria do mundo, o intérprete precipitado da natureza em detrimento a Deus. De fato as heresias são instigadas pela filosofia. [...] O que tem Atenas a ver com Jerusalém? Nossa instrução vem de Salomão, cujo ensinamento determina que o Senhor aprecia a simplicidade de coração. Refutemos todas as tentativas de produzir uma cristandade estoica, platônica e dialética! Não queremos discussões depois de contemplar o Cristo, nem questionamentos depois de receber os evangelhos! Quando temos fé, não desejamos mais nenhuma outra crença. Pois este é o primeiro pressuposto da fé, que não precisamos crer em mais nada além dela.

Ver *Ante-Nicene Fathers*, obra em dez volumes editada por Alexander Roberts e James Donaldson (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951), 3:246. Por outro lado, como veremos mais adiante, no século XV houve esforços para reconciliar o cristianismo com uma versão modificada do epicurismo.

36. *Octavius*, de Minucius Felix, tradução de T. R. Glover e Gerald H. Rendall, vol. 250 da Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1931), p. 345 (zombaria com os cristãos), p. 385 (zombaria com os pagãos). Ver também, no mesmo volume, *Apologeticus* ("Apologia"), de Tertuliano: "Vejo vossa literatura, a qual vos ensina a sabedoria e as artes liberais; e quantos absurdos encontro! Leio que os deuses, em nome de troianos e aqueus, desceram e lutaram eles mesmos como tantos pares de gladiadores [...]", p. 75.

37. *Concerning the Resurrection of the Flesh* ("Sobre a ressurreição da carne"), de Tertuliano, tradução de A. Souter (Londres: SPCK, 1922), pp. 153-4.

38. Ibid., p. 91.

39. Ver "The Angry God: Epicureans, Lactantius, and Warfare", de James Campbell, publicado em *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, de Gordon e Suits (orgs.). O direcionamento do cristianismo à ideia de um Deus furioso, observa Campbell, só ocorreu no século IV,

com seu crescimento e posterior predomínio dentro do mundo romano. Antes disso, o cristianismo tinha mais afinidade com o epicurismo e suas doutrinas. "Na verdade Tertuliano, Clemente de Alexandria e Atenágoras encontraram tantos traços em comum com o epicurismo que Richard Jungkuntz alertou que 'qualquer generalização sobre a antipatia patrística ao epicurismo precisa de uma qualificação cuidadosa para ser validada'. A prática epicurista da virtude social, com ênfase no perdão e na ajuda mútua, e sua suspeita dos valores mundanos são tão próximas dos valores cristãos que [...] DeWitt observou que 'seria facílimo para um epicurista se tornar um cristão' — e, pode-se supor, um cristão se tornar um epicurista", p. 47.

40. E ele acrescentou: "apesar de os deuses em sua sabedoria já terem destruído suas obras e de a maioria de seus livros não estar mais disponível". Extraído de *Sextus*, de Floridi, p. 13. Além dos epicuristas, Juliano desejava excluir os pirrônicos, ou seja, os céticos.

41. Estritamente falando, esse termo não significa ateu. Um *apikoros*, explicou Maimonides, era uma pessoa que rejeitava a revelação e insistia na ideia de que Deus não tinha conhecimento nem interesse em relação às questões humanas.

42. *Apologeticus*, de Tertuliano, 45:7 (Loeb, p. 197).

43. Ver *De ira* ("Tratado sobre a ira de Deus"), de Lactâncio, em *Ante-Nicene Christian Fathers*, de Roberts e Donaldson (orgs.), vol. 7, cap. 8.

44. Ver *Divine Institutes*, de Lactâncio, 3-1.

45. *Dialogues*, papa Gregório I, 2:60.

46. A flagelação era uma forma de castigo bastante difundida na Antiguidade, e não apenas em Roma: "E se o culpado merecer açoites", declara o Deuteronômio (25:2), "o juiz fará que ele se deite e seja açoitado na sua presença". Para a história da flagelação, ver *In Praise of the Whip: A Cultural History of Arousal*, de Nicklaus Largier, tradução de Graham Harman (Nova York: Zone Books, 2007).

47. Obviamente, os castigos públicos não se extinguiram junto com o paganismo ou a Antiguidade. Molinet relata que os cidadãos de Mons compraram um bandido a um preço altíssimo para apreciar a visão de seu corpo esquartejado, "diante do qual as pessoas estavam mais felizes do que estariam diante de um corpo sagrado ressurreto" (Molinet, citado em *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries*, de Jean Delumeau, tradução de Eric Nicholson (Nova York: St. Martin's Press, 1990; original lançado em 1983), p. 107. O suíço Felix Platter escreveu em seu diário algo que ele testemunhou como criança e nunca mais esqueceu:

> Um criminoso, depois de estuprar uma senhora de setenta anos, foi esfolado vivo com tenazes em brasa. Vi com meus próprios olhos a fumaça espessa produzida por sua carne viva sujeita à ação das tenazes. Ele foi executado pelo mestre Nicholas, carrasco de Berna, trazido especialmente para o evento. O prisioneiro era um homem forte e vigoroso. Na ponte sobre o Reno, ali perto, rasgaram seu peito; ele foi então levado ao cadafalso. A essa altura, já estava extremamente fraco, o sangue escorria por suas mãos. Ele não conseguia parar em pé, caía o tempo todo. Por fim, foi decapitado. Foi empalado com uma estaca, e seu cadáver jogado em uma vala. Eu mesmo fui testemunha dessa tortura, levado pela mão por meu pai.

48. Uma dessas exceções era santo Antônio, que, de acordo com seu hagiógrafo, "possuía um alto grau de *apatheia* — autocontrole perfeito, imunidade à paixão [...] Cristo, que era livre de falhas e fraquezas emocionais, é seu exemplo". Extraído de *Life of Anthony*, de Atanásio, seção 67, conforme citado em "Asceticism: Pagan and Christian", de Peter Brown, publicado em *Cambridge Ancient History: Late Empire, a.d. 337-425*, de Averil Cameron e Peter Garnsey (orgs.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 13:616.

49. Ver *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, a.d. 200-1000* (Oxford: Blackwell,

1996), p. 221; *The End of Ancient Christianity*, de R. A. Markus (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); e *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, de Marilyn Dunn (Oxford: Oxford University Press, 2000).

50. Nada nunca é — exatamente — uma novidade. A busca voluntária pela dor através da emulação ou imitação do sofrimento de uma divindade tem precedentes no culto a Ísis, Átis e outros.

51. Citado, junto com muitas outras fontes, em *In Praise of the Whip: A Cultural History of the Arousal*, de Largier, pp. 90, 188.

52. Ibid., p. 36. Largier também é a fonte das histórias subsequentes.

5. NASCIMENTO E RENASCIMENTO

1. *Poggius Florentinus: Leben und Werke*, de Ernst Walser (Hildesheim: Georg Olms, 1974).

2. *The Merchant of Prato: Francesco di Marco Datini, 1335-1410*, de Iris Origo (Boston: David Godine, 1986; edição original de 1957).

3. *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460*, de Lauro Martines (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 22.

4. "No final do século XIV era difícil encontrar uma casa bem estabelecida na Toscana que não tivesse pelo menos um escravo: as noivas os traziam como parte do dote, os médicos os aceitavam a título de pagamento — e não era nada incomum encontrá-los a serviço de algum padre." Extraído de *Merchant of Prato*, de Origo, pp. 90-1.

5. Ibid., p. 109.

6. As lãs finas eram compradas em Maiorca, na Catalunha, na Provença e nas Cotswolds (sendo a última a mais cara e de melhor qualidade), e no processo de exportação atravessavam fronteiras e se submetiam à ganância dos coletores de impostos. O processo de tingimento e acabamento exigia ainda mais importações: alume do Mar Negro (para fabricar o mordente que fixava a cor nos tecidos), noz de galha (para uma tinta roxa, quase preta, de alta qualidade), ísatis da Lombardia (para corantes azuis de tom escuro e como base para outras cores), garança dos Países Baixos (para corantes de um vermelho vivo ou, em combinação com o ísatis, para vermelhos e roxos de tom escuro). E essas eram apenas as importações mais rotineiras. Entre os corantes mais raros, do tipo que aparece nos trajes de luxos ostentados com orgulho nos retratos dos aristocratas da época, estavam o escarlate intenso extraído das conchas de certos moluscos do leste do Mediterrâneo, o vermelho carmim conhecido como *grana*, obtido a partir de insetos chamados cochonilhas, o vermelho alaranjado de uma substância cristalina encontrada nas praias do Mar Vermelho e o caríssimo, e portanto muito valorizado, tom de vermelho obtido a partir das carcaças moídas de uma espécie oriental de piolho.

7. "Humanism in Script and Print", de Martin Davis, publicado em *Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, edição de Jill Kraye (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 48. A experiência, segundo Petrarca, se aproximava mais da contemplação de um quadro que da leitura de um livro.

8. Os cristãos devotos eram instruídos a suprimir seus impulsos e rejeitar seus frutos contaminados. Apesar de a poesia de Dante conferir uma dignidade admirável à determinação de Ulisses em navegar para além das Colunas de Hércules, seu *Inferno* deixa claro que tal determinação é a expressão de uma alma perdida, condenada por toda a eternidade a habitar um dos círculos mais profundos dos domínios infernais.

9. Ver principalmente *"In Our Image and Likeness": Humanity and Divinity in Italian Humanism Thought*, obra em dois volumes de Charles Trinkaus (Chicago: Chicago University Press, 1970).

10. "Aurum, argentum, gemmae, purpurea vestis, marmorea domus, cultus ager, pietae tabulae, phaletarus sonipes, caeteraque id genus mutam habent et superficiariam voluptatem: libri medullitus delectant, colloquuntur, consultunt, et viva quaddam nobis atque arguta familiaritate junguntur." Extraído de *The Renaissance in Italy*, obra em sete volumes de John Addington Symonds (Nova York: Georg Olms, 1971; edição original de 1875-86), 2:53 (tradução para o inglês de Stephen Greenblatt).

11. "Entre diversos assuntos, eu me interessava principalmente pela Antiguidade, com a mesma intensidade com que detestava minha própria época, de modo que, não fosse o amor por meus entes queridos, eu diria que preferia ter nascido em qualquer outra era. Para esquecer meu próprio tempo, sempre tentei me inserir mentalmente em outros tempos." Extraído de *In the Footsteps of the Ancients: The Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, de Ronald G. Witt (Leinden: Brill, 2000), p. 276.

12. A obtenção do *Doctor utriusque juris* (diploma na lei canônica e civil) demorava dez anos.

13. *In the Footsteps*, de Witt, p. 263.

14. *In the Footsteps*, de Witt, p. 62. A carta provavelmente é datada de 1359.

15. *Social World*, de Martines, p. 25.

16. Para Petrarca, havia valores que transcendiam o estilo: "Que benefício terás se mergulhares por inteiro nas fontes de Cícero e conheceres os escritos de gregos ou romanos? Serás capaz de te expressar de maneira ornamentada, charmosa, agradável e sublime; certamente não serás capaz de falar de maneira séria, austera, judiciosa e, o mais importante, coerente". Extraído de *In the Footsteps*, de Witt, p. 242.

17. Salutati era uma figura mais complexa do que este breve relato dá a entender: no início da década de 1380, com o incentivo de um amigo, ele escreveu uma vultosa defesa da vida monástica, e estava disposto, mesmo quando defendia um maior engajamento, a reconhecer a superioridade, pelo menos em princípio, do retiro contemplativo.

18. De Salutati para Gaspare Squaro de' Broaspini em Verona, em 17 de novembro de 1377: "Nesta nobre cidade, flor da Toscana e espelho da Itália, comparável à gloriosíssima Roma da qual descende e em cujas sombras antigas segue sua luta pela salvação da Itália e pela liberdade para todos, aqui em Florença encontrei um trabalho de parco rendimento, mas pelo qual sou extremamente grato". Ver também *La Cultura Filosofica del Renascimento Italiano: Ricerche e Documenti*, de Eugenio Garin (Florença: Sansuni, 1979), em especial pp. 3-27.

19. *In the Footsteps*, de Witt, p. 308.

20. *Renaissance in Italy*, de Symonds, pp. 80-1.

21. "Imaginem", Niccoli escreveu para os coletores de impostos perto do fim da vida, "que tipo de taxação meus pobres bens podem suportar, com todas as dívidas e despesas com impressão que eu tenho. É por isso que, apelando para a humanidade e clemência dos senhores, rogo que me tratem de modo que a atual taxação não me obrigue, em minha idade avançada, a morrer longe de minha terra natal, onde gastei tudo o que tive." Extraído de *Social World*, de Martines, p. 116.

22. *The Family in Renaissance Florence* (*Libri della Famiglia*), de Alberti, tradução de Renée Neu Watkins (Columbia: University of South California Press, 1969), 2:98. Alguns afirmam que a visão do casamento por afinidade foi introduzida pelo protestantismo, mas existem provas consideráveis de que sua existência data de muito antes.

23. *Merchant of Prato*, de Origo, p. 179.

24. *The Vespasiano Memoirs: Lives of the Illustrious Men of the xv Century*, de Vespasiano da Bisticci, tradução de William George e Emily Waters (Londres: Routledge, 1926), p. 402.

25. "Um dia, quando Nicolao estava saindo de casa, ele viu um garoto que tinha em torno do pescoço uma peça de calcedônia com a mão de Policleto entalhada, um belo trabalho. Ele perguntou ao menino o nome de seu pai e, ao obtê-lo, mandou perguntar a ele se venderia a pedra; o pai prontamente concordou, demonstrando não saber que se tratava de algo de valor. Nicolao mandou-lhe cinco florins em troca, e o bom homem acreditou que havia recebido duas vezes o valor da peça." Ibid., p. 399. Nesse caso, pelo menos, o gasto se comprovou um ótimo investimento: "Havia em Florença na época do papa Eugênio um certo Maestro Luigi, o Patriarca, interessadíssimo em objetos como esse, que mandou uma mensagem a Nicolao pedindo para ver a calcedônia. Nicolao a enviou a ele, que gostou a ponto de ficar com ela, mandando a Nicolao duzentos ducados de ouro e um pedido tão encarecido que Nicolao, que não era um homem rico, deixou que o outro ficasse com ela. Depois da morte desse Patriarca veio a época do papa Paulo e depois a de Lorenzo de' Medici", ibid., p. 399. Para um impressionante rastreamento completo das transições comerciais envolvendo um único camafeu antigo através dos tempos, ver *Ein Geschenk für den Kaiser: Das Geheimnis des grossen Kameo*, de Luca Giuliani (Munique: Beck, 2010).

26. Na verdade, a visão de Niccoli estava além de suas possibilidades: ele morreu atolado em dívidas. Os débitos, porém, foram cancelados por seu amigo Cosimo de' Medici, em troca do direito de dispor de seu acervo. Metade dos manuscritos foi para a nova Biblioteca de São Marcos, onde foram abrigados na magnífica construção de Michelozzi; a outra metade formou o núcleo da grande Biblioteca Laurenciana da cidade. Apesar de ser o responsável por sua criação, a ideia da biblioteca pública não foi de Niccoli. Era uma sugestão de Salutati. Ver *The Public Library of Renaissance Florence: Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici, and the Library of San Marco* (Pádua: Antenore, 1972), p. 6.

27. Ver *Invettiva contro a cierti calunniatori di Dante e di messer Francesco Petrarcha e di messer Giovanni Boccacio*, de Cino Rinuccini, citado em *In the Footsteps*, de Witt, p. 270. Ver também "Cino Rinuccini's Risponsiva alla Invertirra di Messer Antonio Lusco", de Ronald Witt, publicado em *Renaissance Quarterly 23* (1970), pp. 133-49.

28. Trecho de *Dialogus i*, de Bruni, extraído de *Social World*, de Martines, p. 235.

29. Ibid.

30. *Social World*, de Martines, p. 241.

31. *Vespasiano Memoirs*, p. 353.

32. *Social World*, de Martines, p. 265.

6. na fábrica de mentiras

1. De Poggio para Niccoli, em 12 de fevereiro de 1421: "Pois eu não sou um desses homens perfeitos, capazes de abandonar pai e mãe e de vender tudo e dar aos pobres; essa capacidade era exclusiva de certas pessoas de muito tempo atrás, de uma época anterior". *Two Renaissance Book Hunters*, de Gordan, p. 49.

2. Extraído de *Life of Poggio Bracciolini*, de William Shepherd (Liverpool: Longman et al., 1837), p. 185.

3. *Two Renaissance Book Hunters*, de Gordan, p. 58.

4. *The Pope's Men: The Papal Civil Service in the Renaissance*, de Peter Partner (Oxford: Clarendon Press, 1990), p. 115.

5. *On the Excellence and Dignity of the Roman Court*, de Lapo da Castiglionchio, publicado em *Renaissance Humanism and the Papal Curia: Lapo da Castiglionchio the Younger's De curiae commodis*, de Christopher Celenza (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999), p. 111.

6. Ibid., p. 127.

7. Ibid., p. 155.

8. Ibid., p. 205.

9. Ver *Renaissance Humanism and the Papal Curia*, de Celenza, pp. 25-6.

10. *The Facetiae, or Jocose Tales of Poggio*, obra em dois volumes (Paris: Isidore Liseux, 1879), Conclusão, p. 231. (As referências são ao volume da edição parisiense e ao número do conto.) O manuscrito das *Facetiae* só apareceu em 1437, dois anos depois da morte de Poggio, mas o autor dá a entender que as histórias já circulavam entre os escribas e secretários desde muito tempo antes. Ver "Le 'Facezie' e la loro fortuna Europea", de Lionallo Sozzi, publicado em *Poggio Bracciolini 1380-1980: Nel vi centenario della nascità* (Florença: Sansoni, 1982), pp. 235-59.

11. Ibid., 1:16.

12. Ibid., 1:50.

13. Ibid., 1:5, 1:45, 1:123, 2:133.

14. Ibid., 2:161.

15. *Index de Livres Interdits*, obra em 11 volumes de Jesús Martínez de Bujanda (Quebec: Centre d'etudes de la Renaissance; Genebra: Droz; Montreal: Médiaspaul, 1984-2002), 11(Roma):33.

16. *Facetiae*, 1:23.

17. Ibid., 1:113.

18. Ibid., 2:187.

19. *George of Trebizond: A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, de John Monfasani (Leiden: Brill, 1976), p. 110.

20. *The Revival of Learning*, de Symonds (Nova York: C. P. Putnam & Sons, 1960), p. 176. "No século XV os estudos ocupavam todo o tempo do indivíduo", p. 177.

21. "Aspira ad virtutem recta, non hac tortuosa ac fallaci via; fac, ut mens conveniat verbis, opera sint ostentationi similia; enitere ut spiritus paupertas vestium paupertatem excedat, tunc fugies simulatoris crimen; tunc tibit et reliquis proderis vera virtute. Sed dum te quantunvis hominem humilem et abiectum videro Curiam frequentatem, non solum hypocritam, sed pessimum hypocritam iudicabo." (17:p. 97). *Opera omnina*, obra em 4 volumes de Poggio Bracciolini (Turim: Eramsmo, 1964-69).

22. *Two Renaissance Book Hunters*, de Gordan, pp. 156 e 158.

23. Ibid., p. 54.

24. Ibid., p. 75.

25. Ibid., p. 66.

26. Ibid., p. 68.

27. Ibid., pp. 22-4.

28. Ibid., p. 146.

29. Ibid.

30. Ibid., p. 164.

31. Ibid., p. 164.

32. Ibid., p. 166.

33. Ibid., p. 173.

34. Ibid., p. 150.

35. Não é possível apontar a data exata da nomeação de Poggio como secretário apostólico de João XVIII. Em 1411, ele foi citado em um documento como *scriptor* e colaborador próximo (*familiaris*) do papa. Uma bula papal de primeiro de junho de 1412, porém, traz a assinatura de Poggio como *Secretarius* (assim como uma bula posterior, datada da época do Concílio Geral de Constança), e Poggio se referia a si mesmo nesse período como *Poggius Secretarius apostolicus*. Ver *Poggius Florentinus: Leben und Werke*, de Walser, p. 25.

7. ARMADILHA DE CAÇAR RAPOSAS

1. Durante boa parte do século XIV os papas mantiveram sua residência oficial em Avignon; somente em 1377 o francês Gregório XI, supostamente inspirado pelas palavras de santa Catarina de Siena, devolveu a corte papal a Roma. No ano seguinte, com a morte de Gregório, multidões de romanos, temendo que um novo papa francês preferisse voltar aos prazeres civilizados e à segurança de Avignon, montaram um cerco ao conclave de cardeais e exigiram a eleição de um italiano. O napolitano Bartolomeo Prignano então foi eleito, e assumiu o nome de Urbano VI. Cinco meses depois, os cardeais franceses, sob o argumento de que haviam sido coagidos por uma turba raivosa, o que tornava nula a eleição, reuniram um novo conclave, no qual elegeram Roberto de Genebra, que fixou residência em Avignon com o nome de Clemente VII. Havia, portanto, dois papas disputando o mesmo título.

Os franceses escolheram um homem de caráter condizente com aqueles tempos de conflito: Roberto de Genebra tinha ganhado fama no ano anterior, quando, no papel de emissário papal encarregado de um destacamento de soldados bretões, ele prometeu anistia total aos cidadãos rebeldes de Cesena caso abrissem os portões para sua entrada. Uma vez que os portões foram abertos, ele ordenou um massacre generalizado. "Matem todos", ele teria gritado. Urbano VI, por sua vez, levantou dinheiro para contratar mercenários, ocupou-se das fantasticamente complicadas alianças e traições da política italiana, enriqueceu sua família, escapou por pouco das armadilhas montadas para ele, ordenou a tortura e a execução de seus inimigos e fugiu e retornou a Roma inúmeras vezes. Urbano declarou que seu rival francês era o antipapa; Roberto de Genebra declarou que Urbano era o anticristo. Os detalhes mais sórdidos do confronto não nos dizem respeito — quando Poggio entrou em cena, tanto Roberto de Genebra como Urbano VI já estavam mortos, substituídos por postulantes igualmente problemáticos ao trono papal.

2. A melancolia na observação de Poggio é visível em *De varietate fortunae*: "Observa os [...] morros da

cidade, o espaço vazio é interrompido apenas por ruínas e jardins". Extraído de *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, obra em 6 volumes de Edward Gibbon (Nova York: Knopf, 1910), 6:617.

3. Ibid., 6:302. Gibbon usa essa passagem como o clímax de sua imensa *magnum opus*, a narrativa da desgraça que se abateu sobre Roma.

4. *In the Days of the Councils: A Sketch if the Life and Times of Baldassare Cossa* (*Afterward Popee John the Twenty-Third*), de Eustace J. Kitts (Londres: Archibald Constable & Co., 1908), p. 152.

5. Ibid., pp. 163-4.

6. *Chronik des Konstanzer Konzils 1414-1418*, de Ulrich Richental, publicado em *The Council of Constance: The Unification of the Church*, editado por John Hine Mundy e Kennedy M. Woody, tradução de Louise Ropes Loomis (Nova York: Columbia University Press, 1961), pp. 84-199.

7. Ver, por exemplo, *Le Scoperte dei Codici Latini e Greci ne Secoli xiv e xv*, de Remigio Sabbadini (Florença: Sansoni, 1905), 1:76-7.

8. *Chronik des Konstanzer Konzils*, p. 190.

9. "Alguns disseram que um grande número de pessoas foi executado por roubos, assassinatos e outros crimes, mas isso não é verdade. Pelo que apurei com os magistrados de Constança, foram 22 os executados por tais causas". *Chronik des Konstanzer Konzils*, p. 157.

10. Ibid., pp. 91 e 100.

11. Extraído de *Heresy, Philosophy and Religion in the Medieval West*, de Gordon Leff (Aldershot: Ashgate, 2002), p. 122.

12. *In the Days of the Council*, de Kitts, p. 355.

13. *Chronik des Konstanzer Konzils*, p. 114.

14. Ibid., p. 116.

15. Isso de acordo com o relato de Richental. Um observador contemporâneo seu, Guillaume Fillastre, contou uma versão diferente do evento: "o papa, ao se dar conta da situação, deixou a cidade pelo rio durante a madrugada de quarta para quinta-feira, 21 de março, depois da meia-noite, com uma escolta cedida por Frederico, duque da Áustria". Extraído de *The Council of Constance*, p. 222.

16. Segundo Fillastre, conforme citado em *The Council of Constance*, p. 236.

17. *The Life and Times of John Huss*, obra em 2 volumes de E. H. Gillett (Boston: Gould & Lincoln, 1863), 1:508.

18. *In the Days of the Council*, de Kitts, pp. 199-200.

19. A longa carta de Poggio sobre Jerônimo e a resposta cautelosa de Bruni são reproduzidas em *The Life of Poggio Bracciolini*, de William Shepherd (Liverpool: Longman et al., 1837), pp. 78-90.

20. *Chronik des Konstanzer Konzils*, p. 135. Poggio, entretanto, alegando que "foi uma testemunha de seu fim, e observou cada detalhe do processo", contou a Bruni que "nem Mutius suportou ver sua mão ser queimada com a paciência com que Jerônimo se submeteu à imolação de seu corpo; nem Sócrates bebeu cicuta com a mesma satisfação com que Jerônimo se submeteu ao fogo" (Shepherd, p. 88). Poggio faz referência a Múcio Cévola, o lendário herói romano que estoicamente pôs sua mão no fogo para impressionar o inimigo de Roma, o etrusco Porsena.

21. Essa citação e as subsequentes foram extraídas de uma carta a Niccoli, datada de 18 de maio de 1416, reproduzida em *Two Renaissance Book Hunters*, de Gordan, pp. 26-30.

22. *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*, de L. D. Reynolds (Oxford: Clarendon Press, 1983), p. 158. O comentário era de autoria de Donato, gramático romano do século IV.

23. A transcrição de Poggio dos discursos de Cícero descobertos por ele foi identificada na Biblioteca do Vaticano [Vatican lat. 11458 (x)] por A. Campana em 1948, com a seguinte subscrição: "Has septem M. Tulii orationes, que antea culpa temporum apud Italos deperdite erant, Poggius Florentinus, perquisitis plurimis Gallie Germanique summo cum studio ac diligentia bibyothecis, cum latenetes comperisset in squalore et sordibus, in lucem solus extulit ac in pristinam dignitatem decoremque restituens Latinis musis dicavit" (p. 91).

24. Na sequência de sua descrição do maltratado manuscrito, Poggio imagina que os *Institutos* de

Quintiliano foram um instrumento de salvação para a República Romana. Sendo assim, para ele o "aprisionado" Quintiliano considera "uma desgraça que ele e sua eloquência, que em seu tempo preservaram a segurança de toda uma população sob sua influência, não consigam encontrar um único defensor que lamente seus infortúnios e se preocupe com seu bem-estar e evite que ele seja arrastado para um castigo não merecido". Carta para Nicolli, datada de 15 de novembro de 1425, reproduzida em *Two Renaissance Book Hunters*, de Gordan, p. 105. Nessas palavras talvez seja possível entrever um vestígio do sentimento de culpa de Poggio por ter testemunhado em silêncio a condenação e execução de Jerônimo. Ou, em vez disso, talvez supor que o resgate desse manuscrito tenha sido uma forma de compensação por um resgate impossível: salvar um texto clássico das garras dos monges era uma libertação que Poggio não seria capaz de oferecer ao eloquente e malfadado Jerônimo.

25. Ibid., Carta IV, p. 194.

26. Ibid., Carta IV, p. 197.

8. COMO AS COISAS SÃO

1. O papel chave de Lucrécio no nascimento da filosofia e da ciência modernas é muito bem explorado por Catherine Wilson em *Epicureanism at the Origins of Modernity* (Oxford: Clarendon Press, 2008). Ver também *Lucretius and the Modern World*, de W. R. Johnson (Londres: Duckworth, 2000); *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, de Dane R. Gordon e David B. Suits (Rochester: RIT Cary Graphic Arts Press, 2003); e "Lucretius and the Moderns", de Stuart Gillespie e Donald Mackenzie, publicado em *The Cambridge Companion to Lucretius*, editado por Stuart Gillespie e Philip Hardie (Cambridge: Cambrige University Press, 2007), pp. 306-24.

2. *Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, and Goethe*, de George Santayana (Cambridge: Harvard University Press, 1947), p. 23.

3. Em *Lógica do sentido*, Gilles Deleuze explora a relação entre esse movimento ínfimo e indeterminado dos átomos e a física moderna.

4. "Finalmente, se todo movimento é solidário de outro e sempre um novo sai de um antigo, segundo uma ordem determinada, se os elementos não fazem, pela sua declinação, qualquer princípio de movimento que quebre as leis do destino, de modo a que as causas não se sigam perpetuamente às causas, donde vem esta liberdade que têm os seres vivos, donde vem este poder solto dos fados, por intermédio do qual vamos aonde a vontade nos leva e mudamos o nosso movimento, não em tempo determinado e em determinada região, mas quando o espírito o deseja?" (2.251-58).

5. Tanto o querer ir em frente como o querer permanecer parado só são possíveis porque nada é estritamente determinado, ou seja, por causa dos sutis, imprevisíveis e livres movimentos da matéria. O que preserva a mente de sucumbir às circunstâncias é "uma pequena declinação dos elementos, sem ser em tempo fixo, nem em fixo lugar".

6. Assim como não existe graça divina em parte nenhuma desta história em eterno desenvolvimento, também não há perfeição ou forma definitiva. Até as criaturas bem-sucedidas têm defeitos, uma prova de que sua existência não é fruto de alguma inteligência superior, e sim do puro acaso. Lucrécio articulou, com efeito, o que os humanos do sexo masculino poderiam chamar, para sua vergonha, de princípio da próstata.

7. Compare com a tradução de Dryden desses versos:

Igual a um marujo pela tempestade tragado
O bebê vem ao mundo como um naufragado;
Jaz deitado nu, logo exposto à morte;
Incapaz de defesa de qualquer sorte:
Presa fácil de um mundo implacável,
Desde o primeiro sopro inadiável.*

Complete Poems, de John Dryden, edição de James Kinsley em 4 volumes (Oxford: Clarendon Press, 1958), 1:421. A ortografia e a pontuação de Dryden foram modernizadas no contexto deste livro.

8. "Muitas vezes, diante dos adornados templos de deuses, perto dos turícremos altares, cai sacrificado um vitelo. A mãe desolada percorre os verdes pastos, procura as pegadas impressas no chão pelos cascos fendidos, fixando os olhos em todos os lugares, a ver se pode encontrar o filho perdido e, parando, enche de queixas o bosque frondoso e volta de novo para o estábulo varada de saudades pelo filho" (2:352-60). Essa passagem, obviamente, faz muito mais que afirmar que uma determinada vaca é capaz de identificar seu bezerro: trata-se de mais um registro do caráter destrutivo e assassino da religião, desta vez do ponto de vista de sua vítima animal. O ritual de sacrifício, ao mesmo tempo desnecessário e cruel, é apresentado como algo nem um pouco natural, e não apenas pela capacidade da mãe de identificar sua cria, também pelo amor que está por trás dessa identificação. Os animais não são máquinas vivas — não são simplesmente programados, como costumamos dizer, a se preocupar com os mais jovens; eles têm sentimentos. E não basta suprir o vazio da morte com outra criatura da mesma espécie, como se criaturas vivas fossem passíveis de substituição.

9. "Além disto, a quem se não aperta o ânimo com o pavor dos deuses, a quem se não arrepiam de medo os membros, quando a terra abrasada treme toda com o choque horrível dos raios, quando os rugidos percorrem todo o céu?" (5:1218-21)

10. Hans Blumenberg, em seu elegante livrinho sobre essa passagem, *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*, traduzido para o inglês por Steven Rendall (Cambridge: MIT Press, 1997), mostra que ao longo de séculos de reflexão e comentários sobre esse trecho, o espectador foi perdendo sua posição privilegiada de distanciamento: hoje estamos todos a bordo.

11. *W. B. Yeats: Man and Poet*, de A. Norman Jeffares (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1962), p. 267, conforme citado em "The English Voices of Lucretius from Lucy Hutchinson to John Mason Good", de David Hopkins, publicado em *The Cambridge Companion to Lucretius*, p. 266. Eis a tradução de Dreyden dessa passagem:

> Quando o Amor é pleno e ardoroso,
> Mesmo assim, é breve e etéreo gozo:
> E o Amante, em seu vigor inconsequente,
> Mãos e olhos, divide-se em duas frentes:
> Mas tudo agarra, e na força de seu braço
> Imprime muito aperto em estreito laço;
> Mordidas magoam beijos sem esmero,
> Pois seu prazer é imperfeito, insincero.**
> (1:414)

O uso da palavra "insincero" pode ter causado estranhamento aos leitores anglófonos, mas se trata de um latinismo. *Sincerus* em latim pode significar "puro", e Lucrécio escreveu que tal violência intempestiva surge do fato de o prazer dos amantes não ser puro: *quia non est pura voluptas* (4:1081).

12. "Assim como aquele que em sonhos, cheio de sede, procura que beber e ninguém lhe dá com que possa extinguir o ardor dos membros, e busca imagens de líquidos, em vão se atormenta e fica cheio de sede, ao mesmo tempo que bebe das torrentes de um rio, assim também Vênus, no amor, ilude os amantes com a imagem: não podem saciar-se olhando o corpo que se lhes apresenta nem podem com as mãos arrancar seja o que for dos delicados membros, e incertos erram por todo o corpo." (4.1097-1104)

13. Eis a tradução em prosa desse trecho:

Depois, quando, enlaçados os membros, gozam da flor da idade, já quando o corpo pressagia o prazer e já quando Vênus semeia os campos femininos, avidamente prendem o corpo, misturam a saliva das bocas e lhes inspiram o bafo, oprimindo os lábios com os dentes; e tudo inútil, porque nada podem roubar a esse corpo e nele não podem, com todo o corpo, penetrar e aniquilar-se. Realmente é isto o que parecem tentar fazer num esforço violento: a tal ponto se enleiam, desejosos, nos laços de Vênus, quando os membros desfalecem abalados pela força da paixão.

14. A tradução em prosa dessa passagem se inicia de outra maneira:

Ó mãe dos Enéadas, prazer dos homens e dos deuses, ó Vênus criadora, que por sob os astros errantes povoas o navegado mar e as terras férteis em searas, por teu intermédio se concebe todo o gênero de seres vivos e, nascendo, contempla a luz do sol: por isso de ti fogem os ventos, ó deusa; de ti, mal tu chegas, se afastam as nuvens do céu; e a ti oferece a terra diligente as suaves flores, para ti sorriem os plainos do mar e o céu em paz resplandece inundado de luz.

Apenas reaparece o aspecto primaveril dos dias e o sopro criador do Favônio, já livre, ganha forças, primeiro te celebram e à tua vinda, ó deusa, as aves do ar, pela tua força abaladas no mais íntimo do peito; depois, os animais bravios e os rebanhos saltam pelos ledos pastos e atravessam a nado as rápidas correntes: todos, possessos do teu encanto e desejo, te seguem, aonde tu os queiras levar. Finalmente, pelos mares e pelos montes e pelos rios impetuosos, e pelos frondosos lares das aves, e pelos campos virentes, a todos incutindo no peito o brando amor, tu consegues que desejem propagar-se no tempo, por meio da geração.

9. A VOLTA

1. Carta a Francesco Barbaro, reproduzida em *Two Renaissance Book Hunters*, de Gordan. Apêndice: Carta VIII, p. 123.

2. A história textual de Lucrécio ocupou os estudiosos por muitas gerações, e foi o objeto da mais famosa de todas as reconstruções filológicas, a do grande classicista alemão Karl Lachmann (1793-1851). A cópia perdida feita por Poggio é conhecida entre os especialistas como *Poggianus*. Para entender a complexidade das questões textuais, contei com o apoio imprescindível de D. J. Buttersfield, da Universidade de Cambridge, com quem me considero em débito.

3. Ibid., pp. 38 e 46.

4. Ibid., pp. 46 e 48.

5. Ibid., p. 74.

6. Ibid., p. 65.

7. Ibid., pp. 89 e 92.

8. E as citações subsequentes: ibid., pp. 110, 154 e 160.

9. As cópias de Niccoli de um bom número de textos antigos sobreviveram e estão no acervo de São Marcos, ao qual ele legou sua biblioteca. Entre elas, além de Lucrécio, há obras de Platão, Cícero, Valério Flaco, Celso, Aulo Gélio, Tertuliano, Plutarco e Crisóstomo. Outras — inclusive a cópia de Ascônio Pediano mencionada por Poggio — foram perdidas. Ver *The Public Library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco*, de B. L. Ullman e Philip A. Stadter (Pádua: Antenore, 1972), p. 88.

10. *Two Renaissance Book Hunters*, de Gordan, pp. 147, 166-7.

11. Como assinalou Lauro Martines, o poder e a riqueza no século XVI passaram das mãos da nobreza feudal para a classe dos comerciantes, para famílias como os Albizzi, os Medici, os Rucellai e os Strozzi. Apesar de não ser riquíssimo, o pai da noiva era relativamente próspero. "Em 1427, o pai de Vaggia, Gino, adquiriu uma casa grande, com pátio e oficina, dois chalés, quatro granjas, vários lotes de terra e algum rebanho. Seus demais bens incluíam um substancioso crédito de 858 florins e títulos do governo com valor de mercado de 118 florins. Somado, seu capital bruto chegava a 2424 florins. Os débitos em seu espólio chegavam a 500 florins, e as deduções necessárias à subsistência reduziam o capital tributável de Gino a 336 florins. Ou seja, a união de Poggio e Vaggia dificilmente foi feita tendo em vista o desejo (da parte dele) de se juntar a uma família endinheirada. Apesar disso, ela tinha um dote cujo valor, 600 florins, era similar aos dotes concedidos por famílias de políticos de média estatura, ou aos dotes de famílias antigas (um tanto decaídas) cuja maior virtude estava em seu sangue." *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460*, de Lauro Martines (Princeton: Princeton University Press, 1963), pp. 211-2.

12. *Life of Poggio Bracciolini*, de William Shepherd (Liverpool: Longman et al., 1837), p. 394.

13. Conforme citado em *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, obra em 2 volumes de Charles Trinkaus (Chicago: Chicago University Press, 1970), 1:268.

10. VIRADAS

1. Conforme citado em *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, de Alison Brown (Cambridge: Harvard University Press, 2010), p. 49. Ver também *From Poliziano to Machiavelli: Florentine Humanism in the High Renaissance*, de Peter Goldman (Princeton: Princeton University Press, 1998), p. 140, e "The Revival of Hellenistic Philosophies", de Jill Kraye, publicado em *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, editado por James Hankins (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), em especial pp. 102-6.

2. Sobre a cópia de Maquiavel, ver *Return of Lucretius*, de Brown, pp. 68-87, e nos Apêndices, pp. 113-22.

3. Ver "Ficino's Theology and the Critique of Lucretius", de James Hankins, apresentado no congresso *Platonic Theology: Ancient, Medieval and Renaissance*, realizado na Villa I Tatti e no Instituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, em Florença, nos dias 26 e 27 de abril de 2007.

4. Sobre essa controvérsia, ver "Poggio Bracciolini contra Lorenzo Valla. Le 'Orationes in L. Vallam'", de Salvatore I. Camporeale, publicado em *Poggio Bracciolini, 1380-1980* (Florença: Sansoni, 1982), pp. 137-61. Sobre a questão da ortodoxia em Valla (e também em Ficino), ver o esclarecedor *The Lost Italian Renaissance: Humanists, Historians, and Latin's Legacy*, de Christopher S. Celenza (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006), pp. 80-114.

5. "Nunc sane video, cur in quodam tuo opusculo, in quo Epicureorum causam quantam datur tutaris, vinum tantopere laudasti [...] Bacchum compotatoresque adeo profuse laudans, ut epicureolum quendam ebrietatis assertorem te esse profitearis [...] Quid contra virginitatem insurgis, quod numquam fecit Epicurus? Tu prostitutas et prostibula laudas, quod ne gentiles quidem unquam fecerunt. Non verbis oris tui sacrilegi labes, sed igne est expurganda, quem spero te non evasurum." Reproduzido em "The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in Early Renaissance", de Don Cameron Allen, publicado em *Studies in Philology* 41 (1944), pp. 1-15.

6. Valla cita diretamente Lucrécio, mas apenas as passagens encontradas em Lactâncio e em outros textos cristãos.

7. Na verdade esse porta-voz, não um personagem fictício, mas um poeta contemporâneo seu, Maffeo Vegio, deixa claro que nem ele mesmo é um epicurista, que está assumindo o papel de defensor do prazer para refutar os argumentos estoicos de que a virtude é o bem maior, algo que em sua visão representa uma ameaça muito mais séria à ortodoxia cristã.

8. *De vero falsoque bono*, de Lorenzo Valla, tradução para o inglês de A. Kent Hieatt e Maristella Lorch (Nova York: Abaris Books, 1977), p. 319. No decorrer do livro, uso o título mais conhecido, *De voluptate*

("Sobre o prazer").

O texto de Valla em questão na verdade usa várias estratégias diferentes além do desmentido dialógico para proteger seu autor da acusação de epicurismo. Valla tinha um bom fundamento, portanto, para rejeitar com indignação a acusação de Poggio. Os argumentos epicuristas que constituem todo o segundo livro de *De voluptate* e boa parte do primeiro são apresentados com todo o cuidado para não contrariar as doutrinas cristãs, das quais o narrador e demais interlocutores unanimemente se declaram adeptos.

9. *De voluptate*, pp. 219-21.

10. Ibid., p. 221.

11. Ibid., p. 295.

12. Ver "Invisible Bullets: Renaissance Authority in Its Subversion", de Greenblatt, publicado em *Glyph* 8 (1981), pp. 40-61.

13. Ver *Inni Naturali*, de Michele Marullo (Florença: Casa Editrice le Lettere, 1995); sobre Bruno e o epicurismo, ver, entre outras obras, *The Legitimacy of the Modern Age*, de Hans Blumemberg (Cambridge: MIT Press, 1983; edição original em alemão de 1966).

14. "L'anima è sol [...] in un pan bianco caldo un pinocchiato". *Return of Lucretius*, de Brown, p. 11.

15. "The Epicurean", de Erasmo, publicado em *The Colloquies of Erasmus*, tradução de Craig R. Thomson (Chicago: University of Chicago Press, 1965), pp. 538, 542. Para a crítica de Erasmo a Marcullo, ver *Opus Epistolarum des. Erasmi Roterodami*, obra em 12 volumes de P. S. Allen (Oxford: Oxford University Press, 1906-58), 2:187; 5:519. *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*, de P. G. Bietenholz e Thomas B. Deutscher (orgs.) (Toronto: University of Toronto Press, 2003), 2:398-9.

16. Conforme citado em *Utopia*, de More, edição de George M. Logan e Robert M. Adams (Cambridge: Cambridge University Press, ed. rev. 2002), p. 68.

17. Em *Utopia*, More propõe um jogo literário, brilhante e autoconsciente como de costume, com os fatores complexos que levaram os textos antigos a sobreviver ou desaparecer, levando em conta inclusive o papel do acaso: "Quando estava prestes a partir para a viagem", conta Hythloday, "levei a bordo, em vez de mercadorias vendáveis, um pacote de livros de tamanho razoável, tendo em mente mais o pensamento de nunca voltar que o de voltar em breve. Eles receberam de mim boa parte das obras de Platão, muitas de Aristóteles, assim como a de Teofrasto sobre plantas, que lamento dizer que foi parcialmente mutilada. Durante a viagem um macaco encontrou o livro, e deixou-o largado sem nenhum cuidado, e por pirraça rasgou e destruiu várias páginas em diversas seções", p. 181.

18. No momento em que foi escrito este livro, um em cada nove negros americanos de vinte a 25 anos estava na cadeia, e no século anterior a disparidade de renda entre pobres e ricos nos Estados Unidos tinha atingido seu auge.

19. *Giordano Bruno: Philosopher/Heretic*, de Ingrid D. Rowland (Nova York: Farrar, Straus & Giroux, 2008), pp. 17-8, uma tradução de *Spacio de la Bestia Trionfante* I, parte 3, conforme publicado em *Dialoghi Italiani*, de Giovanni Gentile (org.) (Florença: Sansoni, 1958), pp. 633-7.

20. "Some Unorthodox Popular Ideas of the Thirteenth Century", de Walter L. Wakefield, publicado em *Medievalia et Humanistica*, p. 28.

21. "Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1400-1500", de John Edwards, publicado em *Past and Present* 120 (1988), p. 8.

22. *The Ash Wednesday Supper* ("O banquete de quarta-feira de cinzas"), de Giordano Bruno, edição e tradução de Edward A. Gosselin e Lawrence S. Lerner (Hamden: Archon Books, 1977), p. 91.

23. Jacopo Corbinelli, o secretário florentino da rainha-mãe Catarina de Medicis, citado em *Giordano Bruno*, de Rowland, p. 193.

24. *Ash Wednesday Supper*, p. 87.

25. *De l'Infinito, Universo e Mondi*, Diálogo Quinto, publicado em *Dialoghi Italiani*, pp. 532-3, citando De rerum natura, 2:1067-76.

26. Ver *Thomas Harriot: Renaissance Scientist*, de J. W. Shirley (Oxford: Clarendon Press, 1974), *Thomas*

Harriot: A Biography, também de Shirley (Oxford: Clarendon Press, 1983); e "Thomas Harriot Reputation for Impiety", de J. Jaquot, publicado em *Notes and Records of the Royal Society* 9 (1951-2), pp. 164-87.

27. *Ash Wednesday Supper*, p. 90.

11. RESSURREIÇÕES

1. Uma célebre exceção foi a investigação inquisitorial de Paolo Veronese por seu retrato de 1573 da Última Ceia, cuja intensa materialidade — o burburinho da vida, a comida na mesa, cachorros em busca de sobras etc. — provocou acusações de irreverência e até de heresia. Veronese contornou essas consequências desagradáveis rebatizando a obra como *Banquete na casa de Levi*.

2. Jonson escreveu seu nome na página de rosto e, apesar do tamanho diminuto do livro — onze por seis centímetros —, fez diversas anotações nas margens. Ele parece ter ficado especialmente impressionado com uma passagem, no livro 2, na qual Lucrécio nega que os deuses tenham interesse no comportamento dos mortais. No pé da página, ele arriscou uma tradução de dois versos:

Imunes a medos e perigos, abençoadas potências,
Ricos de muitos bens, dos nossos não têm consciência.***

Cf. 2:649-50:

Nam privati dolori omni, privata periclis,
Ipsa suis pollens opibus, nil indiga nostri.

3. *The Complete Essays of Montaigne*, tradução de Donald M. Frame (Stanford: Stanford University Press, 1957), pp. 846, 240.

4. Ibid., p. 318.

5. Ibid., p. 397.

6. Ibid., p. 310.

7. As citações subsequentes estão em ibid., pp. 464, 634 e 664.

8. Ibid., p. 62.

9. Ibid., p. 65.

10. *Montaigne's Annotated Copy of Lucretius: A Transcription and Study of the Manuscript, Notes, and Pen-Marks*, de M. A. Screech (Genebra: Droz, 1998).

11. "Ut sunt diuersi atomorum motus non incredibile est sic conienisse olim atomos aut conuenturas ut alius nascatur montanus." Ibid., p. 11.

12. "Las bibliotecas de la nobleza: Dos inventarios e un librero, año de 1625", de Trevor Dadson, publicado em *Mecenazgo y Humanidades en tiempos de Lastanosa. Homenaje a la memoria de Domingo Ynduráin*, de Aurora Egido e José Enrique Laplana (orgs.) (Zaragoza: Insitituición Fernando el Católico, 2008), p. 270. Agradeço ao professor Dadson por sua pesquisa nos inventários das bibliotecas espanholas por todas as informações sobre Lucrécio na Espanha pós-Tridentina.

13. *Galileo Heretic*, de Pietro Redondi, tradução de Raymond Rosenthal (Princeton: Princeton University Press, 1987; original em italiano de 1983), p. 340 — "Exercitatio de formis substantiabilis et de qualitatibus physics", anônimo.

14. Ibid., p. 132.

15. O cerne do argumento de Redondi — de que a acusação a Galileu por heliocentrismo era uma espécie de ataque disfarçado a seu atomismo — vem sendo muito criticado por muitos historiadores da ciência. No entanto, não existe razão para crer que a motivação da Igreja tenha sido uma ou outra questão, e

não ambas.

16. "At Lucretim animorum immortalitem oppugnat, deorum providentiam negat, religiones omneis tollit, summum bonum in voluptate ponit. Sed haec Epicuri, quem sequitur Lucretius, non Lucretii culpa est. Poema quidem ipsum propter sententias a religione nostra alienas, nihilominus poema est. Tantumne? Imno vero poema venustrum, poema preclarum, poema omnibus ingenii luminibus distinctum, atque illustratum. Hasce autem Epicuri rationes insanas, ac furiosas, ut & illas absurdas de atomorum concursione fortuita, de mundis innumerabilibus, & ceteras, neque difficile nobis est refutare, neque vero necesse est: quippe cum ab ipsa veritatis voce vel tacentibus omnibus facilime refellantur" (Paris, 1563). Foi usada a tradução para o inglês de Ada Palmer, em seu ensaio inédito "Reading Atomism in the Renaissance", do qual sou devedor.

17. *Lucy Hutchinson Translation of Lucretius: "De rerum natura"*, edição de Hugh de Quehen (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996), p. 139.

18. Por outro lado, citando indiretamente John Evelyn, Hutchinson observou que uma "eminênica masculina", ao publicar apenas um livro do difícil poema, "achava que merecia uma coroa de louros sobre sua cabeça".

19. *Lucy Hutchinson's Translation*, pp. 24-5.

20. Ibid., p. 23.

21. Ibid., p. 26.

22. Ibid.

23. Ibid., p. 24.

24. *Novum Organum*, de Francis Bacon, II.ii.

25. A expressão filosófica mais bem acabada dessa visão está nas obras do padre, astrônomo e matemático francês Pierre Gassendi (1592-1655).

26. *Optiks*, de Isaac Newton, Questão 32 (Londres, 1718), conforme citado em "Lucretius and the History of Science", de Monte Johnson e Catherine Wilson, publicado em *The Cambridge Companion to Lucretius*, pp. 141-2.

27. Para William Short, em 31 de outubro de 1819: "Considero que as verdadeiras doutrinas de Epicuro (não as imputadas) contêm tudo que há de racional na filosofia moral que Grécia e Roma nos deixaram". Reproduzido em *Jefferson and Nature: An Interpretation*, de Charles A. Miller (Baltimore e Londres: Johns Hopkins University Press, 1988), p. 24. "Dinner with President Jefferson", de John Quincy Adams, publicado em *Memoirs of John Quincy Adams, Comprising Portions of His Diary from 1795 to 1848*, editado por Charles Francis Adams (Filadélfia, 1874). De 3 de novembro de 1807: "O sr. Jefferson afirmou que a filosofia epicurista chegou mais perto da verdade, em sua opinião, que qualquer outro sistema antigo de filosofia. Ele gostaria que a obra de Gassendi a respeito fosse traduzida. Era o único relato confiável que restou dessa filosofia. Eu mencionei Lucrécio. Ele disse que era apenas uma parte — apenas a filosofia *natural*. Mas a filosofia *moral* só podia ser encontrada em Gassendi".

28. *Jefferson and Nature*, de Miller, p. 24.

* Thus the sailor by the tempest hurled/ Ashore, the babe is shipwrecked on the world:/ Naked he lies, and ready to expire; Helpless of all that human wants require:/ Exposed upon unhospitable world,/ From the first moment of his hapless birth.

** When Love its utmost vigor does imploy,/ Ev'n then, 'tis but a restless wandring joy:/ Nor knows the Lover, in that wild excess,/ With hands or eyes, what first he would possess:/ But strains at all; and fast'ning where he strains,/ Too closely presses with his frantic pains;/ With biting kisses hurts the twining fair,/ Which shows his joys imperfect, unsincere. (1:414)

*** Far above grief & dangers, those blest powers,/ Rich in their active goods, need none of ours.

Bibliografia selecionada

Adams, H. P. *Karl Marx in His Earlier Writings*. Londres: G. Allen & Unwin, 1940.

Adams, John Quincy. "Dinner with President Jefferson." In: Adams, Charles Francis (ed.). *Memoirs of John Quincy Adams*. Filadélfia: J. B. Lippincott, 1974-7, pp. 60-1.

Alberti, Leon Batista. *The Family in Renaissance France*. Trad. de Renée Neu Watkins. Columbia: University of South Carolina Press, 1969, pp. 92-245.

_____. *Dinner Pieces*. Trad. de David Marsh. Binghamton: Medieval and Renaissance Texts and Studies in Conjunction with the Renaissance Society of America, 1987.

_____. *Intercenales*. Ed. por Franco Bacchelli and Luca D'Ascia. Bolonha: Pendragon, 2003.

Albury, W. R. "Halley's Ode on the Principia of Newton and the Epicurean Revival in England." *Journal of the History of Ideas* 39 (1978), pp. 24-43.

Allen, Don Cameron. "The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in the Early Renaissance." *Studies in Philology* 41 (1944), pp. 1-15.

Anônimo. "The Land of Cokaygne." In: Lucas, Angela M. (ed.). *Anglo-Irish Poems of the Middle Ages: The Kildare Poems*. Dublin: Columbia Press, 1995.

Aquilecchia, Giovanni. "In Facie Prudentis Relucet Sapientia: Appunti Sulla Letteratura Metoposcopica tra Cinque e Seicento." In: *Giovan Battista della Porta nell'Europa del Suo Tempo*. Nápole: Guida, 1990, pp. 199-228.

The Atomists: Leucippus and Democritus: Fragments. Trad. e ed. por C. C. W. Taylor. Toronto: University of Toronto Press, 1999.

Avrin, Leila. *Scribes, Script and Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*. Chicago e Londres: American Library Association and the British Library, 1991.

Bacci, P. *Cenni Biografici e Religiossa di Poggi Bracciolini*. Florença: Enrico Ariani e l'arte della Stampa, 1963.

Bailey, Cyril. *The Greek Atomists and Epicurus: A Study*. Oxford: Clarendon Press, 1928.

Baker, Eric. *Atomism and the Sublime: On the Reception of Epicurus and Lucretius in the Aesthetics of Edmund Burke, Kant, and Schiller*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

Baldini, Umberto. *Primavera: The Restoration of Boticcelli's Masterpiece*. Trad. de Mary Fitton. Nova York: H. N. Abrams, 1986.

Barba, Eugenio. "A Chosen Diaspora in the Guts of the Monster." *Tulane Drama Review* 46 (2002), pp. 147-53.

Barbour, Reid. *English Epicures and Stoics: Ancient Legacies in Early Stuart Culture*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1998.

Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance: Civil Humanism and Republican Liberty in the Age of Classicism and Tiranny*. Princeton: Princeton University Press, 1955.

Bartsch, Shadi e Bartscherer, Thomas (eds.). *Erotikon: Essays on Eros, Ancient and Modern*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

Beddie, James Stuart. *Libraries in the Twelfth Century: Their Catalogues and Contents*. Cambridge:

Houghton Mifflin, 1929.
_____. "The Ancient Classics in the Medieval Libraries". *Speculum* 5 (1930), pp. 1-20.
Beer, Sir Gavin de. *Charles Darwin: Evolution by Natural Selection*. Nova York: Doubleday, 1964.
Bento, são. *The Rule of Saint Benedict*. Trad. dos monges da abadia de Glenstal. Dublin: Four Courts Press, 1964.
_____. *A regra de são Bento*. Trad. de João E. Enout. Juiz de Fora: Mosteiro Santa Cruz, 1999.
Bernard de Cluny. "De Notitia Signorum." In: Hergott, abade Marquard (ed.). *Vetus Disciplina Monastica, Seu Colletcion Auctorum Ordinis S. Benedicti*. Paris: C. Osmont, 1726, pp. 169-73.
Bernhard, Marianne. *Stifts-und Klosterbibliotheken*. Munique: Keyser, 1983.
Bernstein, John. *Shaftesbury, Rousseau, and Kant*. Rutherford: Feirleigh Dickinson University Press, 1980.
Berry, Jessica. "The Pyrrhonian Revival in Montaigne and Nietzsche." *Journal of the History of Ideas* 65 (2005), pp. 497-514.
Bertelli, Sergio. "Noterelli Machiavelliane." *Rivista Storica Italiana* 73 (1961), pp. 544-57.
Billanovich, Guido. "Veterum Vestigia Vatum: Nei Carmi dei Preumanisti Padovani." In: Billanovich, Giuseppe et al. (eds.). *Italia Medioevale e Umanistica*. Pádua: Antenore, 1958.
Biow, Douglas. *Ambassadors, Secretaries: Humanism and Professions in Renaissance Italy*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
Bischhoff, Bernhard. *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*. Trad. de Michael M. Gorman. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
Bishop, Paul (ed.). *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester: Camden House, 2004.
Black, Robert. "The Renaissance and Humanism: Definitions and Origins." In: Woolfson, Jonathan (ed.). *Palgrave Advances in Renaissance Historiography*. Houndmills, Basingstoke, Reino Unido e Nova York: Palgrave Mcmillan, 2005, pp. 97-117.
Blades, William. *The Enemies of Books*. Londres: Elliot Stock, 1896.
Blondel, Eric. *Nietzsche: The Body and Culture*. Trad. de Sean Hand. Stanford: Stanford University Press, 1991.
Boitani, Piero e Torti, Anna (eds.). *Intellectuals and Writers in Fourteenth-Century Europe. The J. A. W. Benett Memorial Lectures, Perugia, 1984*. Tübingen: Gunter Narr, 1986.
Bolgar, R. R. (ed.). *Classical Influences on European Culture, a.d. 1500-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
Bollack, Mayotte. *Le Jardin Romain: Epicurisme et Poésie à Rome*. Ed. por Annick Monet. Villeneuve d'Asq: Presses de l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 2003.
Benoît de Port-Valais. *Colophons de Manuscrits Occidentaux des Origines au XVIe/Benedictins de Bouveret*. Fribourg: Editions Universitaires, 1965.
Boyd, Clarence Eugene. *Public Libraries and Literary Culture in Ancient Rome*. Chicago: University of Chicago Press, 1915.
Bracciolini, Poggio. *The Facetiae, or Jocose Tales of Poggio*. Paris: Isidore Liseux, 1879.
_____. "Epistolae — Liber Primus." In: Tonelli, Thomas de (ed.). *Opera Omnia*. Turim: Bottega d'Erasmo, 1964.
_____. *Two Renaissance Book Hunters: The Letters of Poggius Bracciolini to Nicolaus de Nicolis*. Trad. de Phyllis Walter Goodhart Gordan. Nova York: Columbia University Press, 1974.
_____. *Lettere*. Ed. por Helene Harth. Florença: Leo S. Olschki, 1984.
_____. *Un Vieux Doît-Il Se Marier?*. Trad. de Véronique Bruez. Paris: Les Belles Lettres, 1998.
_____. *La Vera Nobilita*. Roma: Salerno Editrice, 1999.
Brady, Thomas, Oberman, Heiko A. e Tracy, James D. (eds.). *Handbook of European History, 1400-1600: Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*. Leiden: E. J. Brill, 1995.
Brant, Frithiof. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature*. Trad. de Vaughan Maxwell e Anne I.

Fansboll. Copenhague: Levin & Munksgaard, 1928.
Bredekamp, Horst. *Botticelli: Primavera. Florenz als Garten der Venus*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1988.
_____. "Gazing Hands and Blind Spots: Galileo as Draftsman". In: Renn, Jürgen (ed.). *Galileo in Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 153-92.
Bredvold, Louis. "Dryden, Hobbes, and the Royal Society." *Modern Philology* 25 (1928), pp. 417-38.
Brien, Kevin M. *Marx, Reason and the Art of Freedom*. Filadélfia: Temple University Press, 1987.
Brody, Selma B. "Physics in Middlemarch: Gas Molecules and Ethereal Atoms." *Modern Philology* 85 (1987), pp. 42-53.
Brown, Alison. "Lucretius and the Epicureans in the Social and Political Context of Renaissance Florence." *I Tatti Studies: Essays in the Renaissance* 9 (2001), pp. 11-62.
_____. *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
Brown, Peter. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992.
_____. *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, a. d. 200-1000*. Oxford: Blackwell, 1996.
Bruckner, Gene A. *Renaissance Florence*. Berkeley: University of California Press, 1969, 1983.
Bull, Malcolm. *The Mirror of the Gods*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
Bullough, D. A. *Carolingian Renewal: Sources and Heritage*. Manchester e Nova York: University of Manchester Press, 1991.
Burs, Tony e Fraser, Ian (eds.). *The Hegel-Marx Connection*. Basignstoke: Macmillan Press, 2000.
Calvi, Gerolamo. *I Manoscriti di Leonardo da Vinci dal Punto di Vista Cronologico, Storico e Biografico*. Bolonha: N. Zanichelli, 1925.
Campbell, Gordon. "Zoogony and Evolution in Plato's Timaeus, the Presocratics, Lucretius, and Darwin." In: Wright, M. R. (ed.). *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*. Londres: Duckworth, 2000.
_____. *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De Rerum Natura, Boork Five, Lines 772-1104*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
Campbell, Keith. "Materialism." In: Edwards, Paul (ed.). *The Encyclopedia of Philosophy*. Nova York: Macmillan Company and The Free Press, 1967, pp. 179-88.
Campbell, Stephen J. "Giorgione's Tempest, Studiolo Culture, and the Renaissance Lucretius." *Renaissance Quarterly* 56 (2003), pp. 179-88.
_____. *The Cabinet of Eros: Renaissance Mythological Painting and the Studiolo of Isabella d'Este*. New Haven: Yale University Press, 2004.
Camporeale, Salvatore I. "Poggio Bracciolini versus Lorenzo Valla: The *Oractiones in Laurentium Vallam*." In: Mariano, Joseph e Schlitt, Melinda W. (eds.). *Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Struever*. Rochester: University of Rochester Press, 2000, pp. 27-48.
Canfora, Luciano. *The Vanished Library*. Trad. de Martin Ryle. Berkeley: University of California Press, 1990.
Cariou, Marie. *L'Atomisme; Trois Essais: Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrèce*. Paris: Aubier Montaigne, 1978.
Casini, Paolo. "Newton: The Classical Scholia." *History of Science* 22 (1984), pp. 1-58.
Casson, Lionel. *Libraries in the Ancient World*. New Haven: Yale University Press, 2002.
Castelli, Patrizia (ed.). *Un Toscano de '400: Poggio Bracciolini, 1380-1459*. Terranuova Bracciolini: Administrazione Comunale, 1980.
Castiglioni, Arturo. "Gerolamo Fracastoro e la Dottrina del *Contagium Vivum*." *Gesnerus* 8 (1951), pp. 52-65.
Celenza, C. S. "Lorenzo Valla and the Traditions and Transmissions of Philosophy." *Journal of the History of Ideas* 66 (2005), p. 24.
Chamberlin, E. R. *The World of the Italian Renaissance*. Londres: George Allen & Unwinn, 1982.

Chambers, D. S. "Spas in the Italian Renaissance." In: Di Cesare, Mario A. (ed.). *Reconsidering the Renaissance: Papers from the Twenty-First Annual Conference*. Binghamton: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1992, pp. 3-27.
Chang, Kenneth. "In Explaining Life's Complexity, Darwinists and Doubters Clash." *The New York Times*, 2 de agosto de 2005.
Cheney, Liana. *Quattrocento Neoplatonismo and Medici Humanism in Botticelli's Mythological Paintings*. Lanham e Londres: University Press of America, 1985.
Chiffoleau, Jaques. *La Comptabilité de l'Au-Delà: Les Hommes, la Mort et la Religion dans la Région d'Avignon à la Fin du Moyen Age* (*vers 1320-vers 1480*). Roma: Ecole Française de Rome, 1980.
Christie-Murray, David. *A History of Heresy*. Londres: New English Library, 1976.
Cícero. *The Speeches of Cicero*. Trad. por Louis E. Lord. Cambridge: Harvard University Press, 1960.
Cícero. *Tusculan Disputations*. Trad. e ed. por J. E. King. Cambridge: Harvard University Press, 1960.
_____. *De Natura Deorum; Academica*. Trad. e ed. de H. Rackham. Cambridge: University of Harvard Press, 1967.
_____. *Cicero's Letters to His Friends*. Trad. de D. R. Shackleton Bailey. Harmondsworth e Nova York: Penguin Books, 1978.
Clanchy, M. T. *From Memory to Written Record: England, 1066-1307*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
Clark, A. C. "The Literary Discoveries of Poggio." *Classical Review* 13 (1899), pp. 119-30.
Clay, Diskin. *Lucretius and Epicurus*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.
Cohen, Bernard. "Quantum in se Est: Newton's Concept of Inertia in Relation to Descartes and Lucretius." *Notes and Records of the Royal Society of London* 19 (1964), pp. 131-55.
Cohen, Elizabeth S. e Cohen, Thomas V. *Daily Life in Renaissance Italy*. Westport: Greenwood Press, 2001.
Cohn, Samuel Jr. e Epstein, Steven A (eds.). *Portraits of Medieval and Renaissance Living: Essays in Memory of David Herlihy*. Ann Harbor: University of Michigan Press, 1996.
Coleman, Francis. *The Harmony of Reason: A Study in Kant's Aesthetics*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1974.
Connell, William J. "Gasparo and the Ladies: Coming of Age in Castiglione's *Book of the Courtier*." *Quaderni d'Italianistica* 23 (2002), pp. 5-23.
_____ (ed.). *Society and Individual in Renaissance Florence*. Berkeley e Londres: University of California Press, 2002.
_____ e Zorzi, Andrea (eds.). *Florentine Tuscany: Structures and Practices of Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
Contreni, John J. *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts*. Aldershot: Variorum, 2002.
Cranz, F. Edward. "The *Studia Humanitatis* and *Litterae* in Cicero and Leonardo Bruni." In: Mario e Schlitt (eds.). *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Struever*. Rochester: University of Rochester Press, 2001, pp. 3-26.
Crick, Julia e Walshan, Alexandra (eds.). *The Uses of Script and Print, 1300-1700*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
Cropper, Elizabeth. "Ancients and Moderns: Alessandro Tassoni, Francesco Scanelli, and the Experience of Modern Art." In: Mario e Schlitt (eds.). *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Struever*. Rochester: University of Rochester Press, 2001, pp. 303-24.
Dampier, Sir William. *A History of Science and Its Relations with Philosophy and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1932.
Darwin, Erasmus. *The Letters of Erasmus Darwin*. Ed. por Desmond King-Hele. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
Daston, Lorraine e Vidal, Fernando (eds.). *The Moral Authorithy of Nature*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

De Lacy, Philip. "Distant Views: The Imagery of Lucretius." *The Classical Journal* 60 (1964), pp. 49-55.
De Quehen, H. "Lucretius and Swift's Tale of a Tub." *University of Toronto Quarterly* 63 (1993), pp. 287-307.
Dean, Cornelia. "Science of the Soul? 'I Think. Therefore I Am' Is Losing Force." *The New York Times*, 26 de junho de 2007, p. D8.
Deimling, Barbara. "The High Ideal of Love". *Sandro Botticelli: 1444/45-1510*. Colônia: B. Taschen, 1993, pp. 38-55.
Deleuze, Gilles. *Logic du Sens*. Paris: Minuit, 1969.
_____. *The Logic of Sense*. Trad. de Mark Lester e Charles Stivale. Nova York: Columbia University Press, 1990.
_____. *Lógica do sentido*. Trad. de Luiz Roberto Salina Fortes. São Paulo: Perspectiva e Editora da Universidade de São Paulo, 1979.
Delumeau, Jean. *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13*th*-18*th *Centuries*. Trad. de Eric Nicholson. Nova York: St. Martin's Press, 1990.
Dempsey, Charles. "Mercurius Ver: The Sources of Botticelli's Primavera." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 31 (1968), pp. 251-73.
_____. "Botticelli Three Graces." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 34 (1971), pp. 326-30.
_____. *The Portrayal of Love: Botticelli's Primavera and Humanist Culture at the Time of Lorenzo the Magnificent*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
Depreux, Phillipe. "Büschersuche und Büschertausch im Zeitalter der Karolingischen Renaissance am Beispel des Breifwechels des Lupus von Ferrières." *Archiv für Kulturgeschichte* 76 (1994).
Diano, Carlo. *Forma ed Evento: Principi per una Interpretazione del Mondo Greco*. Veneza: Saggi Marsilio, 1993.
Didi-Huberman, Georges. "The Matter-Image: Dust, Garbage, Dirt, and Sculpture in the Sixteenth Century." *Common Knowledge* 6 (1997), pp. 79-96.
Diógenes. *The Epicurean Inscription* [*of Diogenes of Oinoanda*]. Trad. e ed. por Martin Fergunson Smith. Nápoles: Bibliopolis, 1992.
Dionigi, Ivano. "Lucrezio". *Orazio: Enciclopedia Oraziana*. Roma: Instituto della Enciclopedia Italiana, 1996-98, pp. 15-22.
_____. *Lucrezio: Le parole e le Cose*. Bolonha: Patron Editore, 1988.
Diringer, Davis. *The Book Before Printing: Ancient, Medieval and Oriental*. Nova York: Dover Books, 1982.
Dottori, Riccardo (ed.). "The Dialogue: Yearbook of Philosophical Hemeneutics". *The Legitimacy of Truth: Proceedings of the III Meeting*. Roma: Lit Verlag, 2001.
Downing, Eric. "Lucretius at the Camera: Ancient Atomism and Early Photographic Theory in Walter Benjamin's *Berliner Chronik*." *The Germanic Review* 81 (2006), pp. 21-6.
Draper, Hal. *The Marx-Engels Glossary*. Nova York: Schocken Books, 1986.
Drogin, Marc. *Biblioclasm: The Mystical Origins, Magic Powers, and Perishability of the Written Word*. Savage: Rowman & Littlefield, 1989.
Dryden, John. *Sylvae: or, the Second Part of Poetical Miscellanies*. Londres: Jacob Tonson, 1685.
Dunant, Sarah. *Birth of Venus*. Nova York: Random Housa, 2003.
Duncan, Stewart. "Hobbes' Materialism in the Early 1640s." *British Journal for the History of Philosophy* 13 (2005), pp. 437-48.
Dupont, Florence. *Daily Life in Ancient Rome*. Trad. de Christopher Woodall. Oxford e Cambridge: Blackwell, 1993.
Dyson, Julia T. "Dido the Epicurean." *Classical Antiquity* 15 (1996), pp. 203-21.
Dzielska, Maria. *Hypatia of Alexandria*. Trad. de F. Lyra. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
Early Responses to Hobbes. Ed. por Gaj Rogers. Londres: Routledge, 1996.
Edwards, John. "Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1450-1500." *Past and*

Present 120 (1988), pp. 3-25.
Englert, Walter G. *Epicurus on the Swerve and Voluntary Action*. Atlanta: Scholar Press, 1987.
Epicuro. *The Epicurus Reader*. Trad. e ed. por Brad Inwood e L. P. Gerson. Indianápolis: Hackett, 1994.
Erwin, Douglas H. "Darwin Still Rules, But Some Biologists Dream of a Paradigm Shift." *The New York Times*, 26 de junho de 2007, p. D2.
Faggen, Robert. *Robert Frost and the Challenge of Darwin*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.
Fara, Patricia. *Newton: The Making of a Genius*. New York: Columbia University Press, 2002.
_____. e Money, David. "Isaac Newton and Augustan Anglo-Latin Poetry." *Studies in History and Philosophy of Science* 35 (2004), pp. 549-71.
Fenves, Peter. *A Peculiar Fate: Metaphysics and World-History in Kant*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
_____. *Late Kant: Towards Another Law of the Earth*. Nova York: Routledge, 2003.
Ferrari, Mirella. "In Papia Conveniant d Dungalum." *Italia Medioevale e Umanistica* 15 (1972).
Ferruolo, Arnolfo B. "Botticelli's Mythologies, Ficino's De Amore, Poliziano's Stanze per la Giostra: Their Circle of Love." *The Art Bulletin* [*College Art Association of America*] 37 (1955), pp. 17-25.
Ficino, Marsilio. *Platonic Theology*. Ed. por James Hankins e William Bowen. Trad. de Michael J. B. Allen e John Warden. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 2004.
Filodemo. *On Choices and Avoidances*. Trad. de Giovanni Indelli e Voula Tsouna-McKriahan. Nápoles: Bibliopolis, 1997.
_____. *Mémoire Epicurée*. Nápoles: Bibliopolis, 1997.
_____. *Acts of Love: Ancient Greek Poetry from Aphrodite's Garden*. Trad. de George Economou. Nova York: Modern Library, 2006.
_____. *On Rhetoric: Books 1 and 2*. Trad. de Clive Chandler. Nova York: Routledge, 2006.
Finch, Chauncey E. "Maquiavelli's copy of Lucretius." *The Classical Journal* 56 (1960), pp. 29-32.
Findlen, Paula. "Possessing the Past: The Material World of the Italian Renaissance." *American Historical Review* 103 (1998), pp. 83-114.
Fleischmann, Wolfgang Bernard. "The Debt of the Enlightment to Lucretius." *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 29 (1963), pp. 631-43.
_____. *Lucretius and English Literature, 1680-1740*. Paris: A. G. Nizet, 1964.
Flores, Enrico. *Le Scoperte di Poggio e il Testo di Lucrezio*. Nápoles: Liguori, 1980.
Floridi, Luciano. *Sextus Empiricus: The Transmission and Recovery of Phyrronism*. Nova York: Oxford University Press, 2002.
Foster, John Bellamy: *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. Nova York: Monthly Review Press, 2000.
Fraisse, Simone. *L'Influence de Lucrèce en France en Seizième Siècle*. Paris: A. G. Nizet, 1962.
Frede, Michael e Striker, Gisela (eds.). *Rationality in Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
Fubini, Riccardo. "Varieta: Un'Orazione di Poggio Bracciolini sui Vizi del Clero Scritta al Tempo del Concilio de Costanza." *Giornale Storico della Letteratura Italiana* 142 (1965), pp. 24-33.
_____. *L'Umanesino Italiano e I Suoi Storici*. Milão: Franco Angeli Storia, 2001.
_____. *Humanism and Secularization: From Petrarch to Valla*. Trad. de Martha King. Durham e Londres: Duke University Press, 2003.
Fusil, C. A. "Lucrèce et les Philosophes du xviiie Siècle." *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 35 (1928).
_____. "Lucrèce et les Littérateurs, Poètes et Artistes du xviiie Siècle." *Revue d'Histoire Littéraire de la France* 37 (1930).
Gabotto, Fernando. "L'Epicureismo di Marsilio Ficino." *Rivista di Filosofia Scientifica* 10 (1891), pp. 428-42.
Gallagher, Mary. "Dryden's Translation of Lucretius." *Huntington Library Quarterly* 7 (1968), pp. 19-29.
Gallo, Italo. *Studi di Papirologia Ercolanese*. Nápoles: M. D'Auria, 2002.
Garaudy, Roger. *Marxism on the Twentieth Century*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1970.

Garin, Eugenio. *Ritratti di Unamistri*. Florença: Sansoni, 1967.
_____. *La Cultura Filosofica del Rinascimento Italiano*. Florença: Sansoni, 1979.
Garrard, Mary D. "Leonardo da Vinci: Female Portraits, Female Nature." In: Braude, Norma e Garrard, Mary (eds.). *The Expanding Discourse: Feminism and Art History*. Nova York: HarperCollins, 1992, pp. 59-85.
Garzelli, Annarosa. *Miniatura Fiorentina del Rinascimento, 1440-1525*. Florença: Giunta Regionale Toscana: La Nuova Italia, 1985.
Ghiselin, Michael T. "Two Darwins: History versus Criticism." *Journal of the History of Biology* 9 (1976), pp. 121-32.
Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. 6 vols. Nova York: Knopf, 1910.
Gigante, Marcello. "Ambrogio Traversari Interprete di Diogene Laerzio." In: Garfagnini, Gian Carlo (ed.). *Ambrogio Traversari nel vi Centenario della Nascita*. Florença: Leo S. Olschki, 1988, pp. 367-459.
_____. *Philodemus in Italy: The Books from Herculaneum*. Trad. de Dick Obbink. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
Gildenhard, Ingo. "Confronting the Beast — From Virgil's Cacus to the Dragons of Cornelis van Haarlem." *Proceedings of the Virgil Society* 25 (2004), pp. 27-8.
Gillett, E. H. *The Life and Times of John Huss*. Boston: Gould & Lincoln, 1863.
Gleason, Maud. *Making Man: Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
Goetschel, Willi. *Constituting Critique: Kant's Writing as a Critical Praxis*. Trad. de Eric Schwab.Durham: Duke University Press, 1994.
Goldberg, Jonathan. *The Seeds of Things: Theorizing Sexuality and Materiality in Renaissance Representations*. Nova York: Fordham University Press, 1994.
Goldsmith, M. M. *Hobbes' Science of Politics*. Nova York: Columbia University Press, 1996.
Golner, Johannes. *Bayerische Kloster Bibliotheken*. Freilassing: Pannonia-Verlag, 1983.
Gombrich, Ernst H. "Botticelli's Mythologies: A Study in the Neoplatonic Symbolism of His Circle." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 8 (1945), pp. 7-60.
Gordon, Dane R. e Suits, David B (eds.). *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*. Rochester: rit Cary Graphic Art Press, 2003.
Gordon, Pamela. "Phaecian Dido: Lost Pleasures of an Epicurean Intertext." *Classical Antiquity* 17 (1998), pp. 188-211.
Grafton, Anthony. *Forgers and Critics: Creativity and Duplicity in Western Scholarship*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
_____.*Commerce with the Classics: Ancient Books and Renaissance Readers*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.
_____ e Blair, Ann (eds.). *The Transmission of Culture in Early Modern Europe*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1990.
_____ e Jardine, Lisa. *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal Arts in Fifteenth- and Sixteenth-Century Europe*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
Grant, Edward. "Bernhard Pabst: Atomtheorien des Lateinnischen Mittelalters." *Isis* 87 (1996), pp. 345-6.
Greenblatt, Stephen. *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*. Nova York e London: Routledge Classics, 2007.
Greenburg, Sidney Thomas. *The Infinite in Giordano Bruno*. Nova York: Octagon Books, 1978.
Greetham, David C. Textual Scholarship: An Introduction. New York: Garland, 1994.
_____. *Textual Transgressions: Essays Toward the Construction of a Bibliography*. Nova York e Londres: Garland, 1998.
Gregory, Joshua. *A Short History of Atomism: From Democritus to Bohr*. Londres: A. C. Black, 1931.
_____. *The Letters of Gregory the Great*. Trad. de John R. C. Martin. Toronto: Pontifical Institute of

Medieval Studies, 2004.
Grieco, Allen J., Rocke, Michael e Superbi, Fiorella Gioffredi (eds.). *The Italian Renaissance in the Twentieth Century*. Florença: Leo S. Olschki, 1999.
Gruber, Howard E. *Darwin on Man: A Phylosophical Study of Scientific Creativity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981, pp. 47-73.
Gruen, Erich S. *The Hellenistic World and Coming of Rome*. Berkeley: University of California Press, 1984.
Guehenno, Jean. *Jean Jacques Rousseau*. Trad. de John Weightman e Doreen Weightman. Londres: Routledge & Keegan Paul, 1966.
Haas, Christopher. *Alexandria and Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.
Hadot, Pierre. *What is Ancient Philosophy?*. Trad. de Michael Chase. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
_____. *O que é a filosofia antiga?*. Trad. de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
Hadzsits, George D. *Lucretius and His Influence*. Nova York: Longmans, Green & Co., 1935.
Haines-Eitzen, Kim. *Guardians of Letters: Literacy, Power and the Transmitters of Early Christian Literature*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
Hale, John R. *A Concise Encyclopaedia of the Italian Reinassance*. Londres: Thames & Hudson, 1981.
Hale, John R. *The Civilization of Europe in Renaissance*. Londres: HarperCollins, 1993.
Hall, Rupert. *Isaac Newton, Adventurer in Thought*. Oxford: Blackwell, 1992.
Hamman, G. *L'Epopée du Livre: La Transmission des Textes Anciens, du Scribe a l'Imprimérie*. Paris: Libr. Académique Perrin, 1985.
Hankins, James. *Plato in the Italian Renaissance*. Leiden: E. J. Brill, 1990.
_____. "Renaissance Philosophy Between God and the Devil." In: Grieco et al. (eds.). *Italian Renaissance in the Twentieth Century*, pp. 269-93.
_____. "Renaissance Humanism and Historiography Today." In: Woolfson, Jonathan (ed.). *Palgrave Advances in Renaissance Historiography*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005, pp. 73-96.
_____. "Religion and Modernity of Renaissance Humanism." In: Mazzocco, Angelo (ed.), *Interpretations of Renaissance Humanism*. Leiden: E. J. Brill, 2006, pp. 137-54.
_____ e Palmer, Ada. *The Recovery of Ancient Philosophy in the Renaissance: A Brief Guide*. Florença: Leo S. Olschki, 2008.
Hardie, Philip R. "Lucretius and the Aeneid." *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*. Nova York: Oxford University Press, 1986, pp. 157-240.
_____. *Ovid's Poetics of Illusion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
Harris, Jonathan Gil. "Atomic Shakespeare." *Shakespeare Studies* 30 (2002), pp. 47-51.
Harris, William V. *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
Harrison, Charles T. *Bacon, Hobbes, Boyle, and the Ancient Atomists*. Cambridge: Harvard University Press, 1933.
_____. "The Ancient Atomists and English Literature of the Seventeenth Century". *Harvard Studies in Classical Philology* 45 (1934), pp. 1-79.
Harrison, Edward. "Newton and the Infinite Universe." *Physics Today* 39 (1986), pp. 24-32.
Hay, Denys. *The Italian Renaissance in Its Historical Background*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
Heller, Agnes. *Renaissance Man*. Trad. de Richard E. Allen. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978 (publicado originalmente na Hungria em 1967).
Herbert, Gary B. *The Unity of Scientific and Moral Wisdom*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1989.
Himmelfarb, Gertrude. Darwin and the Darwinian Revolution. Nova York: W.W. Norton & Company,

1968.
Hine, William. "Inertia and Scientific Law in Sixteenth-Century Commentaries on Lucretius." *Renaissance Quarterly* 48 (1995), pp. 728-41.
Hinnant, Charles. *Thomas Hobbes*. Boston: Twayne Publishers, 1977.
Hirsch, David A Hedrich. "Donne's Atomies and Anatomies: Deconstructed Bodies and the Resurrection of Atomic Theory." *Studies in English Literature, 1500-1900* 31 (1991), pp. 69-94.
Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
_____. *Leviatã*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
_____. *The Elements of Law Natural and Politic: Human Nature, De Corpore Politico, Three Lives*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
Hobbes, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. Trad. de Bruno Simões. São Paulo: wmf Martins Fontes, 2010.
Hoffman, Banesh. *Albert Einstein, Creator and Rebel*. Nova York: Viking Press, 1972.
Holzherr, George. *The Rule of Benedict: A Guide to Christian Living, with Commentary by George Holzherr, Abbot of Eisiedeln*. Dublin: Four Courts Press, 1994.
Horne, Herbert. *Alessandro Filipepi, Commonly Called Sandro Botticelli, Painter of Florence*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
Hubbard, Elbert. *Journey to Homes of Eminent Artists*. East Aurora: Roycrafters, 1901.
Humanism and Liberty: Writings on Freedom from Fifteenth-Century Florence. Trad. e ed. de Renée Neu Watkins. Columbia: University of South Carolina Press, 1978.
Hutcheon, Pat Duffy. *The Road to Reason: Landmarks in the Evolution of Humanist Thought*. Ottawa: Canadian Humanist Publications, 2001.
Hutchinson, Lucy. *Lucy Hutchinson's Translation of Lucretius: De rerum natura*. Ed. por Hugh de Quehen. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
Hyde, William de Witt. *From Epicurus to Christ: A Study in the Principles of Personality*. Nova York: Macmillan, 1908.
Impey, Chris. "Reacting to the Size and the Shape of the Universe." *Mercury* 30 (2001).
Isidoro de Sevilha. *The Etymologies of Isidore of Seville*. Ed. por Stephen A. Barney et al. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
Jacquot, J. "Thomas Harriot's Reputation for Impiety." *Notes and Records of the Royal Society* 9 (1951-2), pp. 164-87.
Jayne, Sears. *John Colet and Marsilio Ficino*. Oxford: Oxford University Press, 1963.
Jefferson, Thomas. *Papers*. Princeton University Press, 1950.
_____. *Writings*. Nova York: Viking Press, 1984.
Jerônimo, são. *Select Letters of St. Jerome*. Trad. de F. A. Wright. Londres: William Heinemann, 1933.
_____. *The Letters of St. Jerome*. Trad. de Charles Christopher Mierolo. Westminster: Newman Press, 1963.
João de Salisbury. *Entheticus, Maior and Minor*. Ed. por Jan Van Laarhoven. Leiden: E. J. Brill, 1987.
John, Bispo de Nikiu. *The Chronicle*. Trad. de R. H. Charles. Londres: Williams & Norgate, 1916.
Johnson, Elmer D. *History of Libraries in the Western World*. Metuchen: Scarecrow Press, 1970.
Johnson, W. R. *Lucretius and the Modern World*. Londres: Duckworth, 2000.
Jones, Howard. *The Epicurean Tradition*. Londres: Routledge, 1989.
Jordan, Constance. *Pulci's Morgante: Poetry and History in Fifteenth Florence*. Washington: Folger Shakespeare Library, 1986.
Joy, Lynn S. "Epicureanism in Renaissance Moral and Natural Philosophy." *Journal of History of Ideas* 53 (1992), pp. 573-83.
Judd, John. *The Coming of Evolution: The Story of a Great Revolution in Science*. Cambridge: Cambridge

University Press, 1910.
Kaczynski, Bernice M. *Greek in Carolingian Age: The St. Gall Manuscripts*. Cambridge: Medieval Acadamy of America, 1988.
Kain, Philip J. *Marx' Method, Epistemology and Humanism*. Dordrecht: D. Reidel, 1986.
Kantorowicz, Ernst H. "The Sovereignity of the Artist: A Note on Legal Maxims and Renaissance Theories of Art." In: Meiss, Millard (ed.). *Essays in Honor of Erwin Panofsky*. Nova York: New York University Press, 1961, pp. 267-79.
Kargon, Robert Hugh. *Atomism in England from Hariot to Newton*. Oxford: Clarendon Press, 1966.
Kaster, Robert A. *Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1988.
Kemp, Martin. *Leonardo da Vinci, the Marvelous Works of Nature and Man*. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
_____. *Leonardo*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
Kemple, Thomas. *Reading Marx Writing: Melodrama, the Market, and the "Grundrisse"*. Stanford: Stanford University Press, 1995.
Kenney E. J. *Lucretius*. Oxford: Clarendon Press, 1977.
Kidwell, Carol. *Marullus: Soldier Poet of the Renaissance*. Londres: Duckworth, 1989.
Kitts, Eustace J. *In the Days of the Councils: A Sketch of the Life and Times of Baldassare Cossa* (*Afterward Pope John the Twenty-Third*). Londres: Archibald Constable & Co., 1908.
_____. *Pope John the Twenty-Third and Master John Hus of Bohemia*. Londres: Constable & Co., 1910.
Kivisto, Sari. *Creating Anti-Eloquence: Epistolar Obscurorum Virorum and the Humanist Polemics on Style*. Helsinki: Sociedade Finlandesa de Ciências e Letras, 2002.
Kohl, Benjamin G. *Renaissance Humanism, 1300-1550: A Bibliography of Materials in English*. Nova York e Londres: Garland, 1985.
Kors, Alan Charles. "Theology and Atheism in Early Modern France." In: Grafton and Blair (eds.). *Transmission of Culture in Early Modern Europe*, pp. 238-75.
Korsch, Karl. *Karl Marx*. Nova York: John Wiley & Sons, 1938.
Koyre, Alexandre. *From the Closed World to the Infinite Universe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1957.
Krause, Ernst. *Erasmus Darwin*. Trad. de W. S. Dallas. Londres: John Murray, 1879.
Krautheimer, Richard. *Rome: Profile of a City, 312-1308*. Princeton University Press, 1980.
Kristeller, Paul Oskar. *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic, and Humanist Strains*. Nova York: Harper, 1961.
_____. *Renaissance Concepts of Man and Other Essays*. Nova York: Harper, 1962.
_____. *Renaissance Thought and the Arts: Collected Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1965, 1980.
_____ e Wiener, Philip P. (eds.). *Renaissance Essays*. Nova York: Harper, 1968.
Kuehn, Manfred. *Kant: A Biography*. Nova York: Cambridge University Press, 2001.
Lachs, John. "The Difference God Makes." *Midwest Studies in Philosophy* 28 (2004), pp. 183-94.
Lactâncio. "A Treatise on the Anger of God, Adressed to Donatus". In: Roberts, rev. Alexander e Donaldson, James (eds.). *The Works of Lactantius*. Trad. de William Fletcher. Vol. ii. Edimburgo: T. & T. Clark, 1871, pp. 1-48.
Lange, Frederick Albert. *The History of Materialism: and Criticism of Its Present Importance*. Trad. de Ernest Chester Thomas, introd. de Bertrand Russell. Londres: K. Paul, Trench, Trubner; Nova York: Harcourt, Brace, 1925.
Leff, Gordon. *Heresy, Philosophy and Religion in the Medieval West*. Aldershot e Burlington: Ashgate, 2002.
Le Goff, Jacques. *The Medieval Imagination*. Trad. de Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Leonardo da Vinci. *The Notebooks*. Nova York: New American Library, 1960.
_____. *The Literary Works of Leonardo*. Ed. por Jean Paul Richter. Berkeley: University of California Press, 1977.
Leto, Pomponio. *Lucrezio*. Ed. por Giuseppe Solaro. Palermo: Sellerio, 1993.
Lezra, Jacques. *Unspeakable Subjects: The Genealogy of the Event in Early Modern Europe*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
Lightbrown, R. W. *Botticelli: Life and Work*. Nova York: Abbeville Press, 1989.
Löffler, Dr. Klemens. *Deutsche Klosterbibliotheken*. Colônia: J. P. Bachman, 1918.
Long, A. A. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicurians, Sceptics*. 2 ed. Berkeley: University of California Press, 1987.
_____ e Sedley, D. N. *The Hellenistic Philosophers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
Longo, Susanna Gambino. *Lucrèce et Epicure à la Renaissance Italienne*. Paris: Honoré Champion, 2004.
Lucrécio. *On the Nature of Things*. Trad. de W. H. D. Rouse, rev. por Martin F. Smith. Cambridge: Harvard University Press, 1924, rev. em 1975.
_____. *De Rerum Natura Libri Sex*. Ed. Por Cyril Bailey. Oxford: Clarendon Press, 1947.
_____. *De Rerum Natura*. Ed. Por Cyril Bailey. Londres: Oxford University Press, 1963.
_____. *The Nature of Things*. Trad. de Frank O. Copley. Nova York: W. W. Norton & Company, 1977.
_____. *The Nature of Things*. Trad. de Anthony M. Esolen. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.
_____. *On the Nature of the Universe*. Trad. de Ronald Melville. Oxford: Oxford University Press, 1997.
_____. *The Nature of Things*. Trad. de Martin Ferguson Smith. Londres: Sphere Books, 1969; trad. rev. Indianápolis: Hackett, 2001.
_____. *The Nature of Things*. Trad. de A. E. Stallings. Londres: Penguin, 2007.
_____. *De Rerum Natura*. Trad. de David R. Slavitt. Berkeley: University of California Press, 2008.
_____. *Da natureza*. Série Os Pensadores. Trad. de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
Lunde, Vonne, Anthony, Raymond e Rocklinsberg, Helena. "The Ethical Contract as a Tool in Organic Animal Husbandry." *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 17 (2004), pp. 23-49.
Luper-Foy, Steven. "Anihilation." *Philosophical Quarterly* 37 (1987), pp. 233-52.
Macleod, Roy (ed.). *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World*. Londres: I. B. Tauris, 2004.
McPhail, Eric. "Montaigne's New Epicureanism." *Montaigne Studies* 12 (2000), pp. 91-103.
Madigan, Arthur. "Commentary on Politics." *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 18 (2002).
Maglo, Koffi. "Newton's Gravitational Theory by Huygens, Varignon, and Maupertius: How Normal Science May Be Revolutionary." *Perspectives on Science* 11 (2003), pp. 135-69.
Mah, Harold. *The End of Philosophy, the Origin of "Ideology"*. Berkeley: University of California Press,1987.
Maiorino, Giancarlo. *Leonardo da Vinci: The Daedalian Mythmaker*. University Park: University of Pennsylvania Press, 1987.
Malcolm, Noel. *Aspects of Hobbes*. Nova York: Oxford University Press, 2002.
Marino, Joseph e Schlitt, Melinda W. (eds.). *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Struever*. Rochester: University of Rochester Press, 2000.
Markus, R. A. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge e Nova York: Cambridge University Press, 1990.
Marlowe, Christopher. *Christopher Marlowe: The Complete Poems and Translations*. Ed. por Stephen Orgel. Harmondsworth e Baltimore: Penguin, 1971.
Marsh, David. *The Quattrocento Dialogue*. Cambridge e Londres: Harvard University Press, 1980.
Martin, Alain e Primavesi, Oliver. *L'Empédocle de Strasbourg*. Berlim e Nova York: Walter de Gruyter; Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg, 1999.
Martin, John Jeffries. *Myths of Renaissance Individualism*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave, 2004.
Martindale, Charles. *Latin Poetry and the Judgement of Taste*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Martines, Lauro. *The Social World of the Florentine Humanists, 1390-1460*. Princeton: Princeton University Press, 1963.
_____. *Scourge and Fire: Savanarola and Renaissance Florence*. Londres: Jonathan Cape, 2006.
Marullo, Michelle. *Inni Naturali*. Trad. de Doratella Coppini. Florença: Casa Editrice le Lettere, 1995.
Marx, Karl e Engels, Frederick. *Collected Works*. Trad. de Richard Dixon. Nova York: International Publishers, 1975.
_____. *On Literature and Art*. Moscou: Progress Publishers, 1976.
_____. *Sobre literatura e arte*. Trad. de Olinto Beckerman. São Paulo: Global, 1986.
Masters, Roger. *The Political Philosophy of Rousseau*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
_____. "Gradualism and Discontinuous Change." In: Somit, Albert e Peterson, Steven (eds.). *The Dynamics of Evolution*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.
Mayo, Thomas Franklin. *Epicurus in England* (*1650-1725*). Dallas: Southwest Press, 1934.
McCarthy, George. *Marx and the Ancients: Classical Ethics, Social Justice, and Nineteenth-Century Political Economy*. Savage: Rowman & Littlefield, 1990.
McDowell, Gary e Noble, Sharon (eds.). *Reason and Republicanism: Thomas Jefferson's Legacy of Liberty*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997.
McGuire, J. E. e Rattansi, P. M. "Newton and the Pipes of Pan." *Notes and Records of the Royal Society of London* 21 (1966), pp. 108-43.
McKitterick, Rosamond. "Manuscripts and Scriptoria in the Reign of Charles the Bald, 840-877." *Giovanni Scoto nel Suo Tempo*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989, pp. 201-37.
_____. "Le Role Culturel des Monastères dans les Royaumes Carolingiens du viiie au xe Siècle." *Revue Benedictine* 103 (1993), pp. 117-30.
McKitterick, Rosamond. *Books, Scribes and Learning in the Frankish Kingdoms, 6th-9th Centuries*. Aldershot: Variorum, 1994.
_____ (ed.). *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
McKnight, Stephen. *The Modern Age and the Recovery of Ancient Wisdom: A Reconsideration of Historical Consciousness, 1450-1650*. Columbia: University of Missouri Press, 1991.
McLellan, David. *The Thought of Karl Marx*. Nova York: Harper & Row, 1971.
McNeil, Maureen. *Under the Banner of Science: Erasmus Darwin and his Age*. Manchester: Manchester University Press, 1987.
Meikle, Scott. *Essentialism in the Thought of Karl Marx*. Londres: Duckworth, 1985.
Melzer, Arthur M. *The Natural Goodness of Man: On the System of Rousseau's Thought*. Chicago: Chicago University Press, 1990.
Merryweather, F. Somner. *Bibliomania in the Middle Ages*. Londres: Woodstock Press, 1933.
Michel, Paul Henry. *The Cosmology of Giordano Bruno*. Trad. de R. E. W. Maddison. Paris: Hermann; Ithaca: Cornell University Press, 1973.
Miller, Charles A. *Jefferson and Nature: An Interpretation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988.
Moffitt, John F. "The *Evidentia* of Curling Waters and Whirling Winds: Leonardo's *Ekphraseis* of the Latin Weathermen." *Leonardo Studies* 4 (1991), pp. 11-33.
Molho, Anthony et al. "Genealogy and Marriage Alliance: Memories of Power in Late Medieval Florence." In: Cohn e Epstein (eds.). *Portraits of Medieval and Renaissance Living*, pp. 39-70.
Morel, Jean. "Recherches sus les Sources du Discours sur l'Inegalité." *Annales* 5 (1909), pp. 163-4.
Mortara, Elena. "The Light of Common Day: Romantic Poetry and the Everydayness of Human Existence." In: Dottori, Riccardo (ed.), *The Legitimacy of Truth*. Roma: Lit Verlag, 2001.
Muller, Conradus. "De Codicum Lucretti Italicorum Origine." *Muséum Helveticum: Revue Suisse pour l'Etude de l'Antiquité Classique* 30 (1973), pp. 166-78.

Mundy, John Hine e Woody, Kenneth M. (eds.). *The Council of Constance: The Unification of the Church*. Trad. de Louise Ropes Loomis. Nova York e Londres: Columbia University Press, 1961.
Murphy, Caroline P. *The Pope's Daughter*. Londres: Faber & Faber, 2004.
Murray, Alexander. "Piety and Impiety in Thirteenth-Century Italy." In: Cuming, C. J. e Baker, Derek (eds.). *Popular Belief in Practice*, Studies in Church History 8. Londres: Syndics of the Cambridge University Press, 1972, pp. 83-106.
_____. "Confession as a Historical Source in the Thirteenth Century." In: Davis, R. H. C. e Wallace-Hadrill, J. M. (eds.). *The Writing of History in the Middle Ages: Essays Presented to Richard William Southern*. Oxford: Clarendon Press, 1981, pp. 275-322.
_____. "The Epicureans." In: Boitani, Pietro e Torti, Anna (eds.). *Intellectuals and Writers in Fourteenth-Century Europe*. Tübingen: Gunter Narr, 1986, pp. 138-63.
Nelson, Eric. *The Greek Tradition in Republican Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
Neugebauer, O. *The Exact Sciences in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 1952.
Newton, Isaac. *Correspondence of Isaac Newton*, ed. por H. W. Tumbull et. al. 7 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1959-84.
Nichols, Mark. "Percy, Henry." *Oxford Dictionary of National Biography*, 2004-7.
Nichols, James. *Epicurean Political Philosophy: The De Rerum Natura of Lucretius*. Ithaca: Cornell University Press, 1976.
Nussbaum, Martha. *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2009, pp. 140-91.
Oberman, Heiko. *The Dawn of the Reformation*. Grand Rapids: Williams Eerdmans Publishing Co., 1986.
Olsen, B. Munk. *L'Etude des Auteurs Classiques Latins aux xi*e *et xii*e *Siècles*. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1985.
O'Malley, Charles e Saunders, J. B. *Leonardo da Vinci on the Human Body: The Anatomical, Physiological, and Embryological Drawings of Leonardo da Vinci*. Nova York: Greenwich House, 1982.
O'Malley, John, Izbicki, Thomas M. e Christianson, Gerald (eds.). *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*. Leiden: E. J. Brill, 1993.
Ordine, Nuccio. *Giordano Bruno and the Philosophy of the Ass*. Trad. de Henryk Baraánski, com colaboração de Arielle Saiber. New Haven: Yale University Press, 1996.
_____. *A cabala do asno: asinidade e conhecimento em Giordano Bruno*. Trad. de Flora Simonetti Coelho, Francisco Caruso e Livio Panizza. Caxias do Sul: Educs, 2008.
Orígenes. *Origen Against Celsus*. Trad. de rev. Frederick Crombie, in *Anti-Nicene Christian Library: Translations of the Writings of the Fathers Down to* A. D. *325*, ed. por rev. Alexander Roberts e James Donaldson. Vol. 23. Edimburgo: T. & T. Clark, 1872.
Osborn, Henry Fairfield. *From the Greeks to Darwin: The Development of the Evolution Idea Through Twenty-Four Centuries*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1929.
Osler, Margaret. *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
_____. (ed.). *Atoms, Pneuma, and Tranquility: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
Osler, Sir William. "Illustrations of the Book-Worm." *Bodleian Quarterly Record* 1 (1917), pp. 355-7.
Otte, James K. "Bernhard Pabst, *Atomtehorien des Lateinischen Mittelalters.*" *Speculum* 71 (1996), pp. 747-9.
Overbye, Dennis. "Human dna, the Ultimate Spot for Secret Messages (Are Some There Now?)." *The New York Times*, 26 de junho de 2007, p. D4.
Overhoff, Jurgen. *Hobbes' Theory of the Will: Ideological Reasons and Historical Circumstances*. Lanham: Rowman & Littlesfield, 2000.
Pabst, Bernhard. *Atomtheorien des Lateinischen Mittelalters*. Darmstadt: Wissenchaftliche Buckgesellschaft,

1994.
Paladas. *Palladas: Poems*. Trad. de Tony Harrison. Londres: Anvil Press Poetry, 1975.
Panofsky, Erwin. *Renaissance and Renascences in Western Art*. 2 vols. Estocolmo: Almqvist & Wiksell, 1960.
Parkes, M. B. *Scribes, Scripts and Readers: Studies in Communication, Presentation and Dissemination of Medieval Texts*. Londres: Hambledon Press, 1991.
Parsons, Edward Alexander. *The Alexandrian Library, Glory of Hellenic World: Its Rise, Antiquities, and Destructions*. Nova York: American Elsevier Publishing Co., 1952.
Partner, Peter. *Renaissance Rome, 1500-1559: A Portrait of Society*. Berkeley: University of California Press, 1976.
_____. *The Pope's Men: The Papal Civil Service in the Renaissance*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
Paterson, Antoinette Mann. *The Infinite Worlds of Giordano Bruno*. Springfield: Thomas, 1970.
Patschovsky, Alexander. *Quellen Zur Bohmischen Inquisition im 14. Jahrundert*. Weimar: Hermann Bohlaus Nachfolger, 1979.
Paulsen, Freidrich. *Immanuel Kant; His Life and Doctrine*. Trad. de J. E. Creighton e Albert Lefevre. Nova York: Frederick Ungar, 1963.
Payne, Robert. *Marx*. Nova York: Simon & Schuster, 1968.
Peter of Mldonovice. *John Hus at the Council of Constance*. Trad. de Matthew Spinla. Nova York: Columbia University Press, 1965.
Petrucci, Armando. *Writers and Readers in Medieval Italy: Studies in the History of Written Culture*. Trad. de Charles M. Kadding. New Haven e Londres: Yale University Press, 1995.
Pfeiffer, Rudolf. *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon Press, 1968.
Philippe, J. "Lucrèce dans la Théologie Chréstienne du IIIe au XIIIe Siècle et Spécialment dan les Ecoles Carolingiennes." *Revue de l'Histoire des Religions* 33 (1896), pp. 125-62.
Poggio Bracciolini 1380-1980: Nel VI *Centenario della Nascita*. Florença: Sansoni, 1982.
Politis, Vasilis. "Aristotle on Aporia and Searching in Metaphysics." *Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 18 (2002), pp. 145-74.
Porter, James. *Nietzsche and the Philology of the Future*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
Primavesi, Oliver. "Empedocles: Physical and Mythical Divinity." In: Curd, Patricia e Graham, Daniel W. (eds.). *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Nova York: Oxford University Press, 2008, pp. 250-83.
Prosperi, Adriano. *Tribunali della Coscienza: Inquisitori, Confessori, Missionari*. Turim: Giulio Eunaudi, 1996.
Putnam, George Haven. *Books and Their Makers During the Middle Ages*. Nova York: G. P. Putnam's Sons, 1898.
Puyo, Jean. *Jan Hus: Un Drame au Coeur de l'Eglise*. Paris: Desclée de Brouwer, 1998.
Rattansi, Piyo. "Newton and the Wisdom of the Ancients." In: Fauvel, John (ed.). *Let Newton Be!*. Oxford: Oxford University Press, 1988.
Redshaw, Adrienne M. "Voltaire and Lucretius." *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century,* 189 (1980), pp. 19-43.
Reti, Ladislao. *The Library of Leonardo da Vinci*. Los Angeles: Zeitlin & Ver Brugge, 1972.
Reynolds, L. D. *Texts and Transmission: A Survey of the Latin Classics*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
_____ e Wilson, N. G. *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. Londres: Oxford University Press, 1968.
Rich, Susanna. "De Undarum Natura: Lucretius and Woolf in *The Waves*." *Journal of Modern Literature* 23 (2000), pp. 249-57.
Richard, Carl. *The Founders and the Classics: Greece, Rome, and the American Enlightment*. Cambridge:

Harvard University Press, 1994.
Riche, Pierre. *Education and Culture on the Barbarian West Sixth Through Eight Centuries*. Trad. de John J. Cotren. Columbia: University of South Carolina Press, 1976.
Richental, Ulrich von. *Chronik des Konstanzer Konzils 1414-1418*. Constance: F. Bahn, 1984.
Richter, J. P. *The Notebooks of Leonardo da Vinci*. Nova York: Dover Books, 1970.
Roche, J. J. "Thomas Harriot." *Oxford Dictionary of National Biography* (2004), p. 6.
Rochot, Bernard. *Les Travaux de Gassendi: Sur Epicure et sur L'Atomisme 1619-1658*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1944.
Rosenbaum, Stephen. "How to Be Dead and Not Care." *American Philosophical Quarterly* 23 (1986).
_____. "Epicurus and Annihilation." *Philosophical Quarterly* 39 (1989), pp. 81-90.
_____. "The Symmetry Argument: Lucretius Against the Fear of Death." *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1989), pp. 353-73.
_____. "Epicurus on Pleasure and the Complete Life." *The Monist* 73 (1989).
Rosler, Wolfgang. "Hermann Diels und Albert Einstein: Die Lukrez-Ausgabe Von 1923/24." *Herman Diels (1848-1922) et la Science de l'Antique*. Gênova: Entretiens sur l'Antique Classique, 1988.
Rowland, Ingrid D. *Giordano Bruno: Philosopher/Heretic*. Nova York: Farrar & Giroux, 2008.
Ruggiero, Guido (ed.). *A Companion to the Worlds of the Renaissance*. Oxford: Blackwell, 2002.
Ryan, Lawrence V. "Review of *On Pleasure* by Lorenzo Valla." *Renaissance Quarterly* 34 (1981).
Sabbadini, Remigio. *Le Scorpete dei Codici Latini e Greci ne Secoli* XIV *e* XV. Florença: Sansoni, 1905.
Saiber, Arielle e Baldassari, Stefano Ugo (eds). *Images of Quattrocento Florence: Selected Writings in Literature, History, and Art*. New Haven: Yale University Press, 2000.
Santayana, George. *Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante, and Goethe*. Cambridge: Harvard University Press, 1947.
Schmidt, Albert-Marie. *La Poèsie Scientifique en France au Seizième Siècle*. Paris: Albin Michel, 1939.
Schofield, Malcolm e Striker, Gisela (eds.). *The Norms of Nature: Studies in Hellenistics Ethics*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
Schottenloher, Karl. *Books and the Western World: A Cultural History*. Trad. de William D. Boyd e Irmgard H. Wolfe. Jefferson: McFarland & Co., 1989.
Sedley, David. *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
Segal, C. *Lucretius on Death and Anxiety: Poetry and Philosophy in De Rerum Natura*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
Seznec, Jean. *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art*. Trad. de Barbara F. Sessions. Nova York: Harper & Row, 1953.
Shapin, Steven e Schaffer, Simon. *Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. Princeton: Princeton University Press, 1985.
Shea, William. "Filled with Wonder: Kant's Cosmological Essay, the Universal History and Theory of the Heavens". In: Butts, Robert (ed.). *Kant's Philosophy of Physical Science*. Boston: Kluwer Academy Publishers, 1986.
Shell, Susan. *The Embodiment of Reason: Kant on Spirit, Generation, and Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
Shepherd, Wm. *Life of Poggio Bracciolini*. Liverpool: Longman et al., 1837.
Shirley, J. W. *Thomas Harriot: A Biography*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
_____ (ed.). *Thomas Harriot: Renaissance Scientist*. Oxford: Clarendon Press, 1974.
Sider, David. *The Library of the Villa dei Papiri at Herculaneum*. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2005.
_____ (ed.). *The Epigrams of Philodemus*. Trad. de David Sider. Nova York: Oxford University Press, 1997.
Sikes, E. E. *Lucretius, Poet and Philosopher*. Nova York: Russell & Russell, 1936.

Simoneta, Marcello. *Rinascimento Segreto: Il mondo del Segretario da Petrarca a Machiavelli*. Milão: Franco Angeli, 2004.
Simons, Patricia. "A Profile of a Renaissance Woman in the National Gallery of Victoria." *Art Bulletin of Victoria* 28 (1987), pp. 34-52.
_____. "Women in Frames: The Gaze, the Eye, the Profile in Renaissance Portraiture." *History Workshop Journal* 25 (1988), pp. 4-30.
Singer, Dorothea. *Giordano Bruno: His Life and Thought*. Nova York: H. Schuman, 1950.
Smahel, Frantisek (ed.). *Haresie und Vorzeitige Reformation in Spätmittelatler*. Munique: R. Oldenbourg, 1998.
Smith, Christine e O'Connor, Joseph F. "What Do Athens and Jerusalem Have to Do with Rome? Giannozzo Manetti on the Library of Nicholas V." In: Marino e Schlitt (eds.). *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History: Essays in Honor of Nancy S. Struever*. Rochester: University of Rochester Press, 2000, pp. 88-115.
Smith, Cyril. *Karl Marx and the Future of the Human*. Lanham: Lexington Books, 2005.
Smith, John Holland. *The Great Schism, 1378*. Londres: Hamish Hamilton, 1970.
Smith, Julia M. H. *Europe After Rome: A New Cultural History, 500-100*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
Smuts, R. Malcolm (ed.). *The Stuart Court and Europe: Essays in Politics and Political Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
Snow-Smith, Joanne. *The Primavera of Sandro Botticelli: A Neoplatonic Interpretation*. Nova York: Peter Lang, 1993.
Snyder, Jane McIntosh. "Lucretius and the Status of Women." *The Classical Bulletin* 53 (1976), pp. 17-9.
_____. *Puns and Poetry in Lucretius De Rorum Natura*. Amsterdã: B. R. Gruner, 1980.
Snyder, Jon R. *Writing the Scene of Speaking: Theories of Dialogue in the Late Italian Renaissance*. Stanford: Stanford University Press, 1989.
Spencer, T. J. B. "Lucretius and the Scientific Poem in English." In: Duddley, D. R. (ed.). *Lucretius*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1965, pp. 131-64.
Spinka, Matthew. *John Hus and the Czech Reform*. Hamden: Archon Books, 1966.
_____. *John Hus: A Biography*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
Stanley, John L. *Mainlining Marx*. New Brunswick: Transaction Publishers, 2002.
Stevenson, J. (ed.). *A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to* AD *337*. Londres: spck, 1987.
Stinger, Charles L. *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Taversari* (*1386-1439*) *and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*. Albany: State University of New York Press, 1977.
_____. *The Renaissance in Rome*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
Stites, Raymond. "Sources of Inspiration in the Science and Art of Leonardo da Vinci." *American Scientist* 56 (1968), pp. 222-43.
Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
Struever, Nancy S. "Historical Priorities." *Journal of the History of Ideas* 66 (2005), p. 16.
Stump, Phillip H. *The Reforms of the Council of Constance* (*1414-1418*). Leiden: E. J. Brill, 1994.
Surtz, Edward L. "Epicurus in Utopia." *ELH: A Journal of English Literary History* 16 (1949), pp. 89-103.
_____. *The Praise of Pleasure: Philosophy, Education, and Communism in More's Utopia*. Cambridge: Harvard University Press, 1957.
Symonds, John Addington. *The Renaissance in Italy*. Londres: Smith, Elder & Co., 1875-86.
_____. *Renaissance in Italy*. Vol. 3: *The Fine Arts*. Londres: Smith, Elder & Co., 1898.
Tafuri, Manfredo. *Interpreting the Renaissance: Princes, Cities, Architects*. Trad. de Daniel Sherer. New Haven: Yale University Press, 2006.
Teodoro, Francesco di e Barbi, Luciano. "Leonardo da Vinci: Del Riparo a' Terremoti." *Physis: Rivista*

Internazionale di Storia della Scienza 25 (1983), pp. 5-39.
Tertuliano. *The Writings of Quintus Sept. Flor. Tertullianus*. 3 vols. Edimburgo: T. & T. Clark, 1869-70.
_____. *Concerning the Resurrection of the Flesh*. Londres: spck, 1922.
_____. *Ante-Nicene Fathers*. Ed. por A. Roberts e J. Donaldson. Vol. 4. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1951.
_____. *Tertullian Treatise on the Incarnation*. Londres: spck, 1956.
_____. *Disciplinary, Moral and Ascetical Works*. Trad. de Rudolph Arbesmann, irmã Emily Joseph Daly e Edwin A. Quain. Nova York: Fathers of the Church, 1959.
_____. *Treatises on Penance*. Trad. de William P. Le Saint. Westminster: Newman Press, 1959.
_____. *Christian and Pagan in the Roman Empire: The Witness of Tertullian*. Ed. por Robert D. Sider. Washington: Catholic University of America, 2001.
_____. *Contro gli Eretici*. Roma: Città Nuova, 2002.
Thatcher, David S. *Nietzsche in England 1890-1914*. Toronto: University of Toronto Press, 1970.
Thompson, James Westfall. *The Medieval Library*. Chicago: Chicago University Press, 1939.
_____. *Ancient Libraries*. Berkeley: University of California Press, 1940.
Tielsch, Elfried Walesca. "The Secret of Influence of the Ancient Atomistic Ideas and the Reaction of the Modern Scientist under Ideological Pressure." *History of European Ideas* 2 (1981), pp. 339-48.
Toynbee, Jocelyn e Perkins, Ward. *The Shrine of St. Peter and the Vatican Escavations*. New York: Pantheon Books, 1957, pp. 109-17.
Trinkaus, Charles. *In Our Image and Likeness*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
_____. "Machiavelli and the Humanist Anthropological Tradition." In: Marino e Schlitt (eds.). *Perspectives on Early Modern and Modern Intellectual History*. Rochester: University of Rochester Press, 2000, pp. 66-87.
Turma, Kathryn A. "Cézanne and Lucretius at the Red Rock." *Representations* 78 (2002), pp. 56-85.
Turbeville, S. *Medieval Heresy and the Inquisition*. Londres e Hamden: Archon Books, 1964.
Turner, Frank M. "Lucretius Among the Victorians." *Victorian Studies* 16 (1973), pp. 329-48.
Turner, Paul. "Shelley and Lucretius." *Review of English Studies* 10 (1959), pp. 269-82.
Tyndall, John. "The Belfast Address." *Fragments of Science: A Series of Detached Essays, Addresses and Reviews*. New York: D. Appleton & Co., 1880, pp. 472-523.
Ullman, B. L. *Studies in the Italian Renaissance*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1955.
Vail, Amy (ed.). "Albert Einstein's Introduction to Diel's Translation of Lucretius." *The Classical World* 82 (1989), pp. 435-6.
Valla, Lorenzo. *De vero falsoque bono*. Trad. e ed. de Maristella de Panizza Lorch. Bari: Adriatica, 1970.
_____. *On Pleasure*. Trad. de A. Kent Hieatt e Maristella Lorch. Nova York: Abaris Books, 1977, pp. 48-325.
Vasari, Giorgio. *Lives of the Most Eminent Painters, Sculptors, and Architects*. Londres: Philip Lee Warner, 1912.
_____. *Lives of the Artists*. Trad. de Julia Conaway Bondanella e Peter Bondanella. Oxford: Oxford University Press, 1988.
Vespasiano. *The Vespasiano Memoirs: Lives of Illustrious Men of the* xv*th Century*. Trad. de William George e Emily Waters. Nova York: Harper & Row, 1963.
Virgílio. *Virgil Georgics*. Trad. de John Dryden. Londres: Euphorion Books, 1949.
Wade, Nicholas. "Humans Have Spread Globally, and Evolved Locally." *The New York Times*, 26 de junho de 2007, p. D3.
Wakefield, Walter L. "Some Unortodhox Popular Ideas of the Thirteenth Century." *Medievalia et Humanistica* 4 (1973), pp. 25-35.
Walter, Ernst. *Poggius Florentinus: Leben und Werke*. Hildesheim: Georg Olms, 1974.
Warburg, Aby. *Sandro Botticellis Geburt der Venus und Fruhling: Eine Untersuchung wher die*

Vorstellungen von der Antike in der Italienischen Fruhrenaissance. Hamburgo e Leipzig: Verlag von Leopold Voss, 1893.

_____. *The Renewal of Pagan Antiquity: Contributions to the Cultural History of European Renaissance*. Trad. de David Britt. Los Angeles: Getty Research Institute for the History of Art and Humanities, 1999, pp. 88-156.

Ward, Henshaw. *Charles Darwin: The Man and His Warfare*. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1927.

Webb, Clement. *Kant's Philosophy of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1926.

Weiss, Harry B. e Carruthers, Ralph H. *Insect Enemies of Books*. Nova York: New York Public Library, 1937.

Weiss, Roberto. *Medieval and Humanist Greek*. Pádua: Antenore, 1977.

Wenley, R. M. *Kant and His Philosophical Revolution*. Edimburgo: T. & T. Clark, 1910.

_____. *The Spread of Italian Humanism*. Londres: Hutchinson University Library, 1964.

_____. *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*. Oxford: Blackwell, 1969.

West, David. *The Imagery of Poetry of Lucretius*. Norman: University of Oakland Press, 1969.

Westfall, Richard. "The Foundation of Newton's Philophy of Nature." *British Journal for the History of Science* 1 (1962), pp. 171-82.

White, Michael. *Leonardo, the First Scientist*. Nova York: St. Martin's Press, 2000.

Whyte, Lancelot. *Essay on Atomism: From Democritus to 1960*. Middletown: Wesleyan University Press, 1961.

Wilde, Lawrence. *Ethical Marxism and Its Radical Critics*. Houndmills: Macmillan Press, 1998.

Wilford, John Noble. "The Human Family Tree Has Become a Bush with Many Branches." *The New York Times*, 26 de junho de 2007, pp. D3, D10.

Wind, Edgar. *Pagan Mysteries in the Renaissance*. Harmondsworth: Penguin, 1967.

Witt, Ronald G. "The Humanist Movement." In: Brady, Thomas A., Oberman, Heiko A. e Tracy, James D. (eds.). *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*. Leiden e Nova York: E. J. Brill, 1995, pp. 93-125.

_____. *"In the Footsteps of the Ancients": The Origins of Humanism from Lovato to Bruni, Studies in Medieval and Reformation Thought*. Ed. por Heiko A. Oberman, vol. 74. Leiden: E. J. Brill, 2000.

Woolf, Greg e Bowman, Alan K. (eds.). *Literacy and Power in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Yarbrough, Jean. *American Virtues: Thomas Jefferson on the Character of a Free People*. Lawrence: University Press of Kansas, 1998.

Yashiro, Yukio. *Sandro Botticelli and the Florentine Renaissance*. Boston: Hale, Cushman & Flint, 1929.

Yates, Frances A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

Yatromanolakis, Dimitrios e Roilos, Panagiotis. *Towards a Ritual Poetics*. Atenas: Foundation of the Hellenic World, 2003.

Yoon, Carol Kaesuk. "From a Few Genes, Life's Myriad Shapes." *The New York Times*, 26 de junho de 2007, pp. D1, D4-D5.

Zimmer, Carl. "Fast-Reproducing Microbes Provide a Window on Natural Selection." *The New York Times*, 26 de junho de 2007, pp. D6-D7.

Zorzi, Andrea e Connell, William J. (eds.). *Lo Stato Territoriale Fiorentino* (*Secoli* XIV-XV)*: Richerche, Linguaggi, Confronti*. San Miniato: Pacini, 1996.

Zwijnenberg, Robert. *The Writings and Drawings of Leonardo da Vinci: Order and Chaos in Early Modern Thought*. Trad. de Caroline A. van Eck. Nova York: Cambridge University Press, 1999.

Copyright © 2011 by Stephen Greenblatt
Publicado mediante acordo com o autor, a/c BAROR INTERNATIONAL, INC., Armonk, New York, U.S.A.

Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Título original
The Swerve: How the world became modern

Capa
Rodrigo Maroja

Preparação
Alexandre Boide

Revisão
Carmen T. S. Costa
Marise Leal

ISBN 978-85-8086-315-4

Todos os direitos desta edição reservados à
EDITORA SCHWARCZ S.A.
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone (11) 3707-3500
Fax (11) 3707-3501
www.companhiadasletras.com.br
www.blogdacompanhia.com.br

