



THIAGO VILLELA BASILE

**ALUSÃO AO EPICURISMO NA MOLDURA NARRATIVA
DE O *DECAMERON*, DE BOCCACCIO**

**CAMPINAS,
2015**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE ESTUDOS DA LINGUAGEM**

THIAGO VILLELA BASILE

**ALUSÃO AO EPICURISMO NA MOLDURA NARRATIVA DE O
DECAMERON, DE BOCCACCIO**

**Dissertação de mestrado apresentada ao
Instituto de Estudos da Linguagem da
Universidade Estadual de Campinas para
obtenção do título de Mestre em Teoria e
História Literária, na área de Teoria e
Crítica Literária.**

Orientador: Prof. Dr. Carlos Eduardo Ornelas Berriel

**CAMPINAS,
2015**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Estudos da Linguagem
Crisllene Queiroz Custódio - CRB 8/8624

B292a Basile, Thiago Villela, 1986-
Alusão ao epicurismo na moldura narrativa de o Decameron, de Boccaccio /
Thiago Villela Basile. – Campinas, SP : [s.n.], 2015.

Orientador: Carlos Eduardo Ornelas Berriel.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Estudos da Linguagem.

1. Boccaccio, Giovanni, 1313-1375. Decameron - Crítica e interpretação. 2.
Epicurismo (Filosofia antiga). I. Berriel, Carlos Eduardo Ornelas, 1951-. II.
Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III.
Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Allusion to epicureanism in narrative frame of Decameron

Palavras-chave em inglês:

Boccaccio, Giovanni, 1313-1375. Decameron - Criticism and interpretation

Epicureanism (Ancient philosophy)

Área de concentração: Teoria e Crítica Literária

Titulação: Mestre em Teoria e História Literária

Banca examinadora:

Carlos Eduardo Ornelas Berriel [Orientador]

Mário Luiz Frungillo

Luís André Nepomuceno

Daniela Birman

Data de defesa: 23-02-2015

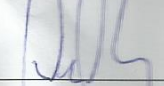
Programa de Pós-Graduação: Teoria e História Literária

BANCA EXAMINADORA:

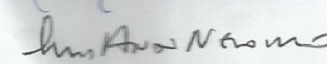
Daniela Birman



Mário Luiz Frungillo



Luís André Nepomuceno



Marcos Aparecido Lopes

Bianca Fanelli Morganti

IEL/UNICAMP
2015

RESUMO

Pretendemos, neste trabalho, verificar, no plano ético, a alusão presente em o *Decameron*, de Giovanni Boccaccio, ao epicurismo. Para isso, apresentamos a filosofia epicurista, especialmente o conceito de *prazer* e de *clinâmen*, para estabelecermos as bases necessárias de comparação. Observamos também a história da fortuna crítica de o *Decameron*, para entendermos o porquê de só recentemente haver um estudo aprofundado da moral do livro, feito por Marco Veglia, em seu *La vita lieta*. Em seguida, fazemos uma leitura da moldura narrativa do *Decameron* para demonstrarmos a alusão ao epicurismo, e, por fim, tentamos compreender que efeito isso traria para a releitura dessa obra de Boccaccio.

ABSTRACT

The purpose of this work is to present the *Decameron* through a philosophical perspective, by comparing the Epicurean philosophy and the narrative frame of the text. To achieve this, we present the Epicurean philosophy, especially the concept of pleasure and *clinamen*, to establish the necessary bases of comparison. We also take into consideration the history of literary criticism of the *Decameron*, to understand the reason why only recently there is an in-depth study of the book's moral, made by Marco Veglia, in his *La vita lieta*. Then, we intend to do a reading of the *Decameron* narrative frame to demonstrate the allusion to Epicureanism, and finally, we try to understand what effect this would bring to the reading of this work of Boccaccio.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
0.1. Apresentação da obra	1
0.2. Plano de trabalho	4
0.3. Justificativas a respeito de nossa bibliografia	6
1. METONÍMIA	9
Parte 1	
1.1. Considerações iniciais	9
1.1.1. <i>Corrente de pensamento</i>	9
1.1.2. <i>Luz Crepuscular</i>	11
1.1.3. <i>Viver no Jardim</i>	13
1.1.4. <i>Obra</i>	13
1.2. Entendimento do mundo: critérios de verdade	15
1.2.1. <i>Objetivos</i>	15
1.2.2. <i>Sensualismo</i>	15
1.3. Alicerces/ A parte	16
1.3.1. <i>Individualidade do átomo</i>	17
1.3.1.1. <i>Clinâmen</i>	18
1.4. A ética/ O Todo	21
1.4.1. <i>Prazer</i>	21
1.4.2. <i>Autonomia do ser humano</i>	23
1.4.3. <i>Tetrafarmaco</i>	24

Parte 2	
1.5. Percurso histórico da filosofia epicurista	28
1.5.1. <i>Primeiros discípulos, primeiras controvérsias</i>	28
1.5.2. <i>Releitura romana</i>	29
1.5.2.1. <i>Lucrecio</i>	30
1.5.2.2. <i>Cícero</i>	31
1.5.2.3. <i>Sêneca</i>	33
1.5.3. Cristianismo contra o epicurismo	34
1.5.4. Sobre o esquecimento do epicurismo	40
Parte 3	
1.6. A biblioteca de Boccaccio	42
1.7. Epicurismo nas obras de Boccaccio	43
 2. METÁFORA	 47
2.1. Considerações iniciais	47
2.2. O debate acerca das questões linguísticas	47
2.2.1. <i>Entre o latim e o vulgar</i>	47
2.2.2. <i>A formação de um modelo</i>	48
2.2.3. <i>O Decameron no centro do debate linguístico</i>	49
2.2.4. <i>O debate sobre filologia e história</i>	53
2.3. O consenso acerca das questões morais	54
2.3.1. <i>Bembo e a questão moral</i>	55
2.3.2. <i>A censura da Igreja católica</i>	56
2.3.3. <i>A questão moral durante a oscilação do Decameron enquanto modelo</i>	60
2.3.4. <i>Novas leituras, pequenos apontamentos sobre a questão moral</i>	63
2.4. <i>La vita lieta</i> desvia-se da trajetória	64

3. ALUSÃO	67
3.1. Considerações iniciais	67
Parte 1	
3.2. A moldura narrativa	69
3.2.1. <i>Origens da moldura narrativa, a criação de Boccaccio e sua posterior influência</i>	70
3.2.2. <i>Função da moldura narrativa</i>	72
3.2.3. <i>Conteúdo da moldura narrativa</i>	73
Parte 2	
3.3. Peste Negra - Dor	74
3.3.1. <i>Dados preliminares sobre a Peste Negra</i>	74
3.3.2. <i>Sobre as causas da Peste Negra</i>	75
3.3.3. <i>Declínio das Instituições e dissolução dos costumes</i>	77
3.3.4. <i>Como deveremos viver?</i>	79
3.3.5. <i>A peste como prisma</i>	82
3.3.5.1. <i>Função estrutural</i>	82
3.3.5.2. <i>Metáfora</i>	84
3.4. Jardim – Prazer	85
3.4.1. <i>O Jardim</i>	85
3.4.2. <i>Arte de viver</i>	92
Parte 3	
3.5. Momento de decisão	98
3.5.1. <i>Movimento interno</i>	98
3.5.2. <i>Renovação do mundo</i>	102
CONCLUSÃO	105
BIBLIOGRAFIA	109

AGRADECIMENTOS

Muito me admira estas palavras do autor que estudo: “Embora as penas tenham cessado, nem por isso me fugiu a lembrança dos benefícios recebidos daqueles que, tratando-me com benevolência, ficavam pesarosos com minhas atribulações: tal lembrança nunca desaparecerá, a não ser com a morte, disso estou certo. E (...), segundo creio, de todas as virtudes a gratidão é a mais recomendável, sendo condenável o seu contrário (...)”. Com elas, Boccaccio abre seu Prefácio, e eu, meu espaço de agradecimentos.

De fato, muitas pessoas ajudaram-me a levar adiante este trabalho que ainda não terminou. Em relação ao material sobre o *Decameron* e o epicurismo, foi fundamental o apoio da Sra. Nunzia, do Ente Nazionale Giovanni Boccaccio, e da senhora peruana de uma biblioteca de Florença que me facilitou o empréstimo de um livro. Foi muito importante também o esforço da Cláudia em encontrar um dos principais livros de minha bibliografia – o de Marco Veglia. Felizmente, ela se encontrava na Itália e cedeu um pouco de seu tempo em me ajudar; sem isso, o meu trabalho estaria defasado. Mais pobre estaria também se não pudesse contar com o material disponibilizado por inúmeros colegas, entre eles, Dóris, Pedro, Paulo, Ana, Isabella, Thiago, Talita, Daniela e Bruna. De certo modo, e apesar de tantos avanços no decorrer dos últimos séculos, ainda é necessário que se perpetue em nós os espíritos dos caçadores de livros humanistas, uma vez que ainda há uma enorme dificuldade de acesso às obras.

Agradeço bastante também o apoio de Larissa e Yuri, leitores atentos, e Roraima, que concedeu um suporte importante para que eu conseguisse ir à busca dos livros – função que não devia ser dele, mas ainda bem que podemos contar com os amigos; como também pude contar, para as mais diversas necessidades, com a Fernanda, o Alexandre, o Adriano, a Camila e o João, o Kaled, além dos velhos amigos e colegas com os quais regamos nossas mentes.

Agradeço também a participação de meus familiares, que me incentivam a aprimorar cada vez mais a minha capacidade de explicação, seja de minha pesquisa, seja da carreira que escolhi.

Do mesmo modo, gostaria de agradecer aos meus alunos mais próximos, que me ajudaram muito a evoluir em diversos aspectos.

Agradeço aos professores Mário, Betânia, Nepomuceno e Daniela pelos comentários e críticas, fundamentais para o aprimoramento da minha pesquisa e do meu texto.

E, por fim, meus agradecimentos ao incentivo e suporte da Capes, da Diretoria do IEL, da pós-graduação, da diretoria da biblioteca do IEL e do Prof. Berriel.

“E se il fine di queste pagine non fosse altro che la ripetizione, in veste mutata, dell’ovietà, perché scriverle e, soprattutto, perché mai durare la fatica di leggerle? Meglio, molto meglio sarebbe passare ad altro: la vita offre mille occasioni più piacevoli di una lettura faticosa, e per giunta inutile.”

Marco Veglia

NOTA PÓS-DEFESA

Ao estudante (ou a qualquer pessoa interessada no tema deste trabalho) que tenha agora em mãos esta dissertação, tenha claro que este texto é resultado de uma pesquisa ainda em andamento. E, como feito dentro das urgências do prazo, este trabalho possui diversos buracos e um texto ainda a amadurecer. Apesar dos diversos poréns, que esta publicação *obrigatória* sirva, ao menos, não só para constar nos números, mas também para motivar quem a ler a conhecer mais profundamente a obra de Boccaccio, bem como as dos epicuristas – obras centenárias, porém, até esta data, pouco difundidas e conhecidas no Brasil.

INTRODUÇÃO

“E sì come la estremità della allegrezza il dolore occupa, così le miserie da sopravveniente letizia sono terminate.”

Giovanni Boccaccio exprime essas palavras na Introdução de o *Decameron*¹. Elas sintetizam a seguinte imagem: logo após a árdua escalada de uma íngreme montanha, contrapõe-se a esse penar o sentimento de felicidade que se irrompe ao alcançar o seu cume – metáfora ao sentimento que se despertaria nos leitores que obtivessem o êxito de superar a densa descrição da Peste Negra em Florença, no ano de 1348, ainda na Introdução. Temos, portanto, uma *oposição do prazer à dor* no cerne do *Decameron*. Embora essa obra de Boccaccio date do período subsequente ao ápice da Peste, apenas recentemente os críticos situaram esse pensamento sobre o prazer como o epicentro dos tremores que o *Decameron* suscitou ao longo dos séculos.

0.1. Apresentação da obra

O *Decameron* reúne uma série de histórias em que se retrata a vida humana em seus diversos sentimentos e impulsos mais terrenos. Essas “cem novelas ou fábulas ou parábolas ou histórias”² são parte das atividades propostas por dez jovens narradores como forma de desfrutar momentos prazerosos³, na microssociedade por eles estabelecida, afastada de Florença, assolada pela Peste.

Ou seja, em contraste com um mundo em franco declínio, outro renascia – não é casual, como julgam inúmeros críticos, entre eles Surdich, a escolha do título

¹ Giovanni Boccaccio. *Decameron*. A cura di Vittore Branca. Milano, Oscar Mondadori, 2012, p. 11.

² Giovanni Boccaccio. *Decameron*. Trad. Ivone C. Benedetti. Porto Alegre, L&PM Editores, 2013, p. 24.

³ É importante uma ressalva: este prazer é o prazer harmônico que será desenvolvido no capítulo 1, como atesta a fala de Pampinea: “Como estão vendo, o sol está alto, e o calor, forte; nada mais se ouve além das cigarras nas oliveiras; por isso, ir agora a qualquer lugar sem dúvida seria asneira. Aqui é bom e fresco, e, como veem, há tabuleiros e peças de xadrez, podendo todos divertir-se com o que lhes der mais prazer. Contudo, se nisso fosse acatada a minha opinião, não passaríamos esta parte quente do dia jogando, pois no jogo o espírito de um dos jogadores se perturba sem que haja prazer para o outro ou para quem esteja assistindo, mas *passaríamos contando histórias, de modo que um de nós pode dar prazer a todos os outros que o ouvem*.” (grifos meus) (BOCCACCIO, 2013, p. 40)

“*Decameron*”. Trata-se de uma alusão evidente ao título do *Hexameron*, especialmente o de Santo Ambrósio, que em grego significa “seis dias”, tempo em que o mundo havia sido criado – no caso da obra de Boccaccio, recriado em dez.

Nesse movimento de recriação do mundo, é necessária uma revisão ética. Boccaccio aconselha, no Proêmio do *Decameron*:

Em tais novelas haverá caso de amor agradáveis e pungentes, bem como outras aventuras ocorridas nos tempos atuais e nos antigos; e das coisas divertidas que nelas são mostradas as senhoras que as lerem poderão extrair não só prazer como também orientações úteis, pois reconhecerão aquilo de que se deve fugir e aquilo que deve ser seguido. (2013, p. 24)

Todavia, por mais que o *Decameron* configure uma rica obra em sentido ético e moral, é notadamente reconhecido e estudado por seus méritos linguísticos, uma vez que remodelou o *volgar italiano*, iniciando a prosa moderna, ao lado de Dante e de Petrarca.

No início do século XVI, Pietro Bembo⁴ considerou Boccaccio um mestre da prosa narrativa. Nessa época, sua obra já estava difusa pela Europa, tendo sido influência para autores como Geoffrey Chaucer e Margherita di Navarra, em seus *Canterbury Tales* (1387) e *Eptameron* (1558). No entanto, em seguida, o *Decameron* deixou de ser um modelo para os escritores, e perdeu seu prestígio perante os críticos. Há uma retomada desse prestígio apenas no *Ottocento*, sobretudo com o *Discurso storico sul testo del Decameron* (1825), de Ugo Foscolo, autor que valoriza Boccaccio principalmente pelo que contribuiu com seus experimentos linguísticos e estilísticos na evolução da prosa. Mas é no século XX que surgem críticas mais exaustivas sobre o *Decameron* – sobretudo por um viés histórico-cultural e filológico. Entre diversos estudiosos influentes, estão Vittore Branca e seus alunos, que obtiveram diversos avanços nesse sentido⁵. Mais recentemente, os estudos sobre Boccaccio ampliaram-se em quantidade, especialmente a partir das pesquisas de críticos como Battaglia Ricci⁶, Giovanni Getto⁷ e Achille Tartaro⁸, entre tantos outros

⁴ Pietro Bembo. *Prose della volgar lingua*. Torino: Unione Tipografico – Editrice Torinese, 1931.

⁵ Além de um estabelecimento de texto a partir dos manuscritos de o *Decameron*, resultou dos esforços de Branca a emblemática obra *Boccaccio Medievale*, publicada em 1956.

⁶ Entre seus diversos estudos sobre Boccaccio, será importante em nossa pesquisa o artigo “Nel giardino di Boccaccio: tradizione e innovazione”, contido na revista *Giardini celesti, giardini terrestri – Atti del Convegno* realizado em Certaldo Alto, em 29 de maio de 2004, organizado pelo Ente Nazionale Giovanni Boccaccio.

⁷ Giovanni Getto. *Vita di forme e forme di vita nel Decameron*. Torino, G. B. Petrini, 1958.

nomes importantes. Com eles, as abordagens sobre inúmeros aspectos do *Decameron* se diversificaram.

Embora permanecendo interessada nos aspectos relativos ao gênero e à linguagem, entre os quais, por exemplo, os relativos à *cornice*⁹ e sua função na obra, as abordagens mais abrangentes das leituras de o *Decameron* possibilitaram novos debates, como os a respeito das possíveis influências filosóficas de Boccaccio.

Entre elas, indubitavelmente, desponta-se o epicurismo. No entanto, se antes houvesse apenas algumas menções diretas a essa filosofia, como o faz Agnes Heller¹⁰, a carência de uma progressão nesse tema foi sanada no não distante ano 2000 – sobretudo se considerarmos os cerca de 700 anos de o *Decameron* –, com a publicação de *La vita lieta: una lettura del Decameron*, de Marco Veglia¹¹. Em sua releitura, que destaca o epicurismo como influência filosófica fulcral, surge uma questão central para os estudos recentes sobre essa obra:

Perché mai la categoria morale della responsabilità viene resa tutt'uno con la coesione strutturale dell'opera narrativa? (2000, p. 11)

O que teria então afastado a crítica de Boccaccio dos estudos ético-morais pertinentes ao *Decameron*? Que contribuição traria a verificação de uma alusão do jardim do *Decameron* ao jardim de Epicuro – se de fato for possível verificá-la? Essas perguntas, aparentemente distintas, motivaram nossa investigação. Instigados pelas possibilidades de estudos inauguradas por Veglia, interessa-nos igualmente explorar a releitura do *Decameron* sob a ótica epicurista, centrando-nos nas reflexões sobre o prazer harmônico. Para isso, é preciso estabelecer, já nesta Introdução, uma distinção (a) e um recorte (b).

a) *Epicuro e epicurismo*

A distinção seria entre Epicuro e epicurismo. Como exporemos no primeiro capítulo, *Epicuro* (341-270 a.C.) escreveu inúmeras obras, das quais se perpetuaram e se destacaram

⁸ Achille Tartaro. *Boccaccio*. Palermo, Palumbo Editore, 1981.

⁹ Este termo terá como equivalente em português, neste trabalho, *moldura narrativa*, referindo-se a “novela” da qual se originam as outras novelas.

¹⁰ Agnes Heller. “Estoicismo e Epicurismo”, in *O Homem do Renascimento*. Lisboa, Presença, 1982.

¹¹ Marco Veglia. *La vita lieta: una lettura del Decameron*. Ravenna, Longo, 2000.

a “Carta a Menequeu”, a “Carta a Pítocles” e a “Carta a Heródoto”, ao lado de suas máximas mais relevantes, compiladas por Diógenes Laércio¹² em *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*¹³. Já o *epicurismo* abraça as contribuições à filosofia de Epicuro, sobretudo o desenvolvimento de conceitos contidos em seus escritos. Mais que as contribuições dos discípulos contemporâneos a Epicuro, é fundamental a exposição de sua filosofia em forma de poesia elaborada por Lucrécio, intitulada *Da natureza*¹⁴.

b) *Recorte*

O recorte delimitado é justamente aquele em que se verificará de forma mais expressiva a confluência do *Decameron* com o conceito de prazer epicurista: a *moldura narrativa*. No entanto, essa moldura não caracteriza um mero recurso para engendrar uma coletânea; isso porque sua função é mais elaborada que um simples enquadramento de novelas – seu conteúdo *ressignifica* cada novela. Compõe, assim, um livro uno, em uma arquitetura harmônica que estrutura a sua matéria heterogênea.

0.2. Plano de trabalho

Analisaremos como a ideia decameroniana de prazer, em consonância com a epicurista, é central para a compreensão da obra e seu percurso histórico. Com esse intuito, a estrutura deste trabalho é composta em três capítulos: “Metonímia”, “Metáfora” e “Alusão”.

O primeiro capítulo, “Metonímia”, está dividido em três partes: a primeira expõe os pontos que nos são fundamentais da filosofia epicurista – especialmente a relativa ao prazer; a segunda apresenta o percurso histórico dessa filosofia, em que houve o confronto com o cristianismo; por fim, a terceira mostra como ela se faz presente em Boccaccio. Exatamente

¹² Preferimos, no corpo do texto, adotar a grafia mais recente, diferentemente da opção que consta em nossa bibliografia: Diógenes Laértios. “Livro X: Epicuro”. In: *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília: Editora UnB, 1988.

¹³ Diógenes Laértios. “Livro X: Epicuro”, in *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Cury. Brasília, Editora UnB, 1988.

¹⁴ Nesta dissertação, utilizaremos a seguinte edição: Lucrécio. *Da natureza*. Trad. Agostinho da Silva. Rio de Janeiro, Globo, 1962. Como será exposto no tópico 1.3., é considerado criação de Lucrécio um dos conceitos mais caros ao epicurismo, o de *clinâmen*, a saber, o desvio espontâneo do átomo.

por a filosofia epicurista defender a autonomia do ser humano a partir da individualidade do átomo, e pela imagem de um Boccaccio epicurista, construído por Veglia, a partir da análise de partes importantes de sua obra, esse capítulo adquiriu o nome dessa figura de linguagem. Nosso objetivo, com este capítulo, é consolidar uma base necessária à compreensão, sobretudo, do terceiro capítulo.

Já no segundo capítulo, “Metáfora”, será delineado o percurso crítico de o *Decameron*. Serão importantes o trabalho de Asor Rosa¹⁵, Raul Mordenti¹⁶ e Achille Tartaro, que traçaram com profundidade esse percurso. Interessa-nos mostrar que, por mais que em primeiro plano houvesse toda uma discussão acalorada a respeito das questões relativas à linguagem, havia um consenso em relação à moral: o de repúdio, exatamente pelas questões concernentes ao prazer. Por isso, se destaca o aprofundamento de uma leitura epicurista, feito pela primeira vez por Veglia. Eis a “Metáfora”: esse momento em que surge a primeira leitura epicurista aprofundada, dado o seu caráter inovativo, é o momento em que o átomo se desvia da sua trajetória¹⁷.

Por fim, em “Alusão”, será propriamente desenvolvida essa nova leitura de o *Decameron* a partir da ótica epicurista. O foco será colocado nas ideias acerca do *prazer*. A partir desse conceito, será estabelecido o contraponto entre a Florença caótica e a microssociedade que define o prazer harmônico, nos mesmos moldes do prazer harmônico epicurista, centro de sua ética. Analisaremos como esta opção liberta os jovens das amarras e os tornam responsáveis pela sua própria vida: ou seja, tornam-se dotados de autonomia de suas ações. No entanto, *Boccaccio jamais menciona diretamente o epicurismo na moldura narrativa* – essa é uma questão estratégica, dada as circunstâncias da época, conforme demonstraremos; por isso, o nome deste capítulo é “Alusão”. Além disso, pretendemos inferir quais as consequências a partir da percepção da alusão ao epicurismo, o que nos relaciona à pergunta acima feita: o que o *Decameron* possui de tão perigoso?

¹⁵ Alberto Asor Rosa. “*Decameron* di Giovanni Boccaccio”, in *Letteratura italiana. Le opere*. Vol. I., Torino, Einaudi, 1992.

¹⁶ Raul Mordenti. *La critica letteraria: Boccaccio*. Università di Roma, 2010.

¹⁷ Ou seja, o *clinâmen*, como será exposto no tópico 1.3.

0.3. Justificativas a respeito de nossa bibliografia

A tradução de o *Decameron* utilizada em nosso trabalho é a atualíssima feita por Ivone C. Benedetti. Essa tradução conseguiu sanar os principais problemas das duas principais traduções da obra integral no Brasil: a de Raul de Polillo, de 1956 (primeira tradução da obra integral no Brasil), e a de Torrieri Guimarães, de 1970, mas que se popularizou e foi reeditada pelo Abril Cultural, Círculo do Livro e finalmente Editora Nova Cultural, até 2003¹⁸. Denise Bottman, em “boccaccio, decameron I”, analisa que a tradução de Raul de Polillo faz cortes drásticos na sintaxe de Boccaccio, eventualmente distorcendo o sentido – o que teria sido feito também por Torrieri Guimarães, com apenas algumas substituições de palavras, podendo ser considerado até mesmo um copidesque com intenções de lucro fácil para as suas editoras. Já a tradução de Ivone C. Benedetti busca novas soluções para os problemas de tradução provenientes do original de Boccaccio, e as realiza bem, servindo-nos como parâmetro, ao lado do original, que está sob os cuidados de Vittore Branca – este, um estabelecimento de texto já renomado, em uma reedição da Mondadori.

Embora mencionamos histórias da filosofia como as escritas por Émile Brehier e Giovanni Reale, consideramos a recentíssima escrita pela brasileira Marilena Chauí como interessante a nossos propósitos: ou seja, fazer uma apresentação das correntes de pensamento que influenciaram o epicurismo, bem como de alguns aspectos da própria filosofia epicurista. Interessante inclusive por trabalhar com as outras histórias da filosofia, abrindo nosso leque de visões. Além disso, para apresentarmos o epicurismo em si, utilizamos sobretudo os trabalhos de Jean Brun e João Quartim de Moraes. Ambos são muito utilizados nos trabalhos acadêmicos e apresentam a base que precisávamos. E, como esse era nosso modesto intuito, e não o de desenvolver ou propor novas questões sobre o epicurismo, não inserimos em nosso trabalho outros críticos canônicos, os quais, a propósito, em seus trabalhos não divergem muito dos comentadores por nós escolhidos. Além disso, optamos por utilizar a tradução cuidadosa de Moraes das “Máximas Principais”, ao lado da tradução das principais cartas de Epicuro, feita por Mário da Gama Cury.

¹⁸ Essas informações foram extraídas do excelente artigo de Denise Bottman “boccaccio, decameron I”, em <http://naogostodeplagio.blogspot.com.br/2012/04/boccaccio-il-decamerone-i.html>.

Em nossos estudos sobre o *Decameron*, para melhor desenvolver nossas hipóteses iniciais, analisamos a obra dos principais críticos italianos, como Bembo, Foscolo, De Sanctis, Croce e Branca, entre outros. No entanto, como nosso tema foi pouco explorado por esses autores, nem sempre pudemos utilizá-los como gostaríamos a princípio. Com isso, descobrimos críticos não canônicos, mas já muito respeitados academicamente, como Lucia Battaglia Ricci, Surdich, Tartaro, Tateo, Rosa e especialmente Marco Veglia, único a debruçar-se no assunto. No Brasil, embora não há uma tradição crítica especialista em Boccaccio, há trabalhos interessantíssimos que muito contribuem para nossa pesquisa, como é o caso do artigo de Luís André Nepomuceno.

Infelizmente, reconhecemos que para fundamentar nossas hipóteses ainda é preciso avançar muito mais nos trabalhos dos críticos de Boccaccio, bem como explorar profundamente o vasto universo sobre o autor que os críticos supramencionados nos apontam: para isso, precisa-se de mais tempo e mais acesso. Ainda assim, acreditamos ter estabelecido uma base profícua para o estudo pretendido.

Capítulo 1 – Metonímia

PARTE 1

1.1. Considerações iniciais

Esta primeira parte tem a intenção de expor os tópicos mais relevantes do epicurismo para estabelecer, no capítulo 3, uma relação com o *Decameron*, de Boccaccio. Não pretendemos, portanto, aprofundar e resolver questões centrais, como a do *clinâmen*, mas apenas apresentá-las.

O epicurismo, muito inspirado no atomismo de Demócrito, é considerado uma filosofia materialista, marcando, entre outras razões, um contraponto com as filosofias anteriores, a saber, a de Platão e a de Aristóteles. Além disso, a ética é parte mais importante de seu sistema, como será demonstrado. A ideia de sistema também já se coloca como uma novidade perante as filosofias antecessoras, como esclarece Marilena Chauí:

(...) como a palavra *syntéma* indica (conjunto total de partes interligadas de um corpo ou de um objeto), nelas há uma interligação necessária entre as partes (canônica, física e ética), que se articulam de maneira que cada uma não possa ser pensada sem as outras. Isso lhes dá também uma novidade quanto ao conteúdo, ou seja, são *doutrinas*: cada sistema apresenta-se como conjunto articulado de verdades, constituindo uma totalidade coerente e autossuficiente. Daí, pouco a pouco, o ensino das doutrinas tende a ser mais importante do que novas investigações que, embora realizadas continuamente, são consideradas acréscimos ao corpo doutrinário e não refutações ou inovações. (2010, pp. 15-6)

Abaixo, averiguaremos os principais aspectos para introduzirmos a filosofia epicurista:

1.1.1. Corrente de pensamento

Para compreender a filosofia epicurista, é necessário situá-la em seu contexto cultural – contexto que Epicuro veio a conhecer por meio de Nausífanos, um de seus

mestres, que ensinou a ele as correntes de pensamento mais influentes do período, como a Escola Jônica, que se caracteriza pelas primeiras teorias sobre a natureza.

O fundador da Escola Jônica é Tales de Mileto (séc. VI a.C.), precursor do método de observação da realidade natural por ela mesma, ou seja, sem fazer referência ao sobrenatural. Esse novo estilo de pensamento o fez colocar a *água* como elemento primordial. É dela que tudo surge.

Outros nomes compõem essa corrente de pensamento, como: Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito e Anaxágoras. Apontaremos aspectos básicos de suas reflexões sobre a natureza apenas para ilustrar como esses *physiologoi*, termo cunhado por Aristóteles, contribuíram para as teorias de Epicuro.

O primeiro (c. séc. V a.C.) foi influenciado diretamente por Tales. Anaximandro definiu o *a-peiron* (ilimitado), uma matéria desconhecida, como gerador dos universos. Seu discípulo é Anaxímenes (c. séc. V a.C.), para quem a substância primária não é a água nem o *a-peiron*, e sim o ar, a partir de suas observações sobre a natureza, especialmente a rarefação e a condensação. *É importante notar que os deuses são descartados do papel de criadores.*

Heráclito, ao estudar o pensamento desses três filósofos, percebeu que uma questão ainda não havia sido problematizada: a do *movimento*. É dele a tese de que tudo flui. Esse devir, ainda, acontece entre contrários: a doença, por exemplo, faria da saúde algo agradável e bom. Além disso, para ele, o fogo seria o elemento primordial da origem das coisas.

Já Anaxágoras (c. séc. V a.C.) contribuiu com sua teoria sobre as homeomerias, partículas qualitativamente determinadas que dão origem à realidade em sua pluralidade de manifestações. Ele também teorizou a Lua enquanto parte desprendida da Terra – ideia que não obteve muitos adeptos, dada a mentalidade supersticiosa predominante na época a respeito dos corpos celestes.

Além deles, despontam, entre as maiores influências de Epicuro, Leucipo e Demócrito (ambos c. séc. V. a.C.). Esses são os responsáveis pelo princípio cosmológico de que a matéria do Universo é formada por minúsculos corpúsculos indivisíveis, os átomos, que se movimentam no vazio infinito. No epicurismo, se acrescentará uma importante característica ao átomo de Demócrito, a declinação. Marx, em 1841, comparou as teorias

dos dois filósofos em sua tese de doutorado chamada *Diferenças entre as teorias da natureza de Demócrito e Epicuro* – tal diferença, a partir, precipuamente, da análise de Marx, será mais detalhada nos itens seguintes.

Em suma, tais nomes, por mais que se diferenciem em pontos específicos, como qual seria o elemento primordial, são responsáveis por uma nova modalidade de pensamento, *excluindo o sobrenatural da observação da realidade natural*. Será essa corrente filosófica a base da filosofia epicurista.

1.1.2. *Luz crepuscular*

Uma marca característica do epicurismo é o viver em um *jardim*, distanciado da *pólis*. Ou seja, afastar-se da cidade é afastar-se também da vida política – esse desinteresse pela vida política explica-se dada a crise que as cidades-estados, sobretudo Atenas, enfrentavam nesse período¹⁹.

Atenas, enquanto cidade-Estado, por cerca de duzentos anos possuiu autonomia política. No entanto, após as invasões macedônicas, liderada pelo Rei Filipe, essa

¹⁹ Mais recentemente, essa ideia de *crise* vem sendo questionada pelos novos historiadores da filosofia, como Marilena Chauí: “Tanto Bréhier como Windelband dão crédito a uma visão muito peculiar do mundo grego, desenvolvida pela filosofia da segunda metade do século XIX, particularmente por Hegel, deixando transparecer vários preconceitos sobre o Helenismo, preconceitos cuja origem se encontra, afinal, nos próprios gregos. Nestes, como nos nossos historiadores, encontramos certo desprezo pelo Oriente, que teria sido “salvo” pela “potência espiritual” da cultura grega, ainda que, dizem os historiadores, esta se encontrasse no “ocaso”; deparamos também com a identificação etnocêntrica entre civilização, humanidade e Grécia, colocando os outros povos como “bárbaros”; e reencontramos a ideia de que foi decisiva para o surgimento da especulação grega a diferença entre despotismo oriental-bárbaro e democracia. A imagem, posterior à Guerra do Peloponeso, de uma perda e de um declínio que, no entanto, também devem ser considerados um ganho, pois, como afirma Windelband, a cultura grega tornou-se “posse imperdível da humanidade”, é um eco das palavras de Péricles quando, no início da Guerra do Peloponeso, dissera ser Atenas “a escola de toda a Hélade”. Mas não só um ganho. Também uma preparação para a modernidade, pois, como deixa entrever Bréhier, haverá, entre o período clássico da filosofia e sua reaparição moderna, “um vasto recolhimento silencioso”, isto é, a Idade Média.” (2010, pp. 21-2). Chauí acredita que, “do ponto de vista da *tradição filosófica clássica*, aristocrática e de gostos monárquicos, a desaparecimento da *pólis* democrática teria sido vista como benéfica e não como “ocaso” ou “declínio”. Em contrapartida, o que teria sido considerado terrível e insuportável seria a perda da independência política para os “bárbaros”. Os historiadores da filosofia tendem, assim, a confundir tradição filosófica aristocrática e democracia, amor à independência política e horror à tirania “bárbara” para, com essa mescla, compor a fisionomia do Helenismo como “declínio”.”(2010, p. 31). Ainda assim, nos parece ponto pacífico a percepção de uma mudança de mentalidade a partir da mudança de sistema político. Epicuro mostra sua rejeição à política e determinava que o sábio deveria viver longe das perturbações da vida pública, como demonstra na Senteça Vaticana 58: “Liberemos a nós mesmos da prisão dos assuntos cotidianos e públicos.” (2014, p. 55)

autonomia política se desfez, sendo substituída pelo poder monárquico. Sobre isso, comenta Chauí:

No caso de Atenas, que no início da Guerra do Peloponeso fora chamada por Péricles de “escola de toda a Hélade”, no final, derrotada, via-se tal como fora descrita por Tucídides, quanto este narrara a praga que devastara a cidade nos primeiros anos da guerra: com exceção de uns poucos que se preocupavam com os doentes, todo o restante, “sem medo dos deuses e sem respeito pelos humanos”, abandonou toda religião e toda moral, vendo, todos os dias, os prósperos que, repentinamente, tudo perdiam, os bens, a família e a vida. Descrevendo a peste, Tucídides já descrevia a cidade derrotada, antes mesmo do fim da guerra.

Embora, após a Guerra do Peloponeso, Atenas recuperasse muito de sua antiga prosperidade e continuasse centro intelectual da Grécia, a vida cívica desapareceu em proveito da vida privada. (2010, p. 37)

Tal mudança foi extremamente dolorosa aos atenienses, especialmente por não serem mais os criadores de sua própria lei. Afirma Pierre Aubenque, em *As filosofias helenísticas*:

A perda da independência das cidades gregas tem por primeiro efeito, na ordem espiritual, dissociar a unidade do homem e do cidadão, do filósofo e do político, da interioridade e da exterioridade, da teoria e da prática, em resumo, desfazer a “bela totalidade consigo” que caracteriza, segundo Hegel, a idade clássica da Grécia. No momento em que o quadro tradicional da cidade grega se extingue diante de um império cujas decisões escapam tanto à crítica como à deliberação de seus súditos, o filósofo se acha confinado ou à teoria pura ou à predicação moral (...). É o momento em que a liberdade do homem livre, que até então se confundia com o exercício dos direitos cívicos, se transforma, por falta de melhor, em liberdade interior (...). Mas é também o momento em que a própria dissolução dos antigos quadros políticos e as misturas de populações farão nascer solidariedades novas: esse tempo verá o nascimento do *cosmopolitismo* (1973, p. 68)

Essa mudança política e cultural induziu os gregos a refletirem mais sua vida interior, do que sua vida como cidadão, traçando os novos rumos da filosofia, agora, com intenções práticas – de modo que a Ética passaria a ser a parte mais relevante dentro de um sistema filosófico. Nesse sentido, em meio a um período de decadência da pólis, a filosofia epicurista despontou, portanto, como uma luz crepuscular para o povo grego. E, se não fazia mais sentido ser influenciado por decisões que não haviam sido tomadas pelo próprio povo, para ter autonomia de si, era importante, portanto, estar afastado da pólis.

1.1.3. *Viver no jardim*

Epicuro teria constituído a base de seu pensamento apenas aos 30 anos. Em Mitilene, ilha de Lesbos, fundou sua primeira escola de filosofia. Mas seria em Lâmpsaco, pouco tempo depois, que fundaria a *Escola do Jardim*.

Para Jacques Brunschwig, o jardim seria, antes de tudo, verdadeira e institucionalmente, uma “escola nova”, pois se difere da Academia de Platão e do Liceu de Aristóteles, já que não era um centro aberto de livre investigação e de destino sem ortodoxia, e sim uma comunidade de vida completa, voltada para pessoas de todos os tipos e idades. (BRUNSCHWIG, apud Chauí, 2010, pp. 82-3) Participavam dela também amigos e discípulos escolhidos, como Metrodoro, Colotés, Hermarco, Leonteus e Idomeneu, e escravos como Mis, bem como algumas mulheres, entre elas, Leontion, Niquídion, Erótion, Hedeia e Mamarion (MORAES, 1998, p. 22).

Moraes, em seguida, afirma também que, tanto o fato de haver *heteras* em seu jardim – mulheres que eram acompanhantes, prestadoras de serviços sexuais –, quanto alguns pontos da filosofia do jardim, em especial o hedonismo, foram usados pelos detratores para gerar mitos a respeito da vida de Epicuro, como se ela fosse devassa. No entanto, ainda não foi encontrado nenhum fundamento que justificasse tal fama – portanto, seria apenas interesse de seus detratores. Esse interesse, inclusive, justificar-se-ia especialmente séculos depois, quando o epicurismo encontrar-se-á em franco debate com o cristianismo.

1.1.4. *Obra*

Epicuro teria escrito uma enorme quantidade de textos, sendo considerado um dos que mais produziram naquela época, segundo Diógenes Laércio. No entanto, muito de sua obra se perdeu, uma vez que, registrada em papiros e pergaminhos, não resistiram à ação de micro-organismos e incêndios.

A sobrevivência do principal material de Epicuro deve-se, sobretudo, ao próprio Diógenes Laércio. Esse historiador e biógrafo inseriu as três principais cartas – “Carta a

Menequeu”, “Carta a Pítocles” e “Carta a Heródoto” – e 40 máximas em *Vidas e doutrinas de filósofos ilustres*, trabalho que reunia a biografia de alguns filósofos gregos, escrito no século III d.C. Nesse material, está sintetizado o pensamento de Epicuro: a canônica, a física e a ética de sua filosofia.

Além desse material, inúmeras sentenças escritas por Epicuro também resistiram às intempéries. Essas passaram a ser denominadas *Gnomologio vaticano*, uma vez que foram descobertas em um manuscrito que estava na Biblioteca do Vaticano, apenas em 1880.

Além disso, parte de *Sobre a Natureza*, obra composta de 37 livros, foi encontrada em uma biblioteca epicurista em Herculano, no início do século XIX. Além dela, fragmentos de outras obras foram recuperados, no mesmo local. Moraes afirma que esse material, descoberto sob as cinzas do Vesúvio que devastaram Herculano, não acrescenta aspectos novos do pensamento epicurista (1998, p. 24).

Por fim, em 1884, foi descoberto, em Enoanda, na Ásia Menor, um pórtico de pedra (com cerca de oitenta metros de comprimento, quatro metros de altura e um metro de espessura) que continha uma gravação, conhecida por *Inscrição de Enoanda*, por ser atribuída a Diógenes de Enoanda, datada, provavelmente, entre 120 e 125 d.C. “A gravação contém cartas, tratados e máximas e julga-se que algumas das cartas e máximas seriam do próprio Epicuro, transcritas por Diógenes de Enoanda” (CHAUÍ, 2010, p. 41).

Como se nota, especialmente por meio desse material concreto, o pensamento de Epicuro já havia se disseminado e, além disso, formado diversas escolas epicuristas – de modo que não se pode restringir o *epicurismo* apenas aos textos de Epicuro.

Um tópico importante desta dissertação possivelmente não consta em algum texto escrito por Epicuro: o *clinâmen*. Esse novo movimento do átomo encontra-se descrito pela primeira vez em *De rerum natura*, de Lucrécio. Para o jovem Marx, em sua tese de doutorado *Diferenças entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*, o conceito do *clinâmen* inserido na filosofia epicurista é mais relevante que precisar se sua autoria é de Epicuro ou Lucrécio.

Há, por fim, os testemunhos indiretos dessa filosofia, consistidos em citações, comentários e interpretações, encontrados nas doxografias de Aécio e Estobeu, bem como em obras de Cícero e de Plutarco, de neoplatônicos como Porfírio, Proclo e Olimpíodoro, do cético Sexto Empírico e de alguns padres da Igreja, como Tertuliano, Clemente de

Alexandria e Agostinho (CHAUI, 2010, p. 85), bem como os comentários contidos em obras de Cícero e Sêneca, como se verá mais a frente.

1.2. Entendimento do mundo: critérios de verdade

1.2.1. *Objetivos*

A canônica epicurista estabelece como objetivo principal a verdade irrefutável. Para isso, define a fonte do conhecimento: a sensação. Portanto, a verdade irrefutável não se encontra no misticismo, que, para o filósofo, é fruto de opiniões infundadas.²⁰

Um detalhe interessante da canônica é que, para Epicuro, apenas uma explicação é necessária para conferir verdade a determinado fenômeno, desde que ela não seja contradita pela experiência sensível. No entanto, deve-se ressaltar: *uma* explicação, e não *a* explicação, como escreve Epicuro na “Carta a Pítocles”. Marx explica o objetivo dessa estratégia: “Epicuro reconhece que o seu modo de explicação tem por objetivo a ataraxia da consciência de si e não o reconhecimento da natureza em si e por si.” (1972, p. 155).

1.2.2. *Sensualismo*

O princípio do sensualismo é de que a sensação é a mensageira do real. Jean Brun realça essa ideia: “ela [a sensação] é simultaneamente aquilo que nos liga ao que é e o que nos guia *tanto na procura do que nos agrada como na fuga do que nos desagrada*”. (grifos nossos) (1987, p. 34)

Enquanto mensageira do real, jamais poderá ser definida como uma construção subjetiva. Para Epicuro, a sensação é um dado bruto, e a subjetivação ocorre apenas na

²⁰ Há um outro critério de verdade, a *prolépsis* (pré-noção). Consiste na imagem mental formada a partir de sensações semelhantes e sua retenção na memória, ou seja, uma *noção geral*, fundamental para as conexões e relações que estabelecemos.

interpretação desse dado – o filósofo afirma na “Carta a Heródoto”: “O falso juízo e o erro residem sempre no que a opinião acrescenta” (1988, p. 50).

Para demonstrar como o mundo exterior é recebido pelos nossos sentidos, Epicuro elaborou a teoria do simulacro. Em suma, o mundo fenomênico constitui-se de representações concretas de objetos reais, os quais são percebidos pelos nossos sentidos porque nos são penetrados. No entanto, especificamente no corpo humano, alguns obstáculos no trajeto poderiam distorcer esse processo. Para ilustrar esse raciocínio, eis então o clássico exemplo do tamanho da Lua. Haveria impedimentos na trajetória da imagem do corpo celeste até o olho humano, responsáveis pela diminuição de sua medida. Ainda assim, não há um engano dos sentidos. O engano estaria em uma possível interpretação errônea de sua medida original. Com isso, seria incoerente justificar a sensação com base na razão:

(...) é por isso que Epicuro diz da sensação que é ‘irracional’. Não é a razão que deve justificar a sensação, mas, ao invés, a sensação que deve justificar a razão. (...) Assim, pois, a sensação impõe-se como uma evidência que não tem necessidade nenhuma de justificação. (BRUN, 1987, p. 44)

Essa ligação entre sensação e razão será fulcral para a fundamentação da ética epicurista. *É por meio da sensação que o ser humano experimenta os prazeres e as dores – e a escolha e a rejeição desses prazeres e dores é matéria da ética.*

Além disso, tendo fundamentado a verdade irrefutável no sensualismo, Epicuro rejeita qualquer explicação sobrenatural da Natureza – a Física, assim, estudaria as coisas imperceptíveis aos sentidos.

1.3. Alicerces/ A parte

Se as sensações são corpóreas, era preciso compreender mais sobre o corpo, sobretudo como seria seu *elemento mínimo*. Nesse sentido, criou-se um movimento entre o macromundo e o micromundo.

A experiência sensível é o mecanismo para compreender o macromundo; a inferência permite compreender o micromundo.

A transição do micromundo ao macromundo será desenvolvida no tópico relativo à ética. Neste, interessa expor as teorias sobre o micromundo, que são baseadas nas experiências sensíveis percebidas no macromundo. Afinal, Epicuro e os primeiros epicuristas desconheciam teorias como a da gravidade, de Newton, e do espaço de Descartes. O espaço seria apenas o lugar em que se possibilita um movimento. Nesse espaço, seja na Terra, seja fora dela, qualquer corpo possui movimento para baixo. O que se pode considerar é a posição relativa no espaço absoluto, conforme afirma Epicuro, na “Carta a Heródoto”:

Não se pode, ademais, atribuir ao infinito o alto ou o baixo no sentido do alto absoluto ou do baixo absoluto. Pois, por mais alto que nos elevemos a partir do lugar em que estamos colocados, acima da cabeça até o infinito, nunca nos aparecerá o ponto extremo. Aquilo que, de outra parte, estende-se ao infinito acima desse lugar imaginado não pode estar, ao mesmo tempo, em cima e em baixo em relação ao mesmo ponto. (1988, p. 90)

Esses dois elementos são premissas para a teoria sobre o micromundo: o universo consistiria em *corpos no vazio*. Na mesma carta, explana Epicuro:

Que os corpos existem, a sensação o atesta em toda ocasião, e é necessariamente em conformidade com ela que fazemos, *pelo raciocínio*, conjecturas sobre o invisível. (1988, p. 86) (grifos nossos)

1.3.1. Individualidade do átomo

Conforme já foi mencionado em 1.1.1, Epicuro sofreu forte influência da teoria atomista de Leucipo e Demócrito. No entanto, essa teoria atomista era caracterizada especialmente pela *determinação*, uma vez que o átomo possuía dois movimentos básicos: a queda em linha reta e a repulsão.

Para compreender esses dois movimentos, deve-se retomar as premissas básicas a respeito do vazio e dos corpos. Para Epicuro, os corpos sempre existiram e não deixarão de existir. Com isso, jamais se reduziriam ao não ser. Desse modo, permite-se o seguinte raciocínio, presente na “Carta a Heródoto”:

Entre os corpos, há os que são compostos e outros dos quais os compostos são constituídos. Estes últimos são indivisíveis e imutáveis, se não quisermos que todas as coisas sejam reduzidas ao não-ser, mas que permaneçam, após a dissolução dos compostos, elementos resistentes de uma natureza compacta e que não possam, de nenhuma maneira, ser dissolvidos. Portanto, os princípios indivisíveis são necessariamente as substâncias dos corpos. (1988, p. 87)

Os mundos, portanto, surgiriam do entrechoque mecânico desses átomos. Esse entrechoque admite um primeiro movimento, que seria o da queda para baixo – inferência a partir do macromundo –, ao qual Epicuro, contribuindo com a teoria de Demócrito, conferiu o atributo do *peso* ao átomo. O segundo movimento seria o de repulsão, quando um átomo, mesmo ao encontro de outro, não se conecta:

Os átomos movem-se continuamente desde sempre: uns (ao entrechocar-se) afastam-se para longe dos outros; outros, ao contrário, entram em vibração tão logo aconteça de estarem ligados por entrelaçamento ou quando estão envolvidos por átomos próprios a entrelaçar-se. (1988, p. 87)

A repulsão, para Marx, seria a primeira forma de consciência de si. Pois, ao não se conectar no outro, distingue-se do outro.

Ainda assim, há uma terceira contribuição epicurista à teoria de Demócrito, o *clinâmen*, movimento o qual diferencia os respectivos atomismos, por meio da não determinação – *forma mais profunda de consciência de si*.

1.3.1.1. *Clinâmen*

Retomando a premissa de que o universo é composto por corpos *mais* vazio, e que este é infinito, especulou-se então como poderia ter havido o primeiro entrechoque dos átomos. Lucrécio, por exemplo, imaginava que, nesse primeiro momento, os corpúsculos, por possuírem peso, caíam feito gotas de chuva, paralelamente uns aos outros, e como já se acreditava que no vazio as velocidades não se alteram sem resistência, tais gotas jamais se encontrariam.

A declinação, terceiro movimento atômico, resolveu essa indagação. Como já dito, não se sabe, contudo, se esta teoria estava escrita em algum dos inúmeros textos perdidos

de Epicuro, ou se é a contribuição de algum de seus discípulos – inúmeros críticos, como João Quartim de Moraes, acreditam que seja um acrescento de Lucrecio, que descreve a declinação em *De rerum natura*:

Quando os corpos são levados em linha reta através do vazio e de cima para baixo pelo próprio peso, afastam-se um pouco de sua trajetória, em altura incerta e incerto lugar, e tão-somente o necessário para que se possa dizer que se mudou o movimento. Se não pudessem desviar-se, todos êles, como gotas de chuva, cairiam pelo profundo espaço sempre de cima para baixo e não haveria para os elementos nenhuma possibilidade de colisão ou de choque; se assim fôsse, jamais a Natureza teria criado coisa alguma (LUCRÉCIO, 1962, p. 81)

Marx, em *Diferenças entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro*, afirma que ter conhecimento de seu primeiro autor não é uma questão relevante, uma vez que o mais importante são os reflexos que o *clinâmen* trouxe, especialmente, para a sustentação da ética epicurista.²¹ Jean Brun endossa esse pensamento, retomando Epicuro:

Epicuro não aceita qualquer crença no destino, que nos condena a vaguear pelas superstições mitológicas e, como não se admite o determinismo, o antideterminismo, mesmo ao nível dos elementos da Natureza, permite a defesa do livre arbítrio fundando-se numa visão materialista e não em considerações metafísicas (1987, p. 67)

Essa ponte entre a física e a ética está, também, entre as teorias que mais interessam a essa dissertação. Tal teoria consiste no desvio espontâneo da linha reta após a queda inicial do átomo.

A linha reta, a direção simples, constitui a supressão do ser para si imediato do ponto; é o ponto suprimido. O átomo, o átomo pontual, que exclui de si o ser-outro, é o ser para si absoluto e imediato; exclui portanto a direção simples, a linha reta, e desvia-se dela. Demonstra assim que a sua natureza não é a espacialidade, mas o ser para si. (MARX, 1972, p. 74)

Essa capacidade de mudança de rota possibilitou o entrechoque dos átomos. No entanto, a nível atômico, “este movimento espontâneo não implica uma deliberação consciente, é uma espécie de liberdade mecânica”. (BRUN, 1987, p. 64)

²¹ Questiona-se, atualmente, a necessidade de sustentação da ética por meio do *clinâmen*, como afirma a hipótese de João Quartim de Moraes, a ser apresentada nas próximas páginas. Ainda assim, interessa a essa dissertação não o aprofundamento e solução da questão, mas sim mostrar como ela pode ter influenciado diversos autores até a época de Boccaccio.

Mesmo que, a nível atômico, este movimento não seja consciente, “a declinação nega os *fati foedera* (determinações do destino) e, como aplica imediatamente este fato à consciência, podemos dizer que a declinação constitui no coração do átomo aquele qualquer coisa que pode lutar e resistir”. (MARX, 1972, p. 170)

Ou seja, escapar do movimento de queda – o movimento da não autonomia –

é uma explicação cósmica da possibilidade que o homem tem de ser livre; o ato voluntário não passa de um efeito de declinação dos átomos que constituem o espírito; é, pois, em função de uma física que a situação do homem no mundo encontra-se definida. (BRUN, 1987, p. 67)

Ainda assim, para Moraes, a autonomia da vontade pode se explicar, perfeitamente, no epicurismo, sem depender do conceito de *clinâmen*. Fundamenta essa hipótese a partir da *Carta a Menequeu*:

(...) nas perorações finais da *Carta a Menequeu*, onde, criticando as doutrinas fatalistas (para as quais tudo está regido pelo destino), ele distingue “aquilo que ocorre necessariamente, daquilo que resulta do acaso e, enfim, do que corresponde à nossa iniciativa”. O movimento dos átomos no vazio obedece à necessidade. Já as cosmogonias são frutos do acaso (o acaso corresponde ao efeito *casual* do entrecruzamento de duas séries causais: encontro um tesouro ao cavar a terra para construir alicerces. Nem cavei a terra *para* encontrar um tesouro, nem o tesouro foi lá deixado *para* que eu o encontrasse...): um mundo se forma quando átomos se engancham em número suficiente para formar o que hoje chamaríamos uma *massa crítica*. Os atos livres, enfim, são aqueles que resultam de deliberação sobre condutas opostas. Pressupõem, portanto, que a vida mental não seja considerada mero efeito mecânico da agitação dos átomos corpóreos. Para Epicuro, com efeito, a alma, composta de átomos sutilíssimos, é constituída de duas partes. Uma, correspondente às funções sensoriais e psicossomáticas elementares, é coextensiva ao invólucro corporal, percorrendo-o de modo semelhante à respiração e ao calor. A outra parte, localizada no tronco, assume as funções pensantes. Para ela afluem as sensações e emoções e dela partem as deliberações e decisões. O movimento vibratório destes sutilíssimos átomos pensantes, envolvidos na caixa torácica, opera segundo uma dinâmica própria, em que se entrecruzam sensações e estímulos recém-chegados, experiências consolidadas na forma de prenoções e hábitos adquiridos, como o de comparar os efeitos prováveis de cada ação etc. Não é de modo algum necessário supor que, neste complexo psíquico, a possibilidade de deliberar com autonomia dependa de um desvio de rota dos átomos no vazio infinito... (1998, pp. 74-5)

Como se pode notar, até hoje a teoria a respeito do *clinâmen* desperta polêmica – seja em relação a sua autoria, seja em relação a sua necessidade. Ainda assim, ela influenciou diversos autores e filósofos, especialmente por amarrar física e ética.

1.4. A ética/ O Todo

A ética de Epicuro está sintetizada pelo próprio filósofo em sua *Carta a Menequeu*. O ponto central são os fatos relacionados com a *escolha* e a *rejeição*. O *sábio*, a partir deles, é capaz de ser livre – já não depende mais de qualquer necessidade que não as naturais; não teme pela morte; suporta a dor; desfruta de um *prazer harmônico*.

Para isso, Epicuro define como imprescindível viver distante da “multidão insensata”. Deve-se ressaltar que essa ideia se fortaleceu dada as circunstâncias caóticas que apresentava a política de Atenas após as invasões macedônicas, conforme apresentamos no tópico 1.1.2. Além de uma política incapaz de contemplar a expectativa dos cidadãos, escapar da “multidão insensata” significava estar alheio aos *mitos e superstições* a respeito da vida e da morte predominantes naquela época. Com isso, era preciso estabelecer uma microssociedade à parte daquela multidão, cercada apenas de amigos.

Num mundo em que as palavras pátria e cidadania já não mais possuíam correlato objetivo, onde portanto não mais havia concidadãos nem compatriotas no sentido forte do termo, mas apenas súditos do Império e conterrâneos de município, a amizade tornara-se o vínculo comunitário essencial. (MORAES, 1998, p. 12)

Desse modo, era possível cuidar do bem maior: a vida. Eis que surge a metáfora com o *jardim*: era preciso, pois, cuidar bem da vida como se cuida de um belo jardim.

1.4.1. Prazer

O prazer é um tópico decisivo na atribuição de autonomia ao homem. Para entender esse conceito, é necessário retomar o sensualismo epicurista: 1) a sensação é mensageira do real; 2) a sensação é objetiva, nasce do contato entre dois corpos.

A partir desses dois pontos, soma-se a ideia epicurista de *afecção*, que todos os seres vivos sentem. Haveria duas básicas: o *prazer* e a *dor*. Para Epicuro, o ser humano possui uma inclinação natural ao prazer e uma repulsão natural à dor.

Ou seja, com a sensação como ponto de partida, o indivíduo seria naturalmente um hedonista. Não obstante, é preciso considerar que não é válido todo e qualquer prazer; consta na “Carta a Meneceu”:

Exatamente porque o prazer é o bem primitivo e natural, não escolhemos todo e qualquer prazer; podemos mesmo deixar de lado muitos prazeres quando é maior o incômodo que os segue; e consideramos que muitas dores são melhores do que os prazeres quando conseguimos, após suportá-las, um prazer ainda maior. Todo prazer é portanto bom porque seu vínculo conosco é congênito; no entanto, não convém buscar todo e qualquer prazer. Do mesmo modo, toda dor é um mal e no entanto nem todas são de natureza a nos fazer fugir. *É por comparação e pelo exame dos benefícios e dos inconvenientes que devemos avaliar todas essas coisas.* Há casos, com efeito, em que o bem pode ser para nós um mal e, reciprocamente, um mal pode se tornar um bem. (grifos nossos) (1988, p. 92)

Esta citação nos permite afirmar a importância do *cálculo hedonístico* para o sábio. Só a partir dele, o sábio poderá ser feliz. Para auxiliar na seleção dos prazeres, Epicuro, na mesma carta, os categorizou:

É preciso considerar que, entre os desejos, alguns são naturais, outros vazios, que, entre os desejos naturais, uns são necessários, outros, simplesmente naturais; dentre os que são necessários, uns são necessários à felicidade, outros à própria vida.

Jean Brun (1987, p. 106) explicou satisfatoriamente essa questão: sobre os *desejos naturais e necessários*, percebe-se aquela espécie de “ascetismo epicurista que ensina ao sábio contentar-se com pouco e a desfrutar aquilo que uma Natureza providente põe ao alcance da mão”. Já os *desejos naturais não necessários* nascem da preocupação de variar, conforme analisa Brun; ele complementa observando que é natural desejar comer e beber, não sendo necessário procurar uma alimentação refinada nem bebidas raras. Por fim, os *desejos não naturais e não necessários* nascem de uma opinião oca. Como diz Brun, não é natural nem necessário querer viver no luxo ou desejar conquistar o mundo. Assim, complementa Epicuro, ainda na “Carta a Meneceu”:

É a justa compreensão dessas coisas que permite referir toda escolha e toda recusa à saúde do corpo e à ataraxia da alma, já que nisso está a finalidade da vida feliz. Pois agimos sempre para evitar a dor e o medo. Quando o conseguimos, toda a turbulência da alma se dissipa, já que o vivente não mais tem de perambular como se buscasse algo ausente nem procurar alguma coisa para satisfazer o bem do corpo e o bem da alma. (1988, pp. 91-2)

Desse modo, a ideia de *prazer harmônico* epicurista se revela:

Só precisamos do prazer quando sofremos por sua falta; mas quando não sofremos, não temos nenhuma necessidade do prazer. Por isso dizemos que o prazer é o começo e o fim da vida feliz. É ele que reconhecemos como o bem primitivo e natural e é a partir dele que se determinam toda escolha e toda recusa e é a ele que retornamos sempre, *medindo todos os bens* pelo cânon do sentimento. (grifos nossos) (1988, p. 92)

Evidentemente que uma filosofia que coloca o prazer como bem supremo sofreria repúdio – tema que será desenvolvido no tópico 1.5.3 –, especialmente porque, *ao conferir a possibilidade de escolha e rejeição, o homem passou a ser dotado de autonomia*.

1.4.2. *Autonomia do ser humano*

Eis a relação macromundo-micromundo. A partir do primeiro, a inferência sobre o segundo. A partir do segundo, a fundamentação do primeiro.

O papel essencial da noção do clinâmen é que nos liberta da ideia supersticiosa e nos firma na ideia da nossa independência face a qualquer transcendência mais ou menos misteriosa. (BRUN, 1987, p. 111)

O átomo escapar à determinação da linha reta é uma justificativa física para o ser humano ser dotado de autonomia no plano ético. Para Epicuro, o ser humano é capaz de fazer as próprias escolhas entre as afecções que recebe. Esse antideterminismo é tão fundamental, que considera ser preferível aceitar o mito sobre os deuses, do que tornar-nos escravos do destino dos físicos, “pois os mitos têm como se fosse impressa em si mesmos a esperança de que os deuses podem ceder às preces e homenagens que lhes são prestadas, enquanto o destino dos filósofos naturalistas é uma necessidade inflexível” (1988, p. 314). Desse modo, o sábio, por viver de acordo com a natureza, além de ser dotado de autonomia, detém o tetrafármaco.

1.4.3. *Tetrafármaco*

Por este tópico, que condensa diversos pontos abordados nos anteriores, encerramos a apresentação de noções básicas da filosofia epicurista, fundamentais para as relações que estabeleceremos no Capítulo 3.

O *tetrafármaco* é uma metáfora de Epicuro, em referência a um composto com resina, cera, breu e gordura animal, usado na farmacologia daquele período. A metáfora consiste, basicamente, nos quatro remédios para a cura da alma humana.

Elas sintetizam satisfatoriamente a doutrina até aqui apresentada. Encontram-se, sobretudo, nas primeiras quatro máximas das *Máximas Principais*:

I – O ser bem-aventurado e imortal está livre de preocupações e não as causa a outrem, de modo que não manifesta nem cólera nem bem-aventurança: tudo isso é próprio da fraqueza.

II – A morte não é nada para nós, pois o que se dissolve está privado de sensibilidade e o que está privado de sensibilidade não é nada para nós.

III – O limite da grandeza dos prazeres é a eliminação de tudo que provoca dor. Onde estiver o prazer e enquanto ele aí permanecer, não haverá lugar para a dor ou o sofrimento, juntos ou separados.

IV – A dor não dura de forma contínua na carne. A que é extrema dura muito pouco tempo e a que ultrapassa em pouco o prazer corporal não persiste por muitos dias. Quanto às doenças que se prolongam, elas permitem à carne sentir mais prazer que dor. (1998, p. 93)

João Quartim de Moraes (1998, p. 66) afirma que tais máximas respondem às quatro principais causas da infelicidade humana: “temer a cólera dos deuses, apavorar-se diante da morte, escolher mal os objetos do desejo e angustiar-se ante o sofrimento”. No entanto, atingir a felicidade não seria difícil. Divide, com isso, os “remédios” em duas partes:

Os dois primeiros, dirigindo-se unicamente ao intelecto, exercem efeito terapêutico imediato. Basta *compreender* a natureza das coisas: não são os deuses, mas sim os átomos em movimento que regem o Universo; a morte é apenas a separação dos átomos componentes do organismo.

Já o terceiro e o quarto remédios são propriamente éticos: ensinam a lidar com o prazer e a dor. Se bastasse seguir o impulso imediato (desfrutar de todos os prazeres, fugir de todas as dores) para ser feliz, a filosofia como arte da vida melhor seria desnecessária e, sobretudo, não haveria tanta gente infeliz... Como não basta, já que na legião de infelizes é numerosa a tropa dos que se contentaram em seguir os próprios impulsos, é preciso aprender a buscar a felicidade. Tal aprendizagem se apoia não apenas, como nos dois primeiros remédios, numa descoberta intelectual, mas principalmente em constantes exercícios. (1998, p. 66)

De tais máximas, podemos deduzir ainda que, no epicurismo, não há nem *projeto de vida*, nem *projeto de outra vida*.

Não há *projeto de outra vida* porque não devemos nos preocupar com a fúria dos deuses, tampouco com a morte.

Retomando a física epicurista, entende-se que o mundo se constituiu a partir do entrechoque mecânico dos átomos, *e não por uma criação arquitetada pelos deuses*. Não significa dizer que Epicuro era ateu; Moraes explica:

Epicuro, coerente com sua canônica, leva a sério a constatação de que todos os povos, em todas as regiões, possuem uma prenoção dos deuses. Uma tal universalidade prova que ela não é ilusória. (1998, p. 63)

Ainda assim, por mais que acredite na existência deles, considera que os deuses, por serem imortais e perfeitos, vivem em ataraxia. Com isso, não influenciam os seres humanos. De modo que o ser humano é o próprio responsável por escrever o seu destino. Moraes comenta a tese de Marx:

Marx (...) identificou no pensamento helenístico em geral a afirmação da autonomia da *consciência moral*. A cosmologia epicurista em particular, ao negar que os astros são deuses, instaurou a *ciência natural da consciência de si*, ou seja, erigiu o conhecimento dos princípios do Universo como fundamento da autoconsciência filosófica. (1998, p. 80)

Já em relação à morte, pela qual o homem tem uma relação de temor, é necessário compreender que ela não é nada para nós, como reforça Epicuro na “Carta a Menequeu”:

Acostuma-te a pensar que a morte nada é em relação a nós. Efetivamente, todos os bens e males estão na sensação, e a morte é a privação das sensações. Logo, o conhecimento correto de que a morte nada é para nós torna fluível a mortalidade da vida, não por atribuir a esta uma duração ilimitada, mas por eliminar o desejo de imortalidade. (1988, pp. 124-5)

Markus Figueira da Silva, em seu artigo “Epicuro e a morte como perda da subjetividade”, explana claramente esse pensamento, retomando alguns conceitos da canônica:

A sensibilidade existe na interdependência entre corpo e alma. Pode-se dizer que a sensibilidade só é possível num movimento que envolve um *páthos* e um efeito psíquico, ou seja, as sensações podem ser físicas mas têm repercussões na alma, que através de impressões (*prolépsis*) produzem uma memória afetiva. O que resulta deste processo de constituição das sensações são dois estados antagônicos: o prazer (*hedoné*) e a dor (*algós* e *lýpe*). Assim, expõe-se o sentido de identificação do prazer com todo bem e com todo o mal. O sentido da vida só pode ser expresso a partir das afecções geradoras das sensações (*aisthesis*). A busca do prazer é ao mesmo tempo “sentido para a vida” e “medida de ser”, ou de *phýsis*. A compreensão lúcida da relação entre corpo (*Sarkós*) e alma (*psiché*), na medida em que eles produzem sensações que dão sentido ou noção (para/de) vida, evidencia um todo que é o homem – e a natureza de sua realização. Toda e qualquer relação entre homem e mundo só pode ser sensitiva, porque se parte do pressuposto segundo o qual o homem só é na medida em que sente. A ausência de qualquer sensação significa morte. Não há nada a dizer sobre ela. Nada se expressa com sentido fora da sensação. *Não se pode projetar a vida para além dos limites da sensibilidade.*

Tudo isso se complementa perfeitamente segundo um raciocínio (*logismós*) que identifica a realização da vida ao exercício físico e anímico da sensibilidade. A morte é, portanto, privação das sensações; o que vale dizer que a morte não é nem bem nem mal, porque bem e mal só podem ser pensados com relação àquele que sente e traduz para si o efeito que tal sensação produz: *prazer ou dor, isto é, bem ou mal.* (grifos nossos) (1995, p. 143)

Com isso, todo o sentido da vida é posto na vida e não há sentido em pensar em algo mais “fora da vida”.

O limite não é temido, ao contrário, é compreendido do mesmo modo como é compreendida a finitude. Pensar a morte como limite da vida é pensá-la como um acontecimento natural e necessário. É preciso que se pense na morte com tranquilidade. Neste sentido, não tornar a morte em algo que deva ser temido é projetar todos os “anseios” para a própria vida, isto é, viver intensamente e de modo sereno. Alimentar a vida de modo a realizá-la livre de qualquer construção imaginária que possa ou venha a negá-la. Aqui, viver de acordo com a natureza, quer significar compreendê-la na medida em que se busque realizá-la. Pensar a vida e vivê-la torna-se uma só coisa, fluível e tranquila, porque suficiente, isto é, independente de fabulações e, sobretudo, das crenças em tais fabulações. (SILVA, 1995, p. 143)

Desse modo, já é possível compreender também porque no epicurismo não há *projeto de vida*. Pois, nessa filosofia, apenas o *momento presente* interessa. Explica-se na “Carta a Menequeu”:

Devemos lembrar-nos de que o futuro não é inteiramente nosso, de tal maneira que não devemos esperar a sua realização de qualquer modo, nem que não se realize de modo algum. (1988, p. 312)

Portanto, o sábio deve se valer do cálculo hedonístico para viver, no momento presente, feliz.

*

Tais princípios éticos são confluentes com os princípios éticos da moldura narrativa do *Decameron*.

PARTE 2

1.5. Percurso histórico da filosofia epicurista

1.5.1. *Primeiros discípulos, primeiras controvérsias*

Além dos já imortalizados pelas cartas enviadas por Epicuro – Menequeu, Pítocles e Heródoto –, Metrodoro, Hemarco e Colotes foram os primeiros discípulos a dar continuidade às reflexões do mestre.

Em relação ao Jardim, Hemarco foi o primeiro a suceder a direção da escola. Um outro nome importante é Apolodoro, que, entre 250 a.C. e 200 a.C., compôs cerca de quatrocentas obras, entre as quais *Vida de Epicuro* e *Introdução às doutrinas filosóficas*. (MORAES, 1998, p. 71)

No entanto, embora após a morte de Epicuro seu pensamento proliferasse de modo positivo por esses diversos outros filósofos, sua filosofia também havia sido alvo de inúmeras controvérsias. Para Chauí, isso se deve ao fato de o epicurismo ter sido a primeira grande construção filosófica que se opôs ao “idealismo espiritualista de Platão, à hierarquia ontológica e finalista de Aristóteles e à teologia astral desses dois filósofos, cujo caráter providencialista foi retomado pelo estoicismo com o nome de Destino.” (2010, p. 74) E que, o epicurismo, “ao levar ao abandono dos grandes pilares da filosofia clássica grega, ao manifestar todo apreço pelo conhecimento sensorial e fazer o elogio da felicidade proporcionada pelo prazer, produziu uma ruptura teórica e prática que poucos poderiam suportar e suscitou o empenho em desqualificá-lo por todos os meios”. Pode-se verificar, como exemplo, a *construção estoica da imagem de Epicuro*, retratada por Diógenes Laércio:

O estoico Diotimo, que o odiava, o caluniou produzindo como sendo de Epicuro cinquenta cartas escandalosas. Um outro autor fez o mesmo (...). O estoico Posidônio, Nicolaos, Socião (*Vinte e quatro provas a Diócles, em doze livros*) e Dionísio de Halicarnasso fizeram o mesmo. Acrescentam os seguintes detalhes: Epicuro acompanhava sua mãe nas casas em que ela lia purificações e, como seu pai, recebia dinheiro para ensinar o alfabeto. Seu irmão era debochado e ele próprio vivia com uma prostituta chamada Leôncia. Atribuiu a si mesmo a obra de Demócrito sobre os átomos e a de Aristipo sobre o prazer. (...) Escreveu também para outras prostitutas (...). Em seu livro sobre o bem supremo escreveu:

“Quanto a mim, não sei o que poderia chamar de bem, se tiro os prazeres da mesa, do amor, da conversação e das coisas belas” (...). Epicteto o chama de imoral e o persegue com injúrias. E Timócrato, irmão de Metrodoro (*As alegrias*), que abandonou sua escola depois de haver sido por um momento seu discípulo, diz que Epicuro, que raciocinava mal, cometia muito mais faltas em sua vida; que era um fraco de corpo, a ponto de, durante anos, não poder levantar-se sozinho de uma cadeira, mas todo dia dispensava uma fortuna com a mesa. (...) e numa passagem escreveu exatamente o seguinte: “Mais do que outros, Epicuro lança pela boca jactância sofisticada, como fazem muitos ex-escravos” (1988, pp. 199-201)

Como atesta o depoimento de Diógenes Laércio, os epicuristas sofreram um repúdio forte dos estoicos, apesar dessas duas filosofias possuírem diversos pontos em comum. Mas, entre ataques e defesas, a filosofia epicurista consolidava-se e propagava-se. Não tardaria a alcançar Roma, onde seria muito comentada pelos seus principais pensadores.

1.5.2. *Releitura romana*

Estima-se que a filosofia epicurista tenha obtido bastante sucesso em Roma – não se sabe ao certo como e quando ela chegou lá, mas, segundo Cícero (como comentarei no tópico 1.5.2.2.), de fato foi bastante comentada. Entre os nomes mais representativos, além do próprio Cícero, de Lucrécio e de Sêneca, estão: Tito Pompônio Ático, Mânlio Torquato, Júlio César, Trebácio Testa, Lúcio Calpúrnio Pisão, entre outros. Chauí mapeia duas diferentes direções:

Enquanto o epicurismo se difundia no mundo helenístico – Alexandria, Antioquia, Apameia – e, no século II, Diógenes de Enóndia fazia gravar nas pedras do pórtico de sua casa as *Máximas* de Epicuro, sua difusão em Roma parece ter tomado duas direções: uma delas, descrita por Cícero como popular e medíocre, teria tido à frente Amáfinio, Cácio e Rabírio, cujos discursos, feitos num latim precário e desordenado, teriam “impressionado a plebe ignorante” porque proclamavam que para ser filósofo não era preciso ser letrado e que a felicidade estava no prazer; a outra, aristocrática, teve à frente Filodemo de Gadara, acolhido em Herculano por Calpúrnio Pisão (sogro de Júlio César), em cuja *villa* dirigiu uma escola que manteve a língua grega. Das obras de Filodemo restaram fragmentos de *Sobre os signos* – que relata as diferenças e oposições entre a teoria epicurista e a estoica – e *Sobre a retórica* – que a apresenta como uma arte inútil para a política. Consta que escreveu tratados contra os epicuristas heterodoxos, que designava como sofistas, lembrando-lhes com firmeza o *tetrapharmakon* de Epicuro: “Deus não é de recear; a morte não é de temer; o bem é fácil de adquirir; o perigo, fácil de suportar”. (2010, p. 252)

Abaixo, comentarei apenas os principais nomes, especialmente porque terão relação com o exposto no tópico 1.5.5.

1.5.2.1. *Lucrécio*

Sabe-se pouco também sobre a biografia de Tito Lucrécio Caro. Estima-se que ele tenha nascido cerca de 98 a.C. e falecido nos anos 50 do século I a.C. Sua maior obra, *De rerum natura*, é uma releitura da filosofia de Epicuro, composta por seis livros (ou seis cantos) e sete mil e quatrocentos versos. Sobre *De rerum natura*, Cícero teria escrito a seu irmão Quinto que o poema “brilha com as mil luzes do gênio e de muitas artes”, e Ovídio havia exclamado: “os versos do sublime Lucrécio perecerão no dia em que o universo acabar!” (CHAUÍ, 2010, p. 253).

Se, por um lado, estoicos e outros filósofos atacavam o filósofo, por outro, Lucrécio promoveu positivamente o epicurismo, se referindo a Epicuro como grande mestre, glória do povo grego:

Ó tu, que primeiro pudeste, de tão grandes trevas, fazer sair um tão claro esplendor, esclarecendo-nos sobre os bens da vida, a ti eu sigo, ó glória do povo grego, e ponho agora meus pés sobre os sinais deixados pelos teus, não porque desejo rivalizar contigo, mas porque por amor me lanço a imitar-te. (...) (1962, p. 101)

Mais que uma admiração por Epicuro, Lucrécio pode ter feito algumas contribuições a sua filosofia, como possivelmente a ideia de *clinâmen*, já comentada aqui.

Embora a obra de Lucrécio obteve uma propagação em seu início, como atestam Ovídio e Cícero, no decorrer dos séculos seguintes foi sendo vagarosamente esquecida. Além do embate com os cristãos, a ser trabalhado no tópico 1.5.3., pesou também a questão cultural e o problema material.

Pouquíssimas pessoas, na Idade Média, eram alfabetizadas – estima-se que apenas 10% da população. Dessa porcentagem, altíssima era a de monges, pois estes eram obrigados a aprender a ler. Desse modo, o acervo ficou sob domínio das bibliotecas monásticas, as quais eram muito vigiadas – além disso, “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”, afirma Greenblatt (2012, p. 40).

Já o problema material refere-se ao fato das obras desse período serem reproduzidas em papiro, pois, com o tempo, ele se torna quebradiço e também descolorido. Antes que se perdesse dessa forma, muitos papiros ainda eram reaproveitados para a escrita de outros textos – como ocorreu em Bobbio, mosteiro que possuía uma biblioteca importante devido o seu catálogo reunido no fim do século IX que continha diversas raridades antigas; no entanto, apagaram a maior parte desses escritos para reproduzir evangelhos e saltérios para uso da comunidade (GREENBLATT, 2012, p. 226). Inclusive, diversas cópias da obra de Lucrécio teriam desaparecido nesse procedimento – um manuscrito teria sido redescoberto, apenas, com o importante trabalho de Poggio Bracciolini, um caçador de livros no início do séc. XV.

Ainda assim, o pensamento de Lucrécio e suas referências perpassaram longos séculos nas obras de outros autores que haviam sobrevivido em quantidade maior, como a de Cícero e a de Sêneca.

1.5.2.2. Cícero

Marco Túlio Cícero nasceu em 106 a.C. e morreu em 43 a.C. Além de destacar-se por criar o primeiro vocabulário filosófico em latim, é considerado também o primeiro a apresentar as escolas da filosofia grega aos romanos. Suas reflexões a respeito do pensamento de Epicuro constam no primeiro livro do *De finibus bonorum et malorum*²².

O motivo do epicurismo já possuir um número grande de seguidores foi relevante para a escolha de Cícero começar por ele: “Mas, para começarmos pelo mais fácil, que se apresente, em primeiro lugar, o sistema de Epicuro, que é o mais conhecido da grande maioria.” (2004, p. 119) Outro trecho, mais adiante, ressalta a influência dessa filosofia: “E

²² Utilizamos a seguinte tradução: CICERO. *De finibus bonorum et malorum*, Livro I. Trad. Sidney Calheiros de Lima. In LIMA, Sidney Calheiros de, *A exposição da ética de Epicuro no De finibus de Cícero*. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp, 2004.

quanto ao que amiúde se pergunta: por que há tantos epicureus, há outras causas também, mas esta sobretudo alicia a multidão.” (2004, p. 131)

Por este último trecho, já é possível perceber que Cícero discordava dos fundamentos da filosofia epicurista. Tal posicionamento deve-se principalmente pela sua postura política. Epicuro, como já vimos na Sentença Vaticana n. 58 (2014, p. 55), prega que o homem deve se afastar da vida pública, para que possa ser feliz, uma vez que a política não faz parte de sua essência. Mas

Cícero defende, nessa obra, que o homem é essencialmente político e, uma vez que é formado por uma associação política que lhe garante os meios de sustento, de educação e de segurança, deve se empenhar ao máximo para garantir-lhe o bom funcionamento. Para isso, deverá, muitas vezes, enfrentar riscos e afligir-se com inquietações. Nesse modo de pensar, a esfera política, ou seja, a esfera da cidade, do coletivo, coloca-se acima de quaisquer aspirações individuais. É justamente o oposto do pensamento de Epicuro. (LIMA, 2004, p. 75)

Outro ponto de discordância que nos interessa é em relação à lógica e ao acervo cultural grego. A lógica não assume papel fundamental, pois, no epicurismo, o conhecimento está atrelado aos sentidos – o que Cícero repreendia, especialmente porque pretendia a formação do homem político. Ademais, o desprezo de Epicuro pelo conhecimento tradicional não se restringe à lógica. Para Epicuro, todo conhecimento de que o homem necessita e que o traz benefícios é o conhecimento da natureza. Conhecendo-a bem, o homem afasta os temores causados por fenômenos naturais, bem como o medo da morte, dos deuses e é capaz também de se livrar das falsas opiniões que vêm da má compreensão da natureza. Aprende também a compreender a sua própria natureza, seus desejos e afetos, e, com isso, vive sem inquietações, ou seja, feliz. Com isso, explana Lima (2004, pp. 79-80), o filósofo do Jardim rejeita todo o conjunto de conhecimento tradicionais, que os gregos chamam de *paideia*, por considerá-los insignificantes para a vida feliz. O crítico fundamenta esta conclusão com o seguinte dito atribuído a Epicuro, dirigido a seu discípulo Pítocles: “Alça a vela, meu caro, e foge de toda a cultura”. Por fim, observa Lima que “o projeto ciceroniano de um homem político versado nas mais diversas áreas do saber, tal qual vemos esboçada no *Orator*, por exemplo, choca-se frontalmente contra esse modo de pensar.” (2004, p. 80).

Por fim, o principal (ao que interessa a esta dissertação) ponto de discordância: a teoria do *clinâmen*. No extenso trecho a seguir, podemos observar como Cícero analisa essa teoria:

Quanto a Epicuro, naquilo que segue Demócrito, quase não comete deslize. Embora eu não aprove muitas coisas de ambos, sobretudo isto eu desaprovo: uma vez que dupla é a investigação com relação à natureza das coisas – por um lado, buscar qual seja a matéria a partir da qual cada coisa é produzida; por outro, qual seja a força que produz cada uma –, discorreram a respeito da matéria, com a força e com a causa eficiente não se importaram. Mas esse é o defeito comum aos dois; eis a ruína que é só de Epicuro: ele considera, de fato, que aqueles mesmos corpos sólidos e indivisíveis são levados para baixo por seu próprio peso segundo uma linha perpendicular, e que este é o movimento natural de todos os corpos. Em seguida, então, quando lhe ocorreu que, se todas as coisas deixam-se levar para baixo em linha reta e, como ele disse, perpendicularmente, jamais um átomo haveria de poder tocar um outro, o homem perspicaz criou um expediente fantasioso e, assim, afirmou que o átomo sofre um desvio pequeníssimo, em relação ao qual nada poderia ser menor, e assim se produziriam as associações, os ajuntamentos e conglomerados de átomos entre si, a partir do que se produziria o mundo e todas as partes do mundo e aquilo que nele se encontra. Coisa que, uma vez que foi toda inventada de maneira pueril, nem mesmo produz o que ele deseja. Pois também o próprio desvio é inventado a seu capricho (ele afirma, de fato, que o átomo se desvia sem uma causa, e nada é mais vergonhoso a um físico do que dizer que algo acontece sem uma causa), e aquele movimento natural de todos os corpos pesados, como ele próprio estabeleceu, em linha reta e tendendo ao lugar mais baixo, arrebatou aos átomos sem uma causa e, todavia, não alcançou aquilo para cujo fim inventara tais coisas. Ora, se todos os átomos se desviarem, nenhum jamais se unirá a outro; por outro lado, se uns se desviarem e outros, por sua tendência natural, deixarem-se ir em linha reta, primeiramente isto seria conceder como que províncias aos átomos: uns deixar-se-iam ir em linha reta, outro obliquamente. (2004, pp. 123-7)

Ainda que por meio de uma tentativa de refutação, o comentário de Cícero a respeito dos fundamentos epicuristas foi fundamental para a sua propagação.

1.5.2.3. *Sêneca*

Lúcio Aneu Sêneca (4 a.C.-65) é considerado um dos intelectuais mais influentes do Império Romano, devido a sua intensa participação como advogado e escritor. Embora seu trabalho seja marcado sobretudo por uma inspiração estoica, elementos epicuristas aparecem na obra *Epistolae Morales*, dirigida a Lucílio, bem como seu conceito de felicidade relaciona-se com o de Epicuro, conforme aponta a tese de doutorado de David

Araujo Bezerra, intitulada *Diferenças e semelhanças entre os conceitos de felicidade em Epicuro e Sêneca*.

Ambos os filósofos optam por mostrar seu caminho até a felicidade, sendo entendida apenas como o Bem supremo, ou seja, o que o ser humano pode obter de melhor em sua existência. Esse conceito não aparece em apenas uma obra de Sêneca, embora seja mais trabalhado no livro *Da vida feliz*, escrito em 58. Bezerra sintetiza bem o que seria o conceito de felicidade para os dois filósofos:

O resumo das informações obtidas diz que o conceito de felicidade em Epicuro é a combinação de aponia e ataraxia, ou seja, ausência de dor no corpo somada à tranqüilidade da alma, o que é obtido observando-se um limite para os desejos e obedecendo-se à phrônesis ou prudência. A felicidade em Sêneca, por sua vez, se reduz à aceitação do que o destino traz aos homens, seja bom, seja ruim, à procura constante do melhor, ao uso sábio do tempo e à obediência à natureza individual em detrimento das vozes da alteridade que tentam definir o que é o adequado para si. (2012, p. 11)

Mais a frente, estabelece semelhanças e diferenças:

A comparação entre as mentalidades que produziram esses conceitos revela cinco semelhanças e uma diferença; o que praticamente faz do pensamento de Sêneca uma extensão do pensamento de Epicuro relativamente à questão. As semelhanças são a natureza da felicidade, objetivo da existência humana, a maestria de si mesmo ou independência relativamente aos eventos do mundo, a questão da virtude e do prazer, o problema do tempo e os limites do pensamento, sua utilidade e o prazer que possa dele advir. A diferença se localiza no tratamento que os autores dão à amizade. Sêneca nada ou quase nada escreve relativamente à amizade, a não ser quando fala da companhia de filósofos, e de filósofos do passado, ou seja, mortos. Desejando, de fato, a companhia de suas idéias. Ou ainda, quando deseja condenar o tempo perdido na espera de um amigo. Ao passo que Epicuro a coloca no mais alto nível das relações entre os humanos, uma condição necessária para a felicidade. (2012, p. 11)

Sêneca, ao lado de Cícero, contribuiu, mesmo que com suas diferenças, que o epicurismo se propagasse.

1.5.3. Cristianismo contra o epicurismo

Houve um longo período histórico em que o epicurismo e os epicuristas sofreram inúmeros ataques – desta vez, por parte dos cristãos. Tal confronto era inevitável

(especialmente em uma época em que a Literatura Patrística se esforçava em consolidar o cristianismo), uma vez que os princípios epicuristas são absolutamente opostos aos cristãos – para eles, não é possível admitir a ideia de Criação, de Providência, de imortalidade da alma, entre outros. Corroborar Moraes:

(...) os epicuristas foram alvo de constantes ataques por parte de alguns dos mais eminentes teólogos da Igreja católica, notadamente Clemente de Alexandria, Lactâncio e Santo Agostinho. Ao se afirmar, com a Idade Média, o caráter teocrático do poder político, doutrinas como a filosofia do Jardim passaram a ser implacavelmente perseguidas. (1998, p. 79)

Dois pontos destacam-se do pensamento desses teólogos: o ateísmo e o materialismo. Chauí (2010, p. 75) esclarece que, *ateísmo*, em primeiro lugar, porque ao afirmar em sua física que “nada vem do nada” e que as coisas se formam pelo encontro dos átomos no vácuo, Epicuro recusa a ideia cristã de criação do mundo por Deus a partir do nada e como ato de uma vontade inteligente que não opera ao acaso. Em segundo, porque a indiferença divina se opõe não só à ideia cristã da criação do mundo por um deus, mas também à concepção cristã de um deus que se relaciona com os homens dando-lhes mandamentos e leis, recompensando-os pela obediência e castigando-os pela transgressão; *materialismo* porque concebe a alma como material ou corpórea, portanto, mortal – a vida é composição de átomos e a morte, separação de átomos – e a recusa da imortalidade da alma acarreta o abandono da ideia de punição ou recompensa numa vida puramente espiritual depois da morte.

Para ilustrar a questão, consideramos muito pertinente o confronto estabelecido por Chauí entre Jones, Epicuro e Agostinho. As palavras de Jones, em *The Epicurean tradition*:

Um cristão, ainda que vivendo neste mundo, não concebia sua vida temporal como a soma total de sua existência e sim como preparação para uma vida por vir que durará toda a eternidade. As condições dessa existência futura poderiam ser-lhe desconhecidas: os terrores do inferno eram seu pavor, a visão do paraíso, sua esperança. Porém, estava seguro da sobrevivência pessoal. A morte não era o fim, mas o início. A noção de que o além da morte era o nada aparecia-lhe como cavilação filosoficamente inaceitável, negação do desígnio de Deus e do lugar privilegiado do homem entre as criaturas (apud CHAUI, 2010, p. 75).

Em contraste com a máxima II de Epicuro:

A morte não é nada para nós, pois o que se dissolve está privado de sensibilidade e o que está privado de sensibilidade não é nada para nós. (apud MORAES, 1998, p. 93)

Com o pensamento de Agostinho, nas suas *Confissões*:

Discutia com meus amigos Alípio e Nebrídio sobre o fim dos bons e dos maus. No meu conceito, Epicuro teria recebido a palma, se eu não acreditasse que, depois da morte, a alma vive e leva os méritos consigo, o que Epicuro negava. E me indagava: se fôssemos imortais e vivêssemos num perpétuo prazer do corpo, sem temor de perdê-lo, por que não seríamos felizes? Que coisa mais seria preciso procurar? Eu não percebia que nisso consistia a minha miséria. Imerso no vício e cego como estava, não conseguia pensar no esplendor da luz e da beleza, desejáveis por si mesmas, invisíveis aos olhos do corpo e só percebidas no íntimo da alma. (1984, pp. 164-5)

À citação de Agostinho, somamos a de Lactâncio, que, em sua obra *De divinis Institutionibus*, tenta refutar a ideia epicurista de não existência de uma Providência:

Epicuro via que aos bons ocorrem sempre adversidades, pobreza, dores, exílio, perda de entes queridos e que, ao contrário, os maus são felizes, repletos de poder, tratados com honrarias... Pensando nisso tudo... afirmou que não existe Providência alguma. Persuadido dessa ideia, desenvolveu argumentos para sustentá-la, enredando-se assim em erros inextricáveis. Se não há Providência alguma, como pode o mundo ser construído com tanta ordem e numa disposição tão racional? Mas ele diz: “Não há nenhuma disposição racional; muitas coisas ocorrem de maneira diversa daquela como deveriam ocorrer”. E o fato é que aquele homem divino encontrou argumentos para suas tão reprováveis opiniões! [...] No entanto, se não houvesse Providência, como poderiam os seres vivos estar tão regularmente dotados de órgãos, que os membros, dispostos com admirável racionalidade, têm cada um sua própria função estabelecida? “Não”, diz ele, “nenhuma razão providencial operou na criação dos seres vivos. Os olhos não são feitos para ver, nem as orelhas para ouvir, nem a língua para falar, nem os pés para caminhar porque todos esses órgãos nasceram primeiro do que o próprio falar, ouvir, ver, caminhar; eles não nasceram para o uso, mas foi o uso que nasceu deles.” Se não há Providência alguma, por que caem as chuvas, nascem as colheitas, florescem os arbustos? “Tais coisas”, prossegue, “não ocorrem em função dos seres vivos, nem servem de argumento à Providência; necessariamente tudo se engendra espontaneamente.” E de onde nascem então ou como se produzem todas as coisas que ocorrem? “Não há”, diz, “obra alguma da Providência, e sim sementes voltejando pelo vazio, de cuja agregação inteiramente casual se engendram e se desenvolvem todas as coisas”. (apud MORAES, 1998, pp. 102-3)

Por mais que Epicuro não negasse a existência dos deuses, para ele, os seres divinos viviam em perfeita ataraxia, e não se preocupavam com os homens, tão pouco controlavam o destino deles. Com isso, não fazia sentido alguém acreditar no conceito de Providência,

uma vez que esta era contradita pela experiência sensível. Além dela, crer na ressurreição da carne era um absurdo, uma vez que, para os epicuristas, os átomos se separam após a morte do corpo, e, conseqüentemente, da alma. (GREENBLATT, 2012, p. 88) Pensamento esse que provocou a reação de Tertuliano, um dos primeiros Pais da Igreja, que argumentou inclusive sobre a volta do corpo após a morte, em seus mínimos detalhes:

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? (apud GREENBLATT, 2012, pp. 88-9)

Ainda assim, como percebeu Greenblat, o ponto central é a afirmação 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 (...).

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. (2012, p. 72)

Com isso, era inadmissível aos cristãos a perpetuação do epicurismo. Realça Greenblatt que, embora os primeiros cristãos, como Tertuliano, valorizassem certos traços do epicurismo – entre eles, a celebração da amizade, bem como a ênfase na caridade e no perdão – no começo do século IV, o objetivo era fazer os atomistas desaparecerem.

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”. Os judeus também chamavam qualquer pessoa que se afastasse da tradição rabínica de *apikoros*, epicurista. (GREENBLATT, 2012, pp. 89-90)

Para isso, os cristãos deveriam elaborar um modo de denegrir Epicuro e seus seguidores. A estratégia adotada era a distorção da biografia de Epicuro (bem como de Lucrécio, seu principal discípulo), transformando sua ideia de prazer harmônico em um prazer desmedido, em que o filósofo passava a possuir a imagem de um luxurioso. Assim, disseminaram-se xingamentos como *tolo*, *porco*, entre outros. Como afirma Greenblatt, 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. (GREENBLATT, 2012, p. 90)

E conseguiram esse feito atingindo o ponto central, como já mencionado, o prazer harmônico epicurista, que se tornou, ao longo da propagação cristã de suas ideias, justamente o que Epicuro entendia por negativo, ou seja, o prazer em excesso, o prazer dos dissolutos. Lactâncio, entre o século III e IV, escreveu uma série de polêmicas contra o epicurismo, como já citado neste tópico. Outro personagem importante é o papa Gregório I, que, em seus *Diálogos*, escreveu uma história sobre um devoto, chamado Bento, que, após pensar em uma mulher que havia visto uma vez, teve seus desejos atiçados:

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. (apud GREENBLATT, 2012, p. 91)

Nesse período, como ilustra a história do Papa Gregório I, passou a ser valorizada a busca pela dor. Greenblatt, mais uma vez, traça uma interessante comparação:

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 uma Pai justo, consideravam a tentativa de cultiva 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. (2012, pp. 92-3)

Alguns séculos adiante, uma obra, situada na Sala de Constantino, onde hoje é o Museu do Vaticano, ilustra bem a consequência de todo esse trabalho. *O triunfo do cristianismo sobre o paganismo* foi feito por Tommaso Lauretti, a mando do papa Gregório XIII (1572-1585), tendo sido terminado apenas no pontificado de Sisto V (1585-1590). No centro da obra, uma cruz de Cristo alta e reluzente. Abaixo, em primeiro plano, uma estátua pagã em pedaços.

1.5.4. *Sobre o esquecimento do epicurismo*

Endossando o tópico anterior, algumas hipóteses tentam sustentar os motivos pelos quais o epicurismo fora pouco valorizado durante alguns séculos. A primeira consiste na consideração, nesse esforço dos cristãos em destruir essa filosofia, de

Que a paixão, tão caracteristicamente renascentista, pela Grécia clássica tenha tardado tanto a chegar até o filósofo do Jardim se explica certamente pelo caráter “subversivo” de seu pensamento. Afinal, Galileu, para escapar da fogueira, teve de renegar a descoberta de que a Terra gravitava em torno do Sol! (MORAES, 1998, p. 79)

Outras hipóteses são bem expostas por Chauí a partir de Giovanni Reale, que sondou três possíveis preconceitos da crítica que limitaram a compreensão das filosofias helenísticas.

O primeiro preconceito é a imagem decadente da filosofia helenística, frequentemente designada como pós-aristotélica e pós-platônica para indicar que se trataria do pensamento pouco original dos epígonos divididos por disputas estéreis. A origem desse preconceito deve-se ao desaparecimento da maior parte da produção das escolas helenísticas. De seus fundadores não possuímos obras inteiras e de alguns, sequer uma obra (mesmo porque alguns, como Pirro, nada escreveram) – possuímos fragmentos, muitos deles indiretos, e testemunhos de discípulos ou de adversários. E somente a partir do final do século XIX e durante o século XX textos e fragmentos foram compilados, sistematizados e organizados. Ora, as escolas helenísticas deixaram Platão e Aristóteles de lado (quando não combateram explicitamente) e retomaram muito do pensamento pré-socrático, transfigurando-o. Visto porém, que esse pensamento era praticamente desconhecido, os intérpretes tenderam a desvalorizar a originalidade com que os filósofos helenísticos trataram a antiga filosofia da Natureza.

O segundo preconceito é designado por Reale como “teoricismo”, isto é, o fato de Platão e Aristóteles terem sido erguidos como paradigmas e parâmetros exclusivos para a avaliação das filosofias, uma vez que (como vimos no volume I) só no final do século XIX e no século XX os chamados filósofos pré-socráticos passaram a ser conhecidos. Uma vez que Platão e Aristóteles foram lidos e interpretados a partir das questões da ontologia e gnosilogia e dos aspectos mais altamente especulativos ou teóricos de seu pensamento, era inevitável a desqualificação das filosofias helenísticas que, além de mal conhecidas por falta de fontes fidedignas, deram ênfase aos aspectos práticos ou éticos.

Além disso, como observa Jacques Brunschwig, apesar do prestígio inegável da moral estoica no mundo cristão, não devemos esquecer que o materialismo (no plano da filosofia da natureza), o empirismo (no plano da gnosilogia) e a recusa da transcendência do bem (na ética tornavam as filosofias helenísticas pouco propícias à sua absorção pelo cristianismo, diferentemente de Platão e Aristóteles, cristãmente espiritualizados e adotados pelos Padres da Igreja).

Finalmente, um terceiro preconceito pode ser denominado “classissístico”, ou seja, proveniente daquela imagem idealizada (que examinamos no volume I) do espírito grego como harmonia, medida, equilíbrio e luminosidade e do que Hegel havia chamado de “bela totalidade”, isto é, a perfeita fusão e integração entre indivíduo e pólis, a plena vida cívica. Assim, quando as filosofias helenísticas não recusaram a presença do pensamento oriental, de um lado, e do romano, de outro, passou-se a considerá-las expressões menores e decadentes do belo espírito grego. (2010, pp. 25-6)

O pensamento epicurista só seria retomado com maior força e definitivamente a partir do século XVII, segundo Moraes:

Coube a Pierre Gassendi (um dos maiores espíritos do século de Descartes, Malebranche, Mersenne, Arnauld, Leibniz e tantos outros) publicar, em 1649 (sob o título *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicurii*), o texto explicado e comentado das três cartas que constituem o essencial da obra de Epicuro que até nós chegou. A edição de Gassendi marcou, após espera relativamente longa, o renascimento do epicurismo. (1998, p. 79)

Não obstante esses obstáculos, Boccaccio teve acesso ao pensamento epicurista. Mesmo que o livro de Greenblatt, *A Virada*, trabalhe com a tese de que a obra de Lucrécio fora redescoberta apenas por Poggio Bracciolini, nota-se, por esta exposição, que o pensamento epicurista já estava disseminado em diversas obras, como a desses cristãos, bem como em obras de Cícero e Sêneca, sem depender, portanto, apenas das cópias de Lucrécio.

O contato de Boccaccio com essas obras será discutido na próxima parte deste capítulo.

PARTE 3

1.6. A biblioteca de Boccaccio

Para iniciar esta terceira parte do primeiro capítulo, recorro a uma pesquisa de Antonia Mazza, *L'inventario della "parva libraria" di santo spirito e la biblioteca del Boccaccio*. Por mais que sua pesquisa não esgote o problema, ela certamente é um grande avanço no que remonta às obras que Boccaccio certamente teve contato direto. Desse modo, *configura-se uma base sólida para demonstrar que Boccaccio conheceu efetivamente a filosofia epicurista*, por meio dos autores citados em 1.5.2 e 1.5.3.

Parte dessa biblioteca, como afirma a autora (1966, p. 2), deve-se à atividade de Boccaccio como *copista de manuscritos*. Ela é característica do trabalho humanístico iniciado por Petrarca de retomar obras clássicas.

O inventário da *parva libraria* contém 107 códices. Dentre eles, encontram-se as obras de Cícero e Sêneca, mencionadas na parte anterior deste capítulo, como *De finibus bonorum et malorum* (3-IV, 1966, p. 32) e *Epistole Senece ad Lucillum complete* (7-I, 1966, p. 16).²³

Evidentemente, não basta provar que Boccaccio teve contato direto com a filosofia epicurista por meio de seu trabalho como copista; isso não é suficiente para sustentar que o *Decameron* admite a influência dessa filosofia. No entanto, ao demonstrarmos a *alusão* entre a ética da microsociedade dos jovens de o *Decameron* à ética do epicurismo, teremos o trabalho de Mazza para sustentar que Boccaccio de fato conheceu essa filosofia, que a alusão não é casual, já que não há menções explícitas ao epicurismo na moldura narrativa da obra de Boccaccio em questão.

²³ Há ainda um acréscimo de Mazza: "Quest'opera è parcamente citata dal Boccaccio nelle *Esposizioni dantesche*, e una volta nelle *Genealogie*: è noto che egli faceva distinzione tra L. Anneo Seneca morale e M. Annel Seneca tragico, aggiungendo nella revisione dell'autografo delle *Gen.*, *philosophus* oppure *tragicus* al nome dell'autore latino. Anzi, sui due Seneca fu il Boccaccio a ideare la distinzione, e a proporla al Petrarca, che l'accetò con riserve."

1.7. Epicurismo nas obras de Boccaccio

Não há registro de uma análise tão aprofundada sobre a influência do epicurismo no *Decameron* quanto a de Marco Veglia, em *La vita lieta*. Como dito, não bastaria apontar a biblioteca de Boccaccio para comprovar essa relação; Veglia, para sustentá-la, mobiliza a cultura, a história, a arte e a mentalidade da época. Antes de desenvolver essa relação no *Decameron*, Veglia demonstra, no primeiro capítulo de seu livro, “Per un Boccaccio ‘epicureo’”, como o epicurismo se faz presente por toda a vida de Boccaccio.

Para isso, uma estratégia de leitura é amplamente utilizada pelo crítico: a *retórica do silêncio*. Veglia opta por observar, sobretudo, as questões que Boccaccio poderia, mas *optou* por não discutir – “Si dice per non dire e si tace per rivelare” (2000, p. 24).

Sicché, nel pensiero delle conseguenze che una dichiarazione d’epicureismo poteva avere all’epoca, essa è suggerita o pronunciata da Dante come da Petrarca e Boccaccio solo nell’atto di biasimarla o superarla: la *confessio oris*, in altre parole, segue la *satisfactio operis* per il *peccatum* speculativo, in precedenza commesso. Ma, come s’intuisce, la prudenza nel metodo da seguire fa tutt’uno con l’importanza della posta in gioco, poiché scrutiamo nel segreto del Boccaccio e ne cerchiamo le testimonianze varie, le ‘schegge’ rivelatrici disseminate nell’arco di una vita. (2000, p. 24)

A partir dessa estratégia, em uma análise densa, Veglia demonstra um amplo domínio do repertório cultural daquele século. Em seguida, mencionarei os principais pontos de sua análise.

Uma primeira pista é encontrada em *Buccolicum carmen*, obra escrita entre 1367-1369, posterior, portanto, ao *Decameron*. Nela encontra-se uma confissão cultural a respeito do epicurismo, na égloga XV. Cita: “*Phylostropos*: Ma se il caldo se ne andrà, nei prati gli armenti periranno [...]. *Typhlus*: Con queste credenze, amico mio, rovini insieme i dilettoni piaceri della giovinezza e te stesso. Io ricordo bene ciò che cantava *il pastore Epi*, famoso un tempo nelle selve ombrose: *la fine del corpo è anche, per tutti, la fine della mente*” (a cura di G. Bernardi Perini, Milano, Mondadori, 1994 (vol. V, t. II) p. 887).

Outra pista encontra-se na relação de Boccaccio com a obra de Guido Cavalcanti, da qual sofreu forte influência. Veglia ressalta, sobretudo, a novela a qual Cavalcanti protagoniza, VI 9. Nela, Guido é retratado com tendências epicuristas, e tem de enfrentar

seus opositores. Mas o que mais desperta a atenção de Veglia é o fato de Guido não ser mencionado em outros momentos em que merecia menção óbvia, como no poema *Or sei salito* (Boccaccio, *Rime*, a cura di Vittore Branca, Milano, Mondadori, 1992, p. 97 [Vol.V, t. 1]), em que aparecem Cino da Pistoia, Dante Alighieri e Francesco Petrarca, figuras honradas do universo de Boccaccio, e sobretudo na análise do canto X do *Inferno*, de Dante, em *Esposizioni*. Para Veglia, trata-se de uma *retórica do silêncio*. E, para fundamentar sua hipótese, recorda a carta que Petrarca escreveu, em 18 de agosto de 1360, a Boccaccio:

Sempre le tue lettere mi arrecano una lieta occupazione, ma in particolare quando sono bisogno di svago; ed è un bisogno che avverto sovente, tra i fastidi del vivere. Non posso comunque passar sopra a quelle tue ambigue frasi esordiali, dove dici che dallo sviluppo delle mie vicende ti pare chiaro a sufficienza come io sia definitivamente diventato milanese. *Riguardo a ciò mi taci il tuo piacere, ma non la causa del tuo silenzio (...).* In questo modo, non dicendomi nulla mi dici assai più che se avessi detto molte cose; è proprio vero che, spesso, nell'eloquenza più elaborata ha un rilievo fondamentale il silenzio.

Além da confissão em *Buccolicum Carmen* e da presença de Guido Cavalcanti, Veglia ressalta também a influência da mundo clássico latino na obra de Boccaccio:

Dalle opere della giovinezza al *Decameron*, fino ai testi latini e volgari della vecchiezza, vi è nella cultura del Boccaccio una linea che rimane inalterata. Essa cambierà d'importanza, sotto l'influsso dell'amico Petrarca e in ispecie negli anni tardi, e, nel modo di valutarla, verrà subordinata alla risorta dignità del mondo classico latino, cui lo stesso Boccaccio si consacrava con sollecitudine e altissimo ingegno. (2000, p. 23)

Ademais, enfatiza a presença da filosofia natural:

Il campo specifico della vocazione letteraria viene allargato fino a combaciare con la "sacra filosofia". Se, dunque, la poesia è conoscenza e non solo rappresentazione (è verità), è ugualmente vero che la filosofia del tempo, nota al Boccaccio sin dalla Napoli della sua giovinezza, gravitava anche, in buona parte, sul versante laico e scientifico, naturale o aristotelico che dir si voglia, della sapienza umana. Nella verità letteraria, nella sua volontà di una *teologia poetica*, si inserivano così appieno le discipline naturali. (2000, p. 28)

Boccaccio imergiu nessa cultura *natural* em seus anos napolitanos:

trovandovi il magistero di pittori insigni come Giotto con la sua ‘perspectiva naturalis’, di giuristi come Cino da Pistoia, che fu maestro del Boccaccio e da quest’ultimo fu incluso poi, insieme con Cavalcanti e Dante, nel canone ‘naturale’ dell’Introduzione alla Quarta Giornata (Guido, invece, sarà compagno di Giotto nella Sesta, come già in *Purg. XI*). Ed altri nomi si posson ricordade, che, sai per la rinomanza della quale goderono, sai per il prestigio riconosciuto alle opere da loro compiute, divengono quasi ‘acessi’ ad un mondo culturale, noto agli studiosi del Boccaccio ma non mai pienamente raccordato, forse, alla tematica epicurea, capace di per sé invece di concertare la linea più innovativa della cultura medievale alla tradizione quattrocentesca che sarà poi di Valla (stimato da Melantone e Lutero), di Bracciolini, di Cosma Raimondi, dello stesso Landino esegeta dantesco. (2000, p. 29)

Em seguida, retoma a biblioteca de Boccaccio:

Copiosa e varia, composta ovviamente per successive giunte e onerosi incrementi, la sua biblioteca fu sempre, come quella della Napoli angioina studiata dal Sabatini, *permixta* di opere letterarie antiche e moderne, d’erudizione e di scienza, di filosofia e teologia; più ricca di testi classici e patristici negli anni dell’intenso sodalizio col Petrarca, ma ligia sempre ad un carattere vario, tutto suo.

Ainda assim, para Veglia, uma cultura epicurista não estava contida apenas na biblioteca de Boccaccio; como demonstrou por meio da retórica do silêncio, traços dessa cultura aparecem em diversos momentos de sua obra. Essa é mais uma informação importante, demonstrando que a *alusão* a ser demonstrada no capítulo 3 não é casual.

Capítulo 2 – Metáfora

2.1. Considerações iniciais

Este capítulo tem a intenção de analisar a fortuna crítica de o *Decameron* e seu autor. Pretendemos observar se existe alguma relação entre as ideias morais presentes na obra e a abordagem dos críticos. No entanto, esbarramos em um problema: é vasto o universo de estudos sobre Boccaccio – nesses 700 anos de história de sua crítica, tentamos selecionar as mais relevantes de que tivemos acesso. Para realizar essa seleção, nos auxiliaram os trabalhos de Raul Mordenti, *La critica letteraria: Boccaccio*, e, sobretudo, de Achilles Tartaro, *Boccaccio*, de onde extraímos as principais informações contidas neste capítulo.

No entanto, não seguiremos o mesmo movimento cronológico que esses dois críticos propõem para o estudo da fortuna crítica de Boccaccio. Em geral, eles analisam o período contemporâneo a Boccaccio, as divergências que ocorrem a partir da consolidação do *Decameron* como um modelo, um período de crise desse modelo, a retomada a partir de Ugo Foscolo, e os críticos mais importantes, dos quais despontam Francesco de Sanctis, Benedetto Croce e Vittore Branca. Propomos que, entre as diversas divergências e oscilações do e sobre o modelo, dividir a fortuna crítica em duas grandes seções: *O debate acerca das questões linguísticas* e *O consenso acerca das questões morais*.

2.2. O debate acerca das questões linguísticas

2.2.1. Entre o latim e o vulgar

Entre os contemporâneos de Boccaccio, foram bastante expressivas as discussões a respeito de suas obras escritas em latim e em vulgar. É necessário ressaltar que tanto Boccaccio, como Petrarca e Dante, são fundamentais na formação da língua italiana. Enquanto Boccaccio seguia o projeto de Dante consistido em tornar o vulgar a língua

literária, Petrarca demonstrava uma maior resistência. Um fato relevante é a tradução da última novela do *Decameron* para o latim. Esse gesto de Petrarca é absolutamente significativo dado sua contraditoriedade inerente: por decidir traduzi-la, reconhece e valoriza a expressão literária de Boccaccio, mas por traduzir justamente para o latim, iria contra o seu projeto – de todo modo, uma consequência dessa tradução foi o favorecimento da difusão da obra. Ainda assim, ao lado do *Decameron*, as obras em latim de Boccaccio foram muito lidas já no final do *Trecento* e metade do século seguinte, sendo até mais prestigiadas pela crítica.

Tartaro (1981, p. 11) aponta duas gerações principais de críticos: a primeira, composta por Filippo Villani (1325-1407) e Domenico Bandini (1335-1413 ou 1414); e a segunda, por Leonardo Bruni (1369-1444) e Gianozzo Manetti (1396-1459). A primeira sofreu influência direta do classicismo boccaccesco e petrarquesco, diferentemente da segunda, mais crítica em relação a essa questão, além de ter observado qualidades expressivas de estilo e uma vocação a imitar os clássicos. À exceção de Leonardo Bruni, todos foram biógrafos de Boccaccio. *É a partir do trabalho desses críticos que Boccaccio assume um papel central ao lado de Dante e Petrarca.*

2.2.2. A formação de um modelo

O *Decameron*, por ter circulado nos ambientes *altoborghesi* da península, disseminou-se, tornando-se exemplo do gênero novelístico entre os séculos XIV e XV. Tartaro (1981, p. 24) relata que há uma sólida documentação sobre isso, e cita como exemplo os autores influenciados por esse modelo, como Sercambi, Giovanni Gherardi e Gentili Sermini, inclusive autores que admitiram tal influência, como Masuccio Salertiano, admirador da língua e do estilo boccaccesco; além deles, pode-se citar o escritor Geoffrey Chaucer e a escritora Margherita di Navarra.

Mas, se entre os contemporâneos de Boccaccio, sua obra, no âmbito linguístico, apresentava algumas controvérsias entre o latim e o vulgar,

Attraverso la teorizzazione linguistica dunque e il progressivo recupero del volgare la cultura umanistica si appropria integralmente del Boccaccio, superando

ogni resistenza verso il *Decameron* fino a capovolgere le proprie posizioni iniziali. All'ininterrotta fortuna "popolare" del grande novelliere trecentesco e al prestigio che già lo circonda, in Europa oltre che in Italia, si aggiungono così le ragioni di un'ammirazione più riflessa e calcolata ma non meno fervida. Toccherà al Bembo il compito di una definizione teorica a suo modo conclusiva. E sarà allora la consacrazione di una presenza tanto più urgente nella cultura rinascimentale per quanto irriducibile nei confini di uno o più generi letterari (dalla novella alla commedia, al poema, al trattato) e riferibile piuttosto a un modello assoluto di letteratura e di scrittura letteraria. (TARTARO, 1981, p. 27)

Nesse momento, então, é que surge a figura de Pietro Bembo (1470-1547), o humanista que foi o primeiro a estabelecer as regras da língua italiana, usando como base os autores do *Trecento*. Tartaro afirma que Bembo, em sua tendência tradicionalmente humanística em elevar os autores a modelo, indica as obras de Petrarca e Boccaccio como exemplares de um classicismo moderno, relacionado ao antigo, representado por Virgílio e Cícero. De Boccaccio, Bembo coloca o *Decameron* como sua maior obra, especialmente pelo trabalho linguístico com o vulgar.

De fato, as numerosas edições (cerca de 15 incunábulo e 50 edições até a metade do *Cinquecento*) mostram a presença do *Decameron* como fenômeno cultural entre os mais relevantes do século.

Al capolavoro del Boccaccio si guarda non solo come a un repertorio di spunti e schemi narrativi, di forme linguistiche e stilistiche; esso sembra racchiudere un mondo intero di esperienze umane, di verità psicologiche, di molteplici casi e accidenti.

Di qui la vastità e la durata della sua influenza. Essenziale, ovviamente, in campo novellistico: nelle opere del Firenzuola, del Fortini, del Grazzini; e nelle altre non toscane (Straparola, Molza, Bandello, Giral di Cinzio), soggette al grande modello o volutamente distanziate eppure mai del tutto immuni da una lezione che investe di volta in volta l'organizzazione complessiva delle novelle, la tipologia e i meccanismi del racconto, le situazioni, la fisionomia dei personaggi. (TARTARO, 1981, p. 34)

2.2.3. O *Decameron* no centro do debate linguístico

Até o século XV, as discussões a respeito da língua italiana eram limitadas – os humanistas confrontavam apenas o latim com o italiano. Nesse período, inclusive a designação do vulgar era variada: toscano, florentino, italiano, língua comum. Apenas

quando essa língua se consolidou na prática, ressaltou-se o problema de sua normalização (SQUAROTTI, 1989, p. 37).

Pietro Bembo foi o primeiro a estabelecer as regras da gramática do *volgar italiano*, em sua obra *Prosa della volgar lingua*, de 1525. Nessa obra, estabeleceu considerações importantes também acerca da ortografia e das normas estilísticas e artísticas. Segundo ainda Squarotti, se, para Bembo, o modelo de poesia era o *Canzonieri* de Petrarca, da prosa era o *Decameron* de Boccaccio – ainda assim, do *Decameron*, cita apenas os trechos que considera os mais literários.

A visão de Bembo da história do italiano é correta quando reconhece o débito da mesma em relação aos escritores “áureos”, mas as conclusões que daí tira são fortemente marcadas pela mentalidade renascentista: defende a perpétua e fiel reprodução dos modelos do passado. Ao lado dos insuperáveis modelos latinos – Virgílio e Cícero – a nova tradição vulgar deve citar Petrarca e Boccaccio. Esta é uma típica tese do classicismo, a *imitação* como princípio de arte e beleza, da qual, no Renascimento, deriva o desejo da cultura, de “cânone”, “normas”, “regras”. Transfere-se para o estudo do italiano a mentalidade adquirida pelo contato contínuo com o latim. Petrarca e Boccaccio tornam-se indiscutivelmente os autores da tradição vulgar. O italiano literário deve gramatizar-se segundo as regras do toscano *trecentesco*: convencido, com razão, de que a literatura italiana floresceu com os escritores do áureo *Trecento*, Bembo propõe embalsamá-los, transformá-los em modelos cristalizados. (SQUAROTTI, 1989, p. 38)

Alguns anos mais tarde, ocorrerá um outro episódio significativo: a preparação de uma edição expurgada, conhecida por a “Giuntina”, de 1573. Nesse momento, a Igreja Católica encontrava-se mais fortalecida após o Concílio de Trento, e também os livros eram editados de um modo mais ágil. Assim, o papa Paulo IV, ordenou a entrada de o *Decameron* ao *Index librorum prohibitorum*. Ainda assim, o *Decameron* constava no *Index* com uma observação fundamental: a de ser um texto exemplar da língua.

Vincenzo Borghini (1515-1580) foi o filólogo incumbido de manter a circulação do *Decameron* graças a seus méritos literários excluindo apenas o que denegrisse a Igreja Católica. Essa edição censurada, com o apoio de outros filólogos – “Deputati” –, foi publicada, em 1573, pelos Giunti, de Florença – por isso, essa é considerada a edição *Giuntina* – sob o título: *Il Decameron di messer Giovanni Boccacci Cittadino Fiorentino. Ricorretto in Roma, et Emendato secondo l'ordine del Sacro Concilio di Trento, Et*

riscontrato in Firenze con Testi Antichi et alla sua vera lezione ridotto da' Deputati di loro Alt[ezze] Ser[enissime].

Para Tartaro, Borghini, um literato e filólogo de extremo valor, analisaria a censura ao *Decameron* apenas como um modo de assegurar a circulação de um livro já proibido; *especialmente porque o Decameron era mais valorizado justamente pela língua e estilo que representava, do que por seu conteúdo ideológico.*

No entanto, a edição de Borghini não agradou inteiramente a Igreja Católica, que ordenou uma segunda censura do *Decameron*. Desta vez, o encarregado foi Lionardo Salviati, que em 1582, ainda pelos Giunti, publicou *Il Decameron di Messer Giovanni Boccacci Citadin Fiorentino. Di nuovo ristampato, e riscontrato in Firenze con testi antichi, et alla sua vera lezione ridotto dal Cavalier Lionardo Salviati, Deputato del Serenissimo Gran Duca di Toscana.*

Raul Mordenti, em *Le due censure: la collazioni dei testi del Decameron "rassetati" da Vincenzio Borghini e Lionardo Salviati*, esclarece as razões da necessidade de uma segunda edição censurada:

Potremmo cercare di riassumere la differenza principale riscontrata fra le due censure del *Decameron* dicendo che, mentre Borghini si limita a *tagliare*, Salviati invece *modifica*, o, più precisamente, che mentre il primo interviene solo *sul testo*, il secondo censura invece *la lettura* (e dunque interviene anche sul lettore). (1982, pp. 263-4)

Deste modo, Tartaro considera os trabalhos de Borghini e Salviati a representação máxima da teorização boccaccista:

La via maestra resta quella linguistica. Il boccaccismo, con tutti i suoi rischi, ha una parte centrale: più delle intuizioni magari brillanti ma sporadiche; e più anche dei numerosi spunti interpretativi, negli autori di poetica e di retorica, convalidati in un organico progetto teorico e tuttavia senza sviluppi storicamente apprezzabili. Di qui l'obbligo per noi di seguirne la vicenda, carica di implicazioni culturali, nel vivo di un dibattito che dagli anni delle *Prose* bembiane si spinge alla conclusione del secolo e agli inizi di quello seguente. (1981, p. 45)

Em 1612, essa discussão é retomada com a publicação do *Vocabolario degli Accademici della Crusca*. Sua idealização começou no final do século XVI, e tinha como objetivo realizar um grande dicionário da língua florentina, para defendê-la como modelo.

Na sua primeira publicação, é notável o uso do léxico dos escritores florentinos do *Trecento*: Dante, Petrarca e Boccaccio.

Tartaro afirma que o *Vocabolario* se impôs tanto na Itália como na Europa, ainda que fosse controversa a adoção do *fiorentinismo* arcaico. Uma crítica forte, por exemplo, é a de Paolo Beni, que, na *Anticrusca* (1612), condena inúmeros aspectos da obra de Boccaccio. Squarotti resume bem a questão:

O *Vocabulário da Crusca*, com seus critérios restritivos de seleção, é um claro exemplo da situação tipicamente italiana de condicionamento e sujeição ao peso de uma tradição literária prepotente. Nos séculos seguintes, principalmente no *Settecento*, a polêmica sobre a língua terá como objeto o próprio trabalho da Academia e como finalidade a liberação da literariedade excessiva, do culto ao *Trecento*, na tentativa de renovar a cultura e seus instrumentos de expressão e comunicação. Esta liberdade implica no abandono da pesada herança do purismo proposto por Bembo. (1989, p. 42)

Enquanto o *Vocabolario* representa “*un vero e proprio monumento del boccaccismo e del fiorentinismo accademico*” (TARTARO, 1981, p. 39), começa também no *Seicento* “*il declinio del Decameron come modello imitabile*” (ROSA, 1992, p. 145).

Este declínio se reflete também nos críticos de Boccaccio, que desvalorizam o *Trecento*. O *Decameron*, entendido como um mero “classicismo” devido ao trabalho de Bembo, ocupou um lugar secundário no classicismo do século XVII, nas academias puristas e nas escolas.

L’Accademia degli Incogniti, ancora nel Seicento, tenterà di promuovere una narrativa modellistica di stampo boccacciano, ma soprattutto nelle scuole (in durature edizioni purgate “ad uso de’ modesti giovani”) il *Decameron* continuerà a vivere come modello cristallizzato di lingua e sintassi: così lo userà il grande predicatore Francesco Penigarola, e in tale veste sarà recuperato nelle scuole gesuitiche (nonostante il giudizio di padre Daniello Bartoli che lo condanna “per la sua laidissima disonestà”). (MORDENTI, 2010, p. 35)

A retomada dos estudos sobre Boccaccio só aconteceria na metade do século XVIII – na Inglaterra, Paolo Rolli reedita uma imitação da *Giuntina*, de 1527; na Itália, o *Decameron* é revisto. Mas esse movimento logo se dissiparia.

Mordenti afirma que, entre o *Settecento* e *Ottocento*, há uma crise definitiva do classicismo e do modelo o qual o *Decameron* representava, com a imposição da cultura iluminista e burguesa.

Boccaccio era insomma identificato, per la generazione a cavallo fra Illuminismo e Romanticismo, come il simbolo stesso di un atteggiamento di imitazione pedissequa e academica, di una lingua letteraria vissuta come pura forma ed esercizio retorico, del tutto separata dalla vita del popolo e della nazione. (MORDENTI, 2010, p. 37)

Nesse período, por mais que o *Decameron* estivesse em baixa aos olhos da maioria dos críticos, despertou o interesse do escritor Ugo Foscolo (1778-1827). É dele o significativo prefácio de uma edição publicada em Londres por William Pickering. O ponto principal, novamente, é a questão da língua – e, neste caso – a relação que ela teria com a liberdade da nação italiana.

2.2.4. O debate sobre filologia e história

Benedetto Croce (1866-1952) trabalha mais detidamente em Boccaccio em dois de seus trabalhos: *La novella di Andreuccio da Perugia* (1911) e *Il Boccaccio e Franco Sacchetti* (1930). Neste segundo ensaio, é aplicado seu próprio método crítico, ou seja, a absoluta autonomia da arte em relação à história e à sociedade; assim,

Restava aperta solo la via dell'ascolto della pura poesia nell'opera di Boccaccio e di una sapientissima critica "di gusto". Questa via sarà percorsa, negli anni dell'egemonia crociana, dai numerosi lavori ispirati all'idealismo crociano, fra cui spicca il commento a una scelta di quarantanove novelle decameroniane da parte di Attilio Momigliano (Milano 1924, Torino 1959); naturalmente appare del tutto crociano anche il gesto della "scelta", cioè della separazione dal corpo vivo e strutturalmente unitario del *Decameron* di luoghi da apprezzare nella loro irrelata poeticità. (MORDENTI, 2010, p. 42).

Conforme afirma Asor Rosa (1992, p. 485), superado esse furor em torno das ideias de Croce, abre-se um novo trabalho que pretende, sobretudo, restituir Boccaccio e o *Decameron* a uma dimensão histórico-cultural circunstaciada e precisa. Nesse processo, destacou-se o esforço de Vittore Branca (1913-2004) em reiniciar diversas pesquisas sobre os manuscritos de Boccaccio. Branca e seus alunos reconstruíram a antiga tradição decameroniana. Entre seus diversos trabalhos, um dos mais relevantes é *Boccaccio*

medievale. Branca assume, no prefácio à terceira edição, a tamanha importância de sua obra:

Le mie posizioni allora, nel clima di compromesso fra impostazioni romantico positivistiche e indirizzi crociani, potevano sembrare polemiche. Ma, alla distanza di soli dodici anni, appaiono ora come prospettive che certo non esauriscono la realtà del *Decameron*, ma che si impongono come necessarie a una concreta comprensione storica e critica dell'opera del Boccaccio. (2010, p. 11)

Branca analisou o *Decameron* em seu conjunto, observando um movimento ascensional da primeira novela, de Ciappelletto, repleto de vícios, até a última, de Griselda, e suas virtudes. Nas novelas, percebeu uma *pintura realística da sociedade mercantil*, também em ascensão na época. As teses de Branca influenciam toda a crítica até hoje.

2.3. O consenso acerca das questões morais

Marco Veglia, na introdução de *La vita lieta*, aponta uma das questões mais importantes a respeito da crítica sobre o *Decameron*:

Che cosa aveva detto di tanto nuovo e audace, il Boccaccio del *Decameron*, da fargli capire quanto la sua opera fosse “pericolosa”, ardita, paragonandola al vino, al fuoco, alle armi, che possono giovare o distruggere, a seconda dell'uso che se ne faccia? Perché mai la categoria morale della responsabilità viene resa tutt'uno con la coesione strutturale dell'opera narrativa? (VEGLIA, 2000, p. 11)

Veglia notou uma questão central: a crítica pouco explorou o aspecto moral do *Decameron*, como pudemos observar no tópico anterior. Antes de interpretar esse dado, observemos os poucos traços sobre essa questão.

2.3.1. Bembo e a questão moral

Bembo, em sua *Prosa della volgar lingua*, eleva o *Decameron* como modelo; apoia-se em sua escrita para elaborar a primeira gramática do italiano. Mas repudia a moral apresentada no livro.

La devozione boccaccesca non impedisce al Bembo di esprimere le proprie riserve verso i luoghi del *Decameron* in cui l'autore si sarebbe dimostrato poco "prudente" e privo "di giudizio nello scrivere". L'allusione è alla materia del capolavoro e ai suoi momenti realistici, contrastanti con i miti-estitici, di discrezione e di decoro, della civiltà rinascimentale. (TARTARO, 1981, p. 31)

A hipótese para essa rejeição seria encontrada nos laços com que Bembo possuía com a Igreja Católica.

Nel 1512 indirizzò a Giovan Francesco Pico l'epistola *De imitatione*, che lo qualificò come teorico del ciceronanesimo latino, e nel marzo 1513 il nuovo papa Leone X lo nominò segretario ai brevi, cioè epistolografo, ovviamente in latino. Così, offrendo i suoi servigi di umanista al papa, e al prezzo di rinunciare allo stato laicale, poté sottrarsi all'obbligo sociale, che la nascita gli imponeva, di servire la Repubblica con incarichi politici, reprimendo la propria esclusiva vocazione letteraria. Dopo alcuni anni frustranti trascorsi a Roma, nel 1518 Bembo si trasferì fra Venezia e Padova, dove portò a termine la composizione delle *Prose*, soprattutto del terzo libro sulla grammatica. L'opera, offerta nel 1524 al nuovo papa Clemente VII, nel settembre 1525 fu pubblicata a Venezia riscuotendo immediato successo. Subito dopo Bembo si dedicò a rivedere sia gli *Asolani* sia le *Rime*, opere delle quali nel 1530 uscirono le seconde edizioni. Nello stesso anno venne nominato storiografo della Repubblica di Venezia. Nel 1536 pubblicò e dedicò al nuovo papa Paolo III la raccolta dei brevi ciceroniani scritti per Leone X, e infine nel 1538 fu nominato cardinale, nonostante il carattere profano di tutta la sua produzione letteraria, come riconoscimento della sua egemonia letteraria e per interesse ad averla dalla parte della Chiesa. (TRECCANI)

A influência da Igreja na interpretação de Bembo sobre a moral do *Decameron* aparece expressa em sua obra máxima:

Che quantunque del Boccaccio se possa dire, che egli nel vero alcuna volta molto prudente scrittore stato non sia; concio sia cosa che egli mancasse talora di giudizio nello scrivere, non pure delle altre opere, ma nel *Decamerone* ancora; nondimeno quelle parti del detto libro, le quali egli poco giudiciosamente prese a scrivere, quelle medesime egli pure con buono e con leggiadro stile scrisse tutte; il che è quello che noi cerchiamo. (BEMBO, 1931, p. 72-3)

Para Tartaro,

Si conferma così la tendenza a una lettura eminentemente formale, poco o nulla interessata al contenuto ideologico del *Decameron*, volta a constatare la felicità artistica e la maestria della pura scrittura. Che è tendenza comune della critica del primo Cinquecento, riferibile a un'idea della letteratura le cui modifiche da un critico all'altro e poi nel corso degli anni non ne alterano la prospettiva fondamentale. (1981, p. 31)

Seria possível, em um ambiente em que *a crítica possuía laços com a Igreja Católica*, conceber um estudo aprofundado sobre a moral no *Decameron*? São poucos os dados para uma afirmação como essa, até mesmo porque se deve considerar outros fatores, como o grande interesse pelos estudos linguísticos, natural de uma língua em formação. Ainda assim, com Bembo inicia-se uma linha de estudo que se afasta das questões morais, e tal fato, pelo raciocínio acima, parece ter relação com sua função dentro de uma Igreja que não poupava esforços em punir quem a contrariava. No próximo tópico, veremos que tamanha influência foi ainda mais direta e mais drástica.

2.3.2. A censura da Igreja católica

Ainda no século XVI, a controvérsia entre os críticos de o *Decameron*, obra que tinha sido reduzida a sua autoridade linguístico-gramatical graças a Bembo, ocorreu sob o pano de fundo das graves preocupações morais suscitadas pela Contrarreforma.

Esse movimento, em resposta à Reforma Protestante, convocou o Concílio de Trento, que, entre outras medidas firmes, estabeleceu a retomada do Tribunal do Santo Ofício, a adoção da *Vulgata* como tradução oficial da Bíblia e a criação do *Index Librorum Prohibitorum*, do qual o *Decameron* seria obra obrigatória da lista, conforme afirmamos no tópico 2.2.3.

La rottura definitiva della cristianità fra Protesta e Chiesa cattolica (...) rendeva inoltre ancora più scottante per Roma il problema del *Decameron*, dato che il libro veniva anche pubblicato e diffuso dagli ambienti della Riforma con intenti di propaganda anti-cattolica (l'edizione Brucioli del 1542, Rovillio del 1555 ecc.); così come Olimpia Morato, simpatizzante della Riforma, avrebbe tradotto in latino le prime due novelle del *Decameron* accentuandone il carattere anticlericale in senso protestante, e un anonimo libellista francese nell'*Avviso*

alla bella Italia avrebbe usato, in chiave calvinista, il *Decameron*. (MORDENTI, 2010, p. 31)

De fato, havia alguns estudos que tentavam abordar de modo mais completo os aspectos da obra de *Boccaccio*. A *Lezione sopra il comporre delle novelle*, de Francesco Bonciani, é um exemplo significativo, por ter ido além das análises linguísticas – um movimento que também ocorreu com outros críticos, como Bernardino Daniello (*Della poetica*, 1536), Ludovico Castelvetro (*Poetica*, 1570), Giovan Giorgio Trissino (*La quinta e la sesta divisione poetica*, c. 1549) e Nicolò Rossi (*Discorsi intorno alla tragedia*, 1590). *Trabalhos como esses mostram que o Decameron já era bastante difundido e que não poderia apenas ser simplesmente suprimido.*

Ainda assim, esses trabalhos seriam ofuscados graças aos esforços da Igreja em relação à preparação de novas edições do *Decameron*. É preciso ressaltar também²⁴ que a Igreja reconhecia a importância linguística da obra, embora repudiasse a moral contida nela – foco deste tópico.

La soluzione di questo complesso problema fu la promozione di un'edizione censurata ("rassetata"), in cui le autorità dell'Inquisizione romana (la "Sacra Congregazione dell'Indice" era stata istituita nel 1571) avrebbero operato direttamente le censure ritenute necessarie, lasciando però a un gruppo di filologi fiorentini, i cosiddetti Deputati (incaricati, delegati) diretti dal benedettino don Vincenzo Borghini, priore degli Innocenti, la cura degli aspetti filologici e linguistici. Si cercò in questo modo di salvare la circolazione dell'opera in quanto testo (ormai normativo) di lingua evitando al contempo la diffusione dei contenuti giudicati immorali e anticattolici. (MORDENTI, 2010, pp. 32-3)

Essa edição foi nomeada como: *Il Decameron di messe Giovanni Boccacci Cittadino Fiorentino. Ricorretto in Roma, et Emendato secondo l'ordine del Sacro Concilio di Trento, Et riscontrato in Firenze con Testi Antichi et alla sua vera lezione ridotto da' Deputati di loro Altezze Serenissime*. Acompanhava esta edição um importante estudo filológico de Borghini: *Annotazioni e discorsi sopra alcuni luoghi del Decameron* (Firenze, Giunti, 1574). Complementa Tartaro:

Agli occhi di un letterato e filologo d'indubbio valore come Vincenzo Borghini, il maggiore responsabile della "rassetatura", l'intervento censorio poteva apparire una devastazione appena giustificabile dal desiderio di assicurare

²⁴ Como o fizemos em 2.2.3.

comunque la circolazione di un libro altrimenti proibito. Ma anche per lui quel libro contava essenzialmente per il tesoro di lingua e di stile che rappresentava, assai meno per i contenuti ideologici. Di qui l'illusione in definitiva di un'operazione cruenta ma tale da non pregiudicare la leggibilità del capolavoro e soprattutto il suo uso attuale: all'interno di una cultura che recuperava la lezione bembiana adattandola all'ipotesi di un linguaggio non artificiale ed esclusivamente letterario, corroborato bensì dall'esperienza viva del parlato, nel pieno rispetto delle presunte qualità native del fiorentino antico, trecentesco e boccaccesco. (TARTARO, 1981, pp. 37-8)

Uma observação importante sobre esta edição é feita por Veglia: os censores do *Decameron* advertiram que o livro possuía uma mentalidade afim com a de Epicuro. Cita (“questo autore disse *eternità* quivi, *come se e' fussi Epicuro negante l'eternità de l'anime*” (C. TAPPELLA-M. POZZI, *L'edizione del “Decameron” del 1573: lettere e documenti sulla rassettatura*, nel “Giornale Storico della Letteratura Italiana”, CLXV, 1988, p. 224; apud VEGLIA, 2000, p. 87). Esta menção é um dado importante, sobretudo se considerarmos o confronto entre o cristianismo e o epicurismo²⁵, para refletirmos a possibilidade de as questões morais no *Decameron* não terem sido suficientemente estudadas, ao contrário, rejeitadas por muito tempo pela crítica.

Apesar de tudo, a edição de 1573 não alcançou os objetivos desejados pela Igreja. Ao querer intensificar o controle sobre a obra, encomendou uma nova edição, censurada por Lionardi Salviati, nomeada *Il Decameron di Messer Giovanni Boccacci Cittadin Fiorentino. Di nuovo ristampato, e riscontrato in Firenze con testi antichi, et alla sua vera lezione ridotto dal Cavalier Lionardo Salviati, Deputato del Serenissimo Gran Duca di Toscana*.

A diferença entre a edição de Borghini e a de Salviati é evidente: enquanto a primeira tinha como intuito o corte das informações que desagradavam à Igreja, a segunda, além das exclusões, modificou-as em uma escala muito maior. Mordenti explica com excelentes exemplos:

In altre parole, mentre la rassettatura dei Deputati si limita a censurare situazioni o singole parole ritenute intollerabili, quella salviatesca aspira, con successo, ad un *controllo integrale del senso*, modificando l'ambientazione delle novelle (ad es. in quella di Masetto di Lamporecchio, III 1, la vicenda è ambientata in Egitto e funziona da riprova dell'immoralità musulmana), oppure rovesciandone il significato polemico (la novella di frate Cipolla, VI 10, è modificata per farla funzionare come ammonimento contro i predicatori

²⁵ Trabalhado no tópico 1.5.3.

eterodossi e itineranti, in odore di eresia), oppure ancora intervenendo sui finali delle novelle (il luogo in cui sempre si esplicita e si condensa il messaggio di un racconto) stravolgendo completamente il messaggio boccacciano (così la preghiera laica di Boccaccio, che segna la felice conclusione dell'amore adultero di Ricciardo Minutolo e Catella, III 6, diviene in Salviati un finale tragico, fatto di pentimento e di morte), e così via. Non a caso Salviati adotta una tipologia di censura del tutto assente nel lavoro dei Deputati, la glossa marginale esplicativa, destinata appunto a orientare la lettura e a dirigerla. (MORDENTI, 2010, p. 33)

Desse mesmo crítico, *La Griselda della Controriforma italiana* (p. 68) contém uma tabela muito ilustrativa que analisa a quantidade de cortes entre as duas edições:

Tipo di intervento	Edizione Deputati (1573)	Edizione Salviati (1582)
Soppressione non segnalata	369	388
Soppressione segnalata (con asterisco *)	6	258
Modifica del testo	497	1.006
Nota a margine	-	131
Aggiunta nel testo	18	65
Totale:	891	1.848

Tabela 1: Tavola riassuntiva degli interventi di censura sul *Decameron*

Mordenti complementa que estas edições serão lidas por *quase um século* – a edição de Salviati foi reeditada 10 vezes entre 1582 e 1638. Para Tartaro, essas edições de Borghini e de Salviati, demonstram, também, o ápice da teorização boccaccista. Com uma ressalva:

Il fenomeno di una progressiva contrazione del modello in senso precettistico, nella direzione di una lettura (e di un uso) prevalentemente linguistico-grammaticale, corrisponde a una tendenza pressoché secolare. (TARTARO, 1981, p. 52)

A própria discussão suscitada pelo *Vocabolario della Crusca* endossa esse comentário, atestando a repentina mudança do clima cultural. Se no tópico 2.2.3. afirmamos que Paolo Beni, na *Anticrusca* (1612), se opunha ferozmente ao vocabulário e ao *Decameron* como um modelo, agora... vejamos o que ele afirma:

La prima è per le ridicole e dilettevole e (se così m'è lecito dire) ghiotte novelle ch'ei scrive poiché se ben ve ne sono alcune alquanto fredde e con poco sale, la maggior parte nondimeno spira diletto e dolcezza, per non dire lascivia e impudico amore. Insomma qualor altri non sia munito di zelo e pudico affetto, han troppo forza di provocar non solamente a riso, ma a disonesti pensieri ancora, con ingrombrar gl'animi e la mente di amorosi e lascivi affetti. E pertanto non è maraviglia se per mezzo di così amorosi inganni e gioconde facezie, e fra tanti risi e tanti allettamenti e dolcezze, appresso l'ignaro volgo si sia mantenuto in tanta stima. (BENI, apud TARTARO, 1981, p. 55)

Tartaro ressaltava, ainda, que:

A parziale giustificazione di tale goffaggine il Beni adduceva i vizi di un secolo “inculto e rozzo” come il Trecento, ammettendo in definitiva che ai suoi tempi il Boccaccio fosse migliore di altri. (1981, p. 55)

Em suma, se Paolo Beni discordava dos outros críticos em relação aos aspectos formais do *Decameron*, sob um determinado aspecto procedia consensualmente com os outros críticos: *o repúdio da moral que consta na obra*.

2.3.3. A questão moral durante a oscilação do *Decameron* enquanto modelo

Após a primeira discussão sobre o *Vocabolario della Crusca*, a queda do prestígio do *Decameron* enquanto modelo vem firmemente confirmada por Beni, em *Cavalcanti* (1614), e também, passada metade do século, por Daniello Bartoli, em *Il Torto e 'Diretto del non si può* (1655). Por este último, os ataques a questão moral presente no *Decameron* se intensificam:

Il Beni, preoccupato di difendersi dagli attacchi ricevuti, non esita a rincacciare la dose. Le “affettate novelluzze” del *Decameron*, ben lungi dal potersi paragonare ai maggiori classici latini, soccomberebbero nel confronto persino con quelli della decadenza; verseggiatore infelice, malgrado i suoi sforzi, il Certaldese avrebbe meritato la fama di poeta mediocre che lo circonda: “segno assai probabile – insinua malignamente il Beni – che neanche nell’italiana prosa il suo stile fosse tanto meraviglioso”. Per il resto le accuse restano quelle solite d’immoralità, d’inverosimiglianza (come nel caso della novella di ser Ciappelletto), d’insopportabile artificio. Il diverso orientamento culturale, d’altra

parte, se induce il Bartoli a un maggiore rispetto verso il linguaggio del Boccaccio, non gli impedisce di formulare una condanna violentissima del *Decameron* sotto il profilo morale. Si tratterebbe di un'opera “da vergognarsene... il *Porco d'Epicuro*, non che l'Asino d'Apuleio; sí piena è di laidissime disonestà, e come un pantanaccio, che, per non affogarvi dentro, ancorché si sia gigante, convien passarlo su' trampani. (TARTARO, 1981, p. 60) (grifo nosso)

É curiosa a menção a Epicuro. Embora ela não seja muito desenvolvida por Tartaro, demonstra inclusive o pouco conhecimento de Bartoli a respeito da moral epicurista, especialmente porque, com essa análise, ele demonstra ter aceitado a versão dos cristãos a respeito de Epicuro, a de que o filósofo do Jardim era um *porco luxurioso*²⁶. Apesar disso, Tartaro avança com precisão na análise sobre Beni e Bartoli:

In posizione strategica nella cultura letteraria del Seicento, il Beni e il Bartoli ci aiutano a intenderne gli umori diffusi verso il Boccaccio. Di là dalle sue intemperanze il primo ci restituisce l'immagine di una generazione letteraria avventurosa, che scarica sui modelli le proprie insofferenze moderniste, esprimendo in tal modo l'esigenza – almeno nei principi – di una revisione radicale del codice linguistico e degli statuti letterari; un'esigenza, tipica del momento barocco, progressivamente in calo durante il secolo, e comunque non del tutto effimera se l'istanza innovativa vale a correggere, sia pure con qualche eccezione, le tentazioni più dure di certo ricorrente rigorismo filotoscane. Sul tronco della polemica antiboccaccista la riserva morale, massiccia già nel secondo Cinquecento, inasprita dalla minaccia di un uso del Boccaccio di parte protestante (Olimpia Morato, Pope-Blount), mentre concorre ad accrescere la disaffezione verso il *Decameron*, crea la condizioni perché i successivi recuperi non eludano il problema ideologico del capolavoro rifugiandosi in un apprezzamento soltanto formale. Pensiamo alla risposta del Bottari, nel Settecento, alle censure moralistiche di Daniello Bartoli. Si tratterà in effetti di un moralismo rovesciato, come vedremo, e tuttavia non indifferente per chi vi riconosca i segni di un approccio malgrado tutto più moderno. (1981, p. 61)

No *Settecento*, esta questão de fato se agrava. Destaca-se, no início do *Settecento*, o trabalho de Ludovico Antonio Muratori (1672-1750). Muratori obteve papel de destaque enquanto historiador e estudioso dos clássicos greco-latinos – é considerado o fundador da historiografia italiana. Entre seus maiores trabalhos, estão o *Rerum Italicarum scriptores* (28 vol., 1723-1751) e *Antiquitates Italicae medii aevii* (6 vol., 1738-1742), realizados durante sua atividade como bibliotecário e arquivista na Biblioteca Ducal de Modena, bem

²⁶ Provavelmente, essa expressão (em latim: *Epicuri de grege porcum*) foi cunhada por Horácio, registrada em *Epístolas*, 1, 4, 16.

como uma história da Itália, *Annali d'Italia* (12 vol., 1744-1749). Além de historiador, era sacerdote católico. Nesse laço certamente reside os parâmetros de seu julgamento moral sobre o *Decameron*:

Se le novelle del *Decameron* possono dirsi “un prezioso erario dell’idioma nostro”, per la loro materia risultano “altrettanto biasimevoli e vergosnose”; e del resto in esse ci sorprendono “voci e locuzioni, che senza timore di farsi beffare, niuno a’ nostri giorni oserebbe adoperare ne’ suoi ragionamenti o scritti”. (TARTARO, 1981, p. 65)

Mesmo Manni, crítico importante na retomada do *Decameron* no *Settecento*, em seu importante trabalho *Istoria del Decameron* (1742), que apresenta uma biografia do autor, uma análise das obras e uma história do *Decameron*, usa de um subterfúgio para analisar a questão moral: *a lascívia de sua obra apenas é um reflexo da mentalidade corrompida da Idade Média* (MORDENTI, 2010, p. 36).

Giuseppe Parini segue o mesmo movimento. Na segunda parte do seu curso, *Dei principi generali e particolari delle belle lettere applicati alle belle arti*, realizado em Brera entre 1773 e 1775, sublinha o mérito de Boccaccio por ter introduzido na tradição toscana uma prosa engenhosa e nobre, mas faz uma ressalva moral.

L’interesse storico-linguistico si fonda qui su concetti critici di diretta derivazione sensistica: la proprietà della lingua, l’eleganza dello stile, l’efficacia educativa. Dal punto de vista morale la condanna è senza appello: Boccaccio avrebbe imbrattato “sin dalla culla la sua bellissima crescente lingua; poichè di quella si valse per iscrivere molte infamie oscene ed irreligiose, che egli sparse ne’ suoi libri, e le quali meritamente son condannate non meno dalla religione che dalla pubblica onestà”. Restano gli eccezionali pregi espressivi. Nell’opera del Boccaccio risplendono “le native bellezze della toscana lingua e i più bei lumi dell’eloquenza”; soprattutto nel *Decameron*, per il quale può dirsi che a parte qualche difetto, “alcune poche voci o maniere del dire che ora sono antichate”, nessun altro scrittore italiano sia riuscito a comunicare “i propri pensieri in prosa con maggior proprietà, con più venustà e con più forza, di quel che abbia fatto il Boccaccio; né alcuno, scrivendo, ha dipinto meglio di lui, co’ precisi e veri colori dello stile, i caratteri diversi delle cose, delle persone, degli affetti, e simili”. Ben diverso il giudizio sulle opere “minori”. In esse (il Parini si riferisce a quelle in volgare) lo scrittore avrebbe ceduto a un classicismo artificioso, lontano ancora dalle misure del suo gusto più maturo; un gusto che, formatosi “nelle buone lettere dell’antichità”, si fa apprezzare soltanto nel capolavoro. Nelle opere giovanili emergerebbero invero gravi difetti linguistici e stilistici, pesanti latinismi e altrettanto faticosi e gonfi raggiri sintattici e retorici. (TARTARO, 1981, pp. 74-5)

Já Giovanni Bottari, segundo Tartaro, realiza uma significativa inversão: em seu *Lezioni sopra il Decameron*, publicado pela Accademia della Crusca, consta a leitura de que Boccaccio não é imoral, e sim *denuncia* a imoralidade.

Il Bottari, di fronte al tentativo di annessione del *Decameron* da parte dei Protestanti, avverte ancora come prioritario il bisogno di rivendicare l'ortodossia teologica del Boccaccio (su questioni come i Sacramenti o l'esistenza del Purgatorio). Soprattutto Bottari elabora un'originale strategia di difesa della moralità boccacciana: Boccaccio non è colpevole di ciò che ha rappresentato esattamente come non lo è un pittore "che un sozzo e mostruoso animale dipignesse"; anzi lo scopo del Boccaccio sarebbe in realtà la denuncia dei mali che rappresenta, e il ricorso da parte sua alla "piacevolezza" del narrare deve essere interpretata come una strategia messa in atto per rendere più efficace tale denuncia presso il volgo. Un analogo rapporto fra la piacevolezza della letteratura ed il suo compito educativo era stata teorizzata, come se ricorderà, dal Tasso nella *Gerusalemme Liberata*, I 3: "che 'l vero, condito in molli versi,/ i più schivi allettando ha persuaso./ Così a l'egro [malato] fanciul porgiamo aspersi / di soavi licor [liquidi dolci] gli orli del vaso: / succhi amari ingannato intanto ei [egli] beve, / e da l'inganno suo vita riceve". Allo stesso modo il diletto narrativo del *Decameron* servirebbe, secondo il Bottari, affinché "il volgo [...] per lo più schifo [schivo, nemico] della verità, alla svelata lucentezza della medesima non adombrasse [...] ma per la via del diletto desse [...] l'ingresso anche a una luce salutare.". Solo sgombrato così il campo dalla persistente accusa di imoralità del Boccaccio, il cruscante Bottari può passare a lodare, una volta di più, "l'eccellenza dell'elocuzione, e della disposizione", e soprattutto la stupenda invenzione" di Boccaccio di "voler dipignere al vivo il Mondo tutto". (MORDENTI, 2010, pp. 36-7)

2.3.4. *Novas leituras, pequenos apontamentos sobre a questão moral*

Redigido e publicado em 1825, o *Discorso storico sul testo del Decamerone*, de Foscolo, embora apreciase o aspecto linguístico do *Decameron*, deprecou a questão moral – mesmo que, pelo menos desta vez, de forma laica (MORDENTI, 2010, p. 38). O *Decameron* teria corrompido o espírito da nação italiana, já que:

insinuò nella lingua infiniti vizi più agevoli a lasciarsi conoscere che riparare; e guatò in mille guise e per lungo corso di generazioni le menti e la letteratura in Italia. (Foscolo, *Discorso storico*, p. 350)

Ainda no *Ottocento*, surgiram na Itália e em outros países, pesquisas mais aprofundadas sobre as fontes das novelas de o *Decameron*: A. Bartoli, *I precursori del Boccaccio*, Firenze, 1876; L. Di Francia, *Alcune novelle del "Decameron" illustrate nelle*

fonti, in “Giornale storico della Letteratura Italiana”, 1904, 1907; etc. (MORDENTI, 2010, p. 41). Essas pesquisas, além de reconstruções biográficas, dominaram o interesse da crítica – tendo como grande marco, já no século XX, o trabalho de Vittore Branca, conforme mencionamos em 2.2.4.

Mesmo com a maior abertura dos estudos sobre Boccaccio, o foco se dá em questões estruturais a respeito das novelas. Ainda assim, debate-se com maior intensidade a função da *cornice*²⁷. Com isso, surgem algumas menções a questão moral, como o faz Agnes Heller, em *O homem do Renascimento*, e Lucia Battaglia Ricci, em “Nel giardino di Boccaccio: tradizione e innovazione”, mas, ainda, pouco desenvolvidas.

2.4. *La vita lieta* desvia-se da trajetória

Apenas no ano 2000, é publicada uma obra que se debruça sobre a relação entre a moral do *Decameron* e sua estrutura: *La vita lieta*, de Marco Veglia. Na introdução desse livro, o autor já desconfia da tamanha importância do aprofundamento dessa relação:

In questo libro spero allora che si possano trovare gli spunti e le prove, insieme, per *disegnare un'immagine nuova del Boccaccio*, che sia in grado, al contempo, d'innestarsi sui dati sicuri di un'interpretazione consolidata, *e di condurli, tuttavia, a conseguenze impreviste*, che non riguardano il Boccaccio soltanto, sibbene l'intera civiltà letteraria e artistica del Due e del Trecento. (2000, p. 9) (grifos nossos)

Para demonstrar a influência epicurista no *Decameron*, Veglia mobiliza um amplo repertório cultural e histórico do *Trecento*, e procura enfatizar os maiores eventos e aspectos desse período, situando Boccaccio nesse contexto. Além disso, Veglia analisa todas as obras de Boccaccio, demonstrando os indícios epicuristas que havia nelas.²⁸

Vale ressaltar, neste tópico, que o ponto crucial da leitura de Veglia, que a diferencia de outras obras, é o aprofundamento sobre a questão do prazer. São dois capítulos dedicados exclusivamente a este tópico: “Fra piacere e cortesia” e “Fra piacere e

²⁷ Veremos tal discussão no próximo capítulo.

²⁸ Ver mais sobre a retórica do silêncio no tópico 1.7. desta dissertação.

povertà”, que trabalham com os aspectos cortesões e virgilianos da aparente visão de vida epicurista de Boccaccio. Robert Buranello, em “Marco Veglia: ‘La vita lieta’. Una lettura del ‘Decameron’”, sintetiza e analisa como essa questão fora desenvolvida:

The author traces the development of the moral dimension of pleasure, as in the desire to alleviate the pains of the female readers of his *Decameron*, “afflicted” by love. The Dantean echoes of the subtitle of the *Decameron*, “prencipe Galleotto”, are seen to accommodate both secular pleasure and its moral dimensions, to the point of giving birth to “l’uomo bifronte che s’incarna nel libro, duplice e ardito”. The chapter dealing with pleasure and poverty accompanies the previous one with a Senecan and Franciscan interpretation, in particular with regard to the compassion of the opening “umana cosa”. Freedom from the attachment to such mortal things as vain pleasures. Therefore, to free oneself from secular attractions is, consequently, to free oneself from the whims of Fortune. As the reader knows, in the context of the *Decameron*’s “brigata”, this means also to be free from Fortune’s power devastate. The recognition of material things are mere “vanità” implies the ultimate freedom and the author, in the company of his characters, “conoscendone la vanità, può dominare con letizia gli assalti della volubile Fortuna”.

Nonetheless, the fundamental question of Boccaccio’s Epicureanism has not yet been satisfactorily resolved. (2002, p. 258)

Ainda assim, neste panorama sobre os principais críticos de Boccaccio, devemos mencionar que o trabalho de Veglia, em seu cerne, opõe-se frontalmente ao de Branca. É o que analisa o próprio autor:

Confesso di durar fatica a riconoscere nel Boccaccio, nell’intento della sua opera maggiore, nell’etica della brigata, nel limite che ogni cupidigia riceve entro le vicende narrate e nel loro inquadramento nell’architettura generale del *Decameron*, le tracce di una qualsivoglia “epopea de’ mercatanti”, che il Boccaccio avrebbe scritto col Centonovelle, secondo un parere del Branca comunemente accettato. Senza dire che sarebbe assai difficile accordare il Boccaccio ‘aedo’ dei commercianti avventurosi con quello povero e libero, appunto perché sciolto (“sviluppatto”, come Guido col suo balzo, nella VI 9) dai lacci di quanto la Fortuna tiene in suo dominio: i beni, le ricchezze, la brama di possesso, tutto ciò che i mercanti agognano di conquistare. (In sintesi, Boccaccio rappresenta il naufragio del tempo mercantile e il suo rimedio antropologico. Ne segue non già la negazione della mercatura ma l’esorcismo razionale e morale dei suoi eccessi.) Curiosamente, se fosse reale quella “epopea”, additata in un saggio per altri meriti importante, il libro che nasceva dalla volontà di porre rimedio alla sorte, si troverebbe trasformato, nel giudizio dei lettori, proprio nell’esaltazione di coloro i quali, più di altri, si affidavano alla prosperità della Fortuna. (2010, p. 162)

Veglia, marca, portanto, uma mudança brusca na trajetória crítica, desenvolvendo uma aproximação entre o epicurismo e o *Decameron*, que anteriormente só havia sido

timidamente apontada. Insisto na mesma dúvida de Veglia: o que essa aproximação traria de tão perigoso?

Tal investigação será feita no próximo capítulo.

Capítulo 3 - Alusão

3.1. Considerações iniciais

Conforme vimos no capítulo anterior, do final do século XIX ao século XX, disseminaram-se os estudos que buscavam a identificação das fontes de Boccaccio. Aliás, tal prática não se limitava aos textos de Boccaccio, sendo um movimento relevante da crítica literária e um passo importante para os estudos de hoje, como reconhece Paulo Vasconcellos, em *Efeitos intertextuais na Eneida de Virgílio*:

O filólogo geralmente se mostrava satisfeito depois de ter conseguido identificar determinado passo a que um poeta aludia ou citava em seu poema; muitas vezes acrescentava juízo estético sobre a capacidade do novo texto em nivelar ou superar a excelência do original; não se analisavam, entretanto, os sentidos que a evocação intertextual presentificava ao leitor apto a percebê-la e decodificá-la. (...) De início, obviamente, é preciso detectar a alusão, tarefa árdua, que exige conhecimento extenso e ativo dos escritores da tradição cultural em que se insere o poeta ou prosador em foco, bem como a perspicácia de perceber sutilezas alusivas, mas não se pode dizer que se compreendeu a função de uma retomada de outro texto simplesmente quando se apontou a “fonte” ou “fontes” certas ou possíveis. (2001, p. 25)

Cabe a nós, neste capítulo, verificar a *alusão* ao epicurismo do jardim do *Decameron* (sempre no *plano ético*), e, além disso, apontar que consequência essa alusão proporciona conforme esta releitura da obra. Por isso, achamos fundamental estabelecer como recorte a moldura narrativa da Peste, como defenderemos abaixo. É em sua macroestrutura, a propósito, que poderemos discutir um ponto fundamental da filosofia epicurista. Boccaccio afirma:

“Os confins da alegria são ocupados pela dor” (2013, p. 27)

Vejamos, agora, a máxima III de Epicuro:

O limite da amplitude dos prazeres é a supressão de tudo que provoca dor. Onde estiver o prazer e durante o tempo em que ele ali permanecer, não haverá lugar para a dor corporal ou o sofrimento mental, juntos ou separados. (2006, p. 13)

As duas afirmações possuem o mesmo sentido: dor e prazer não coexistem. E é com esta afirmação que Boccaccio inicia sua “Introdução à primeira jornada”, situando-a, portanto, no princípio da moldura narrativa, apontando o caminho que percorreria: teria de começar narrando os eventos ocorridos durante a epidemia da Peste Negra, para depois falar do Jardim.

PARTE 1

3.2. A moldura narrativa

Ao longo dos séculos, as novelas de o *Decameron*, *isoladamente*, foram objetos de diversos estudos. Um dos reflexos desses estudos são as edições que publicaram apenas as novelas mais picantes e engraçadas.²⁹ E, quando assim organizadas, as novelas se resumem a essas características, apesar de sua complexidade enquanto gênero, explorado inicialmente por Boccaccio. À parte os interesses editoriais, distantes do mundo de Boccaccio, a obra original possui uma arquitetura que abraça as cem novelas.

Desse modo, as novelas não são apenas um aglomerado desconexo – elas são cuidadosamente inseridas em uma *moldura narrativa*. Nela, sete mulheres e três homens são os protagonistas responsáveis por narrar as novelas. Além disso, essa moldura narrativa é narrada pelo próprio autor que se assume no texto, especialmente no Prefácio e na Conclusão – ele nos avisa de que soube da história dos jovens por alguém que confia muito.³⁰ E tal história faz-se presente a cada início e fim de novela, a cada início e fim de jornada, assumindo um papel de filtro entre o escritor e a matéria narrada nas novelas, como observa Francesco Bruni, em *Boccaccio: L'invenzione della letteratura mezzana*:

La cornice riflette dunque la preoccupazione di dare un ordenamento a una materia eterogenea, funge da giunzione e separazione insieme tra novella e novella, si distende più ampiamente all'inizio e alla fine di ogni giornata (dove pure si includono i versi di una ballata), e funziona da filtro tra lo scrittore e la materia narrata. (1990, p. 240)

²⁹ Como exemplo, podemos mencionar as edições brasileiras: *Contos do Decameron*. São Paulo: Scrinium, 1996; e *Histórias Galantes*. São Paulo: Editora Cultrix, 1959.

³⁰ “Conforme fiquei sabendo por pessoa digna de fé (...)” (Boccaccio, 2013, p. 33).

3.2.1. *Origens da moldura narrativa, a criação de Boccaccio e sua posterior influência*

Leonie Graedel, em sua tese intitulada *La cornice nelle raccolte novellistiche del rinascimento italiano e i rapporti con la cornice del Decameron* (Università di Berna, 1959), oferece-nos algumas informações sobre a origem do modelo de moldura narrativa. Ela teria origem no Oriente, provavelmente na Índia, a partir de histórias contadas pelo povo e amarradas por um escritor que as registra – teria sido isso que ocorreu com a *Panchatantra*, no séc. III a.C., atribuído a Vishnu Sarma (1959, p. 8). Procedimento semelhante, agora do final da Idade Média, teria ocorrido com os *Sette Savi*, que, ao chegar na Itália, teria originado os *Sette Savi di Roma*, uma reelaboração que teria conservado seu objetivo didático-moral – essa narração com moldura narrativa precedera a de Boccaccio, que certamente as conheceu:

Il Boccaccio avrà certamente conosciuto queste versioni occidentali ed indubbiamente da esse avrà ricevuto uno degli impulsi per la concezione della cornice del suo *Decameron*. Semplice impulso però, perchè un confronto tra la cornice decameroniana e quelle orientali rende subito evidente la fondamentale differenza nell'attuazione della stessa finzione letteraria. La cornice nelle raccolte orientali e medioevali ha per lo più uno scopo didattico ed i racconti intercalati sono, o vogliono apparire, solo parte integrante, illustrazione del racconto principale che è quello della cornice. Nella cornice del Boccaccio invece il novellare non ha più alcuna intenzione didattica. Abbiamo qui la narrazione per la narrazione, il raccontare disinteressato quale divertimento di società. La cornice non è più essenziale, ma il pretesto per il novellare. (1959, p. 8)

Asor Rosa reforça a diferença da moldura narrativa de Boccaccio perante seus antecessores:

“Cornice”, infatti, dovrebbe essere un puro inquadramento, un abbellimento esteriore, un bell’arabesco formalistico rispondente ad una logica di simmetrie molto medievale; invece, ciò che, appunto, si definisce comunemente cornice del *Decameron*, è qualcosa di più complesso e creativo, dalle funzioni molteplici e dalle ambizioni anche realistiche, sebbene queste ultime vadano intese in un senso molto diverso da quelle che si manifestano nella ricerca più propriamente novellistica dello stesso Boccaccio. (1992, p. 492)

Tamanha complexidade é mais esmiuçada na análise de Graedel:

La cornice del *Decameron* è molto complessa e molteplici sono le sue funzioni. Considerata per la struttura essa è paragonabile ad un ingegnoso lavoro di filigrana. La cornice a mo' di un filo d'oro circonfonde non solo tutta l'opera ma ogni giornata e ciascuna delle novelle, in quanto si ripete ritmicamente la descrizione della natura e delle occupazioni della compagnia fino al momento di narrare; si ripetono giorno le brevi introduzioni, anche moraleggianti, dei singoli narratori alla propria novella e l'annotare come si comportino gli ascoltatori alla fine di ogni racconto. Con un disegno preciso, con un'architettura salda, chiara e sicura il Boccaccio ha cercato di dare unità alle sue novelle, tutte già intimamente legate dallo spirito poetico dell'autore. Da questo punto di vista la cornice del *Decameron* è un organismo assai complicato, pieno di simmetrie, di rispondenze, di concatenamenti, di addentellature. Come tale essa è soprattutto il prodotto di una paziente coscienza artistica. (1959, p. 12)

Vittore Branca, em *Il disegno del Decameron e la tradizione medievale*, reforça a hipótese de uma construção absolutamente planejada por parte de Boccaccio, ressaltando os ideais de simetria presentes no texto – cita, como exemplo, a série dos reinos das meninas, que é interrompida simetricamente pela dos meninos; também as danças que coroam cada jornada, já que elas se amarram rigidamente sobre o paradigma 3:4:3 (começando por um desenvolvimento alegórico nos primeiros 3, demorando-se em um alto lamento de amor nos 4 centrais, resolvendo-se enfim em um amplo canto de exaltação nos últimos três). Branca afirma que, além destes reflexos mais formais, é “na moldura narrativa que se descobrem mais claramente certas inclinações da fantasia de Boccaccio que levam íntima marca da tradição medieval” (1988, p. 708). Nesse sentido, ele menciona a descrição da natureza, pois ela ocupa a maior parte da moldura narrativa – sempre composta em uma “elegância decorativa ou alusiva, em uma estilização de arabesco precioso: não tem nunca valor por si mesma”.

Tão complexo o trabalho de Boccaccio, que sua moldura narrativa influenciou diversos outros autores, não só na Itália. Graedel aponta diversas obras desses autores, entre elas, *Canterbury Tales*, de Geoffrey Chaucer, *l'Heptameron*, de Navarra, bem como *Unterhaltungen Deutscher Ausgewandelter*, de Goethe (1795) entre diversos outros (1959, p. 13). No entanto, “egli ha anche portato questo genere ad un grado così alto, che tutte le imitazioni appaiono pallide ombre di un prodigio che non poteva ripetersi” (GRAEDEL, 1959, p. 13).

3.2.2. Função da moldura narrativa

Apesar das evidentes diferenças entre a moldura narrativa de o *Decameron* em relação às narrativas anteriores, bem como o reconhecimento do trabalho empenhado por Boccaccio, como afirma Battaglia, em *Schemi lirici nell'arte del Boccaccio*:

La cornice del *Decameron* rappresenta lo schema lirico più caro all'arte del Boccaccio, che lungo la sua carriera narrativa l'ha più volte elaborato e riadattato con una insistenza che documenta per sé stessa la viva partecipazione lirica con cui si generava. (1935, p. 19)

ainda assim muitas divergências em relação a sua função na própria obra surgiram na crítica. Getto registra em *Vita di forme e forme di vita* algumas delas. E, analisando críticos como Bosco, Momigliano, Bonfantini e Sapegno, observa um movimento que passa da ignorância da moldura narrativa a seu conhecimento; a sua existência desligada das novelas, à sua percepção como fundamental para o agrupamento das novelas; por fim, um agrupamento meramente decorativo, a um agrupamento que provoca uma ressignificação das novelas (1958, p. 17). Apesar de cronologicamente escrita após as novelas, Getto defende que

essa è idealmente anteriore alle novelle, in quanto documenta uno stato d'animo, il clima di umanità e di stile entro cui si compongono le novelle, di cui le novelle sono tutte imbevute. (1958, p. 17)

Também Branca, em *Boccaccio medievale*, registra tais divergências, com um enfoque especial no papel da peste:

Dal primo lettore provvedutissimo, che ne esaltò altamente la magnificenza, dagli umanisti, che lasciarono emergere dal loro diffidente riserbo verso il *Decameron* proprio qualche citazione di queste eloquentissime pagine, giù giù fino ai più geniali “padri” della critica moderna, Foscolo, De Sanctis, Carducci, e ai maggiori studiosi di ieri e di oggi, è una massiccia e autorevole tradizione che si sviluppa e insiste e si esaspera in questo senso con rara concordanza di posizioni e di giudizi, pur nell'estrema discordanza di presupposti estetici. (2010, pp. 56-7)

Apenas após os estudos de Getto e de Branca que se abrandaram as divergências em relação à moldura narrativa, sendo esta entendida como fundamental para conferir unidade à obra, ou, nas palavras de Getto:

Non un'eco, un commento, una volontà architettonica fallita e divenuta vagheggiamento critico della materia delle novelle, è la cornice: ma una categoria espressiva, un principio formatore intimo e anteriore al processo costitutivo della poesia delle novelle. Si tratta dunque, per il rapporto fra cornice e novelle, di un rapporto di necessità, di una necessità non riflessiva (quasi un ripiegamento contemplativo attuato dalla cornice sulle novelle) ma di una necessità espressiva, ponendosi la cornice come determinante conoscitivo del mondo che le novelle contengono, come *a priori* costitutivo dell'espressione delle novelle. (1958, p. 17)

3.2.3. *Conteúdo da moldura narrativa*

A história que Boccaccio narra acontece na cidade de Florença, em 1348. A epidemia da peste negra gera tamanha mortandade que provoca a dissolução dos laços sociais. Em meio a uma cidade corrompida, dez jovens (sete mulheres e três homens) se encontram casualmente numa igreja, e lá, optando pela sobrevivência, viajam e estabelecem sua microsociedade, com reinados alternados, em lugares mais seguros ao redor de Florença. Neles, tudo o que fazem tende ao prazer harmônico e sem excessos, entre eles a escolha por narrar novelas. Após o período determinado, concluem que é o momento de voltarem à Florença.

Deste breve resumo, interessa-nos uma separação espacial: 1) Florença; 2) Outros lugares. Florença será marcada pela epidemia da Peste Negra, enquanto os outros lugares serão determinados pela imagem do jardim.

PARTE 2

3.2. Peste Negra – Dor

3.3.1. *Dados preliminares sobre a Peste Negra*

Antes de pensarmos a Peste Negra em seu sentido metafórico, é útil para a nossa compreensão alguns dados históricos sobre a epidemia. Não é demais lembrar que o texto de Boccaccio serviu como parâmetro para diversos médicos e cientistas em seus estudos sobre a peste negra.

O trabalho de Salinari e Ricci é repleto dessas informações (1988, p. 628); os autores lembram-nos de que a peste negra foi precedida por algumas epidemias menores, fato muito relacionado ao grande desenvolvimento demográfico que atingia a Europa ocidental no final do *Duecento* – a Toscana, por exemplo, fora atingida em 1310, 1322, 1329 e entre 1340-1342.

Embora os dados nunca fossem precisos, estima-se que a Europa havia perdido, no decorrer do *Trecento*, entre um terço à metade de sua população. Os dados de J. C. Russell retomado por Salinari e Ricci são ainda mais contundentes: na Inglaterra, no final do *Duecento*, a expectativa de vida era de 35,2 anos, já em 1347, passou a ser 27,2 anos, diminuindo para 20, em 1400; números tão assustadores como os do cálculo de D. Herlihy relativos a Florença do *Quattrocento*, em que a expectativa de vida era de 27 anos para o homem e 28 para a mulher (1988, p. 628).

Todos esses dados permitem-nos ter certa dimensão sobre o poder avassalador da Peste Negra, em um mundo onde a presença da morte se tornou familiar, em um mundo onde as pessoas sentiam a vida mais curta, mais frágil e mais ameaçada, conforme concluem Salinari e Ricci, endossando que aquele era o século da *vida breve*.

Este espírito é um dos traços fundamentais da moldura narrativa de o *Decameron*.

3.3.2. Sobre as causas da Peste Negra

Por mais que hoje saibamos que a Peste Negra tem origem na baba de uma espécie de pulga que se alimenta do sangue dos ratos, no século XIV, a origem da epidemia era de total desconhecimento. Nesse momento, entremos nas observações de Boccaccio, que sonda as possíveis causas da peste:

Na insigne cidade de Florença, a mais bela de todas as da Itália, ocorreu uma peste mortífera, que – fosse ela fruto da ação dos corpos celestes, fosse ela enviada aos mortais pela justa ira de Deus para correção de nossas obras iníquas – começara alguns anos antes no lado oriental, ceifando a vida de incontável número de pessoas, e, sem se deter, continuou avançando de um lugar a outro até se estender desgraçadamente em direção ao ocidente. (BOCCACCIO, 2013, p. 27)

Nepomuceno organiza de forma sucinta e didática as possíveis causas:

Boccaccio, seja por uma consideração própria, seja pela avaliação de autoridades da época, evidencia que *há pelo menos quatro possibilidades sobre as origens da peste* – pensando-se obviamente que a origem da doença poderá nos levar à suposta metáfora que o autor cria dela. Em síntese, a tão temida peste poderia ter sua origem: 1) no Oriente, e nesse caso, a explicação se volta a uma verificação prática e científica; 2) na ira de Deus, portanto uma visão medieval e teológica para os conflitos humanos; 3) na confluência dos astros, e nesse caso, Boccaccio ainda estaria sustentado numa concepção medieval, o que não é inteiramente despropositado, já que o autor do *Decameron* era supersticioso e inclinado às ciências astrológicas; e por fim, 4) no caos social e político a que Florença fora arrastada nas últimas décadas, em decorrência da queda dos valores cortesões e cavaleirescos e do surgimento de novos modelos econômicos amparados por uma prática mercantilista e burguesa. (2008, p. 104)

Acreditamos, também, que essa dedução nos aponta para dois caminhos: ou Boccaccio desconsidera a ataraxia dos deuses e crê que eles se importam conosco, a ponto de sentir cólera por nós, contrariamente ao que ensina a doutrina epicurista – que os deuses, por serem perfeitos, não se importam conosco (cf. 1.4.3); ou podemos ver a presença de cerca de mil anos de cristianismo assolando o imaginário inclusive do próprio autor. Conforme lembra Bruni, Boccaccio medieval não significa necessariamente Boccaccio autor de obras de caráter religioso; a moral católica estava já intrínseca à sociedade laica, e se somava às regras desta última. Além disso, Nepomuceno, a partir das observações de Kurt Flasch, avança esta questão:

Boccaccio não nos diz qual das duas teorias da origem da peste (praga do Oriente ou ira divina) ele julga definitiva ou verdadeira, deixando que os homens o decidam. Sua única afirmação categórica é a de que, se a peste é fruto da ira divina (e há aqui uma condição), é porque a humanidade caiu em erro. Conclui o crítico: “Questa è un’interpretazione ipoteticamente teologica, ma categoricamente moralistico-politica” (FLASCH, 1995, p. 48). Mas sem querer forçar o mérito mais essencialmente humanista da questão, um fato é indiscutível: apesar de exposições dúbias e expressões ambíguas, confirma-nos o crítico alemão, *Boccaccio não apresenta*, tanto na introdução quanto ao longo das narrativas do *Decameron*, *uma solução religiosa, ou uma saída pelo universo da teologia, já que a própria crônica nos deixa claro que todas as preces e procissões religiosas foram inúteis aos olhos de Deus*. (grifos nossos) (2008, pp. 105-6)

De fato, afirma Boccaccio:

E, de nada havendo servido os saberes e as providências humanas, como a limpeza das imundícies da cidade por funcionários encarregados de tais coisas, a proibição da entrada de doentes e os muitos conselhos dados para a conservação da salubridade, e tampouco encontrando efeito as humildes súplicas feitas a Deus pelos devotos, não uma vez, mas muitas, em procissões e de outros modos, era já quase início da primavera do ano acima quando começaram a manifestar-se de maneira prodigiosa seus horríveis e dolorosos efeitos. (grifos nossos) (BOCCACCIO, 2013, p. 27)

Conclui Nepomuceno:

Caso o autor se vinculasse à interpretação teológica e providencial (ao estilo, por exemplo, das pragas que assolaram o Egito pela ira do Deus judaico), é certo que não haveria a possibilidade de um retiro dos jovens narradores que, em momento algum, se revelam mais piedosos ou religiosos que a demais população. Em última análise, o projeto boccacciano de redenção – e é importante que se repita isso – não caminha na direção da teologia, nem ao menos propõe o pietismo e a devoção como alternativas. Se pensarmos em outros cronistas da época, tanto Giovanni Villani, numa sua crônica do dilúvio de Florença em 1333, quanto o Rei Roberto de Anjou, numa carta sua aos florentinos sobre a Peste Negra, fazem apelos a argumentos religiosos, filosóficos e até mesmo astrológicos, conforme nos indica o mesmo Flasch (*Op. cit.*, p. 52), que por fim, considera que é justamente essa dimensão religiosa que falta ao texto de Boccaccio.

Não há como negar isto: aos olhos do autor do *Decameron*, a origem da peste tem raízes sociais e históricas, e se a ira de Deus foi mencionada na introdução de seu livro, é apenas para corroborar a idéia de que a decadência dos costumes, as práticas das imoralidades e o exercício constante dos vícios levam inevitavelmente a uma espécie de doença social e coletiva. (2008, pp. 105-6)

Marco Veglia corrobora esse pensamento:

La sordità divina alle preghiere (a giudicare, almeno, da “quello che ne può apparire”), la “crudeltà” del cielo, l’inutilità delle pratiche religiose e sacramentali nel momento storico del massimo sconforto per la civiltà umana medievale aprono di fatto, e segnano di sé, piuttosto che la miscredenza (che non c’è affatto), la personale fede, così nel divino come nelle leggi religiose, del Boccaccio, legata e giustificata invece, con grande modernità di pensiero, dai medesimi paradossi della storia degli uomini, che conducevano molti allora, come già l’antico Epicuro davanti al silenzio divino alle interrogazioni della “umana creatura”, alla negazione di Dio e della provvidenza. (2000, pp. 146-7)

Por meio da descrição de Boccaccio, e com o apoio das leituras de Nepomuceno e Veglia, podemos perceber, portanto, que *o laço entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens encontra-se rompido*. Este é apenas um dos maiores indícios da ruína da crença vigente naquela cidade, modelo de um pensamento prestes a mudar.

3.3.3. Declínio das Instituições e dissolução dos costumes

Como constata Vasquez (1978, p. 231), valores, normas e princípios são formados em qualquer moral efetiva. Portanto, quando se altera radicalmente a vida social, transforma-se também a vida moral. Há, então, uma crise daqueles valores, normas e princípios; são, por fim, justificados ou substituídos, de acordo com a nova situação estabelecida.

Começamos a apresentar as condições de Florença a partir de uma importante instituição católica, a família. Esta sucumbia à medida que um ente morria, ou, com medo da morte, abandonava o outro. Assim, somente a caridade dos *amigos* é que servia de consolo para os que estavam enfermos. A amizade desponta, portanto, como o maior valor. A amizade que é a maior riqueza, conforme crê Epicuro; “a preservação da amizade é de longe o mais importante de tudo aquilo de que dispõe a sabedoria para a felicidade de toda nossa vida”³¹. Entretanto, se não podem contar com a amizade, resta aos enfermos a avareza dos empregados domésticos, uma vez que não podia mais contar com nenhum familiar. A avareza, a vontade de enriquecer, este desejo não natural nem necessário,

³¹ João Quartim de Moraes, *Epicuro...*, Máxima XXVII, p. 35.

custava caro aos empregados: quando prestavam alguns serviços para ganhar algo em troca, frequentemente eles mesmos se perdiam, junto com o ganho alcançado.

Os costumes tradicionais estavam em xeque. Com eles, a imagem de uma Florença definhada se fortalecia. As cerimônias fúnebres, por exemplo, se transformaram quando os efeitos da peste atingiram maior intensidade. Antes, reuniam-se as mulheres na residência do que morria. Ali, choravam, em companhia das mulheres mais aparentadas do falecido; o padre apresentava-se dependendo da categoria do defunto; desse modo, o falecido era conduzido à igreja que escolhera enquanto vivo; com pompa fúnebre, de velas e cantos, os seus pares levavam-no aos ombros. Isso antes. No ápice da peste, já não havia grande número de pessoas envolta do moribundo, além dos que partiam sem qualquer testemunha. Os prantos piedosos e as lágrimas sentidas dos parentes era privilégio de pouquíssimos, já que, para a maior parte, restavam os risos e as festas. Boccaccio conta também que o féretro dos mortos era não mais carregado por honrados cidadãos, mas sim por qualquer um que assumia o título de coveiro, recebendo um valor combinado anteriormente, e enterrando o defunto não onde ele desejava, mas sim no templo mais próximo. *Estes novos hábitos mostram como era grande o anseio de se livrar dos mortos.* Eram tantos os mortos que os caixões tornaram-se escassos e os caixões que sobravam recebiam mais de uma pessoa, como várias vezes aconteceu de irmãos, ou mulher e marido, serem enterrados juntos. *A situação se tornou tão comum e banalizada que Boccaccio chega a afirmar que não havia mais carinho num morto do que numa cabra.*

Os laços sociais, portanto, estavam desfeitos. Florença encontrava-se em pleno caos. Concomitantemente, considerando o número alto e constante de mortes, inevitavelmente não se sustentaria também a autoridade das leis:

E, em meio a tanta aflição e miséria da nossa cidade, a veneranda autoridade das leis divinas e humanas estava quase totalmente decaída e extinta porque seus executores, assim como os outros homens, estavam mortos ou doentes, ou então se encontravam tão carentes de servidores que não conseguiam cumprir função alguma; por esse motivo, *era lícito a cada um fazer aquilo que bem entendesse.* (grifo nosso) (BOCCACCIO, 2013, p. 29)

Em outras palavras, eram todos, portanto, dotados de *responsabilidade*, no sentido de que as ações eram escolhas racionais dos próprios indivíduos, e não uma

imposição divina ou de acordo com a legislação vigente. Veglia associa essa responsabilidade ao prazer:

Proprio la peste del 1348, agli occhi dei contemporanei, segnò il *tracollo di quella civiltà comunale* (...), lungamente annunziato o preparato da crisi ripetute, da carestie, da fallimenti finanziari, dall'asprezza del tempo e dal diffondersi di povertà e malattie, di indigenza diffusa e, man mano, sempre crescente. Le folle e i gruppi e le varie brigate, gli usi e le costumanze cittadine che il Boccaccio descrive nell'Introduzione si collocano perciò su questo sfondo, ne ricevono spicco e prospettiva. E la disperazione che allignava in città (...), l'inutilità degli sforzi medici, dei consigli di prudenza e profilassi, l'imperversare della morte accrescevano lo scoramento dinanzi al male. Agli storici (e a numerosi altri, come loro) che vedevano la peste come risultato di una posizione dovuta al dilagare delle "sette", questo e i loro componenti, nelle varietà sudette, potevano opporre la persuasione che nella furia del morbo si dovesse leggere l'ennesima prova di un disperato bisogno di pace, di gioia, perpetuamente negato dal dolore alla vita degli uomini. In un mondo sociale senza alcuna *iurisdictio* non restava a molti uomini che *seguire la legge mutevole e capricciosa del proprio diletto*. (2000, p. 153)

Essa relação entre *responsabilidade* e *prazer* será mais bem esmiuçada no próximo tópico.

3.3.4. *Como deveremos viver?*

Johan Huizinga, no capítulo "A visão da morte", de *O Outono da Idade Média*, comenta a valorização do pensamento sobre a morte no período da peste negra. Quando se tocava nesse assunto, predominava o sentimento de horrível e funesto. Lembrando que essa sociedade estava permeada por uma visão de mundo eclesiástica, em relação à peste negra muito se recorria a explicações divinas, uma vez que a medicina e a filosofia não eram ainda suficientemente avançadas para compreender este fenômeno, como já observamos. Somando-se ao fato da morte pela Peste Negra ser absolutamente rápida, bem como o número alto de mortos, todos esses fatores, no processo de dissolução dos laços sociais, fez tornar-se forte, naquelas pessoas, o *sentir a sombra da morte*.

Imaginar aquelas pessoas, em um fenômeno daquela proporção, sob a sombra da morte, nos leva para a análise de Agnes Heller, presente em *O Homem do Renascimento*,

sobre o epicurismo e o estoicismo no Renascimento. Heller traz uma pergunta fundamental também para o entendimento da moldura narrativa do *Decameron*. A pergunta que propõe é: (naquelas caóticas circunstâncias) “*Como deveremos viver?*”. Com ela, mostra-nos que uma resposta para esta pergunta torna-se urgente, especialmente quando se deve enfrentar a perda da moral e da coesão de uma comunidade. Portanto, quando a peste negra faz com que os indivíduos sintam a sombra da morte, a pergunta “*Como deveremos viver?*” divide as pessoas de Florença, na visão de Boccaccio, em quatro principais grupos.

Todos esses grupos, a propósito, sem um *projeto de vida*, como vimos no tópico 1.4.3.: não era possível pensar em um futuro distante, era preciso lidar com o tempo presente.

Boccaccio mostra então quatro condutas modelos perante as consequências geradas pela peste. Abaixo, uma divisão didática desses quatros grupos:

A)

Alguns, considerando que viver com temperança e abster-se de qualquer superfluidade ajudaria muito a resistir à doença, reuniam-se e passavam a viver separados dos outros, recolhendo-se e encerrando-se em casas onde não houvesse nenhum enfermo e fosse possível viver melhor, usando com frugalidade alimentos delicadíssimos e ótimos vinhos, fugindo a toda e qualquer luxúria, sem dar ouvidos a ninguém e sem querer ouvir notícia alguma de fora, sobre mortes ou doentes, entretendo-se com música e com os prazeres que pudessem ter. (BOCCACCIO, 2013, p. 29)

B)

Outros, dados a opinião contrária, afirmavam que o remédio infalível para tanto mal era beber bastante, gozar, sair cantando, divertir-se, satisfazer todos os desejos possíveis, rir e zombar do que estava acontecendo; e punham em prática tudo o que diziam sempre que podiam, passando dia e noite ora nesta taverna, ora naquela, bebendo sem regra nem medida, fazendo tais coisas muito mais nas casas alheias, apenas por sentirem gosto ou prazer em fazê-las. E podiam agir assim estouvadamente porque os outros, como se já não precisassem viver, tinham abandonado suas coisas e a si mesmos; de modo que as casas, em sua maioria, tinham se tornado comuns e eram usadas pelos estranhos que porventura chegassem, tal como teriam sido usadas por seus próprios donos; e, apesar desse comportamento animalesco, fugiam dos doentes sempre que podiam. (BOCCACCIO, 2013, p. 29)

Os grupos A e B são opostos, segundo afirma Boccaccio. O primeiro busca um isolamento dos outros, mesmo que dentro da cidade. O segundo, por sua vez, não se

importa com o contato dos outros. Interessante a própria imagem da *casa*: no A, uma *reclusão* (“recolhendo-se e encerrando-se em casas onde não houvesse nenhum enfermo e fosse possível viver melhor”); no B, uma *invasão* (“de modo que as casas, em sua maioria, tinham se tornado comuns e eram usadas pelos estranhos que porventura chegassem, tal como teriam sido usadas por seus próprios donos”). Além disso, para o A, os prazeres possíveis de serem vivenciados eram os que restavam após tudo o que procuram evitar (“entretendo-se com música e com os prazeres que pudessem ter”); para o B, nada de evitar (“satisfazer todos os desejos possíveis”).

C)

Outros tinham sentimento mais cruel (se bem que talvez fosse a atitude mais segura) e diziam que contra a peste não havia remédio melhor nem tão bom como fugir; e, convencidos disso, não se preocupando com nada a não ser consigo, vários homens e mulheres abandonaram sua cidade, suas casas, suas propriedades, seus parentes e suas coisas, buscando os campos da sua região ou das alheias, como se com aquela peste a ira de Deus não tencionasse punir as iniquidades dos homens onde quer que eles estivessem, mas só afligisse aqueles que ficassem dentro dos muros de sua cidade, ou como se achassem que ninguém deveria ficar nela, chegada que era a sua hora derradeira. (BOCCACCIO, 2013, pp. 29-30)

Este grupo pode ser classificado como uma extensão do grupo A. O sentido de reclusão é claro, porém, *mais radical*. Os prazeres desse grupo tampouco são mencionados – pela descrição, ressalta-se a ideia de fuga por medo da morte e medo do castigo dos deuses.

D)

Muitos outros observavam uma via intermediária entre as duas descritas acima [no caso, os grupos A e B], não se restringindo na alimentação, como os primeiros, nem se entregando à bebida e a outras dissipações como os segundos, mas *usavam as coisas na quantidade suficiente para atender às necessidades*, não se encerravam em casa, iam a toda parte, alguns com *flores nas mãos*, outros com *ervas aromáticas*, outros ainda com *diferentes tipos de especiaria*, que levavam com frequência ao nariz, pois consideravam ótimo aliviar o cérebro com tais odores, visto que o ar todo parecia estar impregnado do fedor dos cadáveres, da doença e dos remédios. (grifos nossos) (BOCCACCIO, 2013, p. 29)

Este grupo assume uma postura diferente dos demais; *não busca limitar seus prazeres, tampouco abusa deles*: “usavam as coisas na quantidade suficiente para atender

às necessidades”. Além disso, as flores, as ervas e as especiarias – partes do jardim a ser descrito posteriormente na obra – são vidas em contraponto à morte.

Confrontando os grupos, percebemos que um traço comum é que todos são dotados de responsabilidade por suas escolhas perante a caótica Florença. Todos optam racionalmente o que vão fazer para preservar sua saúde. Além disso, por meio do confronto, percebemos as diversas escolhas em relação ao prazer. Observemos esta análise de Veglia:

Per non altra ragione troviamo nel Boccaccio il racconto delle differenti brigate che per dar lume alla differenza, che pare minima ed è invece essenziale, della sua brigata rispetto alle altre. E diverso riuscirà, per logica coerenza, il carattere del “piacere” da lui auspicato. (2000, p. 154)

Complementando essa análise, veremos, adiante, que deste último grupo fazem parte os dez jovens narradores.

3.3.5. A peste como prisma

Após o exposto, podemos tecer algumas conclusões a respeito da peste negra em o *Decameron*. Em primeiro lugar, sua *função estrutural* no livro; em segundo, a *metáfora* que ela sugere.

3.3.5.1. Função estrutural

Branca, em *Boccaccio medievale*, já aponta uma enorme divergência entre os críticos a respeito da função estrutural da peste negra em o *Decameron*:

Sfuggiva e sfugge ancora, in generale, la *funzione precisa* e categorica di quelle pagine, anzi la loro *necessità* affermata chiaramente dal Boccaccio (“... non si poteva senza questa ramemorazion dimostrare...”): perché per troppi anni è sfuggita quell’unità ideale e fantastica del *Decameron*, che solo in questi ultimi tempi abbiamo ritrovato con gioioso stupore. (2010, p. 58)

Ele afirma que essa discordância existia inclusive entre críticos canônicos como Foscolo, De Sanctis e Carducci. Após Branca, essa divergência se reduziu; a maior parte dos críticos segue o mesmo pensamento ilustrado a partir da análise de Graedel:

Ma la cornice non è solo architettura e costruzione; essa è anche atmosfera, sfondo dal quale si stacca il mondo variopinto delle novelle. Come tale essa ha la funzione di conferire maggior rilievo e plasticità alla materia novellistica. Da una parte le novelle spiccano sul funebre scenario dalla peste e dall'altra acquistano vivacità ed attualità dagli svariati richiami e dalle continue allusioni alla vita dei dieci novellatori. Situando la vita e il novellare della gaia brigata nell'avvenimento più generale della peste, il Boccaccio ha reso singolarmente profondo lo spazio epico del *Decameron*.

La cornice però non si esaurisce in queste funzioni decorative ed unificanti. Con la descrizione della peste dalla quale prende avvio la vita serena e gaudiosa dei dieci novellatori il Boccaccio ha inteso anche motivare logicamente e psicologicamente il novellare spregiudicato della nobile compagnia e in certo senso attenuare il contenuto spinto di tante novelle, collocandole in una situazione eccezionale, in un tempo cioè “nel quale andar con le brache in capo per iscampo di sè era alli più onesti non disdicevole”, come dice l'autore nella Conclusione del suo libro. (1959, p. 12)

Em outras palavras, existe uma relação estreita entre as novelas e a moldura narrativa. Não apenas o fato das novelas terem sido originadas a partir dos dez jovens narradores da moldura narrativa; os dez jovens, bem como os quatro grupos descritos por Boccaccio, passaram por uma transformação: afinal, a peste provocou a modificação de todo um cenário. Assim, configurou-se como um *elemento base* da moldura narrativa. Funciona como um *prisma*: a peste alterou a *maneira de ver* de um grupo de pessoas perante sua própria sociedade, dissolvendo a antiga moral e gerando novas possibilidades éticas. E o grupo dos dez jovens narradores, ao contar as cem novelas, não explicita um julgamento moral, mas propiciam um vasto material em época de revisão ética. Essa ideia já vem advertida no próprio Prefácio:

Em tais novelas haverá casos de amor agradáveis e pungentes, bem como outras aventuras ocorridas nos tempos atuais e nos antigos; e das coisas divertidas que nelas são mostradas as senhoras que as lerem *poderão extrair não só prazer como também orientações úteis*, pois reconhecerão aquilo de que se deve fugir e aquilo que deve ser seguido: coisas que não podem ocorrer sem que se livrem de seu pesar. (grifos nossos) (BOCCACCIO, 2013, p. 24)

Em consonância com este pensamento, Nepomuceno ressalta a importância da peste para análise das novelas:

(...) creio eu que a razão inevitável de tudo isso é o fato de que a peste é uma metáfora, em torno da qual gira o edifício imenso das narrativas, portanto a *metáfora que será o ponto de partida indispensável para uma reflexão profundamente moral e filosófica que Boccaccio deseja imprimir a seu livro*. (grifos nossos) (2008, p. 101)

Portanto, a peste negra é indispensável na moldura narrativa, pois funcionará como contraponto ideal ao jardim. Além disso, é a partir dela que se mudam as perspectivas sobre a ética e a moral de Florença, configurando-se, também, como metáfora.

3.3.5.2. Metáfora

Em consonância com a crítica mais recente, acreditamos que a peste negra não se resume apenas a uma função estrutural. Ela forma o contexto ideal para o surgimento das novas possibilidades éticas. Além disso, podemos afirmar, a partir da descrição de Boccaccio, que a peste negra é metáfora da dor a que se submete Florença, uma vez que ele associa sempre a degradação física com a degradação moral daquela cidade. Mesmo que prossiga seu raciocínio por outro caminho, novamente faço uso das palavras de Nepomuceno:

A doença, pelo menos no formato apocalíptico a que Boccaccio se dedicou diante dos olhos apavorados de seus futuros leitores, não parece estar apenas no âmbito histórico e na dimensão fisiológica e sintomática que é peculiar às doenças de um modo geral, mas projeta-se num plano moral (o retrato da corrupção e da devassidão de uma Florença contextualizada no tempo), que, de certa forma, explica a sua razão de ser. O autor chega a afirmar que Florença mereceu o castigo, seja ele ou não o resultado da ira de Deus. (2008, p. 101)

Com isso, a meu ver, Boccaccio consegue estabelecer, agora no plano ético, um contraponto ideal com o segundo elemento base da moldura narrativa, o jardim. E, retomando as palavras de Boccaccio, “os confins da alegria são ocupados pela dor” (2013, p. 27) – mesmo princípio epicurista –, assim que ele começa a narrar a microsociedade dos jovens, não toca mais no assunto da peste.

3.4. Jardim - Prazer

3.4.1. O Jardim

Após a saída dos dez jovens de Florença, os pequenos sítios ao redor dessa cidade dominam a moldura narrativa. Desses sítios, desponta a imagem do *jardim* – nele, os jovens executarão suas atividades, a maior parte do tempo.

Desse modo, podemos considerá-lo já como um segundo elemento base da moldura narrativa. Em um primeiro momento, é importante perceber que ele forma um contraponto ideal ao primeiro elemento base: a peste negra. A peste é sinônimo de morte e decadência física-moral; o jardim é sinônimo de vida, e, como veremos, *vida de beleza*.

Para procedermos com nossa análise, citarei abaixo os quatros lugares em que os jovens visitaram:

a) Primeiro Lugar (primeira jornada):

O referido lugar ficava numa pequena montanha, um tanto distante das nossas estradas por todos os lados, era coberto por vários arbustos e plantas com verdes frondes, de aspecto muito agradável; no ponto mais alto ficava um palácio com um pátio bonito e espaçoso no meio, galerias, salas e quartos, tudo belíssimo e ornado com pinturas alegres e notáveis, tendo prados ao redor, jardins maravilhosos, poços de água fresquíssima e adegas cheias de vinhos preciosos: coisas mais adequadas a curiosos bebedores do que a mulheres sóbrias e recatadas. E, para seu grande prazer, o grupo que chegava encontrou tudo varrido, leitos arrumados nos quartos, estando todas as coisas cheias das flores que era possível encontrar na estação, assim como cobertas de junco. (BOCCACCIO, 2013, p. 38)

Boccaccio já nos adverte que este primeiro lugar é afastado das estradas de Florença por todos os lados, concretizando assim o distanciamento necessário do primeiro elemento base. Além disso, tal lugar está repleto de plantas, sempre adjetivadas por “agradáveis”, “prazerosas”; o espaço em si é “belíssimo”; todo ornado com pinturas “alegres”. Desse modo, Boccaccio pinta, por meio de sua descrição, uma *vida de beleza*. Por fim, se pensarmos na categorização didática realizada por Brun a respeito do desejo conforme o epicurismo, admitiremos que os jovens dispõem apenas do que lhes é natural e necessário/não necessário.

b) Segundo lugar (terceira jornada):

(...) não tinha andado mais de dois mil passos quando, bem antes de meia terça, conduziu-os a um belíssimo e rico palácio, que ficava um tanto elevado em relação ao plano, num outeiro. Ali entrando e visitando tudo, vendo as suas grandes salas, os quartos limpos, ornados e repletos daquilo que um quarto requer, todos os louvaram sumamente e consideraram magnífico o seu proprietário. Depois, descendo e vendo seu pátio amplo e alegre, os porões cheios de ótimos vinhos e a água fresquíssima e abundante que ali brotava, elogiaram mais ainda. Depois, como que ávidos por repouso, ao se sentarem numa galeria que dominava todo o pátio, estando tudo cheio das flores que a estação oferecia e de folhagens, chegou o discreto senescal, que os recebeu e as revigorou com doces preciosos e vinhos excelentes.

Depois disso, foi aberto um jardim todo murado que ficava ao lado do palácio, e todos entraram; logo à primeira vista, acharam todo o conjunto dotado de maravilhosa beleza, para logo depois começarem a observar as suas partes mais atentamente. O jardim tinha ao redor, no meio e em vários lugares amplas alamedas, todas retas como flechas e cobertas de parreiras que davam sinais de que produziram muita uva naquele ano; e, estando todas então floridas, espargiam pelo jardim um forte aroma que, mesclado ao aroma de muitas outras coisas que por lá recendiam, dava-lhes a impressão de estarem em meio a todas as especiarias que já nasceram no oriente; as laterais das alamedas estavam quase fechadas por jasmineiros e roseiras brancas e vermelhas; graças a isso, não só pela manhã, mas a qualquer hora em que o sol estivesse mais alto, sem ser incomodado por este, qualquer um podia andar por toda parte sob a sombra perfumada e agradável. Seria demorado relatar quantas e quais plantas havia naquele lugar e em que ordem estavam postas, mas não havia planta louvável e adaptada aos nossos climas que ali não se achasse em abundância. No meio de tudo – coisa não menos admirável que qualquer outra que ali houvesse, aliás muito mais – havia um prado de relva miudíssima e tão verde que parecia negra, todo salpicado de mil variedades de flores e cercado por laranjeiras e limoeiros verdes e luxuriantes, que, carregados dos frutos velhos, dos novos e também das flores, não só ofertavam agradável sombra aos olhos como também prazer ao olfato. No meio do referido prado havia uma fonte de mármore alvíssimo com maravilhosas esculturas. De dentro dela, não sei se de veio natural ou artificial, através de uma estátua que ficava sobre uma coluna que se erguia no meio da fonte, brotava em direção do céu, voltando depois a cair na límpida fonte com mavioso som, uma água tão abundante e alta que com menos água se teria girado um moinho. A água que extravasava da fonte já cheia saía do pequeno prado por um caminho oculto e, por belos regos artificiais, aparecia fora do prado e o contornava por inteiro; dali, por regos semelhantes que percorriam quase todas as partes do jardim, convergindo finalmente para um lugar no qual havia a saída do belo jardim, de lá descia límpida para a planície, mas antes de a esta chegar, com imensa força e não pequena utilidade para o proprietário, movimentava dois moinhos.

Ao verem aquele jardim, sua bela ordem, as plantas e a fonte com os regatinhos que dela saíam, foi tanto o gosto das damas e dos três jovens que todos começaram a afirmar que, se fosse possível fazer um Paraíso na terra, não saberiam dizer que forma lhe poderia ser dada senão a daquele jardim, nem conseguiam imaginar que beleza lhe acrescentar senão aquela. Percorrendo-o então, contentíssimos, fazendo lindas guirlandas com vários ramos de árvores e ouvindo bem uns vinte tipos de canto de pássaros, como se eles antes não tinham visto, surpreendidos que estavam pelas outras coisas: estava o jardim cheio de

umas cem variedades de belos animais, e, mostrando-os uns aos outros, viram de um lado aparecerem coelhos, de outro correrem lebres, daqui surgirem corças, ali enhos pastando, e havia, além desses, mais outros vários tipos de animais inofensivos, todos à vontade, quase domesticados, a divertir-se; essas coisas somaram ainda maior prazer a todos os outros que havia. (BOCCACCIO, 2013, pp. 167-8)

Era tão belo e deleitoso o jardim que ninguém houve que preferisse sair para buscar sentir mais prazer em outro lugar. (BOCCACCIO, 2013, p. 232)

Neste segundo lugar, Boccaccio explora ainda mais a descrição do jardim. Nele, os bens naturais e necessários, como a água, existem em abundância, mostrando que deles os jovens podem viver com suficiência. A descrição das plantas, sempre positivamente adjetivadas, continua reforçando o caráter edênico do jardim. Desta vez, tal descrição não se encerra nas plantas; os animais de todos os tipos estão também a “divertir-se”. Infere-se já, a partir da descrição desses elementos, o prazer assumindo uma posição central neste jardim.

c) Terceiro Lugar (sexta jornada - conclusão):

(...) não tinham andado muito mais de uma milha quando chegaram ao Vale das Damas. Entraram nele por um caminho bastante estreito, de um lado do qual havia um límpido regato, e, ao verem o vale, acharam-no mais bonito e aprazível do que se podia imaginar, especialmente naquela estação de grande calor. E, segundo uma delas me contou, a planície que havia no vale era redonda como se tivesse sido feita com compasso, embora parecesse artifício da natureza, e não do homem: tinha o perímetro de pouco mais de meia milha e era circundada por outeiros de não muita altura, vendo-se no cume de cada um deles um palácio quase na forma de um belo castelinho.

As encostas desses outeiros desciam para a planície em terraços, tal como vemos nos anfiteatros que, desde o alto até a parte mais baixa, vão descendo em degraus sucessivamente ordenados e estreitando a cada vez o seu círculo. Dessas encostas, as que estavam voltadas para as plagas do meio-dia cobriam-se inteiramente de videiras, oliveiras, amendoeiras, cerejeiras, figueiras e vários outros tipos de árvores frutíferas, sem que se perdesse um só palmo. As que estavam voltadas para o carro de tramontana eram todas de bosquezinhas de carvalho novo, freixo e outras árvores verdíssimas e eretas tanto quanto podiam ser. A planície, que não tinha outras entradas além daquela por onde as mulheres chegaram, estava cheia de abetos, ciprestes, loureiros e alguns pinheiros, tão bem compostos e organizados como se o melhor artífice os tivesse plantado: entre eles pouco sol ou nenhum, embora alto, penetrava até o solo, que era todo um prado de relva miudíssima e cheia de flores purpúreas e de outros tipos.

Além disso, o que mais deleitava era um regato que, saindo de um dos vales que dividia dois daqueles outeiros, ia caindo por saltos de pedra bruta e, na queda, emitia um ruído muito agradável de se ouvir; seus respingos pareciam de azougue quando, espremido por alguma coisa, forma esguichos miúdos; e a água, ao chegar lá embaixo, à pequena planície, depois de recolhida num belo canal, corria velocíssima até o meio do plano e ali formava um laguinho, como aqueles que às

vezes são feitos nos jardins pelos cidadãos que para tanto tenham recursos. Esse laguinho não era mais profundo que a estatura de um homem até o peito; e, não havendo mistura alguma nele, o seu fundo límpido deixava à mostra um cascalho miúdo que quem não tivesse o que fazer, e quisesse, poderia inventariar por inteiro; na água quem olhasse não via apenas um fundo, mas também muitos peixes a nadarem daqui para lá, de modo que, além de prazer, sentia-se admiração. Não era o laguinho fechado por outra margem senão a do próprio solo do prado, que o circundava e se mostrava mais belo quanto mais umidade recebia dele. A água que extravasava de sua capacidade era recebida por outro pequeno canal e por ele saía do vale, correndo para as partes mais baixas. (BOCCACCIO, 2013, 381-2)

Neste lugar, intensifica-se ainda mais o prazer dos jovens perante o que a natureza lhes oferece. É possível afirmar que nele se encontra uma completude entre o que é natural e necessário, neste caso, especificamente, as árvores frutíferas e a água, com o prazer advindo disso. Além do mais, tudo é bonito e agradável, confluindo ao máximo ética e estética.

d) Quarto Lugar (nona jornada):

(...) seguindo os passos lentos da rainha, foram a um bosquezinho não muito distante do palácio. Quando lá entraram viram animais, como corças, cervos e outros que, não temendo os caçadores em virtude da avassaladora pestilência, davam a impressão de estar à espera deles como se se tivessem tornado mansos ou domesticados. E durante algum tempo o grupo se divertiu aproximando-se ora deste, ora daquele, quase os alcançando. Mas, quando o sol já ia alto, houveram todos por bem retornar.

Estavam todos engrinaldados de ramos de carvalho, com as mãos cheias ou de ervas aromáticas ou de flores; e quem porventura deparasse com eles nada mais poderia dizer, senão: “Ou não serão vencidos pela morte, ou com ela se irão felizes”. (BOCCACCIO, 2013, p. 513)

Deste quarto lugar, por mais que os jovens não se demorem nele, duas observações são necessárias. A primeira, é que por meio dele podemos inferir e relacioná-los ao grupo D que Boccaccio narra das pessoas de Florença: além deles viverem tudo com suficiência, ressalta-nos a imagem dos jovens caminhando com flores e ervas aromáticas. A segunda, é a frase entre aspas. Ela nos sugere que a morte definitivamente não faz mais parte do universo dos jovens, que vivem seu auge ético-estético. Retomemos a ideia da máxima segunda de Epicuro: *a morte nada é para nós*. De fato, ela nada mais é para os jovens, uma vez que eles se encontram em tamanha felicidade, ao selecionarem bem os prazeres, que não serão vencidos por ela, ou, se forem abatidos, se irão felizes.

Sobre tais lugares, contribui com nossa análise as observações de Battaglia Ricci, em “Nel giardino di Boccaccio: tradizione e innovazione”. Para ela, as sucessivas mudanças de lugares, mais que a necessidade de não ser encontrados por outras pessoas, afirmada pelos jovens, mostra uma hierarquia ideal proposta pelo autor, funcionando como etapas de um percurso iniciático (2004, p. 15), o qual *tem como auge a boa escolha dos prazeres e a liberdade dos medos da morte e dos deuses*.

(...) Nel corso del tempo la brigata si allontana infatti sempre più dalla città, luogo di morte fisica e degrado morale, movendo verso la scoperta di veri e propri eden in terra: la Valle delle Donne prima (Concl. VI 19-32) e il boschetto poi (Intr. IX 2-5). (...) Certo comunque che il giardino descritto nell'introduzione alla terza giornata fa parte di una catena solidale e semanticamente importante, costruita come un *climax* che funge da figurante simbolico del progressivo allontanamento dal mondo negativo descritto nella prima giornata e poi, attraverso tappe in luoghi molto accuratamente descritti e sempre più caratterizzati in senso edenico, *a rappresentare un graduale sprofondamento nella natura, recuperando i giovani un modo di vivere che combina natura e ragione, e li rende capaci di opporsi alla morte*. (grifos nossos) (RICCI, 2004, p. 16)

Natureza e razão, que, por que não, poderia ser também natureza-razão? Ambas estão tão entrelaçadas, que é possível traçar um paralelo: os jardins construídos pelos homens possuem absoluta simetria; bem como os jardins naturais, como o do Vale das Damas, possui uma forma definida, uma vez que, nas palavras de Boccaccio, a sua circunferência parece ter sido feita por um compasso.

Para Ricci, este aprofundamento na natureza-razão encontra um momento especial no jardim da terceira jornada. Isso porque ele constituiria uma etapa intermediária, que mescla as marcas realísticas do primeiro jardim com as marcas edenísticas do Vale e do *boschetto*. Nele se intensifica os efeitos prazerosos que as plantas produzem no sentido dos jovens, ao mesmo tempo em que eles vão se inteirando definitivamente naquela natureza serena e benéfica. (RICCI, 2004, p. 16) E, quando essa interação atinge seu auge nos lugares posteriores, os jovens se encontram em

Un “vero paradiso in terra”, dove è possibile sfuggire alla terribile nemica che incombe in città e, insieme, riconoscere le potenzialità salvifiche della poesia, che ricostruisce, con la parola, un sistema etico fortemente coerente, che *trova il suo nucleo centrale nella riflessione epicurea filtrata e trasmessa da Seneca*, non a caso anch'essa incardinata sulla riflessione sul destino mortale degli uomini, ma volta ad elaborare una concezione del vivere rispettoso di natura e ragione,

facendo del diletto – dell’onesto diletto, che trova la sua massima realizzazione nella creazione poetica – lo strumento per la salvezza dell’umanità. (grifos nosso) (RICCI, 2004, p. 21)

Deste trecho de Battaglia Ricci, podemos pinçar diversos pontos para discussão. A princípio, nos interessa os aspectos relativos ao *prazer*, fundamentais para a compreensão do epicurismo enquanto escolha ética da microssociedade dos jovens.

Veglia, em *La vita lieta*, observa que a palavra “piacere” e adjacentes (como “diletto”, “dilettanza”, “dilettevole” etc.) ocorrem inúmeras vezes na moldura narrativa (2000, p. 66). Na maior parte das vezes, está associada ao sentimento dos jovens diante ao que a natureza oferece. O que considera muito representativo:

(...) ed esso è non solo (...) l’indice del ritrotterra culturale del Boccaccio, considerato nel giudizio che egli ne dava o nel sentimento che poteva nutrire, ma pure lo stato d’animo che s’innerva nel desiderio della brigata, che ne feconda il sentire morale e la gioia del vivere. (2000, p. 66)

Alguns anos antes de Veglia, Graedel aponta a questão do hedonismo presente na moldura narrativa de o *Decameron*, no entanto, com algumas advertências:

L’edonismo è una tendenza fondamentale nell’uomo ed esso era una delle caratteristiche più appariscenti del Rinascimento, epoca razionalistica che, libera da travagli spirituali e trascendentali, era indirizzata soprattutto verso i valori esteriori della vita. E grazie al benessere materiale la vita si faceva più bella, elegante e raffinata. Il gusto edonistico si manifestava nell’aspirazione ed esaltazione della bellezza, nel desiderio di comodità e di lusso, nella tendenza edonistica poteva esprimersi all’infuori del contenuto dilettevole nel culto della forma esteriore, in tutti gli elementi dello stile come nell’armonia e regolarità della composizione, nella eutritmia ed eleganza del periodo, nella musicalità della parola.

Questo senso del bello nell’arte che aveva le sue radici più profonde nella vita spirituale e materiale dell’epoca, veniva intensificato e *raffinato per mezzo dello studio dei classici antichi*. Dalla bellezza classica antica si deduce il concetto del bello ideale assoluto che si può raggiungere grazie all’imitazione. Così ben presto si giunge ad una sopravvalutazione dei valori formali, alla ricerca delle squisitezze tecniche e del bello per se stesso.

Questo edonismo come tendenza al godimento e ricerca del bello lo avvertiamo già nel Boccaccio. L’edonismo pervade tutta la cornice del *Decameron* e si manifesta, nel campo estetico, sotto l’aspetto della perfezione. La prosa d’arte, la struttura armonica, la genericità e compiutezza della natura e dei personaggi sono appunto anche espressione di un sentimento edonistico della vita. Anche nel contrasto tra lo sfondo cupo della peste e l’ambiente gaio della brigata dei novellatori si manifesta un fenomeno di edonismo da parte dell’autore. Premettendo all’idillio nella campagna fiorentina lo scenario desolato della peste, il Boccaccio ha saputo dare maggior rilievo ed intensità alla vita bella, armonica ed esuberante dei suoi novellatori.

L'edonismo si manifesta ancora più palesemente nel contegno dell'autore e dei suoi novellatori riguardo alla calamità della peste. Il Boccaccio al principio dell'opera si scusa della "breve noia" che egli procura al lettore con la descrizione della peste, e in Santa Maria Novella le gentildonne fiorentine vengono esortate da Pampinea a fuggire per non vedere la miseria della città. Tutta la vita della brigata poi è dominata da quella gioia di vivere: la peste è subito dimenticata e l'unica preoccupazione della compagnia è di "vivere festevolmente". E questa caccia al piacere continua anche – almeno per gli uomini – quando si ritorna nella città appestata che l'autore non rievoca più alla fine del suo libro per non disturbare il sentimento del piacere e dell'armonia nel lettore. Un tenue riflesso di quest'aspirazione al bello e al godimento lo troviamo invece nelle cornici dei novellieri rinascimentali, sebbene per lo più soltanto come semplice ripresa di motivi e modi boccacceschi, come imitazione cioè della situazione fondamentale, di particolari e dello stile latineggiante del *Decameron*. (1959, pp. 83-4)

No entanto, o que Graedel não havia ainda percebido é a veia epicurista desse prazer; Agnes Heller a apontará alguns anos depois:

Considerem-se os heróis e as heroínas de Boccaccio: no meio de um flagelo mortífero reúnem-se numa igreja – mas, em vez de se resignarem à graça divina, confiando na expiação dos seus pecados ou pedindo histericamente o auxílio de santos ou objetos de devoção, partiram para o atraente jardim de um castelo para “viverem uma vida de beleza”. E aqui a “vida de beleza” é sinônimo de vida com significado: estas figuras procuram, com efeito, o prazer, mas um prazer em “harmonia” e “equilíbrio” – não na devassidão, o complemento da histeria religiosa, mas no canto e na dança, no cantar de histórias espirituosas, na contemplação da paisagem, na amizade e no amor requintado; é nisto que encontram o seu prazer. A força das histórias apenas sublinha o desprendimento nobre e sóbrio daqueles que as contam; pois aqueles que percorrem a via da beleza e da bondade podem ouvir com segurança tudo o que é feio e mau, assim como tudo o que é bom e belo. Durante todo o tempo em que a peste grassou, não pensaram uma só vez na possibilidade da sua própria morte; parecem personificar de maneira precoce a exigência de Espinosa de que o homem sábio deve pensar na vida e não na morte. Não é em vão que se diz deles que “a morte não os vencerá”. (1982, p. 91)

Como podemos, então, finalmente definir que traços do jardim de Boccaccio seriam uma alusão ao jardim de Epicuro, no plano ético? Para isso, Agnes Heller e Battaglia Ricci já forneceram indícios importantes, além do apoio de Marco Veglia, que demonstrou como Boccaccio conhecia essa filosofia e possuía certa inclinação a ela. Com uma análise da microssociedade estabelecida pelos jovens, poderemos melhor consolidar essas afirmações.

3.4.2. *Arte de Viver*

O fato dos jovens dedicarem certos dias para oração e eventualmente mencionar o nome de Deus, em um primeiro momento, poderia nos induzir a considerá-los fiéis do cristianismo. No entanto, uma leitura mais atenta desconfiará desse julgamento. A leitura de Getto, nesse sentido, é muito representativa – ele observa que a religião, entre os jovens, possui um caráter ritualístico, apenas uma convenção social:

Se fin dall'inizio i dieci giovani si trovano in una chiesa e, incominciando il novellare, si richiamano a "Colui che di tutte le cose fu facitore...", essi addirittura stabiliscono nei giorni di venerdì e sabato "in onore della Passione di Cristo e a reverenza della Vergine Madre di Dio" di sospendere il loro novellare per attendere alle pratiche religiose, mentre alla domenica si daranno pensiero di ascoltare il "divino officio". Ma con tutto questo il sentimento del sacro è assente da queste pagine. La religione nel *Decameron* interviene, in coerenza alla visione della vita del Boccaccio, come *un fatto essenzialmente sociale*. È la religione colta nei suoi riflessi sociali, non la religione vista nel suo contenuto trascendente, quel che richiama l'attenzione, ossequiosa o polemica, dello scrittore. Sono dunque gli uomini di religione e i loro atti e la loro condotta, i riti e il loro abuso o la loro osservanza, non mai le ansie del sovranaturale né, comunque, i motivi del dogma, che compaiono in questo libro. Non di una teologia si tratta ma di un costume, non di una verità ma di un'azione: anzi la verità della religione sembra risolversi nella sua prassi. Tale sensibilità religiosa è comune alla cornice e alle novelle. (grifos nossos) (1958, p. 28)

Tal leitura enfatiza nossa tese. Evidentemente, *nosso propósito não é de levantar a bandeira epicurista de modo a negar outras influências*. Mas acreditamos que o modo de vida escolhido pelos jovens possui, em sua ética, fortes traços em consonância com os princípios éticos epicuristas. Assim, o fato da religião ser meramente uma convenção não nos coloca em contradição, ainda mais se pensarmos no tópico desenvolvido no primeiro capítulo desta dissertação, em que se trabalha o confronto entre epicurismo e cristianismo. E, para apontar os traços epicuristas, analisarei, a partir de agora, o funcionamento da microssociedade dos jovens.

E uma primeira informação relevante vem a partir da fala de Dioneu, na "Introdução à primeira jornada":

Foi a sensatez das senhoras, mais que nossa astúcia, que nos trouxe aqui. Não sei o que pretendem fazer de seus cuidados; os meus eu deixei atrás das portas da cidade quando há pouco saí de lá; por isso, ou se dispõem a divertir-se, rir e

cantar comigo (quero dizer, tanto quanto convier à dignidade das senhoras), ou me dão permissão para voltar aos meus cuidados e ficar na cidade atribulada. (BOCCACCIO, 2013, p. 38)

A fala de Dioneu marca o momento da substituição do prazer pela dor. As preocupações e medos deveriam ficar em Florença, longe do jardim. Nele, *iriam se dedicar ao prazer*. Mas engana-se quem pensa que iriam beber demasiadamente e gozar de tudo que pudessem indiscriminadamente, como descreveu Boccaccio do grupo B de Florença. A fala de Pampineia indica o propósito dos jovens naquele lugar:

Dioneu, são acertadas as suas palavras: convém *viver festivamente*, e não foi outra a razão que nos fez fugir das tristezas. Mas, visto que as coisas desregradas não podem durar muito, eu, que fui iniciadora das conversações que resultaram nesta linda companhia, *pensando na continuação de nossa alegria*, considero necessário escolhermos entre nós alguém que seja principal, que respeitemos e obedeçamos como mandante, *cujo único pensamento seja dipor-nos a viver com alegria*. E, para que cada um de nós possa sentir o fardo da preocupação que acompanha o prazer do mando, e para que, sendo o mandante escolhido de ambas as partes, não haja inveja de quem não experimente o mando, sugiro que esse fardo e essa honra sejam atribuídos a um de nós por dia; e que o primeiro seja escolhido por todos nós; quanto aos seguintes, a cada entardecer será apontado aquele ou aquela que mais agrada a quem naquele dia tiver tido o mando; e este, segundo seu arbítrio e no tempo que durar seu mando, deverá dispor e ordenar o lugar e o modo como viveremos. (grifos nossos) (BOCCACCIO, 2013, p. 38)

A liderança, no caso, serve para que proporcione segurança ao grupo, de modo que esse organismo coeso possa viver prazerosamente: o objetivo, como afirmou Pampineia, é *viver festivamente, viver com alegria*. “Aqui há jardins, aqui há prados, aqui há outros locais aprazíveis, que cada um pode percorrer, divertindo-se à vontade.” Reforça Pampineia (BOCCACCIO, 2013, p. 39). E, nesses locais, cada um pode fazer o que mais lhe agrada, como diz Pampineia em sua segunda ordem. Assim se dispersaram todos, curtindo nos arredores o que lhes mais aprazia; alimentaram-se bem; reuniram-se com alguns instrumentos musicais e desenvolviam o tema de uma dança; felizes, depois, foram repousar. Esses prazeres, no entanto, não são desmedidos. Analisemos a próxima fala de Pampineia:

Como estão vendo, o sol está alto, e o calor, forte; nada mais se ouve além das cigarras nas oliveiras; por isso, ir agora a qualquer lugar sem dúvida seria asneira. Aqui é bom e fresco, e, como veem, há tabuleiros e peças de

xadrez, podendo todos divertir-se com o que lhes der mais prazer. Contudo, se nisso fosse acatada a minha opinião, não passaríamos esta parte quente do dia jogando, pois no jogo o espírito de um dos jogadores se perturba sem que haja prazer para o outro ou para quem esteja assistindo, mas passaríamos contando histórias, de modo que um de nós pode dar prazer a todos os outros que o ouvem. Assim que todos tiverem acabado de contar cada um a sua pequena história, o sol já terá declinado, o calor terá acabado, e poderemos ir aonde bem quisermos; por isso, se gostarem disto que estou propondo (pois estou disposta a acatar o que for do gosto de todos), assim faremos; e, se não gostarem, cada um poderá fazer o que quiser até o cair da tarde. (BOCCACCIO, 2013, p. 40)

Muitos críticos captaram, por meio de falas como essa, o sentido de *vida de beleza* contido na moldura narrativa. Salinari e Ricci, por exemplo, acreditam que na descrição “profunda, lúcida, indiferente e realista da peste” (1988, p. 630) – vista também por eles como um fenômeno não só de corrupção física, mas de depredação moral e social – e na evasão dos dez jovens, que deixam Florença em direção ao campo, nas suas festas, nos seus jogos, nos seus “honestos passatempos” encontra-se a *gioia del vivere*. Assim, a vida se afirmaria sobre a morte, afirmação que é quase emblematicamente resumida – na introdução à IX jornada – na imagem feliz dos jovens que retornam de um passeio.

Ainda assim, podemos esmiuçar mais o funcionamento da microssociedade que optou por viver belamente.

A partir da fala de Pampineia, fica clara a tendência desse grupo aos prazeres e a rejeição ao que provoca dor. No entanto, não é todo e qualquer prazer: são os prazeres harmônicos, os desejos que se limitam ao que é natural e necessário/não necessário. Além disso, como podemos inferir dessa fala de Pampineia, todo prazer é um prazer, no entanto, a sugestão é que se faça um cálculo para que se possa desfrutar melhor desse prazer. O resultado desse cálculo hedonístico nada mais é que contar histórias, em um jardim, de modo que todos se alegrem.

Toda essa conduta conflui com a ética epicurista.

Os jovens, no entanto, não mencionam explicitamente o epicurismo. Essa filosofia não é citada por eles – apenas na novela de Guido Cavalcanti (VI-9), como já afirmamos na Parte 3 do Capítulo 1. O que não é necessário, para estabelecermos a aproximação em questão. Agnes Heller (1982, p. 85) inicia seu capítulo “O estoicismo e o epicurismo” afirmando que ser filósofo significa tanto criar uma visão de mundo que esclareça o seu conteúdo objetivo de forma mais global e profunda, como incorporar nas atitudes sociais e éticas as consequências práticas dessa nova visão. Em seguida, faz uma ressalva: para ser

epicurista, não precisa ser filósofo. O ser-epicurista é uma *questão de comportamento*, de modo que leigos podem ser epicuristas. Inclusive, Epicuro adverte, no início da “Carta a Meneceu”, que a filosofia é para todos, de qualquer idade. Assim, seguindo o raciocínio de Heller, o comportamento é epicurista, sem depender de que o indivíduo afirme segui-la.

Além disso, por ser a construção da moldura narrativa arquitetada por Boccaccio, muitos críticos associaram a biografia do autor com a sua obra, antes para consolidar a *vida de beleza* e, recentemente com Veglia, uma vida de beleza *epicurista*. Afirmou Graedel:

Oltre a questa funzione unificante il paesaggio ha ancora un altro significato: esso è l'espressione del sentimento della vita dei dieci novellatori; e in senso più profondo e simbolico esprime lo stato d'animo contemplativo e sereno del suo creatore. (1959, p.39)

Já Veglia:

Forse è utile, di passata, avvertire meglio come la Morte Nera imponesse, al Boccaccio, il recupero di un integrale “scire vivere” nei suoi caratteri culturali, nelle sue forme attestate; come chiedesse ancora, quel desiderio, un luogo e uno spazio, un tempo suo, secondo una logica contrastiva che abbiamo imparato a conoscere. Alieno da cupezze e ravvolgimenti in quella stagione magnanima della sua vita, Boccaccio mette in scena giovani comuni, non tormentati da idee di peccato o di espiazione. La “colpa” che la brigata unicamente avverte, il male che essa vuole risanare, è quindi sociale, storico, collettivo, è la crisi istituzionale e morale di un’intera civiltà. La corresponsabilità a quella situazione, l’averne fatto parte, pur nell’innocenza e nell’onestà della condotta di vita, era così un motivo bastevolmente imperioso per cercare un *remedium*, per trovare parlando e raccontando, vivendo e camminando per orti e giardini, una soluzione a quel male. L’Autore del *Decameron*, dinanzi alla scena miserevole della desolazione cittadina (“terra deserta”, “terra illa inculta”) si trovò così indotto, umanamente, al desiderio istintivo – tanto più importante poiché storicamente motivato – di uno spettacolo opposto, piacevole e lieto: insomma *contraria*, secondo l’antica regola dei medici trasposta ora all’ambito morale, *contrariis curari*. (2000, pp. 71-2)

Para embasar esse argumento, Marco Veglia traça uma via interessante para apoiar o *modo de vida* de inspiração epicurista à representação de seus personagens em o *Decameron*. A partir de diversas cartas do autor, Veglia demonstra a escolha voluntária de Boccaccio pela *pobreza*. O que é possível verificar no próprio *Decameron*, como afirma Boccaccio:

Mas que diremos àqueles que têm tanta compaixão de minha fome que me aconselham a ganhar o pão? Realmente não sei; a não ser que, tentando imaginar qual seria a resposta deles caso eu, por necessidade, lhes pedisse pão, concluo que diriam: “Vá buscá-lo entre as fábulas”. Os poetas já encontraram mais pão entre suas fábulas que muitos ricos entre seus tesouros. E muitos houve que, indo atrás de suas fábulas, chegaram à idade madura, ao passo que muitos, procurando ter mais pão do que precisavam, morreram verdes. Que mais? Que esses tais me enxotem caso eu lhes peça pão; se bem que, graças a Deus, ainda não precisei; e, mesmo que venha a precisar, sei, como diz o Apóstolo, viver na penúria e na abundância; por isso, que ninguém se importe mais comigo do que eu mesmo. (BOCCACCIO, 2013, p. 241)

Nesse sentido, aponta ainda a concepção de um *homo carneu*, associada à vida natural. Desse modo, sustentaria a ideia de *vida terrena* e, concomitantemente, do *prazer das coisas naturais*. Pois

chi nulla possiede e nulla è (di fuori dalla misura magnanima della propria intera umanità), non può davvero perdere nulla: così, l’assoluta libertà del “pauper” volontario (*frugalis*) si trasfonde nell’intera letizia che ne diviene il vessillo. (2000, p. 120)

Pode-se, finalmente, a partir dessa relação autor-obra traçada por Veglia, estabelecer um paralelo entre tal *pobreza* e um modo de vida pautado no que é natural e necessário/não necessário, de acordo com os ensinamentos epicuristas.

Na Conclusão de o *Decameron*, há uma outra informação importante, dita pelo próprio autor, que nos remete também à natureza do prazer e a importância do cálculo hedonístico:

Quem não sabe que o vinho é ótimo para os mortais, segundo Cinciglione, Scolaio e vários outros, e nocivo a quem tem febre? Mas só porque faz mal a quem tem febre diremos que é ruim? Quem não sabe que o fogo é utilíssimo, aliás, necessário aos mortais? Mas só porque incendeia casas, aldeias e cidades diremos que é ruim? As armas defendem a vida daqueles que querem viver pacificamente, mas também matam com frequência, não por causa de sua própria maldade, mas daqueles que as usam com maldade. (BOCCACCIO, 2013, p. 626)

Por extensão, o prazer é sempre prazer, mesmo que tenha como consequência uma dor. Essa consequência negativa pode ser evitada por meio de um bom cálculo hedonístico. Esse balanço é reafirmado por Dioneu, na conclusão da décima jornada:

Como é de seu conhecimento, amanhã faz quinze dias que saímos de Florença para termos alguma distração que nos servisse de amparo à saúde e à vida, pondo fim a melancolias, dores e angústias a que assistimos sem cessar em nossa cidade desde que tiveram início esses tempos de peste; coisa que, segundo meu juízo, fizemos com honradez; pois, se eu tiver bem observado, embora tenham sido contadas histórias alegres e talvez capazes de despertar a concupiscência, embora tenhamos continuamente comido bem, bebido, tocado e cantado, coisas estas de índole a incitar as mentes frágeis a coisas menos decorosas, não chegaram ao meu conhecimento atos ou palavras, enfim, nada que fosse censurável, nem da parte das senhoras nem da nossa; contínuo decoro, contínua concórdia, contínua familiaridade fraterna: foi isso o que me pareceu ver e ouvir. (BOCCACCIO, 2013, p. 621)

A partir do cálculo hedonístico, os jovens conseguiram conduzir bem suas jornadas, vivendo uma vida de beleza, pautada nos prazeres harmônicos. Cantaram, dançaram, contaram histórias; comeram e beberam, tudo com suficiência, sem exageros. Os jovens conseguiram, portanto, o objetivo, viver festivamente, de modo que todos pudessem desfrutar ao máximo dos prazeres.

E, a partir do cálculo hedonístico, Boccaccio conseguiu cumprir seu maior propósito: valeria a pena sofrer um pouco no começo para desfrutar de um prazer maior – trata-se da metáfora da montanha, no começo da Introdução à primeira jornada:

Este horripilante início não deve ser diferente do que é para o caminhante a montanha acidentada e íngreme, atrás da qual se encontre uma planície belíssima e amena, que lhe parecerá tanto mais agradável quanto maior tiver sido o padecimento da subida e da descida. (BOCCACCIO, 2013, p. 27)

Assim, fez suas leitoras enfrentarem os horrores da peste por meio de sua descrição, para depois conduzi-las ao jardim.

Com elementos como o tipo de prazer e de desejo, bem como o cálculo hedonístico, que conduziu os jovens à felicidade, distanciados do medo da morte e do medo dos deuses, símbolos da Florença corrompida, podemos afirmar que, no plano ético, o jardim de Boccaccio é uma alusão ao jardim epicurista.

Parte 3

3.5. Momento de decisão

3.5.1. *Movimento interno*

Ainda na parte da moldura narrativa em que o elemento base da peste negra se sobrepunha, há um *momento de decisão* que devemos analisar. Trata-se de quando os jovens se encontram na Igreja Santa Maria Novella, até estarem a caminho do jardim.

Nesta transição, da horrenda peste ao grupo de narradores, o foco recairá sobre Pampineia. Com a cidade vazia de moradores, aconteceu o encontro de sete jovens mulheres na Igreja Santa Maria Novella, na manhã de uma terça-feira. A ligação entre elas era ou de amizade, ou de vizinhança ou de parentesco. Temos também informação sobre as suas idades: elas têm entre 18 e 28 anos. Boccaccio ressalta também que todas eram bem comportadas e de sangue nobre, bonitas de forma, costumes prendados e de *comportamento honesto*.

Tais mulheres estavam ali, em uma das dependências da igreja, conforme conta Boccaccio, não por prévia combinação, não por *destino*, mas por *acaso*. Sentaram-se formando quase um círculo. Após os incontáveis suspiros e o fim da recitação dos padrenossos, começaram a conversar entre si, sobre coisas cotidianas. Até que, após algum intervalo, Pampineia começou a falar. Abaixo, o longo discurso de Pampineia, dividido em partes que serão analisadas adiante:

(1) Minhas caras senhoras já terão muitas vezes ouvido dizer, assim como eu, que *quem usa honestamente sua razão não comete injúria contra ninguém*. Dita a razão natural que todos os que aqui nascem podem manter, conservar e defender sua própria vida na medida do possível: e é isso autorizado a tal ponto, que algumas vezes, para defendê-la, houve quem matasse outras pessoas, sem por isso incorrer em culpa. E, se as leis, cuja preocupação é o bem-estar de todos os mortais, fazem tais concessões, muito mais honesto é para nós e para qualquer outro, sem ofender ninguém, adotar as medidas possíveis para conservar a própria vida! (2) Observando bem, como venho, os nossos comportamentos nesta manhã e ainda mais o de outras manhãs passadas, e pensando em quais são as nossas conversas, compreendo, e as senhoras também poderão compreender, que cada uma de nós teme por si mesma: eis aí algo que não me surpreende nem um pouco, mas me surpreende muito que, tendo todas

nós sentimentos de mulher, *não se tome medida nenhuma para remediar aquilo que cada uma teme fundamentalmente*. Permanecemos aqui, segundo penso, como se quiséssemos ou devêssemos ser testemunhas de quantos cadáveres são trazidos à sepultura ou para ouvirmos os frades daqui, cujo número está quase reduzido a nada, cantam seus ofícios nas horas devidas, ou para demonstrar a quem quer que apareça, em nossos trajes, a qualidade e a quantidade de nossas misérias. E, se saímos daqui, vemos mortos ou doentes transportados por todos os lados, ou então vemos aqueles que, já condenados ao exílio pela autoridade pública, em decorrência de seus malfeitos, agora escarnecem dessas mesmas leis, ao saberem que seus executores estão mortos ou doentes, e percorrem a região com ímpeto desagradável; ou então vemos o povilêu de nossa cidade, aquecido com nosso sangue, autodenominando-se coveiro, cavalgar e percorrer todos os lugares, zombar de nós e jogar-nos ao rosto os nossos males com canções indecorosas. E não ouvimos outra coisa senão: “Fulanos estão mortos” e “Sicranos estão para morrer”; e, se houvesse gente para chorar, ouviríamos prantos dolorosos por toda parte. E, se voltamos para casa, não sei se com as senhoras ocorre o mesmo que a mim: eu, que tinha grande número de serviçais, encontrando lá agora apenas minha criada, fico apavorada e tenho arrepios por quase todo o corpo; e, seja qual for a parte da casa aonde vá ou permaneça, parece que vejo as sombras daqueles que se foram, mas não com as expressões que costumavam ter, e sim assombrando-me com uma aparência horrível, que não sei de onde lhes veio depois que morreram. Por todas essas coisas, aqui, fora daqui e em casa eu me sinto mal; principalmente porque também me parece que ninguém que tenha alguma energia e lugar aonde ir, como nós, continua aqui, exceto nós mesmas. (3) E não só ouvi dizer como também vi várias vezes que esses tais (se é que alguns há), *sem fazerem distinção alguma entre coisas honestas e desonestas, movidos somente pelo apetite, sozinhos ou acompanhados, de dia e de noite, fazem tudo o que lhes dê na telha*. E não só o fazem as pessoas sem vínculos religiosos, mas também as enclausuradas dos mosteiros, que, convencidas de que aquilo lhes convém e só é proibido às outras, transgredindo as leis da obediência, entregam-se aos prazeres carnavais e, imaginando assim salvar-se, tornam-se lascivas e dissolutas. (4) E se assim é (como se vê claramente que é), que fazemos aqui? Que esperamos? Que sonhamos? Por que somos mais preguiçosas e lerdas com nossa saúde do que todo o restante dos cidadãos? Acaso nos consideramos menos importantes que todas as outras? Ou acreditamos que nossa vida está ligada ao corpo com cadeias mais fortes do que as dos outros, de modo que não precisamos nos preocupar com nada que seja capaz de prejudicá-la? (5) Estamos erradas, enganadas; que estupidez a nossa, se acreditarmos nisso! (6) Sempre que nos lembrarmos de quantos e quais homens e mulheres foram vencidos por essa cruel pestilência, encontraremos fortíssimo argumento. Por isso, para não incidirmos, por renitência ou desleixo, naquilo de que podemos escapar de alguma maneira, desde que queiramos (não sei se as senhoras pensarão como eu), creio que seria ótimo se, tal como estamos, tal como muitos antes de nós fizeram e fazem, saíssemos dessa cidade; *e, fugindo como da morte aos exemplos indecorosos dos outros, fôssemos decorosamente para as propriedades do campo que cada uma de nós tem em grande quantidade; e ali gozásssemos da festa, da alegria e do prazer que pudéssemos, sem ultrapassar de modo algum os limites da razão*. (7) Ali se ouvem pássaros cantar, veem-se colinas e planícies verdejantes, e os campos cobertos de trigo não ondeiam menos que o mar; árvores há de muitos tipos, e o céu, principalmente, por mais tormentoso que esteja, não nos nega suas belezas eternas, muito mais dignas de admirar do que as muralhas vazias de nossa cidade. Além disso, o ar ali é bem mais fresco, *e das coisas todas de que a vida carece nestes tempos a quantidade lá é maior, sendo menor o número de contrariedades*. E, embora os lavradores morram tanto quanto aqui os cidadãos, ali a tristeza é menor porque as casas são mais esparsas e há menos habitantes

que na cidade. *Aqui, por outro lado*, se bem percebo, não abandonaremos ninguém; aliás, sem fugir à verdade, podemos dizer que abandonadas fomos nós; porque os nossos, ou por morrerem ou por fugirem da morte, deixaram-nos sozinhas nesta aflição, como se não lhes fôssemos tão próximas. (8) Portanto, nenhuma repreensão caberá se tomarmos tal decisão; dor, desgosto e talvez morte poderão advir, se não o fizermos. (9) Para tanto, quando lhes parecesse melhor, creio que faríamos bem em tomar nossas serviçais e, fazendo-nos acompanhar por todas as coisas necessárias, passarmos um dia num lugar e outro dia em outro, entregues à alegria e à festa que estes tempos podem nos propiciar; e assim permaneceríamos até percebermos (se antes a morte não nos surpreender) que fim o céu destina a estas coisas. (10) E lembrem-se de que é mais conveniente ir embora com decência do que, como ocorre a grande número das outras, ficar sem decência. (grifos nossos) (BOCCACCIO, 2013, pp. 34-6)

Analise a parte por parte o discurso de Pampineia:

(1) O *uso honesto da razão* torna-se de maior importância para conservação da vida. Com isso, ela demonstra que qualquer atitude *não será tomada por impulso*, mesmo diante da tenebrosa circunstância em que se encontra.

(2) Pampineia demonstra insatisfação com determinada inércia perante aquela situação em que se encontram. Mostra-se empenhada em remediar os males que as afligem fundamentalmente. O longo trecho em seguida indica *a morte como maior mal*.

(3) Neste trecho, Pampineia faz referência ao grupo B dos grupos descritos por Boccaccio. Além disso, já indica que *não é todo e qualquer prazer que lhe interessa*.

(4) Essas perguntas mostram a consciência de Pampineia da circunstância em que se encontram, bem como funciona como motor para uma *mudança de postura*. Com elas, *indica que a personagem possui movimento interno*, uma vez que não aceita continuar nas mesmas condições.

(5) Reforça sua oposição à circunstância em que se encontra.

(6) Aponta como solução a ida para o campo. Além disso, o objetivo ali seria o de *viver festivamente*. No entanto, ressalta: *sem ultrapassar os limites da razão*. De modo que o prazer é calculado, como condição para a vida feliz.

(7) Neste trecho, Pampineia trabalha a oposição entre os jardins e a cidade de Florença. Reforça que, das coisas que precisam, das coisas naturais e necessárias/não necessárias aos seres humanos, nos jardins encontrarão com abundância.

(8) Reforça que uma mudança é preciso. Se permanecerem inertes, morrerão.

(9) Este trecho apresenta uma indiferença em relação a Deus. O objetivo da vida não é seguir seus dogmas, não devem se encerrar em uma casa rezando, como o faz outro

grupo descrito por Boccaccio. Devem sim viver festivamente, com os prazeres que podem, desde que não se ultrapasse os limites da razão.

(10) Reforça a *honestidade* inerente a este grupo.

Em suma, podemos afirmar que Pampineia era consciente de dois polos opostos: uma cidade em decadência e um jardim. Tendo optado pelo segundo, podemos ainda associar cidade e ignorância/natureza e razão. Dor e Prazer. Toda a sua fala apresentou uma tendência a evitar a dor e a buscar o prazer – um prazer que não ultrapassasse os limites da razão.

Essa escolha mostra que a personagem possui um movimento interno – nesse nível, um enorme avanço na narrativa construída por Boccaccio, diante da tradição dos *exemplum* medievais e outras narrativas breves, em que os personagens eram planos. Além disso, esse poder de escolha de Pampineia representa uma ideia básica do Humanismo florentino: a de que o Homem distingue-se dos outros animais por ser autor de si mesmo, por ser autônomo. Pampineia, convicta de seus conceitos, enfrentou a sociedade de uma época — aqui está a ideia de *virtù*, do ser humano que tem o poder de efetuar mudanças e controlar eventos, assim podendo alcançar seus objetivos. É o ser humano que faz acontecer. É aquele que não depende da Fortuna, ou seja, acaso, curso natural da História. O destino dela estava assim em suas próprias mãos, e não escrito por Deus: *quem o traçou foi ela mesma*.

Esses conceitos estão em confluência com as noções de Epicuro sobre o destino – conforme vimos no primeiro capítulo, o filósofo considerava preferível acreditar na influência dos deuses do que na existência do destino. Essa autonomia de Pampineia pode ser considerada como uma representação ética de uma questão física, neste caso, o *clinâmen*. Se o átomo possui a capacidade de desviar-se de sua trajetória, em ética, seguindo a leitura de Marx, o ser humano é dotado de liberdade individual, de autonomia. Novamente, é o ser humano que faz o seu destino, sem depender da vontade divina.

3.5.2. Renovação do mundo

No jardim escolhido conscientemente pelos jovens, a atividade central é contar novelas. Essa atividade é parte das propostas pelos jovens de vivenciar prazerosos momentos na microssociedade estabelecida por eles, longe de Florença.

Este fato chamou a atenção da crítica mais recente, pela possibilidade de Boccaccio evocar uma reconstrução simbólica do mundo – isso pode ser verificado no título: *Decameron*. Nesse sentido, a análise de Tateo³² é fundamental:

Il titolo disegna le “dieci giornate” in cui sono scandite le novelle attraverso una sonante combinazione etimologica greca, *Decameron*, analoga a quelle con cui erano state intitolate alcune opere precedenti dello stesso Boccaccio. Vi si riflettevano peraltro anche la denominazione e lo schema di opere dottrinali quali l’*Hexameron* di Santo Ambrogio, che narrava i sei giorni della creazione. (1998, p. 89)

Ressaltada e complementada por Surdich³³:

L’intitolazione si configura come ricalcata sul modello dell’*Hexameron* di Sant’Ambrogio e preannuncia lo spirito contenutistico dell’opera: ai sei giorni della creazione del mondo che sono oggetto del libro di Sant’Ambrogio corrispondono i dieci giorni di enunciazione delle novelle coi quali i dieci giovani ri-creano per via narrativa il mondo guastato dalla rovina della pestilenza. (2001, p. 56)

No entanto, acreditamos que uma interpretação epicurista da moldura narrativa do *Decameron* pode propor um outro significado a respeito desse novo mundo bocacciano.

Veglia (2000, p. 58), chamou a atenção que, se seguirmos a linha do “prazer” no *Decameron*, veremos um renovamento ético em relação ao cânone cortês. Em suas palavras:

La tradizione culturale che si annodava, prima d’altre, alla terminologia varia del “piacere”, si fa chiara nell’Introduzione al *Decameron* quando, al centro della scena, vediamo campeggiare una “brigata” di giovani, ne seguiamo gli atti cortesi e il linguaggio, che aderisce appieno alla civiltà espressa nella pagina della *Fiammetta*. Ma – ci domandiamo – in quale modo vi aderisce? (...) Certo il *ludus* delle sette donne e dei tre giovani uomini rinnova, nel gestire come nel parlare, nelle movenze leggiadre come nelle forme galanti di vita quotidiana, la tradizione

³² Francesco Tateo. *Boccaccio*. Roma-Bari, Laterza, 1998.

³³ Luigi Surdich. *Boccaccio*. Roma-Bari, Laterza, 2001.

cortese acolta, assimilata, cantata dal Boccaccio fin dalla giovinezza napoletana. La primavera insieme con balli e canti, unita all'entusiasmo dei "giovaneschi animi", riprende quel passato ma, nel porlo storicamente come necessario, moralmente come vitale, lo innova e ricrea, fugandone così ogni vaghezza di semplice "diporto". Sarei incline a sostenere che proprio la limitatezza, la precisione temporale, assegnata all'intento narrativo, la concretezza storica che motiva, regge e conchiude l'intero *Decameron* e la sua scelta "piacevole", siano la più netta e consapevole rottura, nella continuità di superficie e di lessico, rispetto alla fissità formulare e metastorica del *topos* cortese e dei suoi modi espressivi. E così, dinanzi allo spettacolo della peste (...) spicca la posizione intellettuale del Boccaccio, che fa della storia, e non già di una favola o di un modello letterario e formale, il primo spunto della sua rinascita morale. (2000, pp. 71-2)

Boccaccio rompe com o mundo que se construía com os valores mercantis, representado pela Florença em plena decadência física e moral, e estabelece a ética de uma sociedade nova, representada pelos jovens, em que o prazer harmônico epicurista é necessário para viver uma vida feliz.

Assim, acreditamos também que essa alusão teve consequência na leitura do plano geral da obra, aquele que envolve inclusive a moldura narrativa – ou seja, justamente quando o autor aparece, como no Prefácio e na Conclusão.

Boccaccio, no Prefácio, admite que escreveu essas novelas especialmente para as mulheres que sofrem das dores do Amor. Isso porque ele mesmo já sofreu com isso, mas, com a ajuda dos amigos, conseguiu superá-la. Vejamos em suas palavras:

(...) tendo sido sobremaneira inflamado desde a primeira juventude até o presente por elevadíssimo e nobre amor (...), ainda que para os atilados que dele tiveram notícia eu fosse louvado e muito mais reputado por tal fato, nem por isso deixou de me ser penoso suportá-lo, não decerto pela crueldade da mulher amada, mas pelo excessivo ardor concebido na mente por um desejo pouco temperado: e este, não me permitindo outrora ficar dentro dos limites convenientes, com frequência me fazia penar mais do que seria necessário. E a tais penas deram tanto refrigério os agradáveis colóquios com alguns amigos e suas louváveis consolações que acredito firmemente dever a isso o fato de não estar morto. (BOCCACCIO, 2013, p. 23)

Boccaccio reprime aquele Amor, associado à perda da razão. Em seguida, fica mais evidente esse pensamento sobre a dor do Amor:

Com o passar do tempo diminui sozinho, a tal ponto que em minha mente deixou de si apenas o prazer que de hábito ele concede a quem não tenha navegado por seus mais tenebrosos pélagos; porque, embora costumasse ser tão

penoso, *eliminadas as suas inquietudes, sinto que permaneceu o seu deleite.* (BOCCACCIO, 2013, p. 23)

Temos, portanto, novamente a oposição dor/prazer. E, em gratidão, pretende aliviar quem sofre desse Amor, contando as cem novelas, “narradas em dez dias por um *honesto* grupo de sete senhoras e três rapazes” (2013, p. 24).

Em tais novelas haverá casos de amor agradáveis e pungentes, bem como outras aventuras ocorridas nos tempos atuais e nos antigos; e das coisas divertidas que nelas são mostradas as senhoras que as lerem poderão extrair não só prazer como também orientações úteis, pois reconhecerão aquilo de que se deve fugir e aquilo que deve ser seguido: coisas que não podem ocorrer sem que se livrem de seu pesar. (2013, p. 24)

Com isso, o leitor deixa de ser passivo e passa a ter poder de escolha, uma vez que, a partir de um vasto material heterogêneo de que são compostas as novelas, poderá analisar as condutas éticas e levá-las a sua vida. Uma ousadia polêmica de Boccaccio, que gerou inúmeras confusões que o obrigaram a se defender na “Conclusão”.

Ainda assim, caberá à leitora atenta, aquela que quiser se livrar das dores do Amor, perceber também que todas essas novelas são narradas em um Jardim, por jovens *honestos*, conforme qualificou o próprio Boccaccio, demonstrando sua inclinação à postura ética deles. Tudo meticulosamente pensado pelo autor; não por acaso escreveu no fim do Prefácio:

E caberá agradecer ao Amor, que, libertando-me de suas cadeias, concedeu-me o poder de dar atenção aos prazeres delas. (2013, p. 24).

Boccaccio, portanto, seja na moldura narrativa, seja por suas próprias palavras, admite uma oposição central entre prazer e dor que culmina no *rompimento com o mundo de que fazia parte* e com a *criação de um modelo de sociedade* – uma atitude, podemos afirmar, revolucionária. Seria esse, enfim, o perigo que traria uma releitura de o *Decameron* sob a luz epicurista.

CONCLUSÃO

Considerando os estudos sobre *alusão*, parece-nos definitivas as considerações de Giorgio Pasquali³⁴, segundo as quais as alusões não produzem o efeito desejado ao leitor que não conhece claramente o texto referido. Ou seja, foram fundamentais os estudos recentes sobre o epicurismo que reexaminaram e corrigiram a visão distorcida dos seus deturpadores.

Nesse sentido, podemos recuperar algumas reflexões do capítulo 1: entre elas, o preconceito dos críticos diante do epicurismo, o esquecimento dessa filosofia e o conflito dela com o cristianismo.

O desaparecimento de grande parte das obras dos filósofos helenísticos, entre elas as de Epicuro, e até mesmo o pouco conhecimento dos filósofos de natureza pré-socrática, contribuiu para que essas filosofias fossem menos estudadas até o século XX, uma vez que o material era restrito e ainda pouco confiável, por não terem sofrido ainda um intenso trabalho filológico – afinal, o “auge” da filosofia antiga e centro de interesse eram as obras de Platão e Aristóteles, que não tiveram esse problema material tão fortemente. Além disso, alguns historiadores da filosofia do final do século XIX e começo do XX, como Emile Bréhier e Wilhelm Windelband, assumiam como ponto de vista exatamente a perspectiva do povo ateniense, abalado após as invasões macedônicas. Em decorrência desses fatores, o trabalho de Epicuro fora visto como pouco relevante. No entanto, com o trabalho de reconstituição dos textos de Epicuro, que são relativamente recentes, e com estudos mais aprofundados no século XX, começou-se a compreender a sua importância no universo da filosofia antiga.

Outro ponto que nos ajuda a entender o distanciamento da crítica aos trabalhos de Epicuro é o seu conflito com o cristianismo, fundamental em dois sentidos: o primeiro, porque o epicurismo possuía a ideia de prazer oposta ao do cristianismo – a ideia de um prazer harmônico fundamental para a felicidade, por exemplo, era inconcebível perante o sofrimento do corpo para a salvação da alma, conforme demonstrou Greenblatt; o segundo, justamente por isso, o epicurismo não pode ser absorvido pelo cristianismo e adotado pela

³⁴ Giorgio Pasquali, “Arte allusiva” in *Pagine Stravaganti*. Firenze, Sansoni, 1968, v. II.

Igreja, diferentemente de Platão e Aristóteles, não se disseminando – pois, como vimos no capítulo 1, o cristianismo e a Igreja Católica conseguiram sobrepor-se a outros pensamentos, influenciando de modo dominante na cultura ocidental, sobretudo no período medieval. Aliás, mais que não se disseminar, os outros pensamentos, especialmente o epicurista, foram combatidos implacavelmente.

Isso gerou um efeito determinante na crítica de Boccaccio. Muitos críticos, pelas circunstâncias apontadas acima, ou desconheciam a filosofia epicurista, ou a conheciam mal, como é o caso de Bartoli, visto no capítulo 2, que entendia o prazer, no epicurismo, como objetivo a ser alcançado a qualquer custo. Além disso, o fato desses críticos possuírem laços com a Igreja dificultava a possibilidade de uma cuidadosa leitura moral de o *Decameron* – associado, evidentemente, a interesses maiores, como as questões linguísticas na Itália, em que o *Decameron* assumiu por muito tempo o centro do debate. Nesse sentido, portanto, podemos entender o trabalho de Veglia como um novo marco, que possibilita inúmeras novas reflexões sobre o *Decameron*.

Superado os fatores acima, pode-se finalmente estabelecer, no plano ético, a alusão entre o jardim de o *Decameron* ao jardim de Epicuro.

E, conforme vimos no capítulo 3, a partir da base estabelecida no capítulo 1, tal alusão possui fundamento. Afinal, os princípios éticos que orientam a microsociedade dos jovens, bem como o movimento conferido por Boccaccio à moldura narrativa, encontram-se em confluência com a filosofia epicurista.

Os jovens apenas estiveram em plena felicidade – felicidade reconhecida no *boschetto*, quando se perceberam sem medo da morte, representada pela peste negra, sem medo dos deuses, sendo que a religião para eles era apenas um ritual, e realizando um bom cálculo hedonístico, pois havia uma tendência ao prazer, mas não em excesso, e não todo e qualquer prazer, e também uma fuga ao que propiciasse dor. Além de serem personagens dotados de movimento interno, capazes de decidir pelos rumos de suas próprias vidas. É como se os jovens fizessem uso do tetrafármaco epicurista por uma escolha racional, escolha essa entendida como autônoma (embasada, por sua vez, por uma possibilidade física de declinação).

E se Boccaccio, entre as diversas *brigata* que descreve em sua moldura narrativa, elege a dos dez jovens como a que consegue ser feliz nos tempos de peste, obviamente ele coloca aquela microssociedade como um modelo experimental de sociedade ideal.

Ocorre que o pilar ético dessa sociedade ideal é justamente o *prazer harmônico*.

No entanto, acreditamos que Boccaccio não podia explicitar uma referência ao epicurismo tão veementemente – inclusive por causa do conflito dessa filosofia com a Igreja Católica. Afinal, apenas algumas referências à corrupção do clero em suas novelas já lhe renderam, posteriormente, a entrada no Index e a censura de sua obra, como vimos no capítulo 2. De modo que optou por proceder por meio da *alusão*, o que, aliás, era uma prática comum também da literatura daquele período.

Percebendo melhor essa alusão ao epicurismo, notamos como o cálculo hedonístico aparece frequentemente na fala dos jovens narradores, em suas ações, em suas escolhas. Na própria obra também; se, por um lado, Boccaccio usou da peste como metáfora para descrever uma Florença em decadência física e moral, e, por extensão, metáfora da decadência dos valores daquela época, por outro, enquanto Boccaccio aprofunda-se na descrição dos jardins, paralelamente, aproximou os jovens da *plena felicidade*.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Boccaccio:

BOCCACCIO, Giovanni. *Decameron*. Trad. Ivone C. Benedetti. Porto Alegre: L&PM Editores, 2013.

_____. *Decameron*. A cura di Vittore Branca. Milano: Oscar Mondadori, 2012

Obras de Epicuro:

EPICURO. *Sentenças Vaticanas*. Trad. João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. “Carta a Meneceu”. In LAËRTIOS, Diôgenes. “Livro X: Epicuro”. In: **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: Editora UnB, 1988.

_____. “Carta a Píocles”. In LAËRTIOS, Diôgenes. “Livro X: Epicuro”. In: **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: Editora UnB, 1988.

_____. “Carta a Heródoto”. In LAËRTIOS, Diôgenes. “Livro X: Epicuro”. In: **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: Editora UnB, 1988.

Bibliografia geral:

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984.

AUBENQUE, P. “As filosofias helenísticas. Estoicismo, epicurismo, ceticismo”. In: CHÂTELET, F. (org.). **História da filosofia. Ideias e doutrinas**. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 1973. Vol. 1: *A filosofia pagã. Do século VI a.C. ao século II d.C.*

BATTAGLIA, Salvatore. **La letteratura italiana**. Milão: Sansoni, 1971.

_____. “Schemi lirici nell’arte del Boccaccio”, in **Archivum Romanicum**, XIX, 1935.

BEMBO, Pietro. **Prose della volgar lingua**. Torino: Unione Tipografico – Editrice Torinese, 1931.

BEZERRA, David. **Diferenças e semelhanças entre os conceitos de felicidade em Epicuro e Sêneca**. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2012.

BRANCA, Vittore. **Boccaccio medievale**. Rizzoli, 2010.

_____. “Il disegno del *Decameron* e la tradizione medievale”, in SALINARI, C. e RICCI, C. **Storia della letteratura italiana**. Roma-Bari: Laterza e Figli, 1988.

_____. “La fortuna letteraria e critica”. In BOCCACCIO, **Decameron**. Milão: Arnoldo Mondadori Editore, 1985.

_____. “La commedia umana dell’età comunale”. In: BOCCACCIO, **Decameron**. Milão: Arnoldo Mondadori Editore, 1985.

BHÉRIER, E. **História da filosofia**. São Paulo, Mestre Jou, 1978, vol. 2, t. 1.

BRUN, Jean. **O estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **O epicurismo**. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Ed. tp., 1987.

- BRUNI, Francesco. **Boccaccio**. Bologna: Società editrice il Mulino, 1990.
- BURANELLO, Robert. “Marco Veglia – “La vita lieta: una lettura del Decameron””, in **Rivista di studi italiani** 20.2 (dicembre, 2002), pp. 257-260.
- BURCKHARDT, Jacob. **A cultura do Renascimento na Itália**. Brasília: Editora UNB, 1991.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas**. Vol. II. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CICERO. **De finibus bonorum et malorum**, Livro I. Trad. Sidney Calheiros de Lima. In LIMA, Sidney Calheiros de, **A exposição da ética de Epicuro no *De finibus* de Cícero**. Tese de doutorado. Campinas: Unicamp, 2004.
- DE SANCTIS, Francesco. **Storia della letteratura italiana**. Napoli: A. Morano & figlio, 1901.
- FOSCOLO, Ugo. “Discurso storico sul testo del Decamerone” (1825). In: **Opere**. Florença: Le Monnier, 1953.
- GETTO, Giovanni. **Vita di forme e forme di vita nel *Decameron***. Torino: G. B. Petrini, 1958
- GHIRARDI, Pedro Garcez. “Boccaccio e o *Decameron*”. In: **Contos do *Decameron***. São Paulo: Scrinium, 1996.

GRAEDEL, Leonie. **La cornice nelle raccolte novellistiche del rinascimento italiano e i rapporti con la cornice del Decameron**. Tesi di laurea presentata alla Facoltà di Lettere dell'Università di Berna. Firenze: Stamperia "Il Cenacolo", 1959.

GREENBLATT, Stephen. **A virada: o nascimento do mundo moderno**. Trad. Caetano W. Galindo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

HELLER, Agnes. "Estoicismo e Epicurismo". In: **O homem do Renascimento**. Lisboa: Presença, 1982.

HUIZINGA, Johan. **O outono da Idade Média**: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos. Trad. Francis Petra Janssen. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

JONES, Howard. **The epicurean tradition**. Harvard: Routledge, 1992.

LIMA, Sidney Calheiros de. "A exposição da ética de Epicuro no *De finibus* de Cícero". Dissertação de mestrado. Unicamp, 2004.

LUCRÉCIO. **Da natureza**. Trad. Agostinho da Silva. Rio de Janeiro: Globo, 1962.

MARX, Karl. **Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. Trad. Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

MAZZA, Antonia. "L'inventario della parva libreria di Santo Spirito e la biblioteca del Boccaccio", in **Italia medioevale e umanistica** 9, 1966.

MORAES, João Quartim de. **Epicuro: as luzes da ética**. São Paulo: Editora Moderna, 1998.

_____. **Epicuro: Máximas principais**. Campinas: IFCH/Unicamp, 2006.

MORDENTI, Raul. “Le due censure: la collazione dei testi del Decameron “rassetati” da Vincenzo Borghini e Lionardo Salviati”, in **Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l’Italie du XVI e siècle**. Actes du Colloque international organisé sur la Renaissance italienne et l’Institut Culturel Italien de Marseille: Aix-en-Provence, Marseille, 14-16 mai 1981, Paris, Université de la Sorbonne Nouvelle, 1982, pp. 253-273.

_____. “La Griselda della Controriforma italiana”, in **La circolazione dei temi e degli intrecci narrativi: il caso Griselda**, ed. Raffaele Morabito. L’Aquila: Japadre, 1988.

_____. **La critica letteraria: Boccaccio**. Università di Roma, 2010.

NEPOMUCENO, Luís André. “O *Decameron* e a peste como metáfora”. Revista Alpha, UNIPAM (9)110-112, nov. 2008.

PASQUALI, Giorgio, “Arte allusiva”, in **Pagine Stravaganti**. Firenze, Sansoni, 1968, v. II.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português e português-grego**. Braga: Apostolado da Imprensa, 1998.

PESSANHA, José Américo Motta. “Marx e os atomistas gregos”. In: MARX, Karl, **Diferenças entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro**. São Paulo: Global Editora, s/d.

REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. São Paulo, SP: Loyola, 1994. Vol. 3: *Os sistemas da era helenística*.

RICCI, L. Battaglia. “Nel giardino di Boccaccio: tradizione e innovazione”, in **Giardini celesti, giardini terrestri – Atti del Convegno**. Certaldo Alto, 2004, org. Ente Nazionale Giovanni Boccaccio.

ROSA, Alberto Asor. “Decameron di Giovanni Boccaccio”. In: **Letteratura italiana. Le Opere**. Vol. I. Torino: Einaudi, 1992.

RUSSO, Luigi. **Lecture critiche del Decameron**. Bari: Editori Laterza, 1986.

SALINARI, C. e RICCI, C. **Storia della letteratura italiana**. Roma-Bari: Laterza e Figli, 1988.

SAPEGNO, Natalino. “Il Boccaccio”. In: **Il Trecento**. Milão: Casa Editrice Dottor Francesco Vallardi, 1948.

SÊNECA, Lucio Aneu. **Cartas a Lucílio**. Trad. J. A. Segurado e Campos. Portugal: C. Gulbenkian, 2004.

SILVA, Markus Figueira da. “Epicuro e a morte como perda da subjetividade”, in **Princípios**, Natal, a. II, n. 3 (140-6) Jul./Dez. 1995.

SQUAROTTI, Giorgio Barberi. “Boccaccio e o ‘outro’ Trecento”. In: **Literatura italiana: linhas, problemas, autores**. Trad. Nilson Carlos Moulin Louzada, Maria Betania Amoroso, Neide Luzia de Rezende. São Paulo: Nova Stella Editorial, 1989.

SURDICH, Luigi. **Boccaccio**. Roma-Bari, Laterza, 2001.

TARTARO, A. **Boccaccio**. Palermo: Palumbo Editore, 1981.

TATEO, Francesco. **Boccaccio**. Roma-Bari, Laterza, 1998.

TENENTI, Alberto. **Florença na época dos Médici**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1973.

- VASCONCELLOS, Paulo. **Efeitos intertextuais na *Eneida* de Virgílio**. São Paulo: FFLCH-USP, 2001.
- VÁSQUEZ, Adolfo Sánchez. **Ética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- VEGLIA, Marco. **La vita lieta: una lettura del *Decameron***. Ravenna: Longo, 2000.