

# humanitas

**Vol. V-VI**

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA  
INSTITUTO DE ESTUDOS CLÁSSICOS

---

# HVMANITAS

VOLS. II E III DA NOVA SÉRIE  
(VOLS. V E VI DA SÉRIE CONTÍNUA)



COIMBRA  
MCMLIII-IV

pectiva para hierarquizar *eventos* e de serenidade para equanimizar-se ante pessoas (vejam-se os retratos de Catilina a que o A. alude).

No cap. II, procura o A. demonstrar a extensão dos conhecimentos históricos de Cícero. De pág. 25 a 35 vem uma longa e minuciosa lista dos passos da obra ciceroniana em que há alusões a analistas ou eruditos. Seguidamente, faz-se-nos ver a concepção pragmática que Cícero tinha da história — o valor do *exemplo* tirado do passado (pág. 36), e a utilizar na oratória (pág. 48 e segg.).

No cap. III, pretende o A. pôr em relevo os escrúpulos de exacção de Cícero; para tal, aduz elementos da correspondência, do *De Re Publica*, do gosto da erudição na recolha de documentos etc.. A tais escrúpulos de exacção correspondia muito naturalmente uma capacidade crítica que levava Cícero a atribuir valor variável aos historiadores, seguindo fontes sérias na elaboração de algumas obras (*De Re Publica*) e fontes menos sérias na de outras (*De divinatione*) — de acordo com o objectivo que se propunha (pág. 67-68). Este mesmo espírito crítico leva-o a rejeitar, ao contrário de T. Lívio, muito fábula da história Romana (pág. 79).

Uma característica tendência da crítica de Cícero está na menor atenção dada aos aspectos militares da história, em proveito da história constitucional: isto por tendência, gosto pessoal (diz o A.) e por formação (podemos acrescentar) : pois não era Cícero um jurista?

O cap. IV fala-nos do senso da evolução e da continuidade das gerações, com origem no ensino filosófico dos Gregos (pág. 90 segg.), embora seja de notar que a formação jurídica necessária ao orador implica, dado o que havia de tradicional no direito romano, um certo senso histórico (pág. 97).

No cap. V e último faz-se ver o senso histórico como coisa bem autêntica na personalidade de Cícero e apontam-se as influências exercidas em T. Lívio e Salústio.

Em último lugar (pág. 235-246), apresenta-nos o A. uma vasta e metodicamente disposta bibliografia concernente ao assunto.

PEDRO CUNHA SERRA

GIUSEPPE TOFANIN — Historia del Humanismo, desde el siglo XII hasta nuestros días — Buenos Aires, Editorial Nova, s. d. (1953), 542 pgs.

Esta obra é a tradução espanhola do volume de G. Toffanin *Il secolo senza Roma. Storia dell'Umanesimo. La fine del Logos*, levada a efeito por Bruno L. B. Carpineti e Luis M. de Cadis. É o autor um nome já conhecido entre os estudiosos do humanismo italiano. Provam-no sobejamente, entre outros, os trabalhos *La*

*fine deir Umanesimo, Che cosa fu VUmanesimo?, 11 Cinquecento, La religione degli umanisti e Videa di Roma e Montaigne e Videa clássica.*

O presente estudo divide-se em três partes: *El siglo sin Roma (siglo XIII)*, *El humanismo desde el siglo XIII al XVI* e *El fin del Logos*. Seguindo a orientação de Burckhardt, costuma-se apresentar historicamente o humanismo como um movimento cultural desenvolvido por um grupo de homens — Petrarca, Boccaccio, Salutati, Poggio, Valla, Ficino, P. de la Mirandola, Vives, Erasmo, etc., — que, fascinados pelos ideais greco-latinos, pretenderam articular a vida do seu tempo com as tradições clássicas de Roma, enfraquecidas se não destruídas na Idade Média. Daí a contraposição um pouco artificial entre o homem medieval e o renascentista, e a compreensão deste último pelo culto da beleza, amor desmedido da glória, afirmação poderosa da individualidade, etc., como exclusivo da nova idade. Integrado na corrente oposta ao autor de *As origens do Renascimento na Itália*, Toffanin, com Nordstrom e outros, afirma que o humanismo não se confina nos estreitos limites do período que vai desde a morte de Dante (1321) até à morte de Leão X (1521). Transborda-os, estendendo-se no pretérito através da Idade Média e prolongando-se até Shaftesbury, Lessing, Goethe e Nietzsche que, apesar da diversidade de interesses intelectuais, pretendem reviver com fervor o ideal helénico da vida e cultura. Não significa isto que o A. admita sem reserva a «continuidade do pensamento latino» entre a Idade Média e o Renascimento. O século XIII é por ele classificado como «século sem Roma», e sob o aspecto humanístico, em relação aos códices

\* literários, mostra que nenhum outro foi mais medieval.

Segundo Toffanin, aprofundando as raízes do humanismo, retrocede-se através de toda a Idade Média até à decadência latina. É durante os primeiros séculos da nossa era que se revigora a antiga sabedoria. A crença na unidade da verdade faz com que os Padres da Igreja se esforcem por harmonizar sabedoria pagã e revelação cristã. O método dos cinco primeiros séculos, acrescenta o A., consiste em ensaios de integração da cultura do mundo antigo nas crenças judaico-cristãs. Exemplos disso são os hebreus helenizantes que buscam em Heraclito e em Pitágoras a descendência de Moisés; é São Justino e Clemente de Alexandria elaborando uma gnose cristã. A história do humanismo obriga constantemente a partir desta situação.

No Ocidente, depois da queda do Império, enfraquece a concórdia patristica da cultura e da fé; «interrompe-se aquela progressiva conquista para o latim da sabedoria helénica, em que a Igreja vinha afirmando cada vez mais explícita a própria essência romana» (pág. 126). Todavia, segundo Toffanin, já estava nascido o *humanismos*, harmonizando plenamente cultura e fé. Havia, Boécio, Cassiodoro, S. Isidoro, Beda, etc.. Se os primeiros séculos medievais foram a idade sem grego, não obstante, Roma esteve sempre presente na sua cultura.

Toffanin vai seguindo ao longo da Idade Média os progressos e retrocessos do ideal humanístico. A assimilação ao cristianismo dos valores éticos antigos, alma do humanismo, resulta mais espontânea onde são menores as exigências ascéticas. Por isso o século XII, «com o crescente desenvolvimento dos laicos ou quase laicos adverte sempre melhor o mérito e sente mais o encanto da *pietas* humanística» (pág. 26). Libertam-se os códices dos «ergástulos»; Godofredo de Viterbo opõe o verbo, os valores culturais, à espada de Barba-Ruiva, ao furor bélico do Príncipe. Como Petrarca no poema *Africa*, debruça-se sobre a Roma pagã como sobre um grande mistério pré-cristão, transformando-a pouco a pouco em pura entidade espiritual, em pura ideia. Como os oradores de Nicolau V, Júlio II, Leão X, Viterbo faz no *De Gestis Frederic!*, a apologia do cristianismo sobre exemplos da antiga Roma.

O mundo grego que reaparece no Ocidente entre fins do século XII e princípios do século XIII não representa «uma restauração da cultura que existiu e desfaleceu no século VI nem um prólogo do humanismo a vir» (pág. 127). Entre o grande despertar da cultura clássica acontecido desde o século XIV ao século XVI e o florescimento espiritual do século XIII há mais conflito do que articulação. «O que voltava para o novo meio não era já o grande espiritualismo grego que, pressagiado por Cícero como uma sentinela de Deus, tinha infundido um vital alimento no pensar teológico dos Padres: voltava a ciência grega» (pág. 127). Ciência esta que não iria integrar a antiguidade — sabedoria dos Padres, mas antes impugná-la: era uma antiguidade sem classicismo, transmitida pelo fervor científico dos árabes. A «física», na mão dos averroístas, com a doutrina das duas verdades, separa radicalmente ciência e sabedoria. Reina a indiferença para com os valores éticos e as histórias dos antigos. E se é certo que houve um aristotelismo «das direitas» em que sobressaiem Alberto Magno e Tomás de Aquino, não menos verdadeiro é terem sido ambos pouco mais que simples nomes para a maioria dos humanistas que, de quando em vez, os incluem na «*turba novorum*».

A segunda parte da obra de Toffanin refere-se ao humanismo desde o séc. XIII ao século XVI. História a afirmação progressiva da consciência da missão humanística da Igreja a partir de Bonifácio VIII e através da cúria de Avinhão. Minuciosamente nos indica a formação do humanismo platónico que se vinha preparando desde Cícero e Santo Agostinho até alcançar a culminância na poesia de Petrarca e na síntese de Marcílio Ficino. O significado de Cícero na formação do pensamento humanista é admiravelmente posto em relevo pelo A. : apresenta-se o romano que verte o pensamento grego em língua latina e, a partir dele, a consciência que adquire a cultura romana de que a sua originalidade «consiste num particular estudo da vida moral, i. é, da *humanitas*, de onde dimana um particular conceito acerca de Deus» (pág. 190); a perfeição do homem consistiria em imitar a divindade. Ao

lado destas intuições que os Padres interpretavam como pré-cristãs, o passo do *De natura rerum* (i, 2) «e não sei se suprimida a piedade para com os deuses desapareceriam também a fé, a sociedade do género humano e a mais excelente das virtudes, a justiça». Assiste-se à criação da lenda de um Cícero cristão, com carácter agiológico mesmo (*Vita di Cicerone* de Leonardo Bruni). A esse humanismo platónico agrega-se o humanismo chamado vulgar, sem pretensões de criação literária ou filosófica, limitado a «traduzir e a compor», mas reverente para com o passado.. Apresentam-se ainda os aspectos gerais da pedagogia do humanismo centrada na virtude formativa dos clássicos, o conceito de estilo ciceroniano e as exigências científicas da nascente filologia, por exemplo, nos livros *Disputationes dialecticae* de Valla. Os dois últimos capítulos da segunda parte, *Corrientes anti humanistas* e *El fin del humanismo* traçam aspectos da luta entre a escola tradicional e certos elementos «modernos»; certas facetas da filosofia humanística eivadas de anti-humanismo (Pomponazzi) e a corrente anti-romana (Wiclef). Com Erasmo desaparece o mito ciceroniano e nasce a filologia que se opõe à consolidada ideia greco-romana-católica. «São coisas pagãs — increpava Erasmo — a confusão dos heróis e dos santos, de Eneias e de Cristo» (pág. 357). Roma é impugnada como *caput mundi*: «tirai a Roma o Pontífice e aquela multidão de Prelados e de Príncipes que chegam a ela como a uma feira e Roma não será coisa alguma» (pág. 357). Finalmente, refere-se Toffanin ao que denomina *o novo pacto com a ciência*: a própria sabedoria, na sua inquirição acerca dos princípios e causas da natureza do mundo, deixa de o representar como se houvesse sido feito pelo arbítrio divino, antes o toma como criado segundo leis (Telésio, Galileu). O velho humanismo declina, embora resistindo a outro que se desenvolve do lado de lá dos Alpes, naturalismo humanista, trabalhado por tendências anti-religiosas.

A terceira parte da obra — *El fin del Logos* — expõe as vicissitudes europeias do movimento humanista através das suas grandes figuras — os seus quatro evangelistas — Moro, Erasmo, Budé, Vives. Tudo o que na sociedade humanista era poesia e atracção — paralelo entre Sócrates e Cristo, exaltação da moral estoica, capilaridade da providência cristã, Homero como inconsciente suscitador de símbolos cristãos — encontra-se já em pleno declínio. Ao entusiasmo pelas letras antigas, segue-se o eclipse da Reforma que, pondo o acento na piedade interior, proclama a inutilidade da sabedoria antiga. À semelhança do que fez para o Humanismo, estuda Toffanin os quatro evangelistas da Reforma — Lutero, Melancton, Zwinglio e Calvino. Mas, apesar de tudo, persiste a atitude humanística desde Lípsio até Vico, o último humanista do mundo moderno. Com o capítulo *Os herdeiros do humanismo (espírito clássico e neo-humanismo)* assistimos ao aproveitamento do *esprit classique* e, através do deísmo, às concepções neo-humanistas de uma razão elemento da natureza humana, liberta da grande confusão introduzida pelo Cris-

tianismo; ao *descobrimto esotérico do paganismo* (Schafesbury); ao *neo-humanismo esotérico* e, finalmente, às atitudes de Lessing, Goethe, Fichte e Nitzsche perante a Grécia, todas elas repousando no postulado de ser o único fim da existência sobre a terra a humanidade na sua máxima perfeição possível. Mas, embora transformada na eterna natureza, em qualquer destes autores, a razão encontra-se sempre vagamente contaminada pela eterna sabedoria.

Conclui Toffanin com breves notas sobre a possibilidade de um humanismo na época actual. A crença nos valores humanos *feitos para o homem* e portanto à transcendência da razão (humanismo) seguiu-se a fé nos valores humanos *criados pelo homem* e portanto a imanência do sentido comum (humanitarismo). O «humanismo moderno», o «humanismo da máquina», hoje tão apregoados, não passam de formas de humanitarismo. A fé *no* homem durante os primeiros quinze séculos do Cristianismo era ajudada e como banhada pela sabedoria, grande e bem visível ponte entre a razão do homem e a razão-Cristo. Hoje, destruída a sabedoria, Deus está longe e a fé no homem diminuída, se não de todo ausente.

É difícil fazer a esta obra uma apreciação de conjunto com suficiente nitidez. Uma erudição imensa e variada dificulta por vezes a compreensão de um texto já em si de penosa leitura. Neste trabalho que pretende ser de síntese — o próprio título «*Historia del Humanismo desde el siglo XII hasta nuestros dias*» o dá a entender — alonga-se Toffanin umas vezes em justificar afirmações, em precisar pormenores, outras em suscitar novos problemas, de tal modo que dificulta a compreensão global do capítulo ou parágrafo. A árvore esconde por vezes — bastas vezes — a floresta.

Livro de afirmações por vezes arrojadas, obriga a meditar os estudiosos pois se abandona o sentido estrito em que o humanismo é considerado mesmo nos especialistas mais conhecidos, para o inserir na tradição espiritual mais viva do Ocidente.

A edição da Editorial Nova de Buenos Aires é digna de particular referência. Formato, caracteres tipográficos, papel, gravuras fora do texto, tudo concorre para que a obra seja o que Toffanin pretendeu: um monumento consagrado à perenidade da atitude humanista.

ALEXANDRE FRADIQUE G. O. MORUJÃO

Augustus, Felicitas, Fortuna *lateinische Wortstudien* — por Harry

Erkell. Volume de 193 pp. Götteborg, 1952.

Este livro de Harry Erkell, tese de doutoramento apresentada à Universidade de Göteborg, diz bem do interesse dos povos nórdicos pelos estudos clássicos. O pró-