

PRINCÍPIOS DA CONTEMPORANEIDADE: ANÁLISE DA CARTA FAM. IV 1, DE PETRARCA

Luís André Nepomuceno *

ABSTRACT: *The present essay analyses a 14th-century document, the first letter of book IV of Petrarch's Rerum familiarium libri (presumably written in 1336), as one the most important texts in the Italian Trecento, because of its capacity – along with other texts by the same author (such as the treatises, the invectives and the other epistles) – to explicit its rupture with the dialectic and rationalistic language typical of medieval Aristotelism and Thomist Scholasticism, proposing, at the same time, a possibility to adequate literary language to the conditions of uncertainties and fragilities that characterize the human condition of the so emerging Humanism.*

É possível que vá pairar naqueles que lêem este ensaio um certo estranhamento no tocante a seu título, pois que alude a um conceito de contemporaneidade, embora partindo de uma carta escrita por Francesco Petrarca, poeta e humanista italiano, supostamente em 1336. Tal estranheza poderá advir principalmente de uma concepção previamente historicizada da contemporaneidade, como recorte daquilo que nos é contemporâneo, daquilo de que o tempo nos aproximou e nos aproxima, a justificar o próprio sentido da palavra: *com tempus*. Sobre isso, preciso dizer, antes de tudo, que as dificuldades de se estabelecerem limites e fronteiras do contemporâneo me autorizam a relativizá-lo, a destituí-lo de um quadro histórico fixo, ele mesmo frágil e inconsistente.

Assim, justificar um documento histórico e literário do séc. 14 como nosso contemporâneo talvez exija de mim uma argumentação e uma consideração no mínimo diferenciada, que dê conta de uma ampla visão do conceito de contemporaneidade. E a esse respeito, o que irá conduzir este ensaio é uma visão específica da natureza da linguagem, não apenas literária, mas da linguagem como expressão da subjetividade, como delineamento da alma e dos sentimentos, em oposição a uma linguagem racionalista, nominalista e escolástica,

* Doutor em Teoria Literária e Professor/Coordenador do Curso de Letras do Centro Universitário de Patos de Minas.

que caracterizou o estilo filosófico da Idade Média, antes da ascensão do Humanismo. Em outros termos, o valor da contemporaneidade estará definido aqui pela nova capacidade que a linguagem assumiu, no Humanismo, de expressar atributos da experiência humana. E nesse contexto, será fundamental a experiência humana, literária e moral de Petrarca.

O documento a que me refiro é a 1ª carta do livro IV dos *Rerum familiarium libri*, também conhecida como a carta do Monte Ventoux, escrita por Petrarca, segundo ele mesmo em 1336, a seu amigo, o monge franciscano Dionigi da Borgo San Sepolcro, Professor da Universidade de Paris, erudito hábil e humanista sensível, que Petrarca conheceu possivelmente em Avignon, em 1333¹. A história dessa carta remonta aos princípios do Humanismo, e seu interesse talvez seja dos maiores para a compreensão do alcance da linguagem contemporânea, e por extensão, da vida contemporânea, incluindo aí sua visão de mundo subjetiva, sua liberdade, sua forma de ver o mundo e a insegurança humana frente ao universo. Por fim, esta carta de Petrarca a Dionigi da Borgo precisa ser efetivamente vista como um dos mais importantes documentos do Humanismo e como um dos pontos de partida para nossa modernidade.

Para que se conheça a história dessa carta, faço aqui uma breve reconstituição de seu enredo e de suas articulações biográficas, e então será possível reconhecer as razões da importância desse texto como documento histórico e como referência literária e filosófica. Petrarca narra, nesta epístola em prosa latina, fatos supostamente ocorridos em 26 de abril de 1336, na Provença, sul da França, quando o poeta ainda residia em Avignon, então sede do papado desde 1309. Levado pelo singular desejo de ver as alturas, o escritor da carta diz ao amigo que escalou a mais alta montanha da região, conhecida como Monte Ventoux, próximo a Carpentras, na região de Vaucluse, sul da França. Chamado pelo escritor de *Ventosus*, o monte tem 1900 metros. Inspirado pela história de Tito Lívio, que narra a escalada de Felipe V, rei da Macedônia, no Monte Hemo, na Tessália, antes de partir para a guerra contra os romanos, Petrarca deixa claro, antes de tudo, que o sentido atribuído a sua escalada, na carta, terá uma orientação espiritual. Parágrafos adiante, esclarece que o alpinis-

¹ Sobre a carta, vejam-se as edições: *Le familiari* (ed. de Vittorio Rossi), vol. 1. Florença: Le Lettere, 1997 [1ª ed. de 1942]; e *Rerum Familiarium Libri I-VIII*, trad. para o inglês de Aldo Bernardo. Albany: State University of New York Press, 1975.

mo na montanha é metáfora de nossa escalada espiritual, em que o cume serve como ponto máximo da espiritualidade e de contemplação da condição humana.

O próprio Petrarca, já no primeiro parágrafo de sua carta, esclarece que o Monte Ventoux tornara-se o seu monte eleito, porque o Hemo fora o monte de Felipe V. O humanista lera no *De Chorographia* de Pompônio Mela que o monte Hemo é tão alto que, de seu cume, pode-se ver, de um lado, o Mar Negro e, do outro, o Mar Adriático. E Tito Lívio, na IV Década (texto cuja fixação ficara a cargo do próprio Petrarca, num de seus primeiros trabalhos filológicos em Avignon), explicava que Felipe V encontrou no monte Hemo – pela possibilidade de vislumbre dos dois mares – o lugar adequado para imaginar a estratégia da guerra iminente contra os romanos. Billanovich (1996, p. 179) acrescenta que, diante desse quadro de inspiração bélica, Santo Agostinho teria oferecido a Petrarca o motivo da inspiração religiosa. Como já se disse, a escalada do Monte Ventoux era alegoria de espiritualidade.

Pensando num amigo que pudesse acompanhá-lo em tão estranha aventura, o poeta hesita entre alguns nomes, abandonando-os pela inadequação física ou moral, para abraçar depois o nome de seu próprio irmão, Gherardo. E juntos, pela manhã, os dois irmãos, como dois jovens impetuosos, buscam concretizar o plano. A narrativa é oferecida ao leitor em detalhes, desde a partida até o ponto mais alto do monte. Já na encosta, deparam com um pastor velho que os adverte para o perigo da empreitada, dizendo que ele próprio tentara o mesmo, 50 anos antes, e que do topo do monte não trouxera senão amargura e arrependimento. A advertência, no entanto, serve como estímulo: os irmãos vêem crescer o desejo como resultado da proibição. E, decididos, seguem caminho acima: Gherardo, mais ágil, mais dinâmico, mais forte; Francesco, mais arrastado, exausto, tentando acompanhar a fortaleza do irmão. Nesse ponto, a narrativa da carta deixa entrever o sentido que o autor quer dar a ela: a viagem pelo Monte Ventoux é símbolo da condição humana: suas alturas representam a vida beata, a virtude; sua encosta é o mundo terreno, dos vícios.

A viagem continua. Por fim, chegam ao cume, e têm uma visão de êxtase: já é possível ver as nuvens abaixo. Francesco, agora junto do irmão, olha para o lado da Itália, a que seu coração sempre esteve atado, embora a vida e as circunstâncias o tivessem arrastado à Provença. Vê ao longe rios e outras montanhas. Ali, no topo, Petrarca reflete que naquele dia já se iam 10 anos desde que abandonara os

estudos em Bolonha. Pela primeira vez, temos uma referência biográfica precisa: o ano é 1336 (já que o autor abandonara os estudos de Direito em 1326, quando da morte do pai), e o poeta e filósofo tem então 32 anos exatos. E pensa sobre sua vida, seus erros, sua existência, seus desejos carniais, que ele então condena, e que estarão estampados em suas poesias em vernáculo. Sobre esses desejos mundanos, lá no topo da montanha, ele diz a si mesmo:

O que eu costumava amar não o amo mais. Minto: amo-o, mas menos. Eis que menti de novo: amo-o, mas com mais vergonha e tristeza. Finalmente disse a verdade, pois que é justamente assim: amo, mas algo que não gostaria de amar, algo que eu gostaria de odiar. No entanto, amo, mas contra minha vontade, constricto, no pranto e no sofrimento. E em mim mesmo experimento miseravelmente o significado daquele verso famoso: “Posso odiar se quiser; senão, devo amar a contragosto” (*Fam. IV 1, 21*).²

Ali, nas alturas do Monte Ventoux, Francesco confessa suas fraquezas da juventude: ama o pecado, embora queira odiá-lo. Sua sedução é inevitável. Ocorre-lhe então abrir uma página das *Confissões* de Santo Agostinho, aquela edição em formato pequeno que ele sempre trazia consigo, para onde quer que viajasse, e que fora presente do próprio Dionigi da Borgo, destinatário de sua carta. Com uma página das *Confissões* aberta, lê aleatoriamente: “Os homens vão admirar os píncaros das montanhas, as ondas alterosas do mar, as largas correntes dos rios, a amplidão do oceano, as órbitas dos astros: e nem pensam em si mesmos” [*Conf. X, 8, 13*]. Quando Gherardo lhe solicita que continue a leitura, Francesco lhe pede que o deixe por um momento, e esse momento é de um silêncio pleno. Petrarca pensa sobre como tem admirado coisas terrenas, sobre como tem lido e procurado avidamente os filósofos pagãos – Sêneca, Cícero, Lívio –, quando a verdade se revela outra, nas Escrituras, em Agostinho, em Jerônimo, em Ambrósio, nos salmos de Davi. Os irmãos já não dizem mais palavra: o silêncio toma conta deles, enquanto descem com sofreguidão. À noite, de volta, enquanto os empregados preparam o jantar, Petrarca escreve essa carta ao amigo, às pressas, para lhe dar notícias. E data: 26 de abril. O ano, já o dissemos: é 1336.

Apesar das referências tão precisas, a filologia e os biógrafos modernos têm demonstrado que a carta do monte Ventoux dificilmente pode ter sido escrita em 1336, logo depois que os fatos acon-

² O verso é de Ovídio, *Amores*, III 35.

teceram, e muito dificilmente teria sido escrito às pressas, enquanto os servos preparavam o jantar. A 1ª carta do livro IV dos *Rerum familiarium libri* tem estilo e experiência de uma maturidade tardia. O filólogo Giuseppe Billanovich, no ensaio “Petrarca e il Ventoso”, da década de 50, recolhido posteriormente no volume *Petrarca e il primo umanesimo* (1996), esclarece que tudo na carta do Ventoux tem efeito retórico e simbólico, e sua coerência interna é fruto de leituras posteriores, assim como alguns elementos de sua narrativa.

Sabe-se que Petrarca, ao organizar sua coletânea de cartas familiares (concluída em 1366), escreveu algumas delas apenas como efeito literário, sem que tivessem compromisso biográfico. Difícil precisar, portanto, as circunstâncias exatas da carta do Ventoux. A crítica do início do séc. 20 acreditava que as epístolas familiares petrarquinas tinham o exclusivo intuito de registro pessoal, algo como um diário dos fatos quotidianos, sem a pretensão do traço mais profundamente artístico ou alegórico. Um de seus biógrafos antigos, Hollway-Calthrop (1972, p. 219 [1ª ed. de 1907]), apesar de atribuir às cartas um caráter de “estrela literária de primeira grandeza” (o que já teria sido percebido pelo próprio autor do corpus epistolário), garante que o hábito petrarquiano de revisão e interpolação nas cartas apenas *ocasionalmente* (e só em casos de importância secundária) tende a enfraquecer ou confundir o testemunho biográfico. Nicholas Mann (1993, p. 23 [1ª ed. de 1984]), anos mais tarde, já anotava que:

Molte delle prime lettere, palesemente retrodatate agli anni Trenta o Quaranta, presentano un massiccio uso di citazioni e riferimenti a testi classici sconosciuti a Petrarca fino ad almeno il decennio successivo; atteggiamenti e sentimenti attribuiti a una certa parte della sua vita sono spesso frutto di riflessione, di riscrittura e di interventi redazionali del vecchio Petrarca, intento a ordinare e abbellire i frammenti della sua esperienza.

Enfim, os acréscimos posteriores de Petrarca a cartas antigas eram marcantes demais, e profundamente modificadores, a ponto de atribuir a certas epístolas conteúdos e reflexões inapropriadas àquele momento de sua vida. Ora, muito antes de decidir organizar a coletânea de epístolas (o que aconteceu apenas em 1345, quando da descoberta das cartas a Ático, de Cícero), Petrarca já guardava consigo cópias de suas primeiras missivas, certamente datadas dos anos de 1320, à época de seu primeiro convívio com os Colonna, em Avignon. É evidente que esses documentos não chegaram intactos em 1366, ano da primeira divulgação das 350 cartas dos *Rerum fami-*

liarium libri. Em outras palavras, Petrarca se envolveu num projeto literário, em que as cartas não assumiam apenas o papel de documento histórico ou meramente autobiográfico, mas antes, o papel de um documento literário, portanto artístico, em que as incursões pelo campo da retórica, do artifício e da invenção (sempre balizadas pela constante revisão dos documentos) teriam um peso bem mais significativo do que o compromisso factual, biográfico, historicizado. Como bem define Ariani (1999, pp. 19-20), a autobiografia contida nas cartas revela uma espécie de “fabricação literária”, uma “mentira”, em que o mérito está justamente em inventar a literatura como vida e a vida como literatura. Junte-se a tudo isso o fato de que a seleção criteriosa das cartas no epistolário (algumas ficaram de fora, por cuidados dos destinatários, numa coletânea intitulada *Varie*), bem como sua rigorosa colocação em lugar de efeito no conjunto, atestam que o humanista seguia o critério de admitir apenas aquelas epístolas que, além da necessidade prática de comunicar notícias, desenvolvessem igualmente temas de interesse geral, vinculados sobretudo às ciências morais (RICCI, 1999, p. 165).

Considerando todas essas questões, pense-se na carta *Fam. IV 1* – a começar pela data e seus significados possíveis. O ano de 1336, por exemplo, parece ser simbólico: nele, Petrarca estaria com 32 anos, idade da conversão de Santo Agostinho. O fato de Gherardo ter tido mais facilidade na escalada do monte alude a uma espiritualidade maior de sua parte. Mas Gherardo só revelaria sua espiritualidade profunda, quando de sua conversão e de sua entrada como monge no Monastério de Montrieux, na França, 7 anos depois dos acontecimentos da carta do Ventoux. Portanto, a epístola deve ter sido escrita certamente depois de 1343. Em 1350 – portanto, 7 anos depois da conversão do irmão – Petrarca lhe enviaria um poema pastoril do *Bucolicum carmen*, em que retrata as diferenças de vida e destino de dois pastores irmãos, Silvius e Monicus, respectivamente Francesco e Gherardo, sendo que o primeiro escolhia a música profana e a vida no campo, e o segundo, a poesia sacra e a vida nas grutas (alusão ao claustro dos monastérios).

Enfim, a carta do Ventoux, conforme nos adverte Billanovich (*Op. cit.*, pp. 176-178), é grande parte ficção, e parece ter sido escrita pelo menos 17 anos depois dos fatos ocorridos (se é que ocorreram), muito depois que o próprio Dionigi da Borgo já estava morto. Portanto, segundo o filólogo, não é possível acreditar que a *Fam. IV 1* (de nítida inspiração tardia) seja uma carta juvenil, e sobretudo que

tenha sido escrita antes das primeiras grandes obras, como o *Africa* e o *De viris illustribus*, ou ainda que tenha sido readequada na idade madura. Considerando que os três primeiros livros das *Familiares* (e as primeiras cartas do quarto livro) só ficaram prontos entre 1351 e 1353, Billanovich pensa que poderia datar desse tempo a famosa carta do Ventoux. Não é a opinião do grande Ernest Wilkins, o biógrafo mais dedicado de Petrarca, que dá crédito à data de 1336, estabelecida pelo humanista (conforme opinião anterior de Vittorio Rossi, curador da mais importante edição das *Familiares*), pelo menos como primeiro núcleo de composição da *Fam.* IV 1: “I agree with Rossi that IV 1 may have been based – I should say ‘was probably based’ – upon a ‘nucleo primordiale... un annuncio, un cenno dell’ascensione’ written at the time of the ascent” (WILKINS, 1955, p. 317). Opinião partilhada por Zaccagnini (1991, p. 45): “Riteniamo opportuno seguire le orme del Wilkins [1955] e giudichiamo che il ‘nucleo primordiale’ dell’epistola risalga al 1336 e che in seguito sia stato elaborato dal Petrarca”.

De qualquer forma, seja ou não uma composição tardia, o fato é que a carta do Ventoux, como inúmeros outros documentos do epistolário petrarquiano, é um texto em que supostos fatos da vida do autor transformam-se em registro literário, conceitual, emblema de uma existência significativa. Como ensina Nicholas Mann (*Op. cit.*, p. 81), o poeta e humanista esteve consciente do poder de sua história privada como invenção literária, como fábula, representação, de tal forma que suas cartas familiares, muito mais que registro de fatos biográficos, funcionam como elaboração idealizada, em que os fatos significam coisas, em que a experiência subjetiva é uma espécie de exemplo universal. É este o princípio da retórica humanista: um fato, uma história ou uma experiência podem funcionar como ponto de partida para um modelo de virtude. O drama existencial de Petrarca é referência para pensarmos o drama humano e a busca da redenção pela virtude estoica. Sua vida ela mesma é exemplo, é retrato de um ideal.

É partindo de considerações como esta que penso no sentido da contemporaneidade, enquanto primeiro conteúdo de uma linguagem moderna, nela contidos o indivíduo, seus anseios e experiências, a flutuação de sua consciência frente a um universo instável, móvel, que se apresenta ao ser humano da forma como este é capaz de enxergá-lo. Para entender isso, é preciso inserir o imenso vulto de Petrarca na ordem histórica e filosófica de seu tempo, precisando justamente os limites de suas rupturas, suas divergências com os modelos medievais, suas propostas para uma nova linguagem e seu

impacto em outros tempos modernos. A grande chave de compreensão da obra petrarquiana, sobretudo dos tratados e epístolas, reside justamente numa oposição a determinada categoria de linguagem ainda em voga na Idade Média, em que certas ciências como o nominalismo, o aristotelismo, a Escolástica ou o averroísmo mantinham a existência do universo como verdade lógica, definida, acabada, traçada e revelada pela especulação racionalista.

O humanismo petrarquiano, portanto (e veremos como isso funciona na carta do Ventoux), representa historicamente uma nova forma de ver o mundo, em que a segurança da razão e a certeza definitiva da lógica dão espaço a uma busca atormentada dos sentidos da existência, ela mesma relativizada pelo olhar do próprio homem. Inúmeras vezes, Petrarca polemizou contra os averroístas e aristotélicos, que se fundamentavam na razão e na lógica especulativa, e postulou sua nova visão de filosofia moral e de linguagem centrada na experiência humana. Os aristotélicos do séc. 14 haviam, desde o séc. 12, assumido a responsabilidade pela intelectualidade universitária medieval, propagando os escritos lógicos de Aristóteles e Averróis, bem como as especulações metafísicas de Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham, também estes inspirados em Aristóteles, especialmente no Aristóteles do *Organon*, da *Física* e dos tratados naturais. A gigantesca *Suma Teológica* de Tomás de Aquino centra-se toda ela numa linguagem dialética, em que uma argumentação gera o princípio de outra que, por sua vez, gera o contraponto da primeira, levando o autor à especulação de certas verdades que podem ser compreendidas pela razão, pela revelação e pela doutrina. A experiência humana, nesse caso, não tem qualquer significado. Tomás de Aquino especula sobre o nome das coisas, sobre a qualidade que adquire o sentido das coisas no universo, como verdade em que o homem não tem poder de interferência, ou seja, uma verdade pura e sólida a ser compreendida, jamais a ser experimentada ou modificada. É esse o princípio do nominalismo e da Escolástica, as ciências que sustentaram um certo viés da linguagem na Idade Média.

Quando lemos uma carta de Petrarca, como esta que ora se analisa, nada disso pode ser considerado como ponto central: não existe uma verdade posta, especulativa, dialética, em que o princípio da razão leva à compreensão passiva de um universo estático e imóvel. As ciências naturais – observação dos astros, contemplação dos mares, entendimento da natureza – perdem seu sentido em função daquilo que é humano, como experiência de vida e modelo de bem

moral. Petrarca dizia que Aristóteles ensina muito bem a natureza da virtude, mas não é capaz de nos levar a ser virtuosos. Apenas a experiência humana como exemplo de virtude é capaz de fazê-lo. Crítico ferrenho do aristotelismo e da Escolástica, Petrarca expõe, em sua invectiva *De sui ipsius et multorum ignorantia*, a nítida contraposição entre, de um lado, um saber presunçoso e falso (representado pelo cientificismo e pelo método racionalista), e de outro, uma filosofia aberta, verdadeira e autêntica, que é sua proposta de estoicismo e de moral cristã (DOTTI, 1992, p. 393).

O historiador Eugenio Garin (1994, p. 90) pontua que a Idade Média constrói a dimensão de um universo fixo, imóvel, de forma racionalista e hierárquica (como, por exemplo, as esferas fixas do universo ptolomaico da *Divina Comédia*), enquanto o Humanismo, e posteriormente a Renascença, propõem um sistema incerto, embora moralizante, subvertido pela consciência, pela experiência e pela linguagem humana, que reinventa o conceito de retórica, como linguagem que polemiza, que faz argumentar aquilo que não é verdade, e só será verdade se o homem assim o quiser.

O que define a essência do Humanismo é a subversão da ordem do universo pela consciência humana. A natureza medieval é fixa e eterna; a humanista, inquieta e passível de olhares múltiplos. Talvez valha a pena lembrar aqui uma das passagens mais reveladoras e emblemáticas da consciência tomista medieval, nuns versos do *Paraíso* de Dante, em que o poeta, logo nas primeiras esferas do paraíso (ele e Beatriz então se encontram na esfera da lua, que é a primeira estrela), depara com a alma de Piccarda, irmã de Forese Donati. Dante então lhe pergunta se ela não se lamenta de estar, entre as almas beatas, numa das esferas mais distantes de Deus, o que eventualmente poderia lhe causar certo dissabor. Piccarda lhe responde que tal desconforto seria impossível no paraíso, porque a vontade das almas está no desígnio de Deus. Os versos que fecham a resposta de Piccarda são célebres:

E'n la sua volontade è nostra pace:
 Ell'è quel mare al qual tutto si move
 Cìò ch'ella cria o che natura face (*Par.* III, 85-87)

O primeiro verso resume a essência medieval, que está estampada na teologia escolástica tomista e na imobilidade das esferas do paraíso: na vontade de Deus está a nossa paz. A esse conforto, John Milton irá opor, na Renascença protestante da Inglaterra, a figura

de Satã que, quando na qualidade de Lúcifer, anjo maior ao lado da divindade, invejava os privilégios do filho de Deus.

Em oposição ao conformismo da alma de Piccarda no paraíso dantesco, a bela imagem de Francesco Petrarca e seu irmão Gherardo, no topo do monte Ventoux, é o símbolo máximo do Humanismo e da aurora da Modernidade. Ali, Santo Agostinho pergunta a eles: por que os homens não olham para si mesmos, ao invés de buscar a razão da natureza. Mas para olhar para si mesmos, a linguagem dialética da Escolástica já não basta aos homens: é preciso a retórica humanista, a eloqüência, a história, a filologia, enfim, a experiência do homem, capaz de subverter as verdades prontas da natureza. Como afirma Eugenio Garin, a retórica só faz sentido num universo demonstrável, sem leis rígidas, sem estruturas precisas – como é a condição humana moderna.

No topo da montanha, Petrarca arrepende-se da leitura exaustiva de filósofos pagãos (Cícero, Sêneca, Tito Lívio) e diz encontrar uma verdade em Agostinho. É esse o maior contraponto de seu texto: a verdade existe, mas apenas para ser subvertida. Afinal, ele confessa amar o pecado, não apenas o pecado da carne, mas o “pecado” da imensa paixão por Cícero, pelos clássicos, pela eloqüência, pela retórica, pela experiência como verdade mais alta que as verdades hierarquizadas da razão nominalista. Petrarca pode até conhecer a existência de uma vida beata nas verdades das Escrituras, mas sua carta é uma apologia à eloqüência e à linguagem centrada na individualidade. Enfim, sua carta é o princípio da modernidade: exalta a contemplação da verdade, mas prefere a sedução do indivíduo, da história, da experiência – modelo bem mais difícil que as revelações estáticas e imóveis da Escolástica e do nominalismo. Enfim, seu sistema é atormentado, variável, centra-se no homem.

A *Fam. IV 1* é apenas um exemplo, dentre tantos na vasta obra latina de Petrarca, de como o humanista dimensionou o problema da linguagem e da posição do humano no *Trecento* italiano, numa tentativa de readequar a língua latina e a cultura clássica a uma experiência mais profundamente centralizada no indivíduo. Daí sua posição decisiva, que bateu de frente contra a dialética escolástica e aristotélica, então predominante na intelectualidade universitária de seu tempo, e que se definia como “moderna” em relação à tradição clássica e patrística. Petrarca, nas cartas, nos tratados e, sobretudo, nas invectivas (estimuladas pela provocação de alguns desafetos do escritor humanista), deixa clara a sua crítica fervorosa contra esses “mo-

dermos” que haviam reduzido o latim a um “strumento arido e inadeguato all’espressione di ‘ogni emozione non triviale” (ZACCAGNINI, 1991, p. 53). Readequar a linguagem ao centro da condição humana e à expressão das incertezas frente o universo foi talvez o grande papel intelectual deste que se gabava de ter sido um dos inventores dos *studia humanitatis*.

Termino, assim, com uma observação sobre a relativização do conceito de contemporaneidade restrito a convicções historicizadas: é preciso que a modernidade seja expandida para um universo mais amplo, que dialogue com tempos históricos os mais diversos e que faça compreender como nossa consciência de hoje foi formada pelos séculos. Mais que uma discussão entre o nominalismo e a retórica humanista do séc. 14, a obra de Petrarca atualiza-se, repensando a condição humana no centro de sua linguagem, reformulando o próprio humano na medida de sua experiência, na totalidade de suas inquietações e fragilidades. Seu humanismo sugere uma condição de vivência bem mais difícil que as certezas da Escolástica: mas ao mesmo tempo, insere o homem como veículo articulador de verdades antes tidas como eternas. E isso é mais que contemporâneo: é indagação que continua nascendo hoje.

Referências bibliográficas

- ARIANI, Marco. *Petrarca*. Roma: Salerno Editrice, 1999.
- BILLANOVICH, Giuseppe. *Petrarca e il primo umanesimo*. Pádua: Editrice Antenore, 1996.
- DOTTI, Ugo. *Vita di Petrarca*. 2 ed. Roma-Bari: Laterza & figli, 1992.
- HOLLWAY-CALTHROP. *Petrarch: his life and times*. New York: Cooper Square Publishers, Inc., 1972.
- MANN, Nicholas. *Petrarca*. Trad. para o italiano de Gian Carlo Alessio e Luca Carlo Rossi. Milão: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 1993.
- PETRARCA, Francesco. *Le familiari*. Ed. de Vittorio Rossi. Florença: Le Lettere, 1997, vol. 1.
- _____. *Rerum familiarium libri I-VIII*. Trad. Aldo Bernardo. Albany: State University of New York Press, 1975.
- RICCI, Giorgio Pier. *Miscellanea petrarchesca*. Ed. de Monica Berté. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1999.

WILKINS, Ernest Hatch. *The Making of the "Canzoniere" and other Petrarchan Studies*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1951.
ZACCAGNINI, Giuseppe M. *Petrarca fra Medioevo e Umanesimo: L'Esperienza Letteraria della Parola*. Nova York/ Londres: Garland Publishing, Inc., 1991.