

Universidade Federal de São Paulo
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Diego de Freitas

**A República teocrática florentina: retórica e profecia na experiência
política de Girolamo Savonarola**

Guarulhos

2021

Diego de Freitas

A República teocrática florentina: retórica e profecia na experiência política de
Girolamo Savonarola

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Professora Dra. Patrícia Fontoura Aranovich.

Guarulhos

2021

Na qualidade de titular dos direitos autorais, em consonância com a Lei de direitos autorais nº 9610/98, autorizo a publicação livre e gratuita desse trabalho no Repositório Institucional da UNIFESP ou em outro meio eletrônico da instituição, sem qualquer ressarcimento dos direitos autorais para leitura, impressão e/ou download em meio eletrônico para fins de divulgação intelectual, desde que citada a fonte.

Freitas, Diego de.

A República teocrática florentina: retórica e profecia na experiência política de Girolamo Savonarola / Diego de Freitas. – Guarulhos, 2021.

115 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Humanas.

Orientador: Patrícia Fontoura Aranovich.

Título em inglês: **The Florentine Theocratic Republic: Rhetoric and Prophecy in Girolamo Savonarola's Political Experience.**

1. Savonarola. 2. Republicanismo. 3. Teocracia. 4. Retórica. 5. Profecia.
I. Aranovich, Patrícia Fontoura. II. *A República teocrática florentina: retórica e profecia na experiência política de Girolamo Savonarola.*

Diego de Freitas

A República teocrática florentina: retórica e profecia na experiência política de
Girolamo Savonarola

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Professora Dra. Patrícia Fontoura Aranovich.

Aprovado em: 21 de maio de 2021

Prof.^a Dra. Patrícia Fontoura Aranovich (Orientadora)
Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP)

Prof. Dr. Renato Ambrósio
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Prof. Dr. Luiz Marcos da Silva Filho
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

A meus pais, pela vida, incentivo e carinho.

AGRADECIMENTOS

À Patrícia Fontoura Aranovich, pela cuidadosa orientação e atenção na leitura dos textos, e por todo apoio, amizade e suporte ao longo dessa trajetória, iniciada ainda na graduação.

Aos professores Renato Ambrósio e Luiz Marcos da Silva Filho, pela atenciosa leitura, pelas análises, apontamentos e recomendações feitas durante a arguição, agradecimento que estendo ao professor Sérgio Xavier Araújo, pelas recomendações feitas durante a qualificação, fundamentais para a continuidade deste trabalho.

Aos colegas do grupo *Res Publica*, cujas leituras, discussões e recomendações são valiosas para a expansão de horizontes. Agradeço também pelo bom humor na condução de nossas reuniões.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unifesp, em especial à Daniela pela atenção e paciência no esclarecimento das dúvidas.

À Lívia, por todo apoio, carinho e infinita paciência ao longo dessa trajetória.

A meus irmãos, sobrinhos e demais familiares por todos os bons momentos que passamos quando podemos estar reunidos.

Aos amigos Graziano e Rafael pelos muitos papos filosóficos, regados de muito bom humor e discussões honestas.

À Larissa Ruman, por toda ajuda.

Aos amigos Antônio Carlos e Sinhá pelo incentivo.

Aos companheiros de trabalho e luta da E.E. Pimentas VII.

Eu só espero que, principalmente as crianças,
Entendam meu propósito, estudem bastante,
Conheçam mais os seus direitos
E que possam crescer conscientes
E enfrentar o sistema que nos obriga a fazer coisas ilegais,
Negando a liberdade
E impedindo a nossa participação na sociedade.

(THAÍDE & DJ HUM. Acredite em você, 1996).

Minha gratidão por ter sido uma das crianças alcançadas por essa música. Thaíde e Dj Hum, os pioneiros. Máximo respeito.

RESUMO

Esta dissertação tem o objetivo de explorar elementos relativos à experiência política de Girolamo Savonarola em seu segundo período como pregador na cidade de Florença, ao longo da década de 1490. O texto está organizado de modo a demonstrar a complexidade implicada no pensamento e nas ações do monge dominicano, buscando enfatizar a impossibilidade de distinguir sua produção textual de sua atuação político-religiosa. Para percorrer este caminho, a pesquisa foi estruturada com base em tratados e sermões proferidos pelo religioso. A experiência savonaroliana está repleta de ambiguidades, e o texto busca compreender como frei Girolamo articula discursivamente ideias e práticas que, inicialmente, aparentam ser opostas, sobretudo no que tange à conciliação de uma estrutura republicana, considerada por muitos um regime democrático, com um viés carregado de elementos teocráticos. A esfera discursiva tem papel fundamental nesse processo de implementação de um novo regime político, haja vista que Savonarola constrói sua reputação por meio de seu *ethos* de profeta. A análise proposta segue um roteiro que visa mapear as referências intelectuais do monge, primeiramente quanto ao modo como Savonarola lida com o legado humanista presente em Florença, depois em relação às influências retóricas presentes em sua construção discursiva e, por fim, considera o papel específico que a profecia exerce em sua atuação.

Palavras-chave: Savonarola. Republicanismo. Teocracia. Retórica. Profecia.

ABSTRACT

This dissertation aims to explore elements related to the political experience of Girolamo Savonarola in his second stay as preacher at the city of Florence, during the 1490s. The text is organized in a way that demonstrates the complexity that involves the thought of the Dominican monk, seeking to emphasize the impossibility of distinguishing his textual production from his political-religious activities. In order to follow this path, the research was structured based on treaties and sermons given by him. The Savonarolian experience is replete with ambiguities, and the text seeks to understand how Fra Girolamo discursively articulates ideas and practices that initially appear to be opposed, especially in what concerns the reconciliation of a republican structure, considered by many to be a democratic regime, with a bias laden with theocratic elements. The discursive sphere has a fundamental role in this process of implementing a new political regime, given that Savonarola builds his reputation through his *ethos* of prophet. The proposed analysis will follow a script that aims to map the monk's intellectual references, firstly regarding the way Savonarola deals with the humanist legacy present in Florence, then in relation to the rhetorical influences present in his discursive construction and, finally, considering the specific role that prophecy plays in his performance.

Keywords: Savonarola. Republicanism. Theocracy. Rhetoric. Prophecy.

Sumário

INTRODUÇÃO	10
1. AS INFLUÊNCIAS DO IDEAL DE LIBERDADE	12
1.1. A defesa do modelo republicano presente em autores escolásticos anteriores aos humanistas cívicos	12
1.2. Mapeamento das influências ligadas ao humanismo: as bases da defesa da liberdade vinculadas ao campo da eloquência	20
2. A RETÓRICA NA ATUAÇÃO DE SAVONAROLA	31
2.1. Semelhanças e distinções entre o teor do <i>Tratado</i> político e alguns sermões proferidos por Savonarola	32
2.2. Mapeamento complementar: discussões sobre a retórica no período medieval e a presença de desdobramentos desse contexto na composição discursiva de Savonarola	35
2.3. Retomando os escritos de Savonarola: analisando a fusão de princípios das retóricas clássica e cristã com vistas a compreender o propósito político do monge	50
3. O PAPEL DA PROFECIA	63
3.1. A profecia em um contexto místico.....	64
3.2. A profecia em um contexto estritamente político	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS	106
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	111

INTRODUÇÃO

A produção intelectual de Girolamo Savonarola pode ser analisada de diversos ângulos, no entanto, considerando que o trabalho do monge, sobretudo durante sua segunda estadia em Florença (1490 – 1498), é vinculado a sua atuação político-religiosa, torna-se necessário dar ênfase ao seu aspecto discursivo. Sendo assim, pode-se afirmar que análises acerca da retórica são essenciais para a boa compreensão do pensamento de Savonarola.

A cidade possui uma importância imensurável no contexto do renascimento, tendo encontrado na valorização da eloquência algo fundamental para a defesa de sua própria liberdade. Na Florença renascentista, em especial, a oratória tem valor e função inigualáveis. Nesse sentido, considerando as características ímpares do local e do momento em que Girolamo Savonarola está inserido, o objetivo deste estudo é analisar como o monge de Ferrara é capaz de articular uma vasta gama de influências ligadas ao ideal florentino de liberdade, ao mesmo tempo em que considera uma série de preceitos religiosos que, de início, parecem ser capazes de conduzir a política da cidade para longe desse ideal. O estudo demonstrará, no entanto, como no período da experiência política savonaroliana as instituições republicanas ganharam força e ampliaram a participação de camadas da sociedade que outrora não tinham espaço na vida política. Nesse sentido, torna-se possível afirmar que a conciliação de aspectos paradoxais do pensamento de Savonarola é parte fundamental dessa experiência política, que pode, ao mesmo tempo, ser chamada de democrática e teocrática.

O trajeto proposto para essa investigação tem início no primeiro capítulo reservado para a realização do mapeamento intelectual da defesa do republicanismo, onde se busca demonstrar que, anteriormente aos chamados humanistas cívicos, tão relevantes para o contexto florentino, outros pensadores italianos, vinculados à escolástica, já apresentavam produções importantes em defesa das liberdades republicanas. Tal constatação não anula a importância do papel dos humanistas, que serão colocados em evidência a fim de que se discuta o avanço da importância dada à participação política por parte dos intelectuais que fizeram parte desse movimento e, sobretudo, como fizeram isso por meio da valorização da eloquência, de modo que passam a ser uma referência constante para a cidade e que, fatalmente, será incorporada por Savonarola em seus textos e pregações.

No segundo capítulo, reserva-se espaço para tratar de maneira mais acurada a retórica. Para tanto, busca-se, num primeiro momento, analisar como Savonarola compõe seu *Tratado*

Sobre o Regime e o Governo da Cidade de Florença retomando diversos tópicos que já se faziam presentes em seus sermões, compostos muito tempo antes que o *Tratado* político. As peculiaridades presentes na composição dos discursos de frei Girolamo exigem um mapeamento complementar que remete ao modo como a retórica é abordada ao longo da Idade Média, no sentido de analisar como os autores e os princípios da oratória clássica são considerados juntamente com tópicos específicos do discurso religioso, de modo a representarem fontes importantes para a compreensão da composição discursiva de Savonarola. Em sua parte final, o capítulo retoma a análise dos sermões do monge, demonstrando sua capacidade de conciliar princípios religiosos e seculares em sua proposta de atuação política.

Por fim, o terceiro capítulo está voltado à investigação do papel da profecia na ação de Savonarola. O *ethos* de profeta atribuído ao monge é parte fundamental do poder de convencimento exercido por frei Girolamo e o objetivo do capítulo é esmiuçar aspectos relacionados ao elemento profético, partindo de discussões vinculadas ao caráter místico atribuído à profecia, que inclui polêmicas relevantes no contexto histórico savonaroliano atinentes à distinção entre profecia e astrologia e ao caráter escatológico atrelado ao profetismo, no qual Savonarola pode ser encarado como um milenarista. A parte final do capítulo está voltada para a composição de análises voltadas ao papel da profecia em um contexto estritamente político. Nesse sentido, busca-se tecer considerações acerca de como esse elemento se faz relevante para a atuação política de Savonarola, destacando-se o modo como os desdobramentos ligados à profecia se fazem presentes no campo discursivo desenvolvido pelo monge, notando-se, sobretudo, a relevância do elemento medo, concernente à constante expectativa dos eventos que estão por vir.

1. AS INFLUÊNCIAS DO IDEAL DE LIBERDADE

O objetivo deste primeiro capítulo é analisar a presença das influências intelectuais presentes no pensamento de Savonarola, considerando, sobretudo, como referências tão diversas, que contemplam autores escolásticos e humanistas de diferentes períodos, mostram-se relevantes no que diz respeito ao exercício da oratória do padre no contexto específico de sua atuação na cidade de Florença. Trata-se, igualmente, de buscar compreender como a retórica é importante em sua ação política. Para tanto, propõe-se o desenvolvimento de uma investigação do contexto da tradição retórica em Florença, que passa, necessariamente, pela discussão de tópicos como liberdade e republicanismo, tendo início no estudo acerca do papel exercido por autores escolásticos e culminando na abordagem dos chamados humanistas cívicos.

1.1. A defesa do modelo republicano presente em autores escolásticos anteriores aos humanistas cívicos

Este estudo defenderá que a compreensão do lugar da retórica, bem como o devido mapeamento das fontes ligadas ao campo da eloquência na obra de Savonarola dependem do entendimento do contexto intelectual em que o monge está inserido. É importante salientar que, ao pensar tal relação com a retórica, o foco está em apreender como Savonarola se utiliza da oratória em sua empreitada política, que é diretamente vinculada ao campo da atuação religiosa, sobretudo em suas pregações. Tal característica implica um grande desafio inerente à necessidade de elencar, mapear e analisar as diferentes influências retóricas presentes no pensamento de Savonarola, ora relacionadas a autores cristãos, ora a autores seculares.

Parte da complexidade do pensamento de Savonarola está ligada ao modo como lida com essas influências e sua habilidade de percepção da tradição florentina. Nota-se, portanto,

uma obra um tanto híbrida, que busca conciliar duas ideias muito distintas: o ideal de liberdade defendido pelos florentinos e o moralismo exacerbado, tipicamente religioso¹.

De modo a fundamentar as ideias expostas acima, partir-se-á de uma breve menção ao *Tratado Sobre o Regime e o Governo da Cidade de Florença*, que tem por propósito demonstrar traços de conhecimento do monge em relação à história de Florença e à cultura de liberdade atrelada ao povo dessa cidade. Após essa análise, far-se-á relevante a exposição de ideias oriundas de diferentes historiadores do período, com o objetivo de compreender os elementos fundamentais dessa tópica da liberdade para os florentinos.

As breves passagens expostas na sequência cumprem o objetivo de destacar o domínio do monge em relação à própria história de Florença e a seus ideais de liberdade. Chama atenção a forma como o padre conduz seu *Tratado* para o campo do elogio, mesclando gêneros, ao que parece, para dialogar com a tradição humanista muito presente na cidade. Ao tratar da questão da natureza do povo florentino e justificar a razão do governo civil é possível destacar as seguintes passagens: “O povo florentino é o mais engenhoso entre todos os povos da Itália e o mais sagaz em suas empresas” (SAVONAROLA, 1991, p.140). Por essa razão

[...] o povo florentino escolheu antigamente o governo civil e nele acostumou-se de tal forma que, além de ser tal governo o mais natural e que mais lhe convém, além disso, pelo costume está de tal modo impresso na mente dos cidadãos, que seria difícil e quase impossível removê-los de tal governo (*idem*, pp.140-141).

Embora tenha o governo monárquico como o mais adequado em termos gerais, Savonarola assume uma interpretação que contempla traços históricos para estabelecer as razões que impõem o governo civil como o mais adequado especificamente para a cidade de Florença². Ao pensar nas consequências da tentativa de impor outras formas de governo para

¹ De modo muito mais amplo, a obra de Eugênio Garin, *O zodíaco da vida* (1981), apresenta um quadro que considera o conflito envolvendo esses elementos. Ao apresentar como as discussões envolvendo a astrologia estão presentes no contexto renascentista, Garin passa por relevantes discussões políticas e religiosas, onde, por vezes, Savonarola é personagem, justamente por essa complexa relação entre elementos que podem ser interpretados tanto no contexto laico quanto no religioso. É o caso das discussões envolvendo a liberdade. *O Zodíaco da Vida* será de grande importância para este estudo quando, no capítulo 3, considerações mais aprofundadas acerca do papel da profecia em Savonarola serão desenvolvidas.

² Os trechos citados compõem a parte do *Tratado* em que Savonarola desenvolve seu conceito de natureza dos povos. Haverá o momento oportuno para tratar de como o monge aborda tal conceito e como isso implica na escolha do melhor regime político para uma cidade. Aqui, o ponto é demonstrar sua consciência histórica sobre a cidade de Florença.

a cidade, o monge afirma que: “isto geraria tamanha perturbação e discórdia nesta comunidade que a colocaria no risco de fazê-la perder toda a liberdade [...]” (*idem*, p.141)³.

O que há de mais desafiador nos estudos relacionados ao campo do pensamento político de Savonarola é a impossibilidade de desvincular seus escritos e sua atuação. O *Tratado* demonstra que o monge conhece o chão em que está pisando e, sem deixar de lado uma ampla bagagem de tradição escolástica, aborda temas caros aos cidadãos de Florença.

Retomando a premissa de que a compreensão do uso e das habilidades retóricas de Savonarola depende do adequado entendimento do contexto histórico-intelectual em que o monge está inserido, faz-se adequado o momento para analisar alguns estudos do período a fim de aprofundar a discussão em torno da vinculação entre a liberdade e o modelo republicano de governo.

Os trabalhos de dois autores podem ser destacados para o propósito pontuado acima, a saber, os estudos desenvolvidos por Quentin Skinner e os elaborados por Hans Baron. Em relação ao primeiro, coloca-se em evidência o trabalho intitulado *As fundações do pensamento político moderno* e, em relação ao segundo, destaca-se *Em busca do humanismo cívico florentino*.

Em termos de contribuições para a formulação dos problemas pensados para este trabalho, o que há de fundamental na obra de Skinner é sua tese de que a defesa do sistema de governo republicano é anterior aos chamados humanistas cívicos do início do *Quattrocento*⁴.

³ As exposições feitas acima são incipientes diante do amplo leque de discussões necessárias para analisar em profundidade o conteúdo do *Tratado*, mas, ainda assim, servem de elementos provocativos para os propósitos desta primeira parte. Deve-se destacar, portanto, uma noção de preocupação histórica quando o padre menciona que o governo civil faz parte do costume dos florentinos e que tal escolha está relacionada com aspectos da natureza do povo como engenhosidade e sagacidade e também sua afirmação de que outras formas de governo provocariam a discórdia entre o povo, podendo resultar no fim da liberdade. Savonarola assume uma posição de destaque político por possuir as habilidades necessárias em relação ao uso de sua posição religiosa.

⁴ Humanismo cívico é um conceito desenvolvido por Hans Baron e largamente difundido por meio de sua obra *The crisis of the early Italian Renaissance*, publicada no início da segunda metade do século XX. Grosso modo, Baron identifica a elevação do engajamento político na produção intelectual oriunda de importantes pensadores do *Quattrocento*, e demarca, a partir dessa análise, um ponto de distinção em relação ao que o próprio Baron chama de humanismo erudito. Esta seção apresentará algumas discussões provenientes da repercussão do conceito de Baron, de modo a deixar mais clara sua relevância. Em AMBRÓSIO, 2014 (pp. 7-8), pode-se analisar em maiores detalhes o conceito atribuído a Baron. A intensão aqui é salientar que o humanismo cívico é uma leitura que aparece apenas no século XX, de modo que não é possível atribuir aos autores do *Quattrocento* essa mesma interpretação. Ou seja, os chamados humanistas cívicos não trazem para si mesmos essa alcunha. Trata-se de uma leitura muito posterior ao período de sua produção intelectual.

Skinner identifica em Hans Baron a principal fonte do pensamento que defende que, antes dos humanistas cívicos, não há pensadores que demonstrem preferência pelo modelo republicano⁵. Skinner aponta nomes vinculados ao pensamento escolástico do século XIV, como Marsílio de Pádua, Remígio de Girolami, Bartolo de Saxoferrato e Ptolomeu de Luca como figuras que identificavam o período republicano de Roma como o momento de seu apogeu e, conseqüentemente, que a forma republicana é a melhor a ser adotada. Além disso, Cícero e Catão aparecem como exemplos de homens virtuosos aos olhos dos autores mencionados há pouco. O que se pretende colocar em evidência é que existe, no século XIV, entre autores escolásticos, a exaltação do papel cívico das importantes figuras romanas mencionadas. Sobretudo em relação a Cícero, faz-se importante notar a presença de uma leitura que ressalta sua participação política, afastando-se de uma perspectiva que o reduz a um sábio estoico (SKINNER, 2009, pp.75-76). O autor é categórico ao afirmar que “todos esses pensadores escolásticos tiveram como seus maiores ideais os da independência política e do autogoverno republicano” (*idem*, p.74).

O estudo feito por Skinner permite pensar em como o pensamento desses autores escolásticos pode ter ecoado ao longo dos séculos XIV e XV, sobretudo no interior da ordem dominicana⁶. Partindo do ponto de vista apresentado pelo autor inglês, pode-se considerar que

⁵ Em sua obra *As fundações do pensamento político moderno*, Skinner considera algumas obras de Baron, mas, em relação à polêmica do conceito de humanismo cívico, dialoga, sobretudo, com o *The crisis of the early Italian Renaissance*. Não é possível desconsiderar os desdobramentos decorrentes da conceituação do humanismo cívico em Baron, de modo que, como a sequência da presente seção demonstrará, Skinner é um dos autores que considera haver equívocos na leitura que Baron apresenta no *The Crisis*, dentre outras coisas, em relação a não percepção do estudioso alemão quanto à existência da preferência pelo modelo republicano em autores anteriores ao *quattrocento*. De todo modo, para além das discussões propriamente vinculadas ao conceito de humanismo cívico, o presente estudo contará com as considerações de Baron para analisar a recepção do pensamento de Cícero durante a Idade Média e o Renascimento. Daí a justificativa da preferência pelo *Em busca do humanismo cívico florentino*, compilação de textos de Baron, que, dentre outros, conta com um ensaio intitulado *A recordação do espírito cívico romano de Cícero ao longo dos séculos medievais e no renascimento florentino*. Embora conteste pontos nevrálgicos do pensamento de Baron, em relação à recepção de Cícero entre a Idade Média e o Renascimento, o próprio Skinner reconhece que, no mencionado ensaio, Baron foi mais cuidadoso e acurado historicamente (SKINNER, 2009, p.630).

⁶ Savonarola decide pela vida religiosa em 1475. Sua perspectiva negativa em relação ao mundo, um lugar cheio de miséria e perversidade, faz com que o jovem de Ferrara opte pela fuga da vida secular, ingressando na Ordem dos Pregadores. Sua trajetória acadêmica se dá na Universidade de Bolonha, onde recebe uma formação escolástica sólida. Como fruto de seu bom desempenho acadêmico, em 1482 Savonarola é enviado pela primeira vez a Florença, para ser ‘leitor’ no monastério de São Marcos, onde leciona lógica e filosofia para os noviços da Ordem Dominicana até 1486. Em 1490 retorna a São Marcos para exercer a função de pregador e liderar o convento. Lorenzo de Médici via na chegada de Savonarola a chance de reaver a condição prestigiosa que o convento perdera ao longo

Savonarola encontra subsídios para defender a liberdade de Florença não apenas no conhecimento da história da cidade e dos referenciais humanistas que pairam sobre ela, mas de influentes autores escolásticos próximos aos conceitos dominicanos que servem de base para que frei Girolamo formule seu pensamento político.

São Tomás de Aquino é incontestavelmente um nome fundamental para o desenvolvimento da escolástica, sendo fonte de estudos para todos os pensadores posteriores que fizeram parte de tal movimento, sobretudo para os dominicanos. Seria possível analisar a importância de Tomás por diversos ângulos, no entanto, uma vez que o presente estudo possui ênfase em elementos políticos, cabe restringir as conexões com o tomismo nesses mesmos termos. Deste modo, observa-se que os pensadores ligados à ordem dominicana possuem a interessante característica de adaptação, de maneira que é possível reconhecer a presença de influências (como as de Aristóteles e São Tomás) na obra desses pensadores, sem que haja plena concordância com as fontes originais. Capacidade de adequação que, aliás, será retomada para discutir a relação de Savonarola com a retórica. Por ora, é importante pontuar sua presença para notar como algumas discussões passam a ser desenvolvidas de acordo com o que o contexto histórico exige. José D’assunção Barros, em seu artigo intitulado *A escolástica em seu contexto histórico*, pontuará que essa qualidade adaptativa é uma característica da formação escolástica: “a Escolástica os instruirá tanto em uma forma especial de pensar como de falar, que bem saberão adaptar quando tiverem diante de si o povo mais ignorante ou o herege mais perturbador” (BARROS, 2012, p.233). A título de exemplo, podemos citar o apontamento feito por Skinner, tendo Kristeller como referência, que trata de São Tomás e Marsílio de Pádua:

Discutindo *A política* [de Aristóteles] em sua *Suma Teológica* e em seu tratado inacabado *Do governo dos príncipes*, santo Tomás naturalmente procurou adaptar as ideias de Aristóteles sobre o direito e a sociedade civil às condições que então prevaleciam, em uma sociedade basicamente feudal e monárquica, no Norte da Europa. Mas era óbvio, em especial para os teóricos do quilate de Marsílio de Pádua, que as preocupações de Aristóteles se aproximavam muito mais dos problemas de pequenas cidades-Estado republicanas, como as do Norte da Itália. Por isso, embora as universidades italianas nada tivessem feito pela redescoberta das obras de Aristóteles, não

do tempo. O convento de São Marcos tem uma relação de patronato bastante acentuada com os Médici deste os tempos de Cosimo, O velho. A vinda de Savonarola em 1490 tem relação íntima com a indicação feita por Pico della Mirandola, que havia se tornado amigo do monge após se encantar com sua eloquência em uma disputa que presenciou no ano de 1480. Ao longo dos primeiros anos de sua liderança na década de 1490, Savonarola tira proveito da influência dos Médici para dar andamento ao movimento de reforma que permite a independência de São Marcos da Congregação Lombarda. (BIGNOTTO *in* SAVONAROLA, 1991, pp. 117 – 122; RIDOLFI, 1981, pp. 12 – 19; WEINSTEIN, 2011, pp. 31 – 33).

surpreenderá que sua filosofia moral e política não tardasse a exercer forte influência sobre o pensamento político peninsular (SKINNER, *op. cit.*, p.72).

Nota-se, a partir do exemplo, como um mesmo referencial passa por adaptação de acordo com o que é pretendido. Aristóteles é um referencial central na escolástica, no entanto, grandes pensadores buscam adaptar seu pensamento político de acordo com suas convicções. O que chama a atenção é que São Tomás passa a ser um grande expoente em tal movimento e, ainda assim, existem contestações de suas interpretações. É importante perceber que os famosos argumentos de autoridade são passíveis de interpretações distintas⁷.

Como pontuado pouco antes, Savonarola expõe em seu *Tratado* a ideia oriunda da visão política de São Tomás de que a monarquia é a melhor forma de governo. No entanto, exercendo sua habilidade adaptativa, demonstrará que, em Florença, tal forma de governo é inviável.

Ora, diante do cenário exposto por Skinner, torna-se oportuno percorrer um trajeto capaz de apresentar, por meio da exposição de uma fonte primária, como essa discussão acerca da preferência pelo modelo republicano e da defesa da liberdade aparece em autores escolásticos. A ampla difusão das ideias de Marsílio (não que os demais autores escolásticos não tenham alcançado boa amplitude) é o critério adotado para que se tome seu *Defensor da paz* como objeto de análise para o atual propósito. Além disso, poder-se-á notar a existência de elementos que aproximam o pensamento de Savonarola ao do pensador paduano.

Pode-se iniciar esta parte da empreitada com a passagem do *Defensor da Paz* em que Marsílio, após pontuar que os modelos monárquico e aristocrático estão mais sujeitos às ocorrências de injustiças, faz a seguinte afirmação:

[...] a competência de legislar cabe ao conjunto dos cidadãos ou à parte preponderante, justamente por causa das razões contrárias aos casos expostos anteriormente.

Ora, como todos os cidadãos devem equanimemente ser regulados pelas leis, e ninguém conscientemente deseja se prejudicar nem sofrer injustiças, eles ou sua maior parte querem que haja leis que correspondam ao interesse comum (PÁDUA, 1997, p.135).

⁷ Skinner afirma que em São Tomás há a integral aceitação do pensamento moral e político de Aristóteles (*id., ibid.*) mas que Marsílio de Pádua passa a ser o nome mais importante no advento do pensamento aristotélico na Itália (*idem*, p.74). Isso reforça a ideia ilustrada de que não há a rejeição do pensamento tomista, mas a necessidade de reinterpretar Aristóteles de acordo com a leitura feita em outra conjuntura. Segundo a leitura de Skinner, Tomás pensava na adaptação da Política de Aristóteles nos países do Norte enquanto Marsílio pensava nas cidades do Norte da Itália.

Nota-se que Marsílio pretende demonstrar um regime cuja vinculação das condições de aplicação da justiça é inerente à possibilidade de participação dos cidadãos, sendo que, em tais condições, há maiores possibilidades de que as leis sejam observadas. É muito presente na citada obra de Marsílio a questão do bem comum. O autor menciona o *De Officiis* de Cícero para demonstrar que as ações humanas devem visar tal objetivo (*idem*, p.70).

Se a participação dos cidadãos na criação das leis aumenta a perspectiva de justiça, por sua vez, a ideia de liberdade vincula-se à paz. Conservar a paz é um tópico fundamental no pensamento de Marsílio, que salienta os males resultantes da discórdia:

[...] é da discórdia, contrária à paz, que provêm os piores acontecimentos e inconvenientes a todo reino ou sociedade civil, mediante o que demonstra muito bem a atual situação da Itália. [...]

[...] a partir do momento em que entre o povo italiano nasceram a discórdia e as disputas, seu reino foi acometido por toda sorte de privações e desgraças, vindo a sucumbir mais tarde ao jugo das nações estrangeiras e invejosas (*idem*, p. 68)⁸.

É preciso observar que Marsílio está imerso em um cenário de discussões envolvendo a participação eclesiástica no poder secular e parte importante da contribuição legada pelo autor paduano está justamente ligada a essas construções referentes à autoridade da igreja no campo político. Marsílio desconstrói a visão, segundo ele equivocada, de que a igreja deve interferir e ter privilégios no campo da política secular. Em consonância com sua concepção política que coloca o povo como legislador legítimo, aponta que o advento de uma liderança política oriunda do poder eclesiástico resultaria em despotismo, o que acarretaria, fatalmente, injustiça, o que, por sua vez, levaria à discórdia e, conseqüentemente, à perda de liberdade.

Neste trabalho de reconstruir as discussões voltadas para a defesa da liberdade e da forma republicana e, ao mesmo tempo, localizar as possíveis influências presentes no pensamento de Savonarola, deve-se insistir na necessidade de evidenciar a capacidade adaptativa presente nesses autores inseridos ou próximos das premissas escolásticas e

⁸ Parece haver certa conexão entre as ideias de Marsílio e as de Savonarola no que tange à preocupação envolvendo a tópica da discórdia. A citação do *Tratado* de frei Girolamo feita no início deste capítulo para justificar o motivo da opção de Florença pelo governo civil já apontava para tal ligação: “Isto [a adoção de uma forma de regime que não fosse o governo civil] geraria tamanha perturbação e discórdia nesta comunidade que a colocaria no risco de fazê-la perder toda a liberdade [...]” (SAVONAROLA, *op. cit.*, p.141). Percebe-se, no entanto, que, no caso dessa passagem, a motivação da discórdia está atrelada à possibilidade de queda do governo civil. Ainda assim, o resultado dessa discórdia é o mesmo apontado por Marsílio: o risco de perda da liberdade.

dominicanas. Pontos fundamentais presentes em São Tomás e em Marsílio reaparecem no pensamento de Savonarola de modo muito peculiar. É evidente que tais elaborações não são exclusividade do monge de Ferrara. Como visto há pouco, o próprio Marsílio desenvolve importantes adaptações em relação ao pensamento de São Tomás. Deste modo, pode-se formular o seguinte esquema: em São Tomás a monarquia é sempre o melhor modo de governo, estando em conformidade com a natureza tal como Deus concebeu. Se a natureza é governada por apenas um, que é Deus, logo a forma de governo deve seguir esse modelo, estabelecendo um único líder. Marsílio não refuta o fato de que a forma política deva ter a natureza como modelo, mas, por sua vez, apresentando sua percepção de secularização, pontuará o risco de que o governo de um só degenera em tirania por se afastar de ideia de bem comum. Em Savonarola, como será detalhado mais adiante, parece haver uma fusão de ideias que une elementos do pensamento dos autores precedentes. Girolamo se mantém fiel ao preceito de que a monarquia é a melhor forma de governo, mas nota que é preciso considerar a natureza dos povos para estabelecer o formato. Deste modo, pontua que, em Florença, o sistema republicano deva ser implementado e mantido e, ainda assim, alegará que cada forma de governo procede de Deus e que, no caso do regime florentino, Deus permanece sendo rei.

Embora se tenha feito propositalmente um recorte em que o pensamento de Marsílio foi enfatizado a título de exemplificação, pode-se retomar o estudo elaborado por Skinner, ressaltando-se que o que o autor *Das fundações do pensamento político moderno* pretende evidenciar é a preocupação dos escolásticos em relação ao maquinário de governo, ou seja, aos órgãos institucionais atrelados ao sistema republicano. Skinner propicia, assim, a retomada da discussão acerca do posicionamento de Hans Baron no *The Crisis*. O levantamento feito pelo autor inglês, e mesmo a breve exposição feita até aqui em relação à obra de Marsílio, parece não deixar dúvidas quanto ao fato de que outros pensadores que não os humanistas cívicos já haviam se debruçado sobre o modelo republicano e encontrado nele algo a ser seguido na busca pela liberdade.

Deve-se pontuar, no entanto, o cuidado interpretativo e a crítica feita por Skinner aos pesquisadores que buscaram estabelecer uma linha de continuidade derivativa entre a escolástica e o humanismo. Ainda que seja contrário a esse ponto de vista, o autor inglês percebe que, em tal equívoco, há o reconhecimento da contribuição escolástica, sobretudo no campo da moral e do direito, para o despertar intelectual posterior (SKINNER, *op. cit.*, p.70).

1.2. Mapeamento das influências ligadas ao humanismo: as bases da defesa da liberdade vinculadas ao campo da eloquência

Feitas tais considerações, torna-se necessário à sequência deste estudo analisar de que modo expoentes do pensamento humanista parecem ter relutado em estabelecer vínculos com a ação política. Para tal propósito, o foco será posto na figura de Francesco Petrarca. Trata-se, também, de iniciar o trajeto mais incisivo em direção às discussões envolvendo a retórica. Justifica-se a escolha por Petrarca não só por sua importância no interior do humanismo, mas porque esse autor é um ponto de conexão que permite colocar em pauta, ao mesmo tempo, a crítica às preocupações políticas e o resgate dos autores clássicos, possibilitando a discussão a respeito da recepção, durante o período que vai da dominação das correntes escolásticas ao advento do humanismo, do mais influente desses autores: Marco Túlio Cícero.

É possível perceber, já de saída, como todo o trajeto feito até aqui, com a exposição dos traços de republicanismo presentes no pensamento escolástico, pode ficar ainda mais complexo quando se coloca o pensamento de Petrarca em evidência em relação à escolástica. Nesse sentido, se Skinner apresenta uma perspectiva que viabiliza a existência de traços colaborativos do pensamento escolástico com o humanismo, Sergio Xavier Gomes de Araújo, por sua vez, em seu ensaio *Petrarca contra os dialéticos nas Familiares*, salienta o seguinte:

De fato, pode-se dizer que o processo de consolidação e afirmação do humanismo da Renascença no Ocidente é inseparável do combate que a maior parte de seus representantes travou contra os métodos da escolástica (ARAÚJO, 2016, p.440).

Portanto, pensar numa aproximação entre humanismo e escolástica é, na verdade, pensar em um cenário conflituoso. Sendo assim, a alegada ampliação do grau de complexidade na relação que envolve as perspectivas escolástica e humanista tem fundamentação na necessidade, de um lado, de distinção entre a discussão do posicionamento que marcava a preferência de alguns estudiosos medievais pelo modelo republicano antes do advento dos denominados humanistas cívicos, e, de outro, de analisar o posicionamento de Petrarca, que tecerá críticas à forma de escrita dos escolásticos, exaltar os autores clássicos, como Cícero, por sua eloquência, e, mesmo com o orador romano em seu horizonte referencial, aplicará censura generalizada aos que se empenham no campo da vida política.

Neste ponto, ao adentrar no campo da recepção da vida e da obra de Cícero, parece haver espaço para a constatação de certos paradoxos que deverão ser enfrentados: Cícero é uma influência do ponto de vista da ação política para os escolásticos, mas, ao mesmo tempo, segundo o estudo de Skinner, levanta-se a ideia de que a retórica, no período do século XIV, é vista como algo de importância secundária em termos políticos para os pensadores escolásticos (SKINNER, *op. cit.*, p.70)⁹. Constata-se um evidente conflito a ser pensado, não em decorrência do modo como Skinner constrói sua pesquisa, mas devido às próprias descobertas apresentadas por ele, sobretudo quando pensadas de maneira mais ampla e colocadas em confronto com os estudos de outros pesquisadores, que serão apresentados na sequência deste trabalho. Os paradoxos são os seguintes: na perspectiva dos autores escolásticos, como aceitar Cícero como exemplo de homem virtuoso e não vincular, de maneira fundamental, a oratória como elemento de ação política? Por outro lado, pode-se encaminhar questionamento semelhante quanto ao posicionamento de Petrarca: como exaltar as qualidades da eloquência ciceroniana e criticar seu uso nas finalidades políticas?

Ao final desta passagem, a ideia é notar a existência de conexões entre as premissas de defesa da liberdade, tal como pontuadas no caso dos autores de conotação escolástica, e os chamados humanistas cívicos, já influenciados pelos estudos e descobertas de Petrarca¹⁰. Em tal ocasião, abrir-se-á espaço para notar o uso que Savonarola faz de todas essas influências.

Pode-se começar o diálogo com outros pesquisadores pela obra *A filosofia na idade média*, onde estão reunidas importantes informações levantadas por Étienne Gilson acerca de como Petrarca desenvolve seu amor pelas obras de Cícero, passando a ser a figura responsável por restituir a eloquência romana ao ocidente (GILSON, 2001, p.896). O relato é desenvolvido em um capítulo cujo título é “O retorno das belas letras”. Com relação ao propósito aqui estabelecido, o que há de mais importante na citada obra é apontar que Petrarca, nome central no humanismo, encontra o ápice da eloquência em Cícero, ao mesmo

⁹ É verdade que Skinner analisa a presença da retórica nas universidades italianas desde o século XII, percebendo seus avanços em interesses políticos com o surgimento de gêneros literários como as crônicas e os livros de conselhos; no entanto, observa que o advento de um método mais humanista só é possível, em um primeiro momento, na França, onde passa-se a sugerir leituras da literatura latina clássica como modelos a serem seguidos. Na Itália, no entanto, com o ensino ortodoxo pautado na escolástica, a retórica universitária não ia muito além de uma espécie de curso profissionalizante (SKINNER, 2009, p.50-57)

¹⁰ Faz-se questão de pontuar que o propósito não é estabelecer uma perspectiva reducionista do pensamento de Petrarca. Trata-se, no entanto, de destacar a importância desse autor para que, numa perspectiva de atuação política, o humanismo cívico se desenvolva com zelo em relação ao uso da eloquência e valorização dos clássicos.

tempo em que constrói severas críticas aos pensadores escolásticos, por crer que eles sejam responsáveis pelo desenvolvimento de uma escrita descrita como seca (*idem*, p.899)¹¹.

Percebe-se certa aspereza na apresentação de Gilson quanto à associação feita por Petrarca entre escolástica e barbárie, identificando a escolástica com o período de trevas anterior à redescoberta dos clássicos da eloquência. Gilson deixa claro o evidente problema de tal classificação, chamando a atenção para a possibilidade de uma leitura equivocada da Idade média, como se em tal período ninguém tivesse dado importância aos clássicos da eloquência (*idem*, p.907).¹²

Não apenas Gilson, mas os outros importantes pesquisadores do período que dão subsídio teórico para o presente estudo concordam que a posição de Petrarca e de outros humanistas, como Bruni, é exagerada quando afirmam o desconhecimento de pensadores do contexto medieval para com os clássicos da antiguidade greco-romana¹³. Considerando tais concepções, o que há de mais relevante para este estudo é notar o papel de Petrarca em relação ao resgate linguístico como forma de identidade cultural. Embora a alcunha adotada por Baron em relação a Petrarca, classificando-o como pai do humanismo erudito e, conseqüentemente, afastando-o do rol dos chamados humanistas cívicos não seja uma

¹¹ Uma vez que haverá ênfase no pensamento de Petrarca, parece importante, com o objetivo de combater eventuais confusões, adotar outra terminologia oriunda dos escritos de Hans Baron. Na obra *Em busca do humanismo cívico*, Baron intitula Petrarca como o pai do humanismo erudito. Trata-se de uma classificação que busca estabelecer uma divisão para com as preocupações dos chamados humanistas cívicos. A alcunha de humanista erudito tem relação com a postura de afastamento dos assuntos públicos adotada por Petrarca, que será debatida adequadamente mais adiante.

¹² Em *L'éducation de l'homme moderne*, Eugenio Garin destaca o posicionamento de Leonardo Bruni para com o período medieval. Para Bruni, durante séculos, a Europa ignorou a cultura clássica e o conhecimento do mundo antigo. Essa percepção de que houve desprezo aos gregos e romanos faz com que o Chanceler florentino, assim como fez Petrarca anteriormente, rotule o período medieval como bárbaro e obscuro (GARIN, 2003, p.92)

¹³ A esse respeito, o artigo de Newton Bignotto intitulado *O filósofo e a cidade: o Vita Civile de Matteo Palmieri* oferece boa síntese. Levando em consideração os estudos de Baron e Garin, Bignotto afirma: “É sabido que o humanismo veio a existir a partir do momento em que a tradição greco-romana foi abordada de maneira diferente daquela empregada por um bom número de pensadores medievais. Falar de redescoberta dos clássicos pelos humanistas, no entanto, é um abuso, ou sinal de desconhecimento, pois um bom número de textos, que foram empregados pelos pensadores italianos do *trecento* e da primeira metade do *quattrocento*, eram conhecidos e citados por muitos escritores medievais. [...] Tomaremos, assim, como ponto de partida a afirmação largamente aceita pelos mais diversos estudiosos do período, de que o humanismo se constituiu como um movimento original de ideias e que teve na apropriação de escritos do passado sua ferramenta original” (BIGNOTTO, 2000, pp. 97-98).

unanimidade entre os estudiosos¹⁴, o presente estudo seguirá considerando esta posição para desenvolver a formulação que aproxima Petrarca dos escritos ciceronianos, pois se deve aos estudos de Baron a principal perspectiva adotada aqui quanto ao modo como Cícero e sua obra são interpretados entre a idade média e o renascimento.

O autor alemão faz questão de pontuar que Petrarca é o primeiro a reconhecer o Cícero histórico. No entanto, tal descoberta teria feito com que o poeta humanista acusasse o orador romano de ter falhado em seus deveres como verdadeiro filósofo. O choque sentido por Petrarca conduz para o muito discutido tema acerca da vida ativa e da vida contemplativa. O que provoca o espanto e a ira de Petrarca é notar que Cícero defende a participação efetiva na vida política da cidade. E como forma de corroborar a ideia de que Petrarca não está incluído entre os humanistas de interesse cívico, Baron busca a crítica tecida por Bruni, que afirmou que a fraqueza de Petrarca consistia em ter vivido para si mesmo, ou seja, sem se preocupar com a condição política da cidade (BARON, *op. cit.*, pp. 24-25). Em outro ponto de seu estudo, Baron retoma o momento em que Petrarca descobre o Cícero histórico, destacando uma citação do próprio poeta direcionada ao cônsul romano em suas *Familiares*:

Por que se comprometeu em tantas contendas inúteis e se esqueceu do ócio que estava tão bem com sua idade, sua fortuna e sua maneira de viver? Que falso esplendor de glória te dirigiu [...] a uma morte indigna de um sábio? [...]; Oh, quanto mais satisfatória teria sido que tu, filósofo como era, tivesse crescido em tranquilos lugares rurais [...] meditando sobre a vida eterna e não sobre a vaga existência que levamos na Terra! (PETRARCA, *apud* BARON, *op. cit.*, p. 104¹⁵).

Destaca-se, portanto, que, em geral, os estudiosos do período concordam que Petrarca tem papel fundamental na formação do movimento conhecido como humanismo e a formação desse movimento passa pela utilização dos textos clássicos como ferramenta para o desenvolvimento de um modo de pensar original (BIGNOTTO, *op. cit.*, pp. 97 – 98). A obra de Cícero é, certamente, parte muito relevante deste processo, mas, ao que tudo indica, Petrarca não está de acordo com a postura ciceroniana de defender a participação na vida política. Diante desse quadro, como fundamentar a importância singular de Petrarca para o humanismo, bem como compreender sua crítica para com os escolásticos? As pistas encontradas para refletir sobre tais questionamentos foram localizadas, sobretudo, em

¹⁴ O próprio Newton Bignotto, no artigo citado na nota precedente, adota posição diferente em relação ao papel cívico de Petrarca.

¹⁵ Traduzido do espanhol

Petrarca contra os dialéticos, de Sérgio Xavier Gomes Araújo, em *L'éducation de l'homme moderne*, de Eugenio Garin, além, é claro, de *n'A filosofia na idade média*, de Gilson.

Em consonância com o estudo de Gilson destacado há pouco, nota-se o incômodo de Petrarca para com a forma pobre de escrita dos escolásticos e, a partir daí, as recorrentes ocorrências aproximam escolástica e barbárie no pensamento de Petrarca, que são destacadas nas citadas obras de Gilson e Garin, têm fundamentação no desprezo dos escolásticos ao adequado uso do latim.

Possibilita-se, assim, a exposição do seguinte esquema: embora pontue a polêmica envolvendo a crítica ao posicionamento cívico de Cícero feita por Petrarca, Baron apresenta o poeta italiano como herdeiro da perspectiva ciceroniana no que diz respeito ao resgate da eloquência (Baron. *op. cit.*, p.103). No mesmo sentido, Garin ressalta a afirmação de Petrarca que coloca Cícero como modelo de espírito inigualável (Garin, *op. cit.*, p. 80). Por sua vez, Sérgio Xavier apresenta Petrarca inserido numa comunidade literária que pode ser considerada como germe do humanismo, tendo como projeto a recuperação da tradição clássica e latina e caracterizando-se pelo desprezo aos temas teológicos e metafísicos dos escolásticos (Araújo, *op. cit.*, pp. 438 – 439)¹⁶. Trata-se, portanto, de considerar que Petrarca está inserido em um contexto que tem o resgate do latim como elemento restaurador de uma identidade há tempo perdida. Em *L'éducation de l'homme moderne*, Garin ressalta, novamente, a ideia de libertação da barbárie por meio do latim. Além disso, demonstra como o propósito de Petrarca ecoou ainda no século XV, apresentando Lorenzo Valla como exemplo de insistência em promover o entendimento de que o latim possui um significado específico para os italianos, permitindo o despertar de uma consciência crítica e histórica (Garin, *op. cit.*, p. 98).

¹⁶ Faz-se pertinente a reprodução integral da referida passagem: “Em suma, Petrarca utiliza-se, assim, dos preceitos próprios ao *sermos familiaris* clássico de maneira que sirvam plenamente aos propósitos de seu projeto de renovação cultural e intelectual fundada na recuperação da tradição clássica e latina. O colóquio familiar que promove no espaço textual de cartas efetiva-se como o lugar de uma nova solidariedade entre aqueles que, como ele, devotaram-se às *bonae litterae*, em geral poetas, oradores, patronos e chanceleres. Embora diversificados em seus caracteres e condições, esses destinatários – que toma para si como referências fundamentais de determinação de sua forma – partilham com ele a convicção quanto à superioridade da cultura latina antiga em relação à noção contemporânea da filosofia que ganhava cada vez mais espaço nas escolas do seu tempo. Esses homens de letras deixam de lado os temas teológicos e metafísicos que ocupavam os mestres escolásticos para abordar questões morais ligadas à vida prática e de interesse intrínseco vinculadas, em última instância, ao grande tema da ética clássica da virtude e tranquilidade da alma. De fato, essa comunidade literária se dá como germe do humanismo: o espaço discursivo por excelência em que serão discutidas e fixadas suas práticas literárias e filosóficas mais distintivas” (*ibidem*).

Para encerrar essa breve exposição acerca do papel crucial de Petrarca no interior do humanismo, pode-se retomar o estudo de Gilson que, além das análises apresentadas anteriormente, propõe considerar outro embate envolvendo o poeta italiano e os escolásticos: trata-se de evidenciar que, ao encontrar Cícero, Petrarca encontra Agostinho e o qualifica como o santo que não traiu o sublime cônsul romano. Agostinho, por conta de sua eloquência, aparece como fator decisivo para que Petrarca retorne ao cristianismo (GILSON, *op. cit.*, p.898); faz-se aí, novamente, clara oposição aos escolásticos, uma vez que é notória a preferência de Agostinho por Platão, enquanto os escolásticos são plenos do pensamento aristotélico¹⁷. Gilson adverte, no entanto, que Petrarca e o próprio Cícero reconheciam a dialética como uma arte importante no despertar do intelecto (*idem*, p.900), e, para tanto, pode-se recorrer, novamente, ao artigo de Sérgio Xavier, que demonstra que Petrarca considerava Aristóteles como possuidor de um engenho brilhante. Trata-se de verificar que, ao contrário dos dialéticos, que reivindicavam o título de discípulos de Aristóteles, o próprio filósofo estagirita não tinha a dialética como termo, mas como meio da filosofia (Araújo, *op. cit.*, p. 451).

Enfim, a demonstração elogiosa feita por Petrarca a Aristóteles prova que, em termos de importância filosófica, não há desqualificação do pensamento aristotélico, mas a crítica à maneira como os pensadores escolásticos interpretam, distorcem e propagam seu conhecimento, por vezes invertendo suas premissas. Desse modo, a exposição de Gilson acerca da vinculação de Petrarca com o pensamento de Santo Agostinho permite o retorno à perspectiva de como o poeta italiano estava preocupado com a retomada da eloquência. Aliás, o modo como Gilson apresenta a relação de Agostinho com o pensamento de Cícero parece enfatizar somente o zelo do bispo de Hipona pela eloquência, uma vez que, assim como Petrarca faz, parece haver em Santo Agostinho divergências com respeito ao ideal de vida ativa presente no pensamento do orador romano. O trabalho de Luiz Marcos da Silva Filho, intitulado *A definição de populus n'A cidade de Deus de Agostinho: uma controvérsia com Da república de Cícero* apresenta interessante perspectiva nesse sentido. O autor retrata como Agostinho inverte a primazia da vida ativa em relação a vida contemplativa. Não se trata, no

¹⁷ Deve-se considerar, contudo, que, dentro de relações eclesiásticas, existem duas ordens mais próximas ao desenvolvimento do pensamento escolástico: Dominicanos e Franciscanos. A relação mais intrínseca com o pensamento aristotélico é certamente a dos dominicanos, como foi possível apurar por meio da exposição do pensamento dos autores escolásticos apresentados anteriormente. Os franciscanos, por sua vez, continuaram próximos do pensamento agostiniano e neoplatônico. Tais considerações podem ser encontradas em Barros (*op. cit.*, p.233). Além disso, o autor destaca que os franciscanos sabem tirar proveito dos métodos escolásticos, mas que a relação entre eles e essa metodologia não é tão espontânea como no caso dos dominicanos.

entanto, de desprezo por parte de Agostinho ao importante papel da vida pública. Porém, na perspectiva histórica agostiniana de uma vida de peregrinação que tem por objetivo a conquista da felicidade eterna, dentre os gêneros de vida possível, a vida contemplativa é a que possibilita uma peregrinação mais deleitável (FILHO, 2008, p. 142).

Poder-se-ia pensar que o posicionamento agostiniano em relação ao tópico da vida contemplativa é uma das razões para a preferência de Petrarca pela figura de Agostinho? A linha que se procurou traçar até aqui é a da importância de Petrarca para o retorno das belas letras, considerando, no caso em evidência, Agostinho como a figura que preservou o correto uso do latim. Mas não se deve desconsiderar seu posicionamento em termos políticos. Aliás, haverá espaço para que, mais adiante, novas considerações acerca do posicionamento político do bispo de Hipona sejam feitas.

Constatou-se, portanto, a importância do papel de Petrarca para com a retomada do pensamento ciceroniano e, conseqüentemente, do latim em termos de resgate histórico-cultural. Nota-se com isso que tal perspectiva passa, necessariamente, pelo zelo da eloqüência. Resta, contudo, verificar a importância dos chamados humanistas cívicos no que tange à continuidade da influência de Cícero, bem como a permanência da contribuição de Petrarca na obra desses pensadores. Para isso, retomar-se-á a contribuição do *Em busca do humanismo cívico*, de Baron, estabelecendo-se como figuras centrais dessa modalidade cívica de humanismo, os chanceleres florentinos entre o final do *trecento* e meados do *quattrocento* Coluccio Salutati e Leonardo Bruni Aretino.

Em termos gerais, o estudo de Baron mostra como a perspectiva cívica da obra de Cícero foi ampliada por esses pensadores. O mesmo Baron que deu a Petrarca a alcunha de pai do humanismo erudito, aponta Salutati como o primeiro cidadão humanista. Trata-se de evidenciar que o chanceler é o primeiro a tomar a contribuição de Petrarca e conduzi-la ao meio cívico. No entanto, diante da descoberta da importância dada por Cícero à atividade política, Salutati demonstra um ponto de vista diferente em relação à perspectiva negativa apresentada por Petrarca. Frente à mesma descoberta, Salutati exalta a apologia da vida ativa presente em Cícero (BARON, *op. cit.*, pp. 106 – 107). Em outro ensaio presente no *Em busca do humanismo cívico*, Baron retoma a importância da empreitada desenvolvida por Salutati em termos de ampliar a colaboração de Petrarca, mas demonstra que o próprio chanceler, por ter um posicionamento inicial um tanto oscilante em termos da discussão sobre a vida ativa e a vida contemplativa, deve ser encarado como uma figura de transição (*idem*, pp. 119 – 120).

O marco de maturidade do humanismo cívico parece ser representado por Leonardo Bruni. Baron apresenta como ponto central dessa perspectiva de maturidade a biografia de Cícero desenvolvida por Bruni. Para Baron, essa obra expressa a completa ruptura entre a visão medieval e a visão renascentista que se tem de Cícero. Ao invés de uma perspectiva de censura a Cícero, Bruni trata de demonstrar o quão impressionante é a capacidade do cônsul romano em conciliar suas atividades literárias e de estadista (*idem*, pp. 108 – 109). Como se vê no seguinte trecho da biografia de Bruni destacado por Baron:

Apesar das grandes demandas que lhe exigia um Estado que dominava o mundo, [era capaz] de escrever mais que os filósofos cuja vida transcorria no ócio e no estudo e, paralelamente, apesar de sua preocupação intensa com o estudo e a escrita, era capaz de desempenhar mais trabalho ativo que aqueles que não carregam o peso de se dedicar aos assuntos literários (BRUNI, *apud* BARON *op. cit.*, p. 109¹⁸).

O estudo de Baron, apresentando o posicionamento de Bruni, parece sintetizar bem o ápice de um percurso iniciado por Petrarca, que encontra continuidade em Salutati, mas que atinge a completude com o próprio Aretino. Esse trajeto demonstra que o humanismo cívico foi capaz de dar continuidade ao ideal da eloquência, ao mesmo tempo que entendeu a premissa ciceroniana de participação na vida política, presente sobretudo no *De officiis*. Não se trata de levar a cabo o modo um tanto mecânico com o qual Baron lida com a trajetória e com a contribuição dessas figuras. O desenvolvimento dessa análise pautada numa espécie de escala parece ficar restrita e ter maior relação com o modo como o estudioso alemão encara o que é feito em relação à descoberta do Cícero histórico, de modo que, é nesse sentido que Bruni, ao desenvolver sua biografia de Cícero, é colocado no topo dessa escala.

A atuação política de Salutati e Bruni na chancelaria de Florença é capaz de oferecer prova cabal de como esses autores preservam o zelo pela eloquência ao mesmo tempo que desempenham sua função de Estado¹⁹. Uma vez que, desde o início, este capítulo buscou notar os vínculos de diferentes tradições existentes em Florença ao campo da defesa da liberdade e do republicanismo, tendo em vista perceber as possibilidades de interação de

¹⁸ Traduzido do espanhol

¹⁹ Nesse sentido, e retomando o que foi pontuado há pouco, embora Baron tenha classificado Salutati como uma figura de transição, algo como um intermediário entre Petrarca e Bruni, não parece ser o propósito do pesquisador alemão, e nem é o objetivo deste estudo, desqualificar a atuação política de Salutati. Ao contrário, com o subsídio de outros estudiosos, mostrar-se-á como o chanceler retoma, de forma inovadora, a defesa do ideal de liberdade florentino usando de eloquência.

Savonarola para com tais tradições, abre-se espaço para analisar a participação dos humanistas cívicos no que diz respeito a esses tópicos.

Em artigo intitulado *A república de Florença como a segunda Roma republicana na Invectiva in Antonium Luschum Vicentinum de Lino Coluccio Salutati*, Renato Ambrosio oferece análise bastante pertinente para o propósito aqui estabelecido. Nesse estudo, o autor expõe trechos de uma carta de Salutati em que o chanceler defende a liberdade republicana de Florença por meio da ideia central que consiste em estabelecer Florença como fundada por Roma em seu período republicano²⁰. Nesse sentido, Florença passa a ser herdeira de toda a tradição republicana e, conseqüentemente, herdeira do ideal de liberdade tão caro aos romanos do período republicano. O autor do artigo destaca Salutati como sendo o primeiro humanista a estabelecer esse vínculo entre Florença e a Roma republicana por meio de documento oficial²¹. Para além disso, trata-se de verificar como Salutati é fiel aos ideais humanistas, amparando sua argumentação na tradição clássica, passando por conceitos ciceronianos e citando obras de autores como Tito Lívio (AMBROSIO, 2016, pp. 270 – 291). Em uma passagem traduzida pelo autor do artigo, pode-se encontrar uma síntese da defesa da liberdade que ilustra o relato feito há pouco; trata-se da resposta Salutati a um dos pontos suscitados por Loschi:

Veremos, dizes, e, no entanto, já tinhas visto, vês e verás a força e a constância mais do que romanas do povo florentino ao defender a dulcíssima liberdade, que, como já foi dito, é um bem celeste que supera todas as riquezas do mundo! Todos os florentinos mantêm firme na mente o propósito de defendê-la como se fosse a própria vida, aliás, mais do que a vida, com suas riquezas, e sua espada, para deixar aos filhos essa ótima herança que recebemos de nossos ancestrais, para deixá-la, com a ajuda de Deus, firme e incontaminada [...] (SALUTATI, *apud* AMBROSIO, *op. cit.*, p. 278).

Se, na perspectiva de Baron, Bruni representa uma espécie de maturidade do humanismo cívico, o discípulo de Salutati não pode trilhar caminho tão distante desse apresentado por seu mestre. Poder-se-ia mencionar outras obras de Bruni, mas, até mesmo para explorar um horizonte mais vasto de gêneros textuais oriundos desses humanistas, parece oportuno mencionar sua *Laudatio Florentinae Urbis* como bom exemplo de expressão de

²⁰ A *Invectiva* escrita por Salutati é uma resposta ao escrito de Antonio Loschi, a *Invectiva contra os florentinos*. Loschi era chanceler do Ducado dos Visconti e escreveu a *Invectiva* na proximidade dos conflitos entre Florença e Milão no final do *trecento*. (AMBROSIO, 2016, p. 272).

²¹ Leva-se em consideração que cronistas anteriores a Salutati já haviam reivindicado as origens romanas de Florença, no entanto, pode-se dizer, por meio informal (*idem*, p. 280).

continuidade dessa linha de defesa da liberdade e do republicanismo, sendo possível notar continuidade até mesmo na reivindicação da origem romana de Florença.

A esse respeito, Fabrina Magalhães Pinto, em seu texto intitulado *Retórica e Política no Humanismo renascentista: Reflexões sobre a Laudatio Florentinae Urbis, de Leonardo Bruni*, chama a atenção para que, assim como em *Salutati na Invectiva contra Loschi*, Bruni, em sua *Laudatio*, tem como núcleo de sua argumentação a filiação de Florença a Roma. A autora destaca o propósito do Aretino de demonstrar que, por ser herdeira da Roma republicana, Florença leva consigo o ardor pela defesa da liberdade (PINTO, 2017, p. 168). Nessa mesma obra, a noção de Bruni como consolidador do humanismo cívico parece presente quando a autora ressalta a pretensão do chanceler de vincular a retórica à valorização da vida ativa. Nessa ótica, os textos de Bruni, em especial a *Laudatio*, manifestam suas pretensões de representar a defesa dos interesses da cidade (*idem*, pp. 170 – 171). Dois pequenos trechos da *Laudatio* parecem suficientes para corroborar o propósito definido para esta investigação. Afirma o chanceler:

De primeira importância é: os florentinos têm sua origem no povo romano! Que outra nação no mundo inteiro foi mais ilustre, mais poderosa, que mais se destacou em todas as virtudes que a romana? [...] Por essa razão creio que algo foi verdade e é verdade para esta cidade mais que para qualquer outra: os homens de Florença amam sobretudo a liberdade e são grandes inimigos dos tiranos. Então, acredito que desde a sua fundação até hoje Florença tenha desenvolvido um imenso ódio aos invasores do império romano e aos destruidores da república Romana. Se qualquer traço mesmo dos nomes dos corruptores de Roma sobreviveu até o presente, eles são odiados e desdenhados em Florença (BRUNI, 2016, pp. 281 – 283).

Dentro do intento pretendido para esta primeira parte, completa-se o quadro das possíveis influências que serão levadas em consideração em relação ao modo como Girolamo Savonarola conduz sua atuação política, vinculada, como se sabe, ao campo retórico por meio de seus sermões. Deve-se destacar que, na perspectiva da análise do papel dos humanistas cívicos como potenciais referências para a ação de Savonarola, é possível perceber como o monge é capaz de desenvolver articulações importantes no sentido de conciliar seu pensamento político com o ideal de liberdade presente em humanistas importantes como Bruni. Skinner coloca isso em evidência na seguinte passagem:

Bruni e seus discípulos já haviam decretado que Florença fora fundada no período da máxima liberdade dos Romanos – como convinha à guardiã das liberdades toscanas – e nos tempos que se seguiram os seus cidadãos se bateram com denoto para manter a independência da República[...] o sucesso de Savonarola ao desenvolver sua concepção apocalíptica do destino de

Florença pode explicar-se, em parte, pela habilidade quase oportunista com que o frade adaptou e aplicou essa crença tão difundida no papel histórico da cidade. (SKINNER, *op. cit.*, p.167 [grifo meu]).

Demonstrou-se, contudo, que as influências que permeiam o pensamento florentino não se restringem apenas aos humanistas, devendo-se considerar os elementos de defesa da liberdade republicana presentes nos escolásticos, como ressaltado pelo próprio Skinner. Escolásticos que, certamente, são fontes presentes no pensamento de frei Girolamo.

2. A RETÓRICA NA ATUAÇÃO DE SAVONAROLA

A partir de agora, é possível analisar com maior precisão a atuação do padre no cenário florentino. Desse modo, esse segundo capítulo terá por objetivo verificar como, em sua produção intelectual, o monge é habilidoso no trato e na aplicação das mapeadas influências, sejam as mais próximas ao campo da escolástica, sejam aquelas atreladas ao humanismo que permeia a cidade de Florença. Tal processo permite que se note a existência de uma certa mescla envolvendo o conteúdo de seus tratados e sermões, de modo a tornar explícita essa relação que impossibilita uma análise restritiva ao campo puramente teórico da produção intelectual do padre. Além de examinar tais habilidades, destacar-se-á, ainda, como Savonarola é capaz de realizar uma espécie de fusão relacionando orientações destinadas ao bom uso da arte retórica, podendo-se discutir o desenvolvimento dos discursos políticos tal como é preceituado pelos autores da tradição retórica clássica e, ao mesmo tempo, analisar como o padre considera as informações provenientes de obras sobre a retórica propriamente cristã.

Trata-se, portanto, de considerar a seguinte estrutura: em um primeiro momento, discutir e analisar os escritos de frei Girolamo, segundo uma abordagem comparativa entre seu *Tratado* político e alguns de seus sermões pela qual é possível discutir a existência, ou não, de traços da retórica secular nas obras; em seguida, notando-se em tais escritos a presença de elementos que podem ser considerados estritamente religiosos, contextualizar o alcance dos manuais de retórica cristã ao longo da Idade Média, de modo a analisar os possíveis impactos desse tipo de material para o desenvolvimento dos sermões proferidos pelo monge de Ferrara; por fim, tendo em vista que a discussão acerca dessa influência da retórica cristã é peça chave para a compreensão do movimento de Savonarola, podendo ser encarado como um gesto habilidoso, devem-se apurar as consequências da fusão de premissas seculares e religiosas que servem ao propósito político do monge, o que será explicitado por meio da retomada da exposição dos sermões do padre.

2.1. Semelhanças e distinções entre o teor do *Tratado* político e alguns sermões proferidos por Savonarola

Não se trata de propor, como a própria discussão do capítulo anterior esclarece, que não é possível haver autores que carreguem consigo características escolásticas e que sejam capazes de ser bons oradores; uma coisa, evidentemente, não implica a outra. A questão aqui é perceber como Savonarola faz uso da oratória de um modo fundamentalmente político. A composição desta análise se dará pela exposição de dois importantes sermões proferidos pelo monge dominicano²², bem como pela retomada de partes de seu *Tratado* político.

Um dos mencionados sermões componentes desta parte do estudo é a *Predica XIII Sopra Aggeo* datada de dezembro de 1494. Um desavisado, tendo contato com tal texto, pode pensar que está diante do próprio *Tratado Sobre o Regime da Cidade de Florença*, haja vista que o monge utiliza o início de seu sermão para desenvolver algumas concepções mais relevantes de seu pensamento político, que serão retomadas quatro anos depois, quando da escrita do *Tratado*²³. Savonarola abre o sermão com a ideia marcadamente aristotélica de que os homens são animais sociais, sendo essa a razão da impossibilidade de viverem isolados: “Sendo o homem um animal social que não sabe e não pode viver sozinho, torna-se necessário que os homens se reúnam”²⁴ (SAVONAROLA, 1898, p.75). De modo semelhante, o primeiro capítulo do *Tratado* assinala, logo em seu início, a mesma ideia, acrescentando que a necessidade é proveniente da debilidade da razão: “Mas como a luz do intelecto é muito débil, especialmente na infância, não pode o homem reger perfeitamente a si mesmo sem a ajuda de outro homem” (SAVONAROLA, 1991, pp.134-135). O sermão prossegue com a ideia de que a necessidade humana da vida em grupo faz com que seja necessário o estabelecimento de leis: “e todo povo e lugar, que tende a seu bem natural, precisa de

²² Com exceção do *Tratado Político Sobre o Regime e o Governo da Cidade de Florença*, as traduções dos trechos dos sermões e outros textos de Savonarola citados ao longo deste trabalho são minhas. Nessas ocasiões haverá notas contendo o texto original.

²³ É relevante considerar que o *Tratado Político Sobre o Regime e o Governo da Cidade de Florença* não é a primeira obra política de Savonarola. Mesmo antes dos discursos em observação neste trabalho, o padre havia escrito o seu *De Politia e Regno* também repleto de teor escolástico. A comparação sugerida para o desenvolvimento do presente escrito considera o fato de que Florença passa a ser o foco do debate político. O *De Politia e Regno* propõe tratar da política de maneira mais ampla.

²⁴ “*Essendo l'uomo animale sociale che non sa e non può vivere solitario, è stato necessario che glio uomini si radunino*”.

regimento”²⁵ (SAVONAROLA, 1898, p.75). O Tratado, sempre com uma escrita de tendência escolástica, prossegue com o mesmo tipo de argumento: “Ora, sendo o gênero humano muito propenso ao mal, especialmente quando se encontra sem lei e sem medo, foi necessário criar a lei” (SAVONAROLA, 1991, p.135). Diante da ideia de que o ser humano é propenso ao mal, torna-se interessante assinalar previamente a aparição da ideia de medo, pela importância que ganhará tal conceito no interior dos discursos do padre. O temor a Deus é um elemento fundamental no pensamento político de Savonarola, sendo perceptível o uso recorrente de tal argumento como elemento de persuasão, de modo que, mais adiante, neste mesmo sermão, mas sobretudo no *Sermão da Renovação*, que será analisado em detalhes, tornar-se-á possível verificar tal uso.

O choque de similaridades entre a *Predica XIII* e o *Tratado* torna-se ainda maior a partir do momento em que, do mesmo modo que fará quatro anos depois, em seu texto político, Savonarola começa a demonstrar quais são as formas de governo, as razões de sua preferência pela monarquia e a especificação acerca do modelo mais adequado para o caso de Florença:

Alguns são regidos por um único líder; alguns por mais pessoas; alguns são regidos por todo povo em conjunto. O regimento e governo de um só, quando aquele líder é bom, é o melhor, o mais excelente governo que nenhum outro e mais facilmente unido se conduz²⁶ (SAVONAROLA, 1898, pp.75-76).

De maneira semelhante, lê-se o seguinte no *Tratado*:

Mas deve-se saber que, falando de modo absoluto, o governo civil é bom, o dos otímatas é melhor e o do rei, ótimo. Sendo a união e a paz do povo o fim do governo, esta união e paz se constitui e se conserva melhor por um que por muitos e melhor por poucos que pela multidão (SAVONAROLA, 1991, p.137).

Haveria ainda várias outras semelhanças entre o sermão e o *Tratado*, mas, para o atual propósito, basta uma última comparação, que diz respeito, justamente, à necessidade de adoção do modelo republicano em Florença. O sermão traz o seguinte trecho:

²⁵ *e ogni popolo e luogo, che tenda al suo ben naturale, ha bisogno di reggimento*

²⁶ *Alcuni si reggono per un capo solo; alcuni per più persone; alcuni si reggono da tutto il popolo insieme. Il reggimento e governo di un capo solo, quando quel capo è buono, è il migliore, o più ottimo governo che nessuno altro, e più facilmente unito si conduce*

Nesses lugares onde parece que a natureza dos homens não suporta a submissão é melhor o regimento de mais de um; e maximamente isso pode ser dito conveniente na cidade de Florença, onde, na natureza dos homens, abunda sangue e engenho²⁷ (SAVONAROLA, 1898, p.77).

No tratado, esse mesmo assunto é exposto de maneira mais longa, com Savonarola dedicando um capítulo completo para a tratativa do assunto. Não é o caso de expor uma reprodução completa, mas, ao considerar a parte final do capítulo, é possível analisar as semelhanças necessárias para o propósito aqui pretendido:

Concluamos, pois, que, tanto pela autoridade divina, da qual precedeu o presente governo civil, como pelas razões precedentes, na cidade de Florença o governo civil é ótimo, embora em si não o seja (SAVONAROLA, 1991, p.142).

O *Tratado* seguirá com mais dois blocos temáticos, um cujo objetivo é expor os riscos decorrentes da tirania e o outro que trata das questões institucionais e ações a serem desenvolvidas pelos cidadãos com o objetivo de manter o bom governo da cidade. Tais temas também aparecem na *Predica XIII*, no entanto, após a exposição mais técnica feita em seu início, é possível notar severas mudanças no tom adotado pelo monge, o que será analisado pouco adiante. A grande problemática que se pretende investigar nesse primeiro bloco, cujo foco foram os elementos comparativos, é referente às razões apresentadas no início do sermão. Captar a atenção do ouvinte é uma tática essencial em todas as grandes obras clássicas que discutem a função e a condição do orador, sendo o exórdio do discurso o momento fundamental para alcançar tal objetivo. Desta forma, é espantoso verificar que Savonarola inicia sua pregação expondo, de modo pouco apto a deleitar, as razões pelas quais os seres humanos devem viver socialmente, quais são as formas de governo etc. Quando comparados o início da pregação e o início do *Tratado*, faz-se possível recordar a crítica de Petrarca aos autores vinculados a influências escolásticas que, segundo ele, como visto antes, são associados à uma escrita seca. Embora o discurso seja mais conciso, e a objetividade seja um elemento importante na oratória, seu formato é muito próximo daquilo que Savonarola escreverá propriamente como um tratado. Diante disso, restam duas possibilidades: assumir que Savonarola não domina (ou ignora) os elementos da oratória clássica ou pensar em

²⁷ *In questi luoghi, dove pare che la natura degli uomini non patisca superiore, sia meglio il reggimento dai più che d'uno solo; e massime questo si può dire esser conveniente della città di Firenze, dove assai nella natura degli uomini abbonda sangue e ingegno.*

alguma forma de mecanismo proposital que faz com que o padre inicie seu sermão da maneira há pouco exposta.

Ao verificar que, na transição da primeira para a segunda parte da *Predica XIII*, o padre adverte para a necessidade de servir a Deus com temor: “e servir a Deus com grande temor”²⁸ (SAVONAROLA, 1898, p.77), pode-se começar a suspeitar, a partir daí, que há alguma finalidade para o dito exórdio.

2.2. Mapeamento complementar: discussões sobre a retórica no período medieval e a presença de desdobramentos desse contexto na composição discursiva de Savonarola

Embora ainda não seja o momento dedicado à investigação detalhada em torno do papel atribuído ao medo no interior do pensamento de Savonarola, ainda assim, provém dessa recomendação ao temor²⁹ a necessidade de que, neste ponto, seja feita uma digressão em relação aos escritos de Savonarola, com o objetivo de possibilitar a discussão e o esclarecimento de alguns pontos fundamentais antes de dar sequência à análise dos discursos do monge. Trata-se de considerar a presença dessa recomendação de um comportamento embasado no temor como um tópico estritamente religioso, devendo-se, a partir daí, abrir espaço para reflexões que possam servir para a verificação do real papel de tópicos propriamente religiosos na composição discursiva de Savonarola, haja vista que, como os próprios trechos expostos na seção anterior dão conta de demonstrar, os sermões savonarolianos constituem um campo de ação política.

No âmbito das mencionadas possibilidades indicadas no fim da seção anterior, não se pode desconsiderar a incidência de novos desdobramentos provenientes delas mesmas, seja em relação à ligação de Savonarola com a oratória clássica, seja em relação ao desenvolvimento de algum tipo de mecanismo discursivo próprio ao monge. Ou seja, não se

²⁸ *e servite a Dio con gran timore*

²⁹ A relação entre medo e temor a Deus pode resultar numa série de controvérsias e, como já pontuado, constituem um tema muito relevante no estudo do pensamento de Savonarola, onde o teor apocalíptico das ideias pode acentuar ainda mais a discussão. Embora o assunto encontre espaço mais adequado pouco adiante, vale sublinhar aqui que, na tradição católica, encara-se o temor a Deus como um dos dons do Espírito Santo. Nesse sentido, defende-se a necessidade de diferenciação entre temor e medo. São muitas as abordagens bíblicas que incitam o temor a Deus. A título de exemplificação, vale a exposição do Salmo 111: 10 “O princípio da sabedoria é temer o Senhor: todos os que fazem isso são ajuizados. Seu louvor subsiste sempre.” (*Bíblia Tradução Ecumênica – TEB*).

trata de supor tais possibilidades como estáticas. Longe disso, ao que tudo indica, a experiência savonaroliana em Florença está repleta do que pode ser chamado de fusões, que ora fazem com que seus escritos estejam mais imbuídos de atributos associados ao conhecimento secular, ora estejam próximos ao saber estritamente religioso. Isso faz com que, como sempre, não se possa perder de vista a já pontuada capacidade adaptativa atribuída ao grupo religioso do qual frei Girolamo faz parte.

Sendo assim, é possível admitir que existam boas e más avaliações da capacidade oratória de Savonarola, mas, diante do levantamento feito no capítulo anterior, é difícil negar que o monge possuísse um elevado conhecimento acerca das correntes intelectuais que permeavam Florença. E nesse sentido, como visto antes, o conhecimento de tais correntes, conseqüentemente, implica a valorização da retórica clássica. Daí não ser possível perder de vista a presença de tais autoridades na construção discursiva do padre. De modo que, analisando os feitos do monge em termos de utilidade, torna-se muito difícil argumentar que seus discursos não cumpriram ao menos parte dos requisitos presentes nos manuais clássicos, haja vista que sua capacidade persuasiva atingiu níveis impressionantes, devendo-se acrescentar, além disso, a heterogeneidade existente na composição de seus ouvintes, formada por um grande número de populares, mas também por notáveis eruditos do período³⁰.

Constatar a presença de tais elementos não faz com que a segunda possibilidade postulada há pouco seja excluída. E, se há um mecanismo desenvolvido e utilizado pelo monge que parece demonstrar algo distinto das premissas oriundas da retórica clássica, isso pode ter a ver com a presença e utilização de outras referências que também fazem parte do

³⁰ Quanto às boas e más avaliações acerca da capacidade oratória do monge, cabe esclarecer que se trata, sobretudo, de uma perspectiva, por assim dizer, evolutiva. Chama a atenção o modo como, mesmo literaturas com configurações mais rígidas, como é o caso das enciclopédias e dicionários, apontam para esses traços de avanços na capacidade discursiva de Savonarola entre a primeira e a segunda passagem do monge por Florença. Considerando o contexto da primeira estadia de Girolamo Savonarola em Florença, o *Dizionario Biografico degli Italiani* aponta que: “Savonarola lutou para se afirmar e ser apreciado pelo público, em parte por ser um estrangeiro e em parte por seu estilo de pregação ainda cru e fortemente ligado ao formalismo escolástico medieval”. No entanto, ao tratar do período da segunda passagem do monge, a mesma obra ressalta que em 1490 Savonarola “começou um ciclo de lições sobre o *Apocalipse* com um estilo diferente daquele da sua primeira estadia na cidade: sermões ininterruptos, segundo o modelo do *sermo modernus*, uma voz mais segura e com autoridade, maior maturidade e experiência, e temáticas mais radicais, baseadas na ideia de um impiedoso castigo divino contra os pecadores. Essas lições carregavam uma marcada conotação social ligada ao ataque contra os poderosos corruptos e a defesa dos mais fracos, e foram muito mais afortunadas do que as pregações do período precedente em Florença, e não tardaram encontrar espaço no público, cada vez mais numeroso” (DALL’AGLIO. *Girolamo Savonarola*, in: *Dizionario Biografico degli Italiani*, 2018).

repertório de Savonarola, oriundas, sobretudo, dos manuais de retórica propriamente cristã. Daí se justifica a ocorrência das chamadas fusões mencionadas anteriormente.

Nesse sentido, a obra de George A. Kennedy intitulada *Classical Rhetoric and Its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times* pode representar um bom suporte para a compreensão desse processo de mescla de influências capaz de consolidar a atuação de Savonarola como orador repleto de características ímpares.

Da mencionada obra do intelectual norte americano, cabe destacar dois capítulos: o primeiro deles é intitulado de *Latin Rethoric in the Middle Ages*; o segundo, *Classical Rhetoric in the Renaissance*. Desses dois capítulos, o primeiro parece oferecer uma contribuição de maior escala, haja vista que o segundo trabalha muitos pontos já abordados no capítulo anterior do presente trabalho. Todavia, é justamente isso que o faz relevante. Ao tecer considerações sobre o período renascentista, Kennedy percorre alguns pontos que abordam a ascensão do humanismo, destacando as contribuições de Petrarca, Salutati, Bruni, Pico della Mirandola, entre outros. É interessante perceber que o autor salienta um novo senso de responsabilidade cívica a partir do *quattrocento*. Considerando o referencial teórico indicado pelo autor, pode-se supor uma clara alusão ao conceito de humanismo cívico cunhado por Hans Baron (KENNEDY, 1980, pp. 196-198). No mais, destaca-se a consideração que pontua o *De Inventione* e o *Rhetorica ad Herennium* como principais referenciais clássicos do período. Além disso, salienta-se a disseminação de muitas obras de Cícero e Quintiliano na segunda parte do século XV com o advento da prensa (*idem*, p. 195). Trata-se, portanto, de retomar, por meio da contribuição de Kennedy, o mapeamento das correntes intelectuais que fatalmente faziam parte do contexto em que Savonarola estava inserido e que, conseqüentemente, terminam por corroborar com a ideia de que é muito difícil defender qualquer juízo que procure sustentar uma postura de desprezo por parte do monge em relação aos clássicos da oratória.

Contudo, estão no capítulo *Latin Rethoric in the Middle Ages* as informações capazes de acrescentar as novidades necessárias para a sequência desta investigação. Nessa parte do trabalho, Kennedy analisa, dentre outras coisas, a atuação dos pregadores da Alta Idade Média à Idade Média tardia, avaliando pormenorizadamente o papel da retórica ao longo desse período.

Ao tecer considerações sobre o papel da retórica no contexto eclesiástico do início da Idade Média, Kennedy destaca duas contribuições, o *De Doctrina Christiana*, de Santo

Agostinho e o *Cura Pastoralis*, escrito pelo Papa Gregório I. Deve-se ressaltar, logo de saída, que a obra do Papa Gregório I não é considerada um manual retórico. Ao contrário, esse escrito, dedicado ao fornecimento de orientações acerca da administração da Igreja, bem como em relação aos cuidados litúrgicos, embora observe a necessidade de que o pregador faça adaptações discursivas considerando o público para quem está se pronunciando, acaba por minimizar o papel da retórica nas pregações. Como resultado, Kennedy destaca que a obra *De Doctrina Christiana*, de Santo Agostinho, não teve grandes impactos no período inicial da Idade Média (*idem*, p. 179).

No medievo tardio, no entanto, o *De Doctrina Christiana* passa a ser amplamente difundido, de modo que, talvez pelo impacto provocado por tal influência, torna-se possível considerar as pregações como algo mais próximo de uma nova teoria retórica. Outro importante fator considerado por Kennedy para a consolidação da pregação enquanto arte nesse período diz respeito ao surgimento das ordens religiosas dos Franciscanos e dos Dominicanos (*idem*, p. 190).

O trabalho de Kennedy segue relevante quando o autor apresenta uma análise que diz respeito à difusão dos manuais de pregação durante a Baixa Idade Média. O autor ressalta, no entanto, que essa propagação não significou que tais obras passaram a ocupar o espaço dos manuais clássicos de retórica. Além disso, os manuais eclesiásticos incorporavam premissas da retórica secular, haja vista que o conteúdo de tais obras comportava uma ordem pautada em três elementos: a exegese das Escrituras, a lógica escolástica e a retórica, devendo-se salientar, retórica ciceroniana (*idem*, pp. 193-194).

Para finalizar a apresentação acerca da contribuição de Kennedy, pode-se expor uma síntese sobre a problemática envolvendo a retórica clássica no interior do contexto eclesiástico desse grande período identificado como Idade Média. O estudioso afirma que:

A tensão entre essa tradição [da retórica clássica] e o Cristianismo é ocasionalmente evidente, especialmente no início da Idade Média, como visto, por exemplo, em Gregório o Grande [Papa Gregório I], e nos primeiros missionários medievais voltados para a retórica cristã, mas, em geral, a solução agostiniana para o problema foi aceita: a retórica era considerada como um importante elemento nas Escrituras e seu estudo poderia ser justificado nesse terreno, bem como por alguma potencial utilidade para a vida cívica (*idem*, p. 194).

Os elementos contidos nas considerações feitas por Kennedy quanto às relações envolvendo a retórica no contexto eclesiástico da Idade Média podem ser peça chave para a

compreensão da atuação de Savonarola como pregador, sobretudo no que tange às características retóricas presentes em seus discursos. O estudo apresenta, dentre outros fatores elencados, a ideia de que o desenvolvimento da pregação como uma nova expressão retórica na idade média tardia está relacionado com o surgimento das ordens religiosas, dentre elas a dos dominicanos. É evidente, conforme as abordagens já desenvolvidas no presente estudo, que Savonarola está diretamente vinculado à tradição dominicana. Tradição essa que, em sua essência, permanece firme no século XV, período em que frei Girolamo vive e participa intensamente desse modo religioso de vida. Trata-se, portanto, da possibilidade de notar que a consolidação dos aspectos da oratória concernentes à pregação possui características próprias, pautadas, sobretudo, na necessidade da exegese bíblica, devendo-se considerar o teor místico que essa exegese carrega consigo. Contudo, não se pode abrir mão da presença dos clássicos, tanto no que tange ao uso da dialética e, principalmente no que diz respeito à retórica, onde Cícero permanece como influência basilar.

Uma síntese mais completa em relação a esse processo evolutivo presente no trabalho de Kennedy quanto ao modo como a tradição retórica clássica se relaciona com a prática discursiva exercida pelos pregadores cristãos ao longo da Idade Média e que deságua no período renascentista pode ser identificada em outro pensador dominicano. Trata-se do frei espanhol Luís de Granada. Posterior a Savonarola, Granada viveu no século XVI e desenvolveu um importante manual chamado de *Retórica Eclesiástica*, onde, com brilhantismo, articula diversas fontes seculares e cristãs com o objetivo de fundamentar a atuação dos pregadores. A contribuição de Granada será abordada de modo mais acurado pouco adiante neste estudo. Por ora, tendo em vista a exposição sobre a obra de Kennedy, parece importante antecipar o quanto o frei espanhol termina por representar uma parte mais acabada desse processo repleto de desdobramentos envolvendo a importância retórica no âmbito do cristianismo, que parte dos trabalhos desenvolvidos por Gregório I e Santo Agostinho muitos séculos antes. A maneira como o pensador espanhol compõe seu manual sistematiza o aspecto adaptativo vinculado à ordem dominicana e demonstra a existência de um verdadeiro movimento que, ao longo de toda a idade média, procurou aliviar tensões e conciliar os clássicos da oratória aos preceitos do discurso propriamente religioso.

Embora não tenha desenvolvido um trabalho na direção daquele composto por Luís de Granada, Savonarola certamente pode ser inserido como parte desse movimento, sendo que a totalidade de sua experiência política em Florença, onde sua capacidade discursiva teve papel

fundamental, evidencia sua contribuição nesse processo que vincula elementos da tradição clássica aos aspectos específicos contemplados em uma pregação.

Nesse sentido, tais considerações permitem o desenvolvimento dos seguintes apontamentos: a exegese de Savonarola é carregada de teor apocalíptico; mesmo sermões que sugerem uma abordagem, por assim dizer, mais otimista, estão repletos da ideia de um fim próximo. O objetivo do monge pode ser interpretado com uma chave de esperança, haja vista que o processo de renovação, que inclui a possibilidade de flagelos, também representa o início de um novo tempo de paz, que, como será discutido mais adiante, tem relação com a consolidação de um regime político aprovado por Deus. Todavia, o medo é parte do processo. Além disso, pode-se afirmar que as características da exegese savonaroliana estão ligadas a seu *ethos* de profeta, de modo que os recursos persuasivos utilizados pelo monge rementem, muitas vezes, a argumentos que afirmam revelações divinas. Por fim, se, tal como pontuado por Kennedy, os manuais religiosos não desprezam os clássicos, torna-se possível pensar que o elemento específico contido no campo discursivo de Savonarola deve ter origem na reunião desses fatores, ou seja, na interpretação apocalíptica demonstrada em forma de profecia e ilustrada por composições baseadas no temor³¹.

Antes de retomar as análises pautadas propriamente nos sermões de Savonarola, parece válido considerar algumas outras contribuições capazes de ampliar as discussões em torno dessa investigação sobre os elementos retóricos presentes nos discursos cristãos. O primeiro estudo a ser considerado, e talvez o de teor mais específico acerca da oratória unida ao cristianismo, é o artigo de Marilia Fiorillo, intitulado *Claro enigma: o discurso da obscuridade*. Nesse texto a autora analisa características da retórica cristã com base, principalmente, no Evangelho gnóstico de Tomé. Ainda que seja um escrito com objeto de investigação bastante específico e que esteja inserido no contexto dos primeiros séculos cristãos, a autora, antes de se debruçar pormenorizadamente nos escritos de Tomé, desenvolve considerações mais amplas acerca das características discursivas da retórica cristã, tratando, inclusive, de como esses aspectos perduram em outros contextos e épocas. É sob o prisma dessa caracterização mais abrangente que tal obra se faz pertinente para a presente investigação.

³¹ O capítulo seguinte se debruçará mais especificamente sobre esses elementos místicos e no uso político feito por Savonarola em relação a seu *ethos* de profeta. As discussões sobre a caracterização milenarista atribuída ao monge de Ferrara apresentam um bom conteúdo acerca dessa exegese apocalíptica.

O início do artigo marca a ideia de transformações no interior da literatura cristã. Trata-se de um processo que passa a considerar a inclusão de um público diferente daquele para o qual essa literatura estava direcionada inicialmente. A autora ressalta que, se em um primeiro momento o foco das boas novas era uma população inculta, a partir do século II é possível notar o desenvolvimento de adaptações literárias com o objetivo de alcançar também um público mais letrado e erudito (FIORILLO, 2012, p. 126).

Cabe aqui, mesmo antes das discussões vinculadas ao papel específico da pregação virem à tona no trabalho de Fiorillo, pensar num paralelo envolvendo o contexto florentino em que Savonarola está inserido. Guardadas as devidas proporções, parece ser possível identificar, no caso de Savonarola, um processo que possui semelhanças em relação àquele apontado por Fiorillo nos séculos iniciais da era cristã, no que diz respeito ao desafio de lidar com uma transformação em curso que tem a ver com o surgimento e a presença de uma audiência que passa a contar com um público mais erudito. Evidentemente, Savonarola está em um período em que o cristianismo já está estabelecido, tanto no campo religioso quanto no político. Trata-se de pensar essa semelhança em termos da necessidade de adaptação do discurso de acordo com o público para o qual ele está sendo direcionado. Na análise em questão, a bagagem cultural desse público é o elo que torna viável a elaboração do paralelo³².

Transpondo-se para o contexto estritamente savonaroliano, pode-se notar que, embora deva considerar as devidas adaptações necessárias para o desenvolvimento de sermões destinados a uma audiência bastante heterogênea, Savonarola está inserido num cenário muito singular no que diz respeito ao papel da retórica. Para melhor justificar a presença deste paralelo, pode-se analisar como o próprio Maquiavel, tratando do papel da religião no primeiro livro de seus *Discorsi*, considera a atuação de Savonarola junto ao povo florentino. Afirma Maquiavel:

E, ainda que os homens rudes sejam mais facilmente persuadidos duma ordenação ou duma opinião nova, nem por isso é impossível persuadir os homens civis que não se presumem rudes. O povo de Florença não parece

³² No caso da Florença renascentista, um traço cultural fundamentado precisamente na retórica, parece ser uma peculiaridade muito relevante a ser considerada. Para apoiar essa análise, bem como para destacar as singularidades existentes no contexto florentino da renascença, conta-se com a contribuição oriunda do artigo *Maquiavel, Retórica e Política*, de Patrícia Fontoura Aranovich. A autora chama atenção para o fato de o reconhecimento da importância da arte retórica fazer parte da vida cotidiana da cidade de Florença. Ou seja, o papel dessa arte é difundido entre os cidadãos, salientando-se que tal reconhecimento não fica restrito a um pequeno grupo erudito. Tanto é assim, que a exaltação da arte retórica pode ser encontrada nos relatos de cronistas da cidade, como no caso colocado em evidência no artigo, onde se expõe o registro feito pelo cronista Giovanni Villani (que escreve no início do século XIV) acerca da morte de Brunetto Latini. Latini é louvado, dentre outras coisas, por ser mestre em retórica (ARANOVICH, 2014, pp. 62-63).

ser ignorante nem rude, no entanto, o frei Jerônimo Savonarola o persuadiu de que falava com Deus. Não quero julgar se era verdade ou não, pois que de tal homem se deve falar com reverência, mas digo, sim, que um número infinito de florentinos acreditava sem ter visto nada de extraordinário que os levasse a crer; porque sua vida, sua doutrina e o assunto de que falava eram suficientes para que lhe dessem fé (MAQUIAVEL, 2007, p. 52).

O autor dos *Discorsi* relaciona a capacidade de persuasão de Savonarola à difusão da informação de que o monge era capaz de falar com Deus. Trata-se de um tópico estritamente místico, o que endossa o *ethos* de profeta do padre. Além disso, Maquiavel salienta que, mesmo que o povo não tenha visto nada que possibilitasse a concretização de uma crença, o comportamento de frei Girolamo, ou seja, o modo como ele conduzia sua vida já era testemunho suficiente e, portanto, instrumento de convencimento.

Se o teor do comentário de Maquiavel pode soar irônico, por sua vez, Francesco Guicciardini parece ser um dos casos notáveis de intelectuais da época que tinham certa estima pelo monge de Ferrara. Não se trata de definir Guicciardini como um adepto dos preceitos savonarolianos, mas de perceber como o historiador analisa o período da experiência política do monge, bem como a fama de sua boa conduta, de modo, por assim dizer, mais otimista, corroborando, inclusive, com o desenvolvimento do importante papel desempenhado por Savonarola em relação ao episódio envolvendo a chegada do rei Carlos VIII. Alguns apontamentos feitos por Guicciardini em sua *História de Florença*, como no caso da chegada dos franceses, serão considerados ao longo deste estudo, cabendo, neste instante, demonstrar como a perspectiva de Guicciardini contrapõe o tom adotado por Maquiavel, sobretudo em relação à conduta moral de Savonarola.

Ao mencionar a conturbada relação de Lorenzo de Médici com frei Girolamo, Guicciardini pontua que um dos motivos que levaram Lorenzo a não intervir em relação ao teor político das pregações do monge foi justamente o fato de que “em geral parecia de vida incensurável” (GUICCIARDINI, 1990, p.145). Ainda nesse sentido, ao tratar de desdobramentos ligados ao período posterior ao óbito de Lorenzo, o historiador pontua que “Frei Girolamo havia adquirido entre o povo grande fama de sabedoria e santidade na época em que Lorenzo morreu” (*id., ibid.*). Embora com intenções bastante distintas, tanto Maquiavel quanto Guicciardini terminam testemunhando o quanto a fama atrelada à capacidade de se comunicar com Deus, bem como a uma conduta moral ilibada acabam sendo elementos relacionados ao campo da persuasão.

Ainda em relação ao aspecto comportamental é possível encontrar em Savonarola um exemplo daquilo que Quentin Skinner buscou salientar no primeiro volume de sua obra *Visions of Politics*. No capítulo intitulado *Moral principles and social change*, dentre os assuntos discutidos pelo autor, aparece a ideia de vinculação de princípios morais ao comportamento, de modo que a forma como alguém demonstra se comportar pode ser um elemento de convencimento. No entanto, trata-se de uma espécie de via de mão dupla, onde um princípio moral é apresentado por meio do discurso com o objetivo de sustentar um determinado comportamento. A transformação de sentido atribuída a determinados termos pode ser usada como exemplo de desenvolvimentos de princípios que incidem em comportamentos (SKINNER, 2002, pp. 145 – 157). No caso de Savonarola, pode-se pensar, dentre outras coisas, no impacto provocado por essa figura religiosa que se proclama profeta e insere elementos discursivos que incitam um comportamento pautado no temor, vinculando o cumprimento dessa recomendação ao êxito político da cidade.

Retomando o contexto inicial do paralelo envolvendo o trabalho de Fiorillo, trata-se, portanto, de notar, sem perder de vista os contextos distintos, que esse movimento considera o uso de elementos religiosos no campo discursivo como algo que possibilita maior chance de êxito de persuasão quando aplicado às pessoas menos instruídas. Nota-se que isso pode ser verificado no contexto dos tempos iniciais do cristianismo, mas também na antiguidade romana, haja vista que no mesmo capítulo 11 do livro primeiro de seus *Discorsi*, de onde a citação anterior foi extraída, Maquiavel pontua como Numa Pompílio fez uso de artifícios religiosos para convencer o povo romano acerca da criação de novas ordenações (MAQUIAVEL, *op. cit.*, p. 50). No entanto, no contexto florentino do Renascimento, torna-se possível pensar num desafio ampliado para Savonarola, considerando, assim como pontuado por Maquiavel, que o povo florentino não pode ser considerado rude e, além disso, tal como demonstrou Aranovich em seu artigo, o povo de Florença reconhecia a importância do papel da arte retórica como parte do que compõe sua própria grandeza. Há sim um público heterogêneo, no entanto, o cenário em que Savonarola deve desenvolver sua pregação cristã possui desafios singulares, vinculados, sobretudo, ao mencionado reconhecimento da arte retórica.

Concluído o paralelo, pode-se seguir com a análise da contribuição de Marilia Fiorillo. Na seção intitulada *A autoridade é do ouvinte, não do orador*, onde, dentre outros, Agostinho aparece como parte de seu horizonte referencial, a autora apresenta uma característica muito peculiar da retórica cristã, capaz de estabelecer uma chave de leitura diferente em relação às

tratativas consideradas até aqui. A autora afirma que “a pregação cristã não é persuasão, mas proclamação, e se baseia na autoridade e na graça, não na prova” (FIORILLO, *op. cit.*, p. 127). Com isso, fica estabelecida uma espécie de inversão de papéis quando se compara o orador e suas funções, tal como definidos nos manuais clássicos, e o pregador cristão. Se, na oratória clássica, “a arte de convencer é função do orador, na retórica cristã ela depende mais de quem ouve – é a arte de ouvir, e ouvir corretamente” (*idem*, p. 128). A própria autora pontua que essa peculiaridade está diretamente relacionada ao uso de um artifício recorrente em diversos textos bíblicos, que aparece, por exemplo, no livro do Apocalipse: “O que tem ouvidos ouça o que o Espírito diz às Igrejas³³” (*Apocalipse*, 2:7)³⁴.

Não parece ser o caso de pensar que a autora pretenda estabelecer uma ruptura para com a tradição retórica clássica, defendendo que a preocupação de compreender o discurso deve ficar completamente a cargo da audiência. Não se trata, tampouco, de fazer com que a retórica cristã esteja alheia às premissas da retórica clássica. Como visto nas considerações feitas acerca do trabalho de Kennedy, mesmo o posicionamento gerador de tensões apresentado pelo Papa Gregório I na Alta Idade Média, que considerava a retórica algo pouco relevante para a prática discursiva dos religiosos, continha a noção da necessidade de adaptação do discurso de acordo com sua audiência. Ora, qual seria a razão de se preocupar em adaptar o discurso de acordo com o público, se a responsabilidade de compreender o discurso está toda nos ouvintes e não no orador? Nesse sentido, ao invés de uma ruptura, as considerações de Marília Fiorillo parecem apresentar uma característica que é um recurso próprio da retórica cristã. Ao afirmar que, em contraponto com a persuasão, a pregação é uma proclamação, a autora pontua que: “A persuasão pede forçosamente evidências, mas a proclamação funciona mais ou menos como a promessa do milagre: embarca-se nela com candura e ímpeto, jamais via lucubrações” (FIORILLO, *op. cit.*, P. 128).

Por mais evidente que isso possa parecer, tais apontamentos indicam que o grande marco que caracteriza a retórica cristã está associado com a disponibilidade de todo um arsenal místico que envolve a composição desses discursos. Cresce, assim, a necessidade de se dar a devida ênfase ao papel da exegese quando na execução da arte oratória, bem como analisar o que isso de fato implica quando se pensa na figura do pregador. Afinal, a ideia de

³³ *Bíblia Tradução Ecumênica (TEB)*.

³⁴ Trata-se de uma construção que aparece várias vezes nos textos bíblicos. São diversas as ocorrências nos Evangelhos, além de outras contidas no livro do Apocalipse. Também é possível encontrar construções semelhantes nos livros proféticos do Antigo Testamento.

proclamação termina por implicar num novo conflito entre as premissas da retórica clássica e da retórica cristã? O pregador não deve se preocupar com a persuasão? Considerando que Agostinho está no horizonte dos pesquisadores da retórica cristã discutidos até aqui, parece não fazer sentido responder tais questionamentos de modo afirmativo.

O próprio Santo Agostinho em seu *De Doctrina Christiana*, considera que a arte retórica é muito relevante para o desenvolvimento dos discursos religiosos. Pautando-se, em grande medida, nas preceituações oriundas dos manuais clássicos, embora o elemento sobrenatural da graça divina seja uma peculiaridade fundamental no pensamento de Agostinho, que, aliás, será abordado pouco adiante, é possível pensar num movimento conciliatório entre a retórica clássica e os elementos propriamente cristãos quando Bispo de Hipona afirma o seguinte no capítulo 4 do quarto livro do *De Doctrina*:

O pregador é o que interpreta e ensina as divinas Escrituras. Como defensor da fé verdadeira e adversário do erro, deve mediante o discurso ensinar o bem e refutar o mal. Nesta tarefa, o mestre deve tratar de conquistar o hostil, motivar o indiferente e informar o ignorante sobre o que deve ser feito ou esperado. Mas ao encontrar os ouvintes benévolos, atentos, dispostos a aprender ou que os tenha assim conquistado, deverá prosseguir seu discurso como pedem as circunstâncias (AGOSTINHO, 2002, p. 211).

Nota-se na primeira parte da citação a ênfase da caracterização do pregador como um exegeta que, sendo capaz de interpretar as Escrituras, deve ensinar seu conteúdo a fim de que o bem prevaleça em detrimento do mal. A segunda parte da passagem deixa clara a ideia de que o orador possui um papel ativo em relação ao modo como a audiência encara o discurso. Para tanto, utiliza-se os verbos conquistar, motivar e informar, associados aos adjetivos atribuídos aos ouvintes, que, em relação ao que se pretende pronunciar, podem ser hostis, indiferentes e ignorantes. Por fim, pontua-se que, captada a benevolência da audiência, o discurso deve seguir, mantendo-se a devida atenção nas circunstâncias, para que se possa alcançar aquilo que é pretendido.

Como que amarrando as informações dessa primeira exposição, Agostinho segue seu manual pontuando o seguinte:

Caso a questão a ser tratada seja desconhecida e for preciso esclarecer os ouvintes, que faça a exposição. Onde houver dúvidas, que ele convença, por raciocínios apoiados em provas.

É oportuno dar à sua exposição maior força, caso tenha sido preciso convencer os ouvintes, além de ensiná-los, e também para que não se aborreçam no cumprimento do que já conhecem ou para levá-los a pôr sua

vida em coerência com as ideias reconhecidas como verdadeiras. Aí, com efeito, são necessárias exortações, invectivas, movimentos vivos, reprimendas e todo outro procedimento capaz de comover os corações (*idem*, pp. 211-212).

Chama a atenção o fato de que a caracterização apresentada por Santo Agostinho, pautada explicitamente em elementos de persuasão, dá margem para pensar num completo desacordo com a posição de Fiorillo, que distingue a atividade do orador secular daquela própria do pregador ao fazer uso do termo proclamação. Essa sensação se amplia ainda mais quando se nota que o Bispo de Hipona encerra o capítulo 4 afirmando que “Na verdade, a quase totalidade dos homens, em sua atividade oratória, não deixa de agir dessa maneira.” (*idem*, p. 212). Ou seja, nesses termos, aproxima-se a atividade dos pregadores e dos oradores seculares. Ainda assim há espaço para pensar que pode haver margem para a constatação da ideia de proclamação por meio do pensamento de Agostinho. Antes de analisar outros trechos do *De Doctrina*, é importante observar uma passagem do livro III de suas *Confissões*, trecho que parece um bom subsídio para ilustrar as ideias atreladas à noção de proclamação, bem como a autoridade entregue ao ouvinte. Afirma Agostinho:

Por isso, decidi aplicar o meu espírito às Sagradas Escrituras e ver que tais eram. E eis que vejo uma coisa não manifesta para os orgulhosos, nem clara para as crianças, mas humilde no começo, sublime na continuação e coberta de mistérios, e eu não era a pessoa que pudesse entrar nela ou inclinar a minha altivez para os seus passos. Não o senti assim como agora ao escrever, quando me apliquei à Escritura, mas ela me pareceu indigna de ser comparada com a majestade de Cícero. A minha inchação rejeitava o seu estilo, e a minha vista não penetrava no seu interior. Contudo, era ela que crescia com os pequeninos, mas eu não me dignava ser pequenino, e, inchado de orgulho, a mim mesmo me parecia magnífico (AGOSTINHO, 2004, p. 95).

Embora essa passagem tenha o objetivo de narrar a tentativa de aproximação entre Agostinho e a Bíblia, pode-se notar um movimento bastante significativo para a compreensão daquele atributo de autoridade entregue ao ouvinte na pregação religiosa, bem como corroborar com a ideia de proclamação, ambos apresentados por Fiorillo.

Considerando a representatividade da Bíblia como palavra de Deus, nota-se uma relação que está além do contato entre um sujeito e um texto. Há elementos que demonstram a necessidade do cumprimento de certos requisitos capazes de fazer com que o texto bíblico, enquanto palavra de Deus, tenha o devido sentido. Deve-se retomar a análise do *De Doctrina* para que isso fique mais claro.

Da passagem das *Confissões*, destaca-se, inicialmente, um movimento de rejeição do texto bíblico com base em elementos comparativos: a impressão inicial de Agostinho dá conta de que a linguagem presente nos textos bíblicos não chega aos pés da elegância dos textos ciceronianos. Embora Agostinho atribua parte dessa impossibilidade de uma verdadeira aproximação com a palavra de Deus a seu comportamento arrogante, vinculado ainda a um contexto anterior a sua conversão, é curioso notar que, mesmo o Agostinho já cristão, ao defender haver eloquência no interior das Escrituras, o faz num tom que parece uma tentativa de se justificar perante a verdadeira fonte da eloquência, ou seja, Cícero. Um recurso utilizado nessas justificativas está baseado na ideia de modéstia.

Referindo-se inicialmente aos chamados hagiógrafos, ao mesmo tempo em que afirma que os autores bíblicos conhecem e fazem uso dos preceitos da retórica dita profana, Agostinho defende a ideia de que aquilo que parece evidenciar certa escassez de eloquência nesses textos é, na verdade, um admirável gesto que consiste em não ostentar. Desse modo, referindo-se à relação entre os hagiógrafos e a eloquência, o Bispo de Hipona faz a seguinte observação: “Se a tivessem rejeitado, por certo ela lhes teria feito falta; mas poderiam pensar que tinham abusado dela, se fosse muito visível” (AGOSTINHO, 2002, p. 216). Ou seja, esses textos não são abundantes em eloquência, mas não se trata de incapacidade de seus autores, e sim do fato de os mesmos optarem pela modéstia em seu uso.

A partir daí, torna-se possível avançar para o segundo aspecto a ser destacado, ligado ao comportamento, mas, antes disso, atinente ao campo propriamente místico. Ao tratar dos autores bíblicos, Agostinho afirma que “há uma eloquência própria a esses homens revestidos de autoridade soberana e bem divina” (*idem*, p. 215). Destaca-se aí a ligação entre as características dessa eloquência e a autoridade proveniente da divindade. Pouco adiante, Santo Agostinho pontua o seguinte:

[...] onde eu não compreendo esses autores sagrados, sua eloquência, por certo, me impressiona menos. Entretanto, não duvido de que ela é a mesma que nas passagens que compreendo (*id.*, *ibid.*).

Agostinho possibilita que esse processo seja encarado como uma “descoberta da verdade” (*id.*, *ibid.*), ao que tudo indica relacionado com a ideia de iluminação divina. Ainda no *De Doctrina*, ao final da exposição de um texto paulino, o Bispo de Hipona tece as seguintes considerações: “Com quanta sabedoria são ditas essas palavras; os que são lúcidos o percebem” (*idem*, p. 219). Pode-se entender tal lucidez como uma capacidade próxima à fé,

que, por sua vez, permite que o sujeito compreenda o texto sagrado. Pode-se, por fim, verificar algo semelhante quando, ao final de uma análise sobre a história de José, personagem do Antigo Testamento que, segundo o texto bíblico, foi governador do Egito, Agostinho afirma, deparando-se com uma característica do texto bíblico que considera eloquente: “Quanto é bela, entretanto, e como impressiona os leitores que a compreendem! Parece-me inútil explicá-lo a quem não tenha essa sensibilidade” (*idem*, p. 227).

Pode-se concluir por meio da exposição desses elementos do pensamento agostiniano que se a análise estivesse pautada em termos absolutamente seculares, seria possível constatar a existência de contradição no interior da proposta de Fiorillo ao definir aquilo que distingue orador e pregador, ou seja, a característica persuasiva no primeiro e a ideia de proclamação no segundo. No entanto, o que fica claro com o aporte do pensamento de Santo Agostinho é que essa análise estritamente secular é descabida, não só por questões ligadas ao estilo ou à boa aplicação dos fundamentos da retórica clássica, mas por conta de algumas implicações que podem ser chamadas de propriamente epistemológicas. A contribuição de Étienne Gilson em sua obra *Introdução ao estudo de Santo Agostinho* pode servir de síntese para consolidar a ideia de proclamação enquanto característica própria da oratória cristã. Ora, se o pregador não pode abrir mão de seu papel de intérprete das Escrituras, parece não fazer sentido imaginar que alguns elementos místicos não sejam fundamentais. Pensando nos impactos teológicos provocados pelo conjunto do pensamento do Bispo de Hipona para todo o período em pauta neste estudo, não há possibilidade de não considerar o uso de tais fundamentações, em maior ou menor escala, no interior das fundamentações exegetas presentes nos discursos dos pregadores.

Parece infundado pensar em percorrer todos os pontos abordados por Gilson e mesmo tratar de todos os desdobramentos de cada aspecto a ser considerado. Trata-se apenas de ilustrar como essas considerações podem servir de base para pensar na coerência da caracterização da proclamação como peculiaridade da oratória cristã. Desse modo, os pontos analisados por Gilson a serem destacados aqui são: iluminação divina, graça e fé.

Sobre a questão da iluminação em Santo Agostinho, o estudioso francês faz as seguintes considerações:

Deus é o mestre interior. Como ele se faz entender por nós e qual é exatamente a natureza de seu ensinamento? Para tornar compreensível seu pensamento sobre esse ponto difícil, Agostinho usa com muita frequência outra metáfora, a da *iluminação*. [...] ela supõe que, como o sol é a fonte da luz corporal que torna as coisas visíveis, Deus é a fonte da luz espiritual que

torna as ciências inteligíveis ao pensamento. [...] como o sol é a fonte da luz, Deus é a fonte da verdade (GILSON, 2010, pp. 159-160).

Destaca-se aí um elemento vinculado à divindade que permite a compreensão do divino e, conseqüentemente, o acesso à fonte do que é verdadeiro. Pode-se retomar daí o papel do exegeta. Sem essa iluminação, prevalecerá a obscuridade em relação ao teor das palavras divinas presentes nas Escrituras.

No entanto, pode-se pensar que uma compreensão mais precisa acerca dessa concepção de iluminação divina dependa da análise de mais dois pontos centrais presentes no pensamento de Agostinho, a saber: graça e fé. Sobre a questão da graça, deve-se destacá-la numa perspectiva que considera se o indivíduo a possui ou não. Sendo assim, Gilson expõe o tema da seguinte forma:

Aqueles que não têm a graça reconhecem-se pelo fato de seu livre-arbítrio não se aplicar em querer o bem ou, se eles querem, em serem incapazes de realizá-lo; ao contrário, aqueles que têm a graça querem fazer o bem e obtêm sucesso nisso (*idem*, p. 303).

Nota-se que, assim como em relação à iluminação, ter a graça não é algo que dependa propriamente do sujeito. Trata-se de um elemento constantemente associado a alguma forma de intervenção divina. Embora ofereça uma definição própria acerca da fé em Agostinho, Gilson não esconde o quanto esses conceitos são intrincados e o quanto essa relação não é simples. De tal modo, não parece absurdo afirmar que a fé também não é um atributo que dependa apenas do indivíduo, de modo que Gilson pontua que “[...] a fé é o começo da graça; logo, ela já é graça e, igualmente, pressupõe a justificação que demandamos a ela explicar” (*idem*, p. 293). Com isso, torna-se possível pensar que, de certo modo, fé e graça são equivalentes, sobretudo em termos de analisar como Deus permite que tais atributos alcancem o indivíduo. De todo modo, a maneira como o autor descreve a fé como um procedimento epistemológico dá conta de concretizar o retorno ao conceito de pregação como proclamação. Pontua-se que:

O primeiro passo na via que conduz o pensamento em direção a Deus é a aceitação da revelação pela fé. Procedimento surpreendente para a verdade, e que pode legitimamente parecer contraditório, dado que consiste em aceitar primeiro sem provas o que se trata precisamente de provar (*idem*, p. 61).

Ora, tal definição parece bastante condizente com aquela de Fiorillo, fazendo-se oportuno citá-la novamente: “a pregação cristã não é persuasão, mas proclamação, e se baseia na autoridade e na graça, não na prova” (FIORILLO, *op. cit.*, p. 127).

Constata-se, portanto, que não há incoerência entre os preceitos da retórica clássica e os da retórica cristã, baseada nas considerações da muito difundida obra de Santo Agostinho. Pode-se afirmar, contudo, que a presença dos elementos místicos, como os que foram destacados, representa um grande divisor de águas para a oratória cristã, a ponto de inverter uma ordem lógica e fazer com que a fé seja um requisito necessário e anterior a qualquer prova que possa ser utilizada como instrumento de persuasão. Ainda assim, Agostinho dá conta de demonstrar que a eloquência não é incompatível com a atividade do pregador, haja vista que os próprios autores bíblicos são capazes de ser eloquentes. Nota-se ainda o quanto esses elementos atrelados à divindade têm peso em relação à ideia de autoridade atribuída ao ouvinte. Ainda que o pregador esteja atento para desenvolver seu discurso cumprindo todos os requisitos assinalados pelos manuais de retórica, estão na graça, na fé e na iluminação os principais pontos que permitirão a compreensão do ouvinte. Daí Agostinho condicionar o entendimento à lucidez de quem recebe as palavras e testemunhar, em suas *Confissões*, que sendo capaz de contemplar a majestade de Cícero e estabelecer um contraponto em relação à rudeza do texto bíblico, não ser capaz, antes de ser alcançado pela graça divina, de compreender o que estava manifesto em tais textos.

2.3. Retomando os escritos de Savonarola: analisando a fusão de princípios das retóricas clássica e cristã com vistas a compreender o propósito político do monge

Se a primeira seção deste capítulo, debruçando-se sobre uma análise comparativa entre os escritos de Savonarola, deu conta de notar certa obscuridade em relação ao modo como o padre compõe o exórdio de seus sermões (mesclando temas de teoria política que desaguardam no tópico religioso do temor, o que, do ponto de vista do presente estudo, resultou na necessidade do desenvolvimento de uma investigação complementar acerca das características inerentes à retórica cristã), cabe, a partir de agora, retomar os escritos do monge de Ferrara, a fim de analisar o caráter proposital do movimento feito pelo padre em seus sermões, que termina por desenvolver uma espécie de fusão que resulta numa oratória capaz de mesclar

tópicos políticos e religiosos, culminando em algo tão peculiar quanto é a experiência savonaroliana como um todo.

Desse modo, se, por um lado, a exposição das temáticas iniciais, tal como vistas na primeira seção deste capítulo, parece indicar a falta de elementos de força persuasiva, por outro, é possível pensar nas passagens como uma tentativa de demonstração de domínio dos conhecimentos que se pretende discutir. Lançando-se definitivamente no cenário político de Florença, a utilização de tal linguagem por parte do monge pode ser entendida como um modo de construção de uma autoridade ou legitimidade em termos especificamente teóricos e políticos, que será endossada na sequência, embora pareça paradoxal, quando o padre invoca a ideia de que ele é um simples servo e que é Deus que o usa para falar ao seu povo: “Deus quer que você veja e prove a minha inadequação, para que veja e considere que é Ele e não eu que tudo faz”³⁵ (*idem*, p.77). Apesar da aparência paradoxal, pode-se notar a perspicácia do monge. Diante da tradição de defesa da liberdade presente em Florença, ao discursar publicamente e evidenciar tópicos da política clássica como as formas de governo, demonstrando, no exórdio do discurso, as razões que fazem com que o modelo republicano seja o mais adequado para a cidade, Savonarola ganha a legitimidade política necessária que, posteriormente, amarra ao discurso religioso. O padre se coloca como alguém que possui premissas teóricas importantes, mas que, antes de tudo, é um instrumento que reproduz a fala do próprio Deus. Torna-se recorrente, portanto, que, para que a voz de Deus seja percebida, o recurso ao medo se faça cada vez mais presente.

O núcleo do sermão de Savonarola passa a vincular a temática política ao campo da necessidade de uma profunda transformação moral. Toda a primeira passagem passa a ter o sentido aproximado da ideia que dispõe que a manutenção do governo adequado para Florença dependerá do comportamento de seus cidadãos perante Deus. Todos os males terão possibilidade de se instaurar na cidade caso seu povo não seja temente e obediente a Deus. Em termos de oratória, considerando a terminologia escolhida por Savonarola para compor seu discurso, não há como não recordar o conceito de invenção presente nos manuais clássicos.

Diante da já mencionada difusão dessa obra ao longo do século XV, bem como para desenvolver essa análise que busca compreender o uso de influências seculares e religiosas no discurso de Savonarola, é possível pensar tal conceito por meio daquilo que é preceituado na

³⁵ *Dio ha voluto che tu vegga ed esperimenti la mia inettitudine, acciocché tanto piú tu vegga e consideri che è lui, e non io, che fa il tutto*

Retórica a Herênio. Nesses termos, o núcleo do sermão de Savonarola parece estar enquadrado no gênero deliberativo, ou seja, visa, sobretudo, aconselhar os cidadãos florentinos acerca de como obter e manter o governo civil, uma vez que tal formato foi demonstrado anteriormente como o mais adequado à cidade. No entanto, ao falar de invenção, deve-se considerar que é na argumentação de cunho estritamente moral-religioso e, portanto, carregada de conteúdos místicos, que Savonarola encontra os elementos necessários para o convencimento que pretende alcançar. Não restam dúvidas, portanto, de que Savonarola fazia precisas considerações acerca do público para o qual estava falando. Aliás, retomando as preceituações de outro clássico, que, como visto, está no horizonte das influências do período, no *De Oratore*, de Cícero, aparece a forte ideia de que o orador deve conhecer a mente dos homens, o que se evidencia na seguinte posição:

Quem desconhece que o poder do orador se manifesta sobretudo quando incita as mentes dos homens à ira, ao ódio ou à indignação, ou quando as reconduz de tais paixões à brandura e à misericórdia? Por isso, a não ser que tenha um conhecimento completo dos temperamentos dos homens, bem como de toda a natureza humana e das causas pelas quais se incitam ou apaziguam as mentes, não será capaz de realizar o que quiser pelo discurso (CÍCERO, 2009, pp.156 - 157).

O ‘barulho’ provocado por Savonarola durante o período de sua ascensão como relevante figura política dá conta de que o monge soube conhecer a mente e os ânimos da população florentina, obtendo êxitos de persuasão em muitas ocasiões. Nesse sentido, considerando os dados colhidos até aqui, nota-se o quanto o padre foi dedicado e soube tirar proveito em relação ao levantamento de informações sobre o povo florentino. São muitos os elementos em jogo, tais como a história de Florença, que implica no desejo desse povo por liberdade, a presença do humanismo, que traz consigo a valorização da retórica clássica, dentre outros aspectos que Savonarola soube considerar e relacionar, sendo capaz de compor discursos que impactassem e movessem os florentinos de acordo com seu propósito político-religioso. Nesse sentido, pode-se dizer que frei Girolamo percebeu que a fusão envolvendo elementos seculares e religiosos cairia como uma luva em Florença, de modo que, em seu *Tratado* político, é possível encontrar passagens que fazem menção à sagacidade e à engenhosidade presentes na natureza dos florentinos, atributos já mencionados que justificam a necessidade de implementação e manutenção de um governo civil (SAVONAROLA, 1991, p.140), mas, também, dedica-se espaço para a caracterização do povo florentino como religioso:

[...] este povo é muito inclinado ao culto divino, como o sabe quem com ele convive. Seria, pois, algo muito fácil instituir neste povo um bom governo e, é certo, se não fossem os maus sacerdotes e religiosos, Florença acabaria vivendo como os primeiros cristãos e seria um espelho de religião para todo o mundo (*idem*, p. 154).

A passagem demonstra o quanto Savonarola considera a religiosidade um traço dessa composição dos florentinos e que, por isso, deve ser explorada do melhor modo possível pelo monge. Além disso, nota-se como, na visão de frei Girolamo, existe a consciência de que a atuação dos religiosos de ofício tem implicações diretas no campo político da cidade. Com isso, pode-se retomar a análise de seus discursos, ressaltando-se o modo como a capacidade persuasiva do monge está relacionada a essa exploração da religiosidade existente no povo florentino.

Para perseguir tal propósito pode-se colocar em evidência o *Sermão da Renovação*, texto do mesmo período da *Predica XIII*. Embora, no *Sermão da Renovação*, Savonarola não abra espaço, como fez na *Predica XIII*, para discorrer com teor tão técnico em relação a princípios da teoria política, podem-se perceber elementos de similaridades entre os dois discursos, com ênfase, sobretudo, para o apelo ao medo.

Antes de se debruçar no recorrente fomento ao temor, devem-se elencar as outras similitudes. Para isso, pelas razões já pontuadas, faz-se apropriado a retomada de algumas das premissas contidas no manual clássico *Retórica a Herênio* com intuito de pautar as comparações em preceitos especificamente vinculados à oratória, tal como o gênero de causa e o conceito de invenção mencionados há pouco.

Assim como na *Predica XIII*, o exórdio do *Sermão da Renovação* parece contrariar as recomendações contidas nos manuais clássicos quanto à captação da atenção dos ouvintes. Trata-se de pensar no conceito de invenção, cujo objetivo é fazer com que o orador encontre o que deve ser dito para que, no caso do exórdio, disponha o ânimo do ouvinte a ouvir. Savonarola inicia o Sermão com a afirmação de que sua pregação consiste em uma repetição do que vem sendo dito nos últimos anos para a população de Florença:

Nossa intenção esta manhã é repetir tudo o que dissemos e pregamos em Florença nestes últimos anos, sobre a renovação da Igreja, que vai acontecer em breve. Faremos essa repetição para que aqueles que não ouviram [essas coisas] no passado possam entender e saibam que [essa] renovação certamente deve ocorrer e em breve. E aqueles que já ouviram isso antes e ouvem nesta manhã confirmem [em sua crença]; que aqueles que não creram ou não acreditaram sejam convertidos; e para aqueles que não acreditarem,

sempre obstinados como são, pelo menos permaneçam confusos pelas razões que devemos aduzir³⁶ (SAVONAROLA, 1898, p.111).

Embora pareça um desvio no propósito da captação da atenção afirmar que tudo está pautado em repetições, a sequência da apresentação fornece o elemento que viabiliza a função do exórdio. Trata-se da presença da ideia de brevidade, de urgência. Isso não se relaciona com a ideia de brevidade no sentido de que uma introdução deva ser algo sucinto, como, aliás, é recomendado na retórica, mas diz respeito à renovação da igreja. Tal renovação deve acontecer e não há mais tempo a perder. Esse caráter emergencial representará ferramenta essencial para o convencimento dos ouvintes, subsidiando o conteúdo exposto posteriormente.

Interessante pensar que essa caracterização de regime de urgência utilizada para captar a atenção dos ouvintes, embora diga respeito à renovação da Igreja, podendo evidenciar algum movimento reformista de cunho doutrinário, tem, na realidade, um propósito marcadamente secular. A renovação da Igreja faz parte do programa político de Savonarola, de modo que, como transparece na citação anterior do *Tratado* político, ficam demonstrados, no pensamento do monge, a vinculação e os impactos decorrentes da atuação de agentes religiosos no quadro político de Florença, com a possibilidade de tais ações terem efeito na melhora ou na piora do regime que se pretende implementar. Além disso, esse aspecto emergencial pode ser justificado, dentre outras coisas, pela possibilidade de que a renovação implique a diminuição da interferência externa que o poder central da Igreja de Roma, repleto de maus religiosos, representa. Nota-se com isso, que, mesmo não discorrendo abertamente sobre teoria política, Savonarola tem uma dimensão política em mente. A necessidade de transformação no quadro da Igreja aparece mesclada a tópicos ligados à posse da fé por parte dos ouvintes, tal como na discussão da seção anterior que buscava encontrar as características da oratória dos pregadores. O ouvinte deve crer na mudança.

Portanto, o *Sermão da Renovação* tem a finalidade de conduzir os fiéis à crença de que, dada a situação de degradação da Igreja, é urgente que o processo de renovação seja

³⁶ *La intenzione nostra questa mattina è ripetere tutto quello che abbiamo detto e predicato a Firenze questi anni passati circa la rinnovazione della Chiesa, la quale omnino sarà presto. Faremo questa ripetizione, acciocché quelli che non hanno udito per lo passato, intendano e sappiano la rinnovazione avere ad essere certamente, e presto; e quelli che l'hanno udito e odo questa mattina, si confermino; e quelli che non hanno creduto, né credono, si convertano; e quelli che non vorranno credere e staranno più pertinaci, almeno rimangano confusi e bianchi per le ragioni che addurremo.*

consolidado. Desse modo, ao pensar nessa relação que procura encontrar vínculos entre premissas oriundas dos manuais clássicos e características próprias da retórica cristã, abre-se espaço para seguir com a análise do sermão, refletindo acerca dos gêneros de causa que podem ser localizados em uma pregação.

Não é tarefa simples tecer considerações e encontrar essas equivalências entre as preceituações clássicas e as características próprias do discurso religioso, tal como a seção precedente demonstrou ao considerar a ideia do surgimento de uma nova teoria retórica propriamente eclesiástica por meio do trabalho de Kennedy, bem como por meio da ideia de pregação como proclamação apresentada por Fiorillo. Não sendo possível se desvencilhar da constante influência de Santo Agostinho, a dificuldade de enquadrar o discurso religioso em algum gênero previsto pelos manuais clássicos se eleva ainda mais quando se leva em consideração o estudo de Carina Kilian e Jorge Alberto Molina, intitulado *Retórica, Semiótica e Hermenêutica em Santo Agostinho*, quando, ao considerarem as razões de o Bispo de Hipona defender que seu *De Doctrina Christiana* não é um tratado de retórica, afirmam que isso pode decorrer, primeiramente, do fato de que “essa obra não trata sobre os três gêneros tradicionais do discurso, o forense, o deliberativo e o epidíctico, senão de um novo tipo de discurso introduzido pelo cristianismo: o sermão religioso” (KILIAN e MOLINA, 2019, p. 150). Retoma-se, portanto, a perspectiva de fazer com que o sermão seja um gênero à parte.

No entanto, torna-se necessário analisar de maneira mais cuidadosa a já mencionada contribuição do dominicano espanhol, Luís de Granada, intitulada *Retórica Eclesiástica*. Como dito há pouco, embora o trabalho de Granada seja posterior a Savonarola e, conseqüentemente, não tenha sido uma referência para o monge de Ferrara, a obra oferece uma perspectiva muito interessante em termos de assumir as particularidades existentes na pregação e, ao mesmo tempo, pontuar de modo explícito o uso e as correspondências dos gêneros clássicos no interior dos sermões. A contribuição do religioso espanhol permite transparecer a sensação de se estar diante de um verdadeiro trabalho de síntese envolvendo todo o longo debate acerca do enquadramento do gênero discursivo vinculado à pregação religiosa. A obra soa como que a culminância de um longo movimento desenvolvido ao longo de séculos. Deste modo, o intuito de considerar a obra do autor espanhol é notar o quanto esse exercício de buscar correspondência nos clássicos era parte do esforço intelectual dos religiosos que se debruçavam sobre as discussões pautadas na retórica.

A *Retórica Eclesiástica* é uma obra bastante extensa, sendo descabido ao propósito do presente estudo tecer uma análise pormenorizada sobre todo o conteúdo desse trabalho de Frei

Luís de Granada. Cabe, entretanto, destacar os pontos mais relevantes para a sequência das discussões desta pesquisa. No caso em questão, trata-se de analisar como Granada, tendo em seu horizonte, como referências, o recorrente apelo às obras de Cícero e Quintiliano, bem como as constantes considerações acerca dos preceitos apresentados pela *Retórica a Herênio*, trabalha as questões dos gêneros do discurso.

Frei Luís, indo de encontro com o que afirmam Aristóteles, em sua *Retórica* e Cícero em seu *De inventione oratoria*, concorda que os três gêneros da retórica são o demonstrativo, o deliberativo e o judiciário. Por afirmar que as características do gênero judiciário não fazem parte da atuação dos pregadores, o dominicano espanhol pondera que não pretende usar sua obra para discorrer sobre esse gênero (GRANADA, 1775, p. 88). Restam em pauta os gêneros deliberativo e demonstrativo para o desenvolvimento de considerações acerca de possíveis vinculações para com a pregação. Nesse sentido, Frei Luís de Granada afirma: “Daquele [o gênero deliberativo] nos valem para persuadir às virtudes e para dissuadir dos vícios; deste [o gênero demonstrativo], para celebrar o louvor aos santos” (*idem*, p. 89).

É interessante notar que na quarta parte da obra, chamada de *Classes de Sermões em Particular*, mesmo ao se debruçar sobre características específicas do sermão enquanto um gênero independente, Granada permanece com o referencial clássico como base para o desenvolvimento de suas ideias. De modo que, embora apresente um gênero específico, que chama de Magistral ou Didascálico, cuja finalidade é o conhecimento capaz de estabelecer normas para a vida, ainda assim, Frei Luís desenvolve sua abordagem deixando claro que, embora o gênero Magistral tenha suas peculiaridades ligadas ao exercício religioso, ainda assim, tal como evidenciado na citação anterior, salienta que os gêneros deliberativo e demonstrativo são convenientes e fazem parte da atividade do pregador (*idem*, pp. 273-274). Assim, chama a atenção a permanente presença dos clássicos em relação às premissas que compõem o sermão, de modo que é possível destacar que, ao elencar as partes de uma pregação, Granada repete o que Cícero diz a respeito do discurso no Livro I do *De inventione*³⁷ e afirma:

Seis são as partes de uma pregação completa e perfeita: exórdio, narração, proposição – onde se agrega a partição ou divisão –, confirmação, oposição ou refutação, e conclusão ou peroração (*idem*, p. 274).

³⁷ Cícero, 1932, p. 31

De modo semelhante, ao tratar das características de cada uma dessas partes, Granada permanece evidenciando obras clássicas. Sendo descabido analisar o modo como Frei Luís compõe suas considerações para cada uma das partes, parece oportuno, com vistas a retomar as análises sobre os escritos savonarolianos, expor como o frei espanhol aborda as questões do exórdio e da refutação, haja vista que as considerações sobre essas partes do discurso parecem fornecer uma boa síntese acerca do que vem sendo discutido até aqui.

Após ressaltar a característica do exórdio como sendo o momento destinado a preparar o ânimo dos ouvintes, Granada expõe um trecho do Livro I da *Rhetorica ad Herennium*³⁸. O fragmento apresentado na obra de Frei Luís é o seguinte:

Poderemos ter dóceis os ouvintes se expusermos brevemente o ponto principal da causa e se os tornarmos atentos, pois dócil é aquele que quer escutar com atenção. E os teremos atentos se mostrarmos a eles que falamos de coisas grandes, novas, inusitadas, ou de assuntos que pertencem à República ou aos próprios ouvintes, ou ao culto de Deus e à religião, como também se implorarmos que nos ouçam com atenção e expusermos por ordem as coisas que vamos dizer (AUTOR DESCONHECIDO *apud* GRANADA, *op. cit.*, p. 275).

Ao tratar da refutação, o que mais chama a atenção não é propriamente o trecho do *De Inventione* que o frei espanhol usa para ilustrar a questão, mas o modo como, após a ilustração, faz indicações para expandir a discussão, todas elas obras de retórica clássica. Luís de Granada pontua o seguinte: “Estas coisas são explicadas de modo mais extenso no livro I *De Inventione* [de Cícero], e Cornifício³⁹ no livro II da *Retórica a Herênio*, e Quintiliano no livro V, capítulo 13 [da *Instituição Oratória*]” (GRANADA, *op. cit.*, p. 286).

Há muitos outros pontos dignos de análise nessa extensa obra de Luís de Granada, no entanto, diante do atual intuito, a ideia é notar o quanto o religioso espanhol é explícito na realização dessas junções de preceitos da retórica clássica e da retórica propriamente cristã. Mesmo abrindo espaço para um gênero de causa que pode ser considerado como atrelado ao campo religioso, dada a característica transcendente dos ensinamentos que se pretende transmitir por meio do gênero magistral, ainda assim, na sequência da quarta parte de sua obra, Frei Luís demonstra como o pregador deve se portar ao fazer uso de cada gênero de causa. Ou seja, embora haja peculiaridades religiosas ligadas ao gênero magistral, Granada afirma que é parte do ofício do pregador lidar com os gêneros deliberativo e demonstrativo

³⁸ Autor desconhecido, 2005, p. 59

³⁹ Autoria atribuída pelo Frei Luís de Granada e preservada pelos organizadores da edição consultada

durante o desenvolvimento da pregação, de acordo com o propósito estabelecido para a ocasião de cada pregação.

Por meio da demonstração dessas intrincadas tratativas acerca de possíveis aproximações entre tópicos da retórica clássica e religiosa, pretende-se fundamentar uma chave de leitura mais plausível para os sermões de Savonarola.

Nesse sentido, pouco antes dessa necessária discussão acerca da possibilidade de haver equivalências entre elementos das retóricas clássica e cristã, pontuou-se a vinculação da *Predica XIII* de Savonarola ao gênero deliberativo. A obra de Granada confirma a possibilidade de afirmar que algumas pregações possuem essa característica, haja vista que têm a pretensão de aconselhar os fiéis, sobretudo acerca das formas adequadas de comportamento. Contudo, a mesma obra de Granada dá margem para que os gêneros deliberativo e magistral estejam bastante próximos, sobretudo ao considerar que este último também possui uma característica instrucional, que, no entanto, parece mais próxima de tópicos propriamente místicos, de modo a ser encarado como uma forma de orientação concernente à salvação do ouvinte fiel. Tal proximidade pode ser constatada de modo especial no caso de Savonarola, dada a mescla frequentemente realizada pelo monge em seus sermões, que comporta abordagens ora mais seculares, ora mais religiosas. A combinação de gêneros parece ser uma constante necessária em Savonarola, decorrente da própria mistura de papéis que o monge termina por exercer na cidade, exortando acerca dos deveres dos cidadãos na instância civil, ao mesmo tempo em que os orienta em relação à salvação da alma. O contexto em que o monge está inserido requer que essas movimentações sejam feitas no interior dos discursos, o que fica ainda mais latente no caso do *Sermão da Renovação*.

No entanto, a análise dos dois exórdios feita até aqui dá margem para que se perceba que a atuação de Savonarola como orador possui peculiaridades que ampliam as possibilidades de interpretação tanto daquilo que é preceituado nos manuais de retórica clássica, quanto nas abordagens dos manuais eclesiásticos. Embora as características dos gêneros de causa deliberativo e magistral se façam presentes nos sermões do monge de Ferrara, é possível perceber a presença de um forte teor acusatório que, em alguma medida, remete ao contexto próprio do gênero de causa judiciária. Não se trata de alegar a adoção de elementos propriamente ligados à prática forense, nem de fazer dos pregadores advogados de acusação ou de defesa, mas perceber que esse aspecto acusatório, por vezes presente no discurso savonaroliano, talvez seja o grande responsável por justificar o que anteriormente foi chamado de fusão. O teor apocalíptico presente nos discursos de Savonarola estaria

incompleto sem a presença da figura de um juiz. A percepção milenarista, que será discutida de modo minucioso mais adiante, dá margem para que o desenvolvimento desse discurso acusatório tenha uma importante função secular, de modo que o juízo divino não precisa ser levado em conta apenas na esfera transcendente, pois também tem impacto direto no campo temporal.

Nesse sentido, Savonarola inicia sua justificativa para a necessidade de renovação da igreja por meio da utilização de um recurso lúdico, expondo uma parábola. A narrativa apresenta um rei que, por compaixão, acolhe uma mulher e suas duas filhas; ele desposa a mulher e entrega as filhas dela em matrimônio a seu único filho. A partir daí, todas as mulheres envolvidas na história caem em atos pecaminosos e, em resposta a essas ações, o rei começa a impor castigos a elas (SAVONAROLA, 1898, pp. 115-116). Savonarola desenvolve a seguinte relação: o rei representa a figura do Deus pai, o filho do rei equivale a Jesus Cristo, a mulher do rei corresponde ao povo judeu e as duas mulheres desposadas pelo filho do rei representam a igreja ortodoxa e a igreja romana. A parábola tem por finalidade demonstrar que, por conta dos pecados e da heresia, Deus se afastou dos judeus e da igreja ortodoxa, negando-lhes a possibilidade da graça do Cristo. A intenção elucidativa é somada ao tom ameaçador quando o padre aborda o caso da igreja romana:

[..] a Igreja Romana, cheia de simonia e maldade, que pecou muito mais do que o primeiro ou o segundo [judeus e ortodoxos]. O que você acha que ela merece? Você não acha que Deus quer puni-la? Certamente você acredita que é assim, e ainda mais duramente [...] Portanto, tenha certeza de que a Igreja será renovada e em breve⁴⁰ (*idem*, pp. 116 - 117).

Após a parábola, Savonarola recorre à sua fama de profeta, passando a expor visões abstratas cuja explicação carrega tons apocalípticos que, tal como o livro bíblico, portam a ideia de julgamento. Intensifica-se, portanto, o tom acusatório e o uso do apelo ao medo.

O profeta é, ao mesmo tempo, aquele que pode revelar os planos futuros da divindade e interpretar tais planos, uma vez que, em muitas ocasiões, tais revelações carecem de correta codificação. A chegada do Rei da França a Florença talvez seja a principal profecia atribuída a Savonarola. O monge faz questão de retomar esse prenúncio, demonstrando o que Deus

⁴⁰ [...] *Chiesa è la E romana, piena di simonia e scelleratezze, la quale ha peccato più che la prima e che la seconda. Che credi tu che meriti ? Non credi tu che Dio la voglia punire? Certamente credi di sì [...] E però tieni che la Chiesa si rinnoverà, e presto*

revelou em visão e qual é a interpretação disso. A revelação é constituída pela presença de espadas, anjos, cruzes, cálices etc. A interpretação do padre é a seguinte:

Eu explicarei isso para você. A espada que vibrava - devo dizer isso para você, Florença - é a do rei da França, que está aparecendo por toda a Itália. Os anjos com a cruz vermelha, as estolas brancas e o cálice são os pregadores que anunciam este flagelo para você; eles te dão a cruz vermelha para beijar - isto é, martírio - para que você possa suportar este flagelo que tem que vir durante a renovação da Igreja. A estola significa a purificação da sua consciência [da Igreja], limpando-a de todos os vícios, ela pode ser branca com pureza. O cálice, cheio até o topo com bom vinho, significa a paixão de que todos devem beber⁴¹. (*idem*, pp. 118 - 119).

A síntese adequada para a compreensão do trajeto feito por Savonarola neste sermão pode ser vista quando mais adiante, frente ao iminente castigo revelado por Deus, o padre assume um caráter maternal, pedindo aos fiéis: meus filhos façam penitência, façam penitência⁴² (*idem*, p. 122).

Abre-se margem para a retomada da análise da *Predica XIII*. Nessa pregação, quando Savonarola entra na temática da renovação, o propósito é demonstrar que é o comportamento adequado à vontade de Deus, que passa pela necessidade de pensar no bem comum da cidade, que permitirá fazer de Florença um modelo para toda a Itália: “e de você sairá a reforma de toda a Itália, tornando Florença mais rica e mais poderosa que jamais foi, e expandirá seu império em muitos lugares”⁴³ (*idem*, p.78). Embora possuam traços similares, os dois sermões analisados fazem abordagens distintas sobre seus tópicos. Na *Predica XIII* a reunião de diferentes elementos, passando pelo tema da renovação, cumpre o intuito de evidenciar como essa necessidade está vinculada à possibilidade de êxito do regime político de Florença, enquanto no *Sermão da Renovação* as discussões de caráter estritamente político não aparecem explicitamente.

⁴¹ *Dichiarotela questa visione. La spada che vibrava (io tei vo' pur dire, Firenze), ella è questa del Re di Francia, la quale si va mostrando a tutta Italia. Gli angeli colla croce rossa e con le stole bianche e il calice sono i predicatori che ti annunziano questo flagello, e ti danno a baciare la croce rossa, cioè la passione del martirio e di sopportare tale flagello quale ha ad essere nella rinnovazione della Chiesa. La stola significa mondare la coscienza sua e nettarla da ogni vizio; bianca, con purità. Il calice, pieno nella superficie di buon vino, significa la passione, la quale conviene che ogni uomo ne beva*

⁴² *Figliuoli miei, fate penitenza!*

⁴³ *e da te uscirà la riforma di tutta l'Italia, diventerà Firenze più ricca e più potente che mai sia stata, e dilaterà l'impero suo in molti luoghi*

Embora próxima ao campo do moralismo religioso, a grandiosidade que Savonarola atribui à Florença permite pensar em articulações com as ideias humanistas que circulavam pela cidade desde o início do *Quattrocento*. É certo, como visto ao longo do primeiro capítulo, que Skinner identificou em escolásticos do século XIV a concepção de reconhecer a república romana como grande exemplo a ser seguido, mas o autor inglês, bem como outros estudiosos vistos antes, atribui a Leonardo Bruni a ideia de que Florença teria sido fundada por romanos no período republicano, o que justificaria suas aspirações pela liberdade e, mais que isso, sua tendência de grandeza (SKINNER, *op. cit.*, p.104). Savonarola parece não desprezar os mitos propagados pelo pensamento dos humanistas e vai além, dando a impressão, em seu *Tratado*, de pretender fazer de Florença, não uma nova Roma, mas uma Nova Jerusalém.

Não à toa, a sequência da *Predica XIII* apresenta a ideia de que a possibilidade de estabilidade política de Florença está atrelada à graça de Deus; Florença deve perseguir esse propósito com o intuito de obter êxito político:

Aquele reino que será fundado na graça de Deus será mais espiritual que aquele fundado com o direito e a luz natural e conseqüentemente será mais forte e mais estável⁴⁴ (SAVONAROLA, 1898, p.79).

Ou seja, o projeto político de Savonarola passa, necessariamente, pelo campo espiritual. Um regime não pode ser completo e forte caso não possua os devidos elementos de controle espiritual. Percebe-se o quanto é importante a constante pressão desenvolvida pelo padre em seus discursos com o intuito de manter o comportamento adequado dos cidadãos perante Deus. Isso é motivado pelo fato de que, em se tratando de política, quando a população se desvia dos propósitos divinos, surge a possibilidade de Deus impor o pior dos castigos que uma cidade pode receber: um governo tirânico. Ao tratar dos grandes problemas que envolvem o governo tirânico, Savonarola retoma, não do mesmo modo inicial, mas de maneira mais consonante com o núcleo da *Predica XIII*, as discussões sobre as formas de governo, citando o modelo veneziano como exemplo que, com adaptações, pode ser interessante para Florença. Diante dessa movimentação discursiva, pode-se retomar a percepção de uma perspectiva transitória em relação aos gêneros, que ora tentam persuadir sobre a importância do comportamento virtuoso para a implementação e manutenção do regime civil, sem deixar de lado as orientações de cunho religioso, afinal, em Savonarola,

⁴⁴ *Quel regno che sarà fondato nella grazia di Dio sarà piú spirituale che quello che sarà solamente fondato e retto col lume naturale, et consequenter sarà piú forte e piú stabile*

esses elementos não podem ser separados. Não cabe ao objetivo aqui estabelecido analisar as passagens desta última parte do discurso. O que há de interessante para o presente propósito é assinalar que, para encaminhar o sermão para a parte final, Savonarola usa novamente o dispositivo do medo, desta vez com a seguinte frase: “Servir ao Senhor com temor”⁴⁵ (*idem*, p.80), o que permite retomar a ideia de que há sempre um juiz onipresente analisando as ações desse povo, podendo, de acordo com seu comportamento, interferir no quadro político e aplicar as devidas sanções.

⁴⁵ *servite ergo Dominum in timore*

3. O PAPEL DA PROFECIA

Este capítulo se debruçará sobre uma temática fundamental relacionada a Savonarola: a profecia. Embora alguns tópicos concernentes a esse tema já tenham sido considerados anteriormente, pretende-se então discuti-los mais pormenorizadamente, salientando, sobretudo, dois aspectos que parecem determinantes para a compreensão da obra e das ações do monge. No primeiro deles, busca-se a apresentação de um contexto que envolve a profecia, que é imersa em elementos que podem ser interpretados como fundamentalmente místicos; no segundo, busca-se apurar com maior profundidade a relação entre profecia e política no que diz respeito à atuação do padre.

No que tange ao primeiro aspecto, trata-se de analisar confluências e embates entre autores e algumas temáticas, tais como a astrologia e a profecia, bem como as figuras do astrólogo e do profeta. Além disso, reserva-se espaço para discussão da caracterização milenarista atribuída a Savonarola. Nessa esteira, retomar-se-á o contexto histórico em que o monge está inserido, considerando-se, no entanto, esse teor mais específico. Embora haja espaço para análises que retomam algumas importantes figuras apresentadas no primeiro capítulo, será apontada rapidamente a preponderância de discussões em torno de dois nomes que não haviam sido tratados até aqui: Pico della Mirandola e Marsílio Ficino. A contribuição desses autores, bem como a de estudiosos que abordam suas obras, demonstrará, mais uma vez, que Savonarola é uma figura orbitada por controvérsias, o que torna possível a junção de elementos que à primeira vista parecem antagônicos.

Em relação ao segundo aspecto, o objetivo é analisar mais detalhadamente como a profecia se faz presente em toda a trajetória política de Savonarola, pontuando-se a construção de uma autoridade envolta nessa caracterização de profeta, bem como quais são as utilidades específicas da profecia em termos políticos. Ressalta-se ainda que parte importante dessa seção passa pela análise do diálogo escrito pelo monge de Ferrara, intitulado *A verdade Profética*.

3.1. A profecia em um contexto místico

Com o objetivo de apresentar os tópicos desta seção de maneira mais organizada, faz-se necessária a realização de duas subdivisões: na primeira delas as discussões terão como foco as polêmicas envolvendo a astrologia, tendo por objetivo analisar o embate entre essa forma de conhecimento e a profecia. Após essa análise, busca-se tecer algumas considerações ao caráter milenarista atribuído ao monge, haja vista a relação de grande proximidade entre as concepções milenaristas e a tópica da profecia.

Dois estudos são centrais para o desenvolvimento da primeira parte desta seção. Um deles já havia sido mencionado no primeiro capítulo do presente trabalho e será um pilar neste bloco. Trata-se da obra de Eugênio Garin, *O zodíaco da vida: a polêmica sobre a astrologia do século XIV ao século XVI*. Além desse estudo, destaca-se o trabalho de Amos Edelheit, intitulado *Ficino, Pico and Savonarola: the evolution of humanist theology*. Embora seja possível considerar que as mencionadas obras possuem enfoques diversos, para o propósito aqui estabelecido se mostram complementares, tendo em vista a possibilidade que vai de uma perspectiva mais ampla no que tange a análise do que está sendo aqui chamado de características de um contexto místico envolvendo a profecia savonaroliana, chegando até um ponto de vista mais restrito, cuja abordagem gira em torno das figuras centrais de Pico, de Ficino e, é claro, de Savonarola. Cabe informar que outros estudos serão considerados para o mencionado propósito, no entanto, Garin e Edelheit têm aqui papel basilar.

A obra de Garin oferece uma ampla visão da polêmica astrológica no contexto renascentista. Deste modo, pode-se contemplar como essa temática está presente em diferentes períodos e em diversas discussões. Justifica-se assim a utilização deste estudo como forma de apresentação de um contexto histórico que possibilita a melhor compreensão de como a profecia, que é, por assim dizer, o dom que faz de Savonarola uma figura de destaque, acaba por protagonizar um embate com a astrologia.

Já no início do trabalho, Garin chama atenção para a presença da controvérsia entre astrologia e ciência, que envolve a própria caracterização da astrologia como sendo um conhecimento científico. Dentre outras coisas, o que parece estar em jogo no início dessa obra é o propósito de evidenciar a dificuldade do estabelecimento de limites entre a racionalidade que caracterizará a ciência moderna e os elementos míticos e supersticiosos que faziam parte do contexto renascentista. A pesquisa de Garin demonstra a não existência de uma clara

divisão entre ciência e misticismo, pontuando que nem mesmo nomes tão relevantes para o desenvolvimento da moderna astronomia, como Copérnico e Galileu, escaparam de enfrentar tal dificuldade. Além disso, é curioso o registro de que o próprio Kepler tenha sido um ávido desenvolvedor de horóscopos, tendo criticado o posicionamento de Pico della Mirandola em relação à astrologia (GARIN, 1981, pp.13-15).

Dois trechos da referida obra de Garin sintetizam bem o que está em jogo nessa primeira exposição. No primeiro deles, referindo-se aos estudos de Aby Warburg, o estudioso italiano, destaca que

a astrologia é como o lugar ideal de encontro e de choque entre o imperativo de sistematização racional próprio da ciência grega e os mitos e superstições herdadas do Oriente: entre a lógica e a magia, entre a matemática e a mitologia; entre Atenas e Alexandria (*idem*, p.15).

Em seguida, afirma que “a verdade é que a concepção da ciência humana nunca foi imaculada e que a razão pura se revela por sua vez como um mito puro ou uma ideologia” (*id.*, *ibid.*). Tendo em vista o modo como Garin compõe seu estudo, nota-se o propósito de demonstrar que mesmo aquelas coisas que parecem constituir polos opostos estão, na verdade, conectadas. São comuns os debates históricos que visam estabelecer pontos de ruptura entre determinados períodos ou eventos; também é possível encontrar diferentes obras que se esforçam em demonstrar que esses rompimentos não ocorrem de forma abrupta. No caso da astrologia, Garin demonstra que nem mesmo com o advento de eventos que marcam a chamada revolução científica pode haver uma nítida desvinculação do caráter dito supersticioso caminhando em proximidade com aquele de teor científico ou racional. Com isso, revela-se que, se nem mesmo as atividades de cunho estritamente racional podem se afastar de modo definitivo daquilo que é considerado místico, o cristianismo dominante, seja no que tange especificamente a seus dogmas, seja no âmbito mais político de sua prática, também terá que lidar com a astrologia e toda a bagagem variada que ela traz consigo.

Considerando-se os diferentes aspectos que ligam a astrologia aos diversos campos do conhecimento, talvez o principal deles esteja relacionado ao seu teor determinista. Vinculam-se a essa tópica os mais variados posicionamentos, desde tentativas conciliatórias entre as descobertas científicas e as determinações astrais, até as críticas oriundas de humanistas e religiosos.

As diferentes tentativas de encontrar um rótulo definitivo para Savonarola são corriqueiras e já foram mencionadas no primeiro capítulo deste estudo, sobretudo quanto à tentativa de qualificação do monge como humanista ou anti-humanista. Uma das considerações tecidas por Garin pode ajudar no sentido de demonstrar a impossibilidade de um enquadramento simples de Savonarola e, mais uma vez, frustrar a tentativa de um rótulo definitivo destinado ao padre. Por vezes essa ausência de enquadramento pode ser incômoda, mas contribui para a compreensão da complexidade do período. Nesse sentido, pode-se tomar como exemplo a menção de Garin a Petrarca, cujo objetivo é demonstrar o posicionamento do poeta para com a astrologia, a saber, a condenação da astrologia, por considerá-la uma forma de impedimento à livre ação humana. Ora, se o recorte terminasse aí, seria possível afirmar que Petrarca e Savonarola guardam o mesmo posicionamento em relação à astrologia, uma vez que, por considerar a astrologia uma afronta ao livre arbítrio, o monge rechaça esse tipo de conhecimento, considerando-o contrário aos preceitos cristãos. Desse modo, considerando-se a envergadura de Petrarca no interior do movimento humanista e limitando-se a análise ao teor supracitado, nota-se outra aproximação de Savonarola ao humanismo via Petrarca. No entanto, na passagem apresentada por Garin, o poeta classifica astrólogos e profetas como parte de um mesmo problema.

As almas virtuosas, confiadas a seu sublime destino, recebem a iluminação de uma luz interior mais bela. Não temos necessidade, iluminados por tal raio, de astrólogos trapaceiros nem de profetizadores desonestos que limpam o ouro dos cofres de seus ingênuos lacaios, enchem os ouvidos de besteiras, entorpecem com erro o juízo, perturbam e entristecem a vida presente com nocivos temores do que está por vir (PETRARCA, *apud* GARIN, 1981, p.29).

Portanto, na visão do humanista, astrologia e profecia são semelhantes por buscarem apontar eventos futuros que interferem diretamente no livre agir humano, razão pela qual Petrarca aproxima astrólogos e profetas.

Dentro da perspectiva abrangente da obra de Eugênio Garin, é importante notar que o autor aborda a influência de pensadores árabes no contexto renascentista, chamando atenção, por exemplo, para o impacto do pensamento de Albumasar nos círculos humanistas florentinos entre o *trecento* o *quattrocento*, havendo um manuscrito da obra desse autor que pertencia a Cosimo de Médici (*idem*, pp. 42-43). É interessante notar que nos pensadores árabes também seja possível encontrar convergências com o posicionamento de Petrarca, uma vez que o pensador Abenjaldún, contemporâneo do poeta italiano, afirma o seguinte:

Todos os povos têm seus profetas, seus astrólogos e seus santos, que têm predito coisas. Têm anunciado o próximo estabelecimento de um poder ou de uma dinastia, a iminência de batalhas ou guerras, a duração da dinastia reinante. Isto é o que se chama de previsão⁴⁶ (ABENJALDÚN, *apud* GARIN, 1981, p.48).

Deve-se, contudo, e ainda com aportes do trabalho de Garin, buscar uma compreensão mais precisa do posicionamento de Savonarola ante os astrólogos e, sobretudo, analisar as distinções apresentadas por ele em relação às peculiaridades atribuídas à profecia. Talvez este seja o ponto em que as figuras de Pico della Mirandola e Marsílio Ficino passem a ter presença mais constante no debate, tendo em vista que considerações acerca de seus posicionamentos são pertinentes para a compreensão da perspectiva savonaroliana. Sendo assim, torna-se propício passar a considerar, conjuntamente à obra de Garin, as contribuições de Amos Edelheit, uma vez que seu estudo apresenta análises acerca de Savonarola que nunca perdem de vista o papel que a profecia tem nas ações do padre.

Este estudo não pretende esgotar as discussões em torno dos pensamentos de Ficino e Pico, de modo que considerações a respeito deles serão feitas de forma suficiente ao propósito deste estudo, ou seja, com vistas ao desenvolvimento de uma definição mais precisa acerca da distinção feita por Savonarola entre a profecia e a astrologia. Desse modo, pode-se destacar que, enquanto Pico é tido como um adepto das ideias de Savonarola e, portanto, crítico da astrologia, Ficino, por sua vez, é considerado um defensor da astrologia que tece duras críticas ao monge de Ferrara. Mesmo informando que o objetivo não é se estender mais que o devido em relação às análises sobre Pico e Ficino, parece vago limitar o comentário a apenas esses apontamentos. Tanto é assim que, em seu estudo, Garin afirma que o estabelecimento de relações entre os três pensadores não é tarefa simples (GARIN, 1981, p.111). *O Zodíaco da Vida* procura apresentar a trajetória de Ficino e Pico em relação a como esses pensadores lidam com questões astrológicas ao longo de suas vidas. O levantamento feito por Garin justifica sua afirmação relativa à dificuldade de compreensão da relação de tais pensadores. Nota-se, por exemplo, que o modo como encaram e se posicionam em relação à astrologia sofre alterações ao longo do tempo. Desse modo, Ficino não pode ser interpretado como um defensor irredutível de tudo o que é vinculado à astrologia; tampouco é possível afirmar que Pico sempre foi um categórico contestador desse tipo de conhecimento.

⁴⁶ Nota-se aí a aproximação das funções de profetas e astrólogos, sendo pertinente perceber a contextualização política relacionada com a ação dessas figuras.

Em sua análise, Garin busca desenvolver uma posição contraposta a de outros autores em relação à interpretação feita diante da figura de Ficino. Deste modo, aborda, por exemplo, a concepção apresentada por Kristeller, segundo a qual Ficino evidenciava um posicionamento ambíguo sobre a astrologia em suas obras, mas não demonstrava contrariedade à astrologia em suas ações (*idem*, pp. 92-93). O objetivo de Garin não é fomentar esse contraponto entre os escritos e as ações desenvolvidas por Ficino, mas demonstrar que é possível haver coerência na obra do pensador, mesmo com essas aparentes mudanças de rumo que o próprio Garin não nega. Aponta-se, no entanto, que a diversidade de temas que aparecem relacionados à astrologia pode ser parte da complexidade que envolve o posicionamento de Ficino em suas obras. Desse modo, Garin procura por uma constante no pensamento ficiniano e enfatiza que ao longo do tempo os elementos herméticos são referências sempre presentes em seu pensamento, o que sinaliza para a existência de uma coerência talvez não percebida ou menosprezada por outros estudiosos (*idem*, p. 95; pp. 103-104).

Notar-se-á em breve que o cerne das acusações de Savonarola à astrologia diz respeito ao fato de que ela impediria o livre agir humano, o que resultaria, segundo o monge, dentre outras coisas, na perda do sentido do cristianismo. Os mesmos problemas parecem preocupar Ficino e, na leitura apresentada por Garin, parece haver espaço para a superação de tais obstáculos. Nesse sentido, pode-se destacar a seguinte passagem: “[Ficino] queria combater, além do determinismo astral, o resultado materialista e ateu da astrologia” (*idem*, p.99). Garin parece encontrar em Ficino uma adequação da interferência dos astros na vida humana que não resulta na perda da liberdade dos homens. Por sua composição corpórea, os astros não são capazes de intervir na mente ou na alma humana, mantendo-se preservada, por exemplo, toda a capacidade ética dos seres humanos, bem como a liberdade que tal capacidade exige. Deste modo, Garin destaca que as reflexões sobre a astrologia desenvolvidas por Ficino têm como característica um propósito da construção de uma harmonia entre termos que, à primeira vista, parecem ser opostos, como é o caso do determinismo e da livre ação (*idem*, pp. 100-105).

Garin começa a tecer suas considerações sobre o pensamento de Pico della Mirandola ressaltando o ambiente florentino repleto de profetismo hermético e teor escatológico. O estudioso afirma que, no mencionado cenário, o fechamento do século XV é marcado pela dura crítica desse autor à astrologia divinatória e aos falsos profetas em seu *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, obra que, é claro, tem o apoio de Savonarola. A visão que

guardam em relação a Savonarola no período da publicação do mencionado escrito é, dentre outros, um grande ponto de divergência entre Ficino e Pico (*idem*, pp. 108-110).

Enquanto para Savonarola a astrologia é a destruição do cristianismo e do sentido sobrenatural da fé, para Pico ela representa uma religião camuflada de cunho fatalista, que mistura ciência e filosofia (*idem*, p.111). Neste ponto, parece ser de grande importância considerar dois fatores: o primeiro deles diz respeito ao processo de modificação das perspectivas de Pico em relação à astrologia. Assim como ocorreu com Ficino, alterações de posicionamento podem ser percebidas em Pico entre a juventude e a maturidade. O que é discutido por Garin é justamente o quanto os laços com Savonarola podem pesar na mudança de postura apresentada por Pico. Para Garin, a influência do monge não pode ser desprezada, mas é equivocado pensar que Pico tenha se tornado apenas uma figura obcecada pelas ideias do padre (*idem*, p.113); o segundo fator tem relação com a divisão atinente à astrologia que aparece tanto em Pico como em Savonarola. Trata-se da distinção entre astrologia especulativa e astrologia divinatória. Ambos concordam que a dita astrologia especulativa -- que opera com o uso da matemática para o desenvolvimento de medições da grandeza, da distância e do movimento dos astros -- é um tipo de conhecimento relevante. Por outro lado, a astrologia divinatória carrega toda a carga depreciativa relacionada à privação da liberdade humana, bem como à degeneração da fé cristã (*idem*, p.119). Tal distinção parece ser um norte importante para a caracterização daquilo que de fato está no centro da polêmica, e, não à toa, o termo *astrologiam divinatricem* é utilizado no título da obra de Pico.

Ademais, antes de adentrar na necessária ênfase a Savonarola, deve-se fechar o bloco de contribuições de Garin em relação a Pico considerando os seguintes apontamentos feitos pelo estudioso: mesmo nos momentos de maior aproximação de Pico com a astrologia, o autor permanece contrário à ideia de uma ciência da adivinhação e está convencido da antítese existente entre liberdade humana e determinismo astral (*idem*, pp. 112-113). Nota-se, portanto, que, diferentemente de Ficino, Pico se mantém mais afastado da abordagem estritamente mística da astrologia e não caminha para uma perspectiva que busca harmonizar polos opostos como determinismo e liberdade. A síntese da crítica de Pico, já no contexto da maturidade, quando escreve seu *Disputationes*, pode ser vista em uma passagem citada por Garin:

É ela [a astrologia divinatória] que corrompe a filosofia, que envenena a medicina, que desvaloriza a religião, que engendra e reforça as superstições, a que mantém viva a idolatria, a que destrói a prudência, a que degrada os costumes, que torna o céu infame, que faz os homens mesquinhos, tortuosos,

inquieta, a que os torna de livres em escravos e que procura soluções infelizes para quase todos os atos destes (DELLA MIRANDOLA *apud* GARIN, 1981, p. 115).

Consideradas essas impactantes discussões, pode-se então partir para uma análise mais detida acerca do posicionamento de Savonarola. Para isso, alguns termos empregados por Amos Edelheit representam elementos enriquecedores para a sequência deste estudo. Tais definições ajudam a equilibrar elementos fundamentais que envolvem a astrologia, a profecia e a atuação política do monge. O primeiro termo traz uma nova tentativa de enquadramento de Savonarola. Edelheit utiliza diversas vezes a expressão ‘humanismo teológico’, do qual o monge seria uma representação prática (EDELHEIT, 2008, p. 369), podendo-se concluir que Savonarola seria um teólogo humanista ou um humanista teológico. Outra ideia importante provém do uso da expressão ‘pregador profeta’. Essa definição tem relação direta com a questão do desenvolvimento da autoridade política de Savonarola em Florença (*idem*, p. 449) que será abordada em maiores detalhes mais adiante, mas que também é importante no desenvolvimento de considerações acerca do embate envolvendo profecia e astrologia.

Assim como Ficino e Pico, Savonarola também desenvolveu uma obra voltada especificamente para o debate do papel da astrologia. Trata-se do *Tractato contra li Astrologi*. Deve-se, evidentemente, considerar algumas ideias contidas nesse registro. No entanto, considerando-se o propósito de aproximação com a ideia empregada por Edelheit, que constrói a imagem de Savonarola como um pregador profeta, e tendo em vista uma perspectiva de continuidade das análises feitas no capítulo anterior do presente estudo, buscar-se-á o desenvolvimento de uma abordagem pautada em como o monge trata da questão astrológica em seus sermões.

Compreender a distinção feita por Savonarola entre o profeta e o astrólogo é fundamental. Nessa questão, o trecho de uma carta de Maquiavel para Guicciardini pode ser uma provocação interessante a ser levada em conta antes das considerações relativas às definições do próprio padre. Ao pensar num pregador ideal, Maquiavel expõe de forma irônica aquilo que entende ser o papel orientador dos pregadores: “porque eu creio que este seria o verdadeiro modo de ir para o Paraíso: aprender o caminho do Inferno para fugir dele” (MAQUIAVEL, *apud* EDELHEIT, 2008, p. 378). No contexto dessa mesma passagem, o Chanceler reconhece Savonarola como um pregador habilidoso. A provocação de Maquiavel parece interessante por possibilitar a retomada de um elemento tão essencial no pensamento de Savonarola: o medo. Não parece algo fora de lugar imaginar que tal aspecto esteja presente

também quando o padre desenvolve suas críticas e expõe a diferença entre o astrólogo e o profeta.

É possível elencar dois elementos principais no posicionamento de Savonarola contra os astrólogos: o primeiro deles diz respeito a uma postura de superioridade propriamente dita, em que o profeta possui uma luz divina, enquanto o astrólogo, por sua vez, conta apenas com um lume natural. Deste modo, pode-se dizer que profecia e astrologia são incomparáveis, tendo em vista que a profecia deriva diretamente de Deus. O profeta é, por assim dizer, um instrumento nas mãos de Deus. O segundo aspecto a ser considerado diz respeito à reprovação da astrologia por parte das Sagradas Escrituras. Somente com a iluminação divina é possível receber a revelação dos eventos futuros. Se os astrólogos contam apenas com a luz natural, ao alegarem poder conhecer os acontecimentos futuros, estão agindo e estimulando comportamentos condenados pelos textos bíblicos, como idolatria e impiedade (EDELHEIT, 2008, pp. 447-449).

É necessário pontuar que o profeta não pode ser reduzido a uma figura passiva nesse processo que envolve receber revelações divinas. Tampouco é possível dizer que a superioridade da profecia em relação à astrologia pode ser atribuída a algum mérito humano. Embora à primeira vista isso possa soar controverso, talvez seja justamente dessa intrincada relação entre não passividade do profeta e a ausência de mérito humano, que derive o sentido através do qual a noção de beatificação dos profetas se torne mais concreta, por onde passa a ser possível reforçar a noção de um ser escolhido por Deus. Tal como demonstrado no capítulo precedente por meio do *Sermão da Renovação*, as revelações dadas por Deus aos profetas podem ser muito abstratas, o que sugere que, embora a dádiva profética não seja decorrente de méritos próprios do profeta, sua capacidade interpretativa, que também não deve ser desvinculada do próprio poder divino, parece exigir retidão por parte daquele que é escolhido por Deus, haja vista que sem tal requisito, revelação e interpretação parecem não concedidas por Ele. A relação entre o comportamento exercido pelos homens e o modo como Deus atua é uma tópica constante no pensamento de Savonarola. No caso específico da capacidade interpretativa permitida aos profetas, isso aparece novamente como um gesto da graça divina e termina por reforçar o caráter negativo inerente aos astrólogos.

Torna-se necessário salientar novamente que a perspectiva apresentada por Edelheit nunca perde de vista o aspecto político ligado à questão profética em Savonarola e que a construção de uma autoridade é um dos elementos em jogo na crítica feita pelo monge aos astrólogos. Nesse sentido, importa dizer que, dentro da subdivisão proposta para o presente

estudo, haverá espaço mais adiante para uma discussão específica relacionada ao campo político atrelado à profecia.

É muito interessante pensar que, em termos absolutos, como no ponto de vista apontado na passagem da obra de Petrarca, profetas e astrólogos desempenhem papéis similares: ambos afirmam conhecer os eventos futuros. Levando-se em consideração o contexto em que está inserido, o modo como Savonarola se posiciona é muito engenhoso. O monge constrói a ideia de que o conhecimento dos eventos futuros pertence apenas a Deus. O profeta não depende de suas próprias qualidades para conhecer o que está por vir. Se Deus não conceder a luz divina ao profeta, nada poderá ser revelado. Os astrólogos, por sua vez, ao tentarem, por meios limitados à razão natural, anunciar os acontecimentos futuros, estão insultando Deus, justamente porque somente Ele detém a capacidade de conhecer tais eventos. Parece haver uma tentativa explícita de reduzir a astrologia divinatória ao charlatanismo. A preocupação de Savonarola consiste em demonstrar sua vinculação, enquanto pregador profeta, com o próprio Deus. Dessa forma, a rejeição aos astrólogos encontra espaço num horizonte teológico. Abre-se espaço, portanto, para outra questão relevante: como é possível a astrologia divinatória implicar a negação do livre arbítrio e a profecia, por sua vez, ser capaz de respeitar essa capacidade atribuída aos seres humanos?

Edeilheit menciona uma análise de Pasquale Villari segundo a qual moralidade, religião e liberdade são preceitos conectados no pensamento de Savonarola (*idem*, p.381). É possível e necessário refletir acerca da amplitude de sentido a ser dado ao termo liberdade. Ele certamente pode abranger um caráter mais cívico, tal como foi trabalhado no primeiro capítulo deste estudo, mas não parece algo absurdo pensar que a liberdade contemplada na tríade observada por Villari também possa dizer respeito ao livre arbítrio, afinal, pode-se concluir que a crítica de Savonarola à astrologia divinatória diz respeito à imposição de um determinismo extremamente rígido que impossibilitaria qualquer forma de liberdade humana.

Antes de se dedicar de modo mais detalhado ao tema da liberdade, segundo os termos propostos acima, pode-se dizer que a relação de Savonarola com a religião é, em muitos aspectos, evidente e que, de um modo ou de outro, ainda que mereça uma explicação mais minuciosa, tal como se verá a seguir, sobretudo no caso específico da discussão envolvendo astrologia e profecia, a questão de lidar com os sentidos atribuídos à liberdade parece um tópico imperativo no trabalho com o pensamento savonaroliano. Ainda assim, antes de se deter de modo mais acurado nesse conteúdo, faz-se oportuno tecer, mesmo que de modo breve, algumas considerações sobre a moralidade no pensamento do monge, a fim de ilustrar

mais claramente a relevância do vínculo entre religião, moralidade e liberdade. Tal tema fica evidenciado na exposição dos eventos relacionados às famosas fogueiras das vaidades⁴⁷.

Embora os registros em torno da realização das chamadas fogueiras das vaidades sejam conhecidos e, em determinada medida, reforcem uma visão folclórica atribuída ao monge de Ferrara, é possível analisar tais eventos de forma mais criteriosa para que se estabeleçam as devidas ligações entre tais acontecimentos e as concepções morais de Savonarola. Nesse sentido, o trabalho de Giovanni Ciappelli, intitulado *Il rogo della cultura: i bruciamenti delle vanità* apresenta uma abordagem acerca das diversas bibliografias que tratam desses eventos, ocorridos no período dos carnavais de 1497 e de 1498. Ainda na parte inicial do artigo, Ciappelli pontua que bibliografias mais recentes envolvendo os episódios tendem a identificar certos exageros quanto ao modo como Savonarola foi por muito tempo retratado em relação às fogueiras, tendo sido reduzido a um destruidor de obras de arte (CIAPPELLI, 1999, p. 266). Para além da prática em si, esse tipo de caracterização do padre gira em torno da tentativa de quantificar e qualificar os objetos que foram destruídos nesses eventos. Ao longo de todo o artigo, Ciappelli propõe a impossibilidade de aferir com certeza quais obras de arte e objetos foram queimados e qual o montante financeiro atribuído a essas peças. O autor realiza o levantamento de registros feitos na proximidade do período dos eventos, sobretudo com base nos apontamentos oriundos de cronistas, mas termina por evidenciar o quanto tais relatos são divergentes e, portanto, inconclusivos. Outro elemento bastante difundido desse processo para o qual Ciappelli chama a atenção diz respeito ao recrutamento de crianças para servir como uma espécie de polícia moral. A função dessas crianças consistia na invasão das casas com o propósito de apreender os objetos que deveriam ser queimados⁴⁸ (*idem*, p. 286).

⁴⁷ Em sua obra *Savonarola the rise and fall of a renaissance prophet*, Donald Weinstein salienta que as chamadas vaidades têm relação íntima com a ideia de pecado (WEINSTEIN, 2011, p. 218). Nesse sentido, o ritual das fogueiras possui um caráter simbólico em que os objetos destruídos pelo fogo representam a queima dos próprios pecados. No contexto carnavalesco, evidencia-se o vínculo dos objetos queimados, sobretudo, com pecados como luxúria e avareza, uma vez que pinturas com exposição de corpos nus, vestimentas consideradas indecentes, joias, cosméticos, obras literárias com conteúdo erótico, instrumentos musicais utilizados para a produção de músicas dançantes, bem como cartas e dados usados em jogos de azar, faziam parte do rol de coisas que eram alvo desse rito.

⁴⁸ A esse respeito, destacam-se as considerações feitas por Guicciardini em sua *História de Florença*, haja vista que, ao tratar do tema da atuação das crianças, o historiador passa em perspectiva a influência exercida por Savonarola nos costumes de Florença durante o período de sua atuação política: “Suas iniciativas a favor da prática dos bons costumes foram limpas e admiráveis, e nunca houve tanta bondade e religiosidade em Florença como em seu tempo; depois de sua morte os costumes relaxaram tanto que ficou comprovado que o bem que se fazia havia sido iniciado e sustentado por ele. Em público já não se jogava, e nas casas, com temor; estavam fechadas as cantinas,

Esses elementos amplamente difundidos e que em certa medida terminam por salientar um caráter de ironia ligado ao fim trágico que Savonarola teria poucos meses após o período do carnaval de 1498, muitas vezes cumprem o papel de ofuscar aspectos mais relevantes. No sentido de demonstrar que Savonarola não estava promovendo algo tão inovador com a queima das vaidades, Ciappelli faz questão de demonstrar que fogueiras como as promovidas pelo monge de Ferrara eram práticas habituais realizadas pela igreja em períodos anteriores e que foi sendo retomada ao longo do século XV (*idem*, p. 282). Mas, para além de um levantamento histórico, o trabalho de Ciappelli apresenta análises mais pontuais próprias ao caráter político do monge, que permitem refletir mais pormenorizadamente acerca desses eventos.

Nessa direção, o trabalho de Ciappelli soa de modo coerente com aquilo que Edelheit propõe quando defende a existência de um processo evolutivo ligado à construção da autoridade de Savonarola diante do povo florentino. Segundo Ciappelli, Savonarola já nutria o desejo de consolidar a queima das vaidades em 1494, o que não se confirmou devido à percepção do próprio padre de que sua autoridade ainda não havia atingido o nível adequado naquele momento (*idem*, p. 283). A afirmação do autor permite analisar o grau de intensidade da experiência savonaroliana em Florença, bem como possibilita considerar o quanto o papel da profecia é decisivo em sua prática discursiva, haja vista que a consolidação de sua autoridade resulta do período posterior ao êxito das negociações com os franceses e do estabelecimento do novo regime em Florença. No entanto, é curioso notar que as fogueiras acontecem num momento que representa outra fase do processo do exercício político do monge, podendo-se notar o aumento de tensões internas e externas sobre a atuação do padre, o que talvez assinala o início de um processo de declínio. Em 1497, por exemplo, poucos meses após a realização da primeira fogueira, Savonarola seria excomungado, o que ampliaria a pressão por parte dos adversários internos do monge para a modificação do regime institucionalmente tido como democrático. Pode-se pensar, portanto, que a consolidação da prática da queima das vaidades nos anos de 1497 e 1498, carrega reverberações da autoridade

que por costume são o lugar de reunião de toda a juventude depravada e o antro de todos os vícios; a sodomia havia diminuído muito e quase havia desaparecido; as mulheres em grande parte haviam abandonado a indumentária desonesta e provocativa; quase todas as crianças haviam se distanciado dos entretenimentos desonestos e haviam abraçado uma vida devota e bem educada, pois por sua iniciativa e sob o cuidado de frei Doménico haviam sido reunidas em irmandades, compareciam nas igrejas, tinham o cabelo curto, perseguiam a pedradas e com escárnios os homens desonestos e os jogadores, assim como as mulheres que usavam vestidos indecentes; durante o carnaval recolhiam dados, baralhos, cosméticos, ilustrações e livros obscenos e os queimavam publicamente na Praça da Senhoria, depois de fazer, nesse dia que transbordava de imoralidades, uma procissão com muito fervor e devoção [...]” (GUICCIARDINI, 1990, p. 184).

profética construídas por Savonarola, embora, considerando o momento político em que ocorrem, soem mais como algum tipo de resposta aos adversários do monge.

Outro aspecto para o qual Ciappelli chama atenção aponta para que a realização da queima das vaidades seja uma representação quase que perfeita do conteúdo das pregações e tratados de Savonarola (*idem*, p. 287). Nesse sentido, o autor afirma que os eventos têm um caráter propagandístico em termos políticos-religiosos, cujo propósito é ilustrar a refundação moral consolidada na cidade (*idem*, pp. 293-294). Num contexto de tamanha proximidade com o pico da tensão do monge para com o poder central da igreja romana, não parece ser inviável pensar que a queima das vaidades também foi um modo de afrontar as práticas da igreja central, imersa, segundo as acusações feitas pelo próprio Savonarola, como será possível verificar mais adiante, em diversas práticas imorais. Ainda de acordo com o trabalho de Ciappelli, a experiência savonaroliana pode ser sintetizada como uma mescla de práticas de coerção e persuasão (*idem*, p. 294).

Desse modo, a perseguição das vaidades com a destruição de objetos vinculados ao paganismo, bem como ao despertar das sensações luxuriosas, dão conta de que a moralidade no pensamento de Savonarola possui realmente um estreito laço com a religião e com a liberdade. Ora, muitos elementos das diferentes tradições pagãs soam contrários à moralidade cristã. Nesse sentido, convém que alguém que se apresente como defensor do teor presente nas sagradas escrituras ataque os conteúdos que se mostram avessos aos desígnios do cristianismo. Na mesma direção, sabe-se que as condutas que desagradam a Deus incidem no risco de provocar sua ira. Embora seja fundamental que o livre arbítrio humano seja preservado, no pensamento político de Savonarola, quando o comportamento do conjunto de cidadãos desagradam a Deus, a tendência é que a cidade sofra punições, tal como o estabelecimento de um regime tirânico capaz de usurpar a liberdade do povo. Talvez esses termos sejam responsáveis pelo advento de um fecundo campo de temor do qual Savonarola fará uso frequente. Ainda assim, diferentemente daquilo que o astrólogo representa, o profeta, investido por Deus, representa o símbolo de sua infinita misericórdia para com o povo.

Feitas tais considerações, parece oportuno prosseguir de modo mais detido nessa discussão que envolve a liberdade por meio do contraponto entre o astrólogo e o profeta. Nota-se, contudo, que mesmo as ações mais coercitivas, realizadas com o propósito de manutenção da moralidade, não interferem na capacidade de livre agir dos homens. No contexto da queima das vaidades, a coerção aparece como um sinal de alerta capaz de fazer

com que os cidadãos sejam capazes de corrigir seu comportamento inadequado antes que a ira de Deus se manifeste. Ainda assim, o livre arbítrio está intacto.

Como mencionado há pouco, a insistência do apelo ao temor é algo recorrente no pensamento de Savonarola. Tentar se esquivar desse elemento pode representar uma compreensão bastante parcial acerca do pensamento e do agir do monge. Torna-se possível, nesse sentido, retomar a provocação de Maquiavel, exposta anteriormente, de que o papel dos pregadores carrega como premissa fazer com que os fiéis conheçam e temam o inferno. A análise dessa perspectiva pode ser representativa no sentido de compreender as razões de Savonarola ao alegar que, diferentemente do que faz a astrologia, a profecia não acarreta a usurpação da capacidade de livre ação dos sujeitos. Deve-se, portanto, investigar essa distinção.

Uma pista pode ser encontrada no trecho de uma das pregações do monge disponível no estudo de Edelheit. Savonarola afirma: “[...] o pregador sente o cheiro dos castigos e do terror de Deus quando a guerra e as tribulações estão vindo⁴⁹” (SAVONAROLA *apud* EDELHEIT, 2008, p.419). Essa passagem permite a retomada do *Sermão da Renovação*, abordado no capítulo anterior deste estudo. Na ocasião daquelas análises, notou-se que o papel de revelar os planos futuros de Deus também tem relação com a necessidade de uma correta interpretação por parte de quem os recebe. Tal capacidade, como alega o próprio Savonarola, só é possível ao profeta, que detém a aptidão sobrenatural proveniente do próprio Deus. Mas, além dessas atribuições, pode-se perceber, por meio da citação feita há pouco, e também pela análise do *Sermão da Renovação*, que as profecias, ao serem reveladas, permitem que aqueles que recebem sua interpretação possam alterar o rumo das coisas. Talvez esse seja o ponto chave da distinção savonaroliana entre a profecia e a astrologia divinatória. Na hipótese de que as revelações astrológicas fossem verdadeiras, dever-se-ia notar que elas parecem resultar em algo irreversível, independente da vontade e das ações humanas; a profecia, por sua vez, nos moldes apresentados por Savonarola, parece possibilitar, por assim dizer, a inflexão de situações. A tríade apresentada por Villari pode ganhar força nesse contexto, pois, se liberdade, moralidade e religião caminham de braços dados no pensamento de Savonarola, isso é mantido diante de um cenário envolvendo a profecia, isto é, a liberdade não é perdida. Um esboço abrangente contemplando os pilares da pregação de Savonarola pode representar uma boa contribuição para demonstrar essa

⁴⁹ “[...] il predicatore odora col naso suo li iudicii e il terrore di Dio, quando viene la guerra e le tribulazioni”

operação que envolve profecia e liberdade. Nesses termos, considere-se o seguinte esquema: o profeta recebe uma revelação divina, interpreta-a e transmite ao povo a mensagem interpretada; a presença da ideia de temor é vital para Savonarola, portanto, boa parte de sua mensagem tende a dizer respeito ao furor de Deus que será derramado sobre o povo por conta de algum comportamento condenável; no entanto, ao transmitir sua revelação ao povo por meio do profeta, Deus se mantém misericordioso, uma vez que pode afrouxar sua punição de acordo com o modo como o povo passe a se comportar.

Mesmo com a profecia revelada, a liberdade de ação do indivíduo que toma conhecimento de seu conteúdo é considerada. A liberdade para escolher agir de acordo com os preceitos morais e religiosos é algo que pode ou não ser feito pelo sujeito. O papel do pregador profeta diante desse contexto é orientar para que o indivíduo faça a melhor escolha. Como Maquiavel percebeu, não há melhor caminho para isso que fomentar o temor pelo inferno.

Para que essa perspectiva possa ser confirmada, parece relevante analisá-la por ângulos internos, num quadro mais restrito ao que o próprio padre expressa em suas obras. Para isso, propõe-se a observação dos dizeres iniciais do *Tractato contra li Astrologi*, seguido da análise de trechos de alguns sermões, dentre os quais, novamente, o *Sermão da Renovação*. Além desse, podem-se sublinhar trechos relevantes da *Predica XXIII* e da *Predica IX*.

O início do *Tractato contra li Astrologi* é marcado pela exposição das razões alegadas por Savonarola que apontam para a condenação das atividades da astrologia divinatória. A estrutura argumentativa do padre no primeiro capítulo, de onde provêm os fragmentos destacados a seguir, tem como base trechos bíblicos. A definição de que o poder de conhecer as coisas futuras pertence a Deus e de que os seres humanos, contando apenas com suas capacidades naturais, não podem acessar tais informações, estão presentes já nas primeiras linhas:

Mas as causas indiferentes, isto é, que podem indiferentemente produzir ou não produzir os seus efeitos, ou que os produz raras vezes, procedem meramente da vontade de Deus. Pela vontade da criatura angelical ou pelo livre arbítrio do homem não se pode conhecer nem prever. Apenas Deus [pode]: conhecer e prever são propriedades divinas [...] porque em muitos lugares das Sagradas escrituras são detestados aqueles que querem prever as coisas futuras sem a iluminação divina, os quais são considerados falsos profetas e adivinhadores, porque eles usurpam aquilo que é próprio de Deus [...] mas aqueles que sem a especial iluminação divina, [que] presumem prever as coisas futuras que não são determinadas por causas naturais, isto é, aquelas que podem ser ou não ser, indiferentemente, e,

maximamente, aquelas que pertencem ao livre arbítrio, são chamados propriamente de adivinhadores nas Escrituras, porque tentam fazer aquilo que pertence somente a Deus. E contra esses fala a Escritura em muitos lugares, entre as quais manifesta que os astrólogos que seguem a parte da astrologia jurídica não encontram o nome dos astrólogos na Escritura, no entanto [a Escritura] os reprova sob o nome de adivinhadores e águers dos céus⁵⁰ (SAVONAROLA, 1701, Cap. I).

Esse trecho sintetiza o posicionamento do monge, que, em seguida, passa a elencar passagens bíblicas como argumentos de autoridade que chancelam seu ponto de vista. A reprodução de todas essas passagens parece algo descabido, mas é interessante notar que todas as que são mencionadas pelo monge fazem parte do Velho Testamento⁵¹ e que a maioria

⁵⁰ *Ma da cause indifferenti, cio e, che no possono indifferentemente produrre o no produrre li suoi effecti , o che li producono rare volte, o procedano meramente da la volonta di Dio, de la volonta della creatura angelica, o dal libero arbitrio del huomo no le puo cognoscere certamente ne prenuntiare ne no iDio: Et pero cognescerle e prenuntiarle è proprieta divina [...] perche i molti luoghi dela sacra scriptura sono detestati quelli che vogliono predire le cose future senza la illuminatione divina: li quali sono dimandati falsi propheti e divinatori: perche si usurpano quello che è di dio proprio [...] ma quelli che senza speciale illuminatione divina presunmano di prenuntiare le cose future che no hanno determinata causa naturale cioe che possono essere e no essere indifferentemente e maxime quelle che appartenghono al libero arbitrio si chiamano propriamente divinatori nelle scripture: perche tentano di fare quello che appartiene a dio solo e contra questi parla la scriptura i molti luoghi: tra li quali manifesta cosa e che sono li Astrologi che seguitono la parte della astrologia iudicatoria e avvenga che il nome delli astrologi no si trovi nella scriptura nientedimeno essa li reproba sotto nome di divinatori e auguri del cielo*

⁵¹ A utilização da ferramenta de busca por palavras em um aplicativo da edição digital da *Bíblia Sagrada King James* em língua portuguesa apresenta um resultado que parece interessante ao contexto aqui investigado. Ao realizar buscas com palavras-chave relativas às discussões astrológicas, tais como: astros, estrelas, adivinhar, adivinhação e astrólogo, obtêm-se resultados que podem ser utilizados como um mapeamento da temática astrológica no interior da Bíblia. Trata-se de uma análise contextualizada, de modo que as ocorrências que parecem não ter relação direta com a temática astrológica, tal como ela vem sendo polemizada neste capítulo, foram desprezadas. É o caso, por exemplo, da vasta ocorrência da palavra ‘Estrelas’ vinculada à promessa de multiplicação do povo de Deus. São afirmações do tipo: “[...] Eu te confirmarei uma posteridade tão numerosa quanto as estrelas do céu e quanto a areia que se espalha pelas praias do mar [...]” (*Gênesis*, 22:17). No que diz respeito ao debate da interferência dos corpos celestes no destino dos homens e das pessoas que podem prever os eventos futuros pautados no que dizem os astros, nota-se que é uma preocupação cuja presença esmagadora está no Velho Testamento, muitas vezes nos livros dos profetas. Essas passagens abordam todas as razões apresentadas por Savonarola para que a astrologia divinatória seja rejeitada em termos religiosos. Antes da apresentação das ocorrências encontradas pelo mecanismo de busca, faz-se pertinente a exposição de algumas passagens que ilustrem como essa temática é abordada pelas Escrituras, considerando, primeiramente, uma passagem do livro de um dos profetas maiores: “Persiste, pois, com tuas palavras mágicas de encantamento e na multidão dos sortilégios e feitiçarias, com as quais te fatigaste desde a tua infância. Será que conseguirá tirar de todos eles um mínimo proveito que seja? Talvez provocar ou inspirar algum pavor em alguém? Ora, todos os conselhos que recebeste só serviram para te deixar exausta! Solicita a presença de teus astrólogos, aqueles contempladores de estrelas que costumam alardear seus presságios de mês a mês, que eles te salvem da sina que já se encaminha sobre ti” (*Isaías*, 47:12,13, grifo meu). Essa é a versão apresentada pela *King James*. Na *Bíblia Tradução Ecumênica (TEB)* o trecho sublinhado tem a seguinte tradução: “e que te salvem, os que esquadrinham os céus, leem nas estrelas e fazem conhecer a cada lua nova o que vai acontecer”. Em uma passagem do livro de *Levítico*, um dos que compõem o Pentateuco, pode-se

delas é constituída por livros atribuídos a profetas bíblicos: Isaías e Jeremias, dois dos quatro chamados profetas maiores; e Miqueias, um dos doze chamados profetas menores. Aproveitando-se desse apontamento, opta-se por limitar a exposição das passagens àquelas inseridas nesse rol de livros atribuídos aos profetas⁵². A composição dos argumentos de Savonarola, no que tange ao amparo bíblico procurado pelo monge, pode ser visto nas seguintes passagens⁵³:

ler o seguinte: “Não vos voltareis para os que consultam os espíritos dos mortos nem os que adivinham o futuro, porquanto eles vos contaminariam” (*Levítico*, 19:31, grifo meu). A *TEB* suprime a primeira parte do versículo, considerando-a uma nota de rodapé. No entanto, coloca o texto principal da seguinte forma: “Não pratiqueis a adivinhação; não a procureis, pois tornar-vos-ia impuros”. Por fim, vale notar como, em meio à expressiva maioria de ocorrências no Velho Testamento, o tema pode ser contemplado num livro do Novo Testamento: “Por isso, Deus se afastou deles e deixou que se entregassem ao culto dos astros, exatamente como foi escrito no Livro dos Profetas” (*Atos dos Apóstolos*, 7:42, grifo meu). Na *TEB*, tem-se a seguinte tradução: “Então Deus os entregou, por sua vez, ao culto do exército do céu, como está escrito no livro dos profetas”. Em nota de rodapé, a *Tradução Ecumênica* concorda que a passagem sublinhada diz respeito aos astros. No âmbito dessa última passagem, chama a atenção que a ocorrência da discussão astrológica remete, justamente, ao Velho Testamento. Antes de encerrar esta nota, faz-se pertinente expor mais duas observações: a primeira delas diz respeito à exposição completa (de acordo com os critérios supracitados) dos resultados apresentados na busca feita na edição digital da Bíblia. Tem-se o seguinte: Para a palavra ‘Astros’: *Deuteronômio* 4:19; *2Reis* 21:5; 23:4; *2Crônicas* 33:5; *Isaías* 34:4; *Jeremias* 8:2; 19:13; *Atos dos Apóstolos*: 7:42. Os resultados da pesquisa para a palavra ‘Estrelas’ são: *Deuteronômio* 4:19; 17:3; *2Crônicas* 33:5; *Isaías* 34:4; 40:26; 47:13; *Amós* 5:26. A palavra ‘Adivinhar’ (‘Adivinhação’) possui os seguintes resultados: *Levítico* 19:26,31; *Deuteronômio* 18:10; *ISamuel* 6:2; *2Reis* 16:15; 17:17; 21:6; *2Crônicas* 33:6; *Isaías* 2:6; 14:14; *Jeremias* 27:9; *Ezequiel* 12:24; 13:7,9,23; 22:28; *Miqueias* 5:12; *Zacarias* 10:2; *Atos dos Apóstolos* 16:16. Por fim, os resultados para a palavra ‘Astrólogo’ são os seguintes: *Isaías* 47:13; *Daniel* 2:2,4,5,10,27; 3:8; 5:7,11. Deve-se pontuar que, diferentemente da versão da *King James*, a *Bíblia Ecumênica* não utiliza a palavra astrólogo em sua tradução, como já pôde ser visto na exposição da passagem do livro de *Isaías*. Com relação ao livro de *Daniel*, ao invés de astrólogos, a *TEB* utiliza a palavra ‘caldeus’. No entanto, na primeira aparição dessa palavra no livro de *Daniel*, há uma nota apontando que, nesse caso, não se trata de referenciar propriamente o povo caldeu, mas de reconhecer suas práticas astrológicas. Nos trechos citados do *Tractato contra li Astrologi*, Savonarola chama a atenção para a não presença do termo astrólogo no texto bíblico. Por fim, retomando a contribuição de Garin no *Zodiaco da Vida*, pode-se apontar que, embora não mencionadas acima, há outras diversas ocorrências para a palavra ‘Estrela’ no Novo Testamento que parecem ter relação com as polêmicas astrológicas. Optou-se por não as elencar junto às demais, por parecerem parte de outra categoria de polêmica. Nos Evangelhos há a oportunidade de fomentar uma discussão de cunho astrológico relacionada ao nascimento e à morte de Cristo. É o que Garin destaca: “está muito longe de ser simples a atitude do cristianismo nascente que, se por um lado <<celebra o triunfo do amor de Deus sobre todas as potências dos astros e do destino>>, por outro parece vincular, inclusive nos Evangelhos, a vida de Jesus à astrologia, e isso desde a estrela dos Magos até o milagre do eclipse solar quando na morte de Cristo. Sinais, certamente, e não causas, as estrelas; sinais e mensageiros de Deus: mas até que ponto é lícita a distinção?” (GARIN, 1981, pp.49-50). Para uma análise divergente acerca do mencionado eclipse, vide a nota da *TEB* no *Evangelho segundo Lucas* 23:45.

⁵² Além das passagens que serão expostas, podem-se encontrar ainda menções a outros trechos bíblicos, tais como *Isaías* 44:6,7; 47:7-10; 48:3-5; *Deuteronômio* 18:10; *2Reis* 17:7-23.

⁵³ Utilizando-se da *Bíblia Tradução Ecumênica (TEB)*.

Que venham para frente e que nos anunciem o que vai desenrolar-se! Os vossos primeiros augúrios, quais eram? Recordai-nos o seu anúncio: prestaremos atenção e reconheceremos o seu cumprimento! Ou então fazei-nos ouvir os acontecimentos futuros, anunciai as coisas vindouras, e reconheceremos que sois deuses! Vejamos! Provocai bem-estar ou desgraça, então juntos nos mediremos pelo olhar e veremos! Mas eis o que sois: menos do que nada; vossas realizações, menos que nulidade! É um ser abjeto que faz de vós os seus eleitos (*Isaías*, 41:22-24);

Assim fala o Senhor: Não vos conformeis às maneiras das nações! Não deixei que vos assustem os sinais dos céus! As nações é que por eles se deixam abalar⁵⁴ (*Jeremias*, 10:2);

Assim fala o Senhor contra os profetas que desorientam meu povo: Podem eles morder com tanto gosto? Proclamam a paz; mas a quem não lhes põe nada na boca, declaram a guerra santa. Por esta razão, para vós é noite; nada de visão. Para vós são trevas; não mais adivinhação. O sol se porá sobre os profetas, o dia sobre eles se escurecerá. Vergonha para os videntes, confusão para os adivinhos! Cobrirão todos eles a barba, porque Deus não responde. (*Miqueias*, 3:5-7).

Nota-se nessas passagens uma forte alusão ao que diz respeito ao modo como Savonarola defende que o conhecimento dos eventos futuros pertence apenas a Deus. Pode-se perceber também o quanto a prática astrológica aparece vinculada à idolatria aos símbolos e entidades pagãs. Eis uma ponte para o que pode ser visto de modo recorrente nos sermões do monge de Ferrara: a bíblia deixa clara a condenação aos falsos profetas. Essas figuras podem ser identificadas por sua condução do povo à prática de ações condenadas por Deus. Ora, o verdadeiro profeta, aquele que anuncia os eventos futuros, não por sua própria capacidade, nem por meio de elementos naturais, mas por conta da iluminação divina, caracteriza-se por alertar e conduzir o povo de acordo com as premissas do próprio Deus. Parece ser esse o ponto chave para a distinção feita por Savonarola. O verdadeiro profeta não faz revelações de maneira leviana. É capaz de dizer o que vai acontecer, mas orienta o povo a agir segundo aquilo que é o desejo de Deus. Deste modo, os acontecimentos futuros podem ter desdobramentos diferentes, de acordo com o comportamento do povo ao qual a profecia é direcionada.

Deve-se analisar agora como a discussão astrológica aparece nos sermões de Savonarola. Nova oportunidade de colocar frente a frente o conteúdo de um tratado do monge e seus discursos durante as pregações. Nesse sentido, considerando os contornos políticos já analisados em relação ao *Sermão da Renovação*, pode ser proveitoso iniciar esse processo

⁵⁴ Na edição digital da *Bíblia Sagrada King James*, a parte final do versículo traz a seguinte tradução: “porque é por meio deles que os pagãos são atemorizados”.

com sua retomada, a fim de procurar por evidências que possam relacionar o embate astrológico ao campo político, para que, assim, possa-se abrir espaço para as discussões envolvendo a construção de uma autoridade por parte do monge, bem como investigar de maneira mais cuidadosa a utilidade da profecia no campo político mais adiante.

No âmbito das discussões astrológicas, a primeira impressão passada pelas considerações apresentadas por Savonarola no *Sermão da Renovação* é a de que o monge está retomando seu *Tractato contra li Astrologi*. Embora nesse caso a limitação temporal para a discussão específica acerca da astrologia e dos astrólogos seja menor, é curioso notar que o autor faz um movimento muito semelhante em relação à retomada do *Tratado sobre o Regime e o Governo da Cidade de Florença* ao tratar de questões estritamente políticas. No entanto, no caso do tratado político, a retomada tem um espaço mais considerável no discurso⁵⁵.

Savonarola inicia sua exposição sobre a temática astrológica analisando elementos próprios à eternidade de Deus: “Mas Deus, que pode fazer qualquer coisa, é eterno e abraça todo o tempo porque tudo é presente para Ele; o que foi o que é e o que será são sempre presente para Ele, e Ele vê e entende tudo no presente⁵⁶” (SAVONAROLA, 2006⁵⁷, p.59). Na sequência, a similitude com o tratado contra os astrólogos impressiona. Savonarola parece traçar uma estrutura hierárquica acerca do conhecimento das coisas: “[...] o homem é mais capaz e entende mais do que qualquer outro animal. Por sua vez, o anjo, elevado acima do material, até mais que o homem, entende e sabe mais do que o homem e é capaz de mais⁵⁸” (*id.*, *ibid.*). Na sequência, expõe o cerne de seu posicionamento contra os astrólogos:

Portanto, os anjos conhecem a ordem de todo o universo, mas coisas futuras, que são contingentes, que podem ser ou não ser, e que dependem do livre

⁵⁵ Deve-se pontuar, no entanto, que, na verdade, tanto o *Tratado Sobre o Regime da Cidade de Florença* quanto o *Tractato contra li Astrologi* são posteriores às pregações mencionadas. Desse modo, nos casos apresentados, pode-se dizer que são os tratados que retomam temas já abordados pelo monge em seus sermões.

⁵⁶ *But God, Who can do anything, is eternal and embraces all time because everything is present to Him; what has been and what is and what will be are always present to Him, and He sees and understands everything in the present.*

⁵⁷ A utilização da tradução do inglês para a parte da discussão que trata dos astrólogos decorre do fato de que na versão contida nas *Scelta di Prediche e scritti di Fra Girolamo Savonarola*, utilizada no capítulo anterior, esse trecho foi suprimido.

⁵⁸ [...] *man is more capable and understands more than any other animal. So, then, the angel, elevated above the material even more than man, understands and knows more than man and is capable of more.*

arbítrio dos homens, nem anjo nem qualquer outra criatura as conhece, pois Deus reservou somente a Si mesmo esse conhecimento do futuro e comunica isso para quem Ele quiser [...]”⁵⁹ (*id.*, *ibid.*).

Nota-se, portanto, que assim como aparece no *Tractato contra li Astrologi*, a intenção do padre é estabelecer que o conhecimento acerca das coisas futuras é exclusividade de Deus. Deve-se, no entanto, sublinhar que Savonarola se refere àquilo entendido como acontecimentos contingentes. O monge concorda que tanto os anjos quanto os homens podem compreender as coisas que acontecem por causas necessárias. Nesses termos, pode-se retomar a relação de proximidade entre Savonarola e Pico, em que concordam com a utilidade da chamada astrologia especulativa, ou seja, essa que trabalha com elementos pautados em causas necessárias. O monge de Ferrara segue tecendo considerações acerca da astrologia divinatória, apontando quais são seus resultados: “Portanto, eu digo que a astrologia, já que tenta adivinhar o futuro, é a causa de muita superstição e heresia⁶⁰” (*idem*, p.60). Em relação ao *Sermão da Renovação*, resta observar que, diferentemente do que faz em seu *Tractato contra li Astrologi*, em sua pregação, Savonarola, embora tenha pautado suas primeiras considerações analisando a ideia de que a capacidade de conhecer os eventos futuros pertence apenas a Deus, segue sua argumentação apoiado na filosofia. O *Tractato contra li Astrologi* tem uma boa parte de seu conteúdo reservado para essa discussão, no entanto, ela fica guardada para após o encerramento das considerações propriamente religiosas. No *Sermão da Renovação*, após os argumentos iniciais exibidos acima, o monge opta por defender a falsidade da astrologia divinatória, primeiramente contrapondo-a à filosofia, para depois traçar um embate entre astrologia e fé, na qual, certamente, a astrologia sai derrotada novamente (*idem*, pp.60-61). A capacidade adaptativa de Savonarola, da qual já se tratou no capítulo anterior deste estudo, parece ressurgir também quanto à polêmica astrológica, uma vez que os filósofos também representam uma autoridade que o monge terá que combater. No entanto, dependendo do contexto da discussão, Savonarola sabe fazer da filosofia sua aliada. No contexto do *Sermão da Renovação*, pode-se reestabelecer as discussões do capítulo anterior e considerar que o movimento feito por Savonarola pode ser considerado coerente, tendo em vista o esforço feito pelo padre para demonstrar-se como conhecedor do pensamento

⁵⁹ *Therefore, angels know the order of the whole universe, but future things, which are contingent, which can be or not be, and which depend upon man’s free will, neither angel nor any other creature knows them, for God has reserved to Himself alone this knowledge of the future and communicates it to whomever He pleases [...].*

⁶⁰ *“Therefore, I say that astrology, since it tries to divine the future, is the cause of much superstition and heresy”.*

político. Tanto é assim que aborda em seu sermão boa parte dos temas políticos que farão parte de seu tratado político de influência tomista e aristotélica. Nesses termos, parece não haver necessidade para a desqualificação dos filósofos, mas apenas dos astrólogos, tendo em vista o teor profético-apocalíptico que o *Sermão da Renovação* terá mais adiante. O monge parece cumprir a tarefa de mostrar-se qualificado em termos de conhecimento acerca da filosofia política e, ao mesmo tempo, evidenciar-se como profeta e, portanto, alguém que tem relação direta com Deus.

Mas as mudanças de comportamento são inegáveis, devendo-se, contudo, ressaltar que são estratégicas. Uma dessas alterações pode ser ilustrada por meio das alusões feitas pelo monge aos astrólogos em sua *Predica XXIII*, datada de 1493, anterior, portanto, ao *Sermão da Renovação*. Nessa pregação, Savonarola faz duras acusações ao quadro da Igreja da época. A fim de salientar essas transformações no teor dos discursos do padre, opta-se pela inversão da ordem dos dois trechos selecionados para análise. Na ordem do sermão, a primeira citação é posterior à segunda.

Para a devida contextualização, as passagens a seguir são fruto de uma provocação aos ouvintes, quando Savonarola os incentiva a irem para Roma. Tendo feito tal provocação, desfere:

Queres ver que a igreja é governada por mãos de astrólogos? E não há prelado, nem grão-mestre, que não tenha alguma familiaridade com algum astrólogo que lhe prediz a hora e a situação que ele precise conduzir ou para fazer qualquer outra coisa ou negócios. E esses grão-mestres não se desviam um passo da vontade dos astrólogos. Os nossos pregadores têm abandonado a Santa Escritura e se entregaram à astrologia e à filosofia, e aquela pregam sobre púlpitos e a fazem rainha; e a Sagrada Escritura eles usam como serva [...] ⁶¹ (SAVONAROLA, 1898, p.47).

Nota-se aí como a filosofia aparece num contexto diferente, em que é confrontada juntamente com a astrologia, por ser parte de um processo de degeneração da Igreja, o que torna oportuno a análise do trecho imediatamente anterior ao exposto acima. Afirma Savonarola:

⁶¹ *Vuoi lo tu vedere che la Chiesa si governa per mano d' astrologi? E' non è prelato, né gran maestro, che non abbia qualche familiarità con qualche astrologo, che gli predice l' ora e il punto eh' egli ha a cavalcare o fare qualche altra cosa o faccenda. E non uscirebbono questi gran maestri un passo fuori della volontà degli astrologi. I nostri predicatori ancora hanno lasciato la Scrittura Santa e sonsi dati all' astrologia e ala filosofia, e quella predicano su' pergami e fannola regina; e la Scrittura Sacra l'adoperano come ancilla [...]*

Nas casas de grandes prelados e de grandes mestres apenas se ouve a poesia e a arte oratória. Vá e veja: você os encontrará com livros das humanidades nas mãos, fazendo crer que saberiam como reger as almas com Virgílio, Horácio e Cícero⁶² (*id., ibid.*).

Diante de tal posicionamento, não há de ser espantoso o desejo de retorno às discussões em torno da real qualificação de Savonarola. Se o trecho acima fosse o único material para traçar uma definição sobre o monge, certamente o rótulo de anti-humanista ganharia força. Nota-se, no entanto, que no contexto específico da *Prédica XXIII*, o monge ataca de modo mais específico o declínio da Igreja, pautando-se em seu núcleo de poder, Roma. Nesses termos, parece apontar para uma subversão da ordem, onde há adesão de práticas condenadas pela bíblia, como é o caso da astrologia divinatória, e, ao mesmo tempo, a substituição das Escrituras, ou seja, da palavra de Deus, pela palavra dos homens, buscando-se, com os textos mundanos, obter-se os mesmos resultados oriundos dos textos sagrados. Nesse caso, Savonarola parece ver, no papel atribuído à filosofia, o mesmo movimento de usurpação daquilo que é algo próprio de Deus que encontra nos astrólogos.

Para concluir esse bloco de análises dos sermões, pode-se notar uma nova onda de mudanças de posicionamento presentes na *Prédica IX*. Mas, além da detecção de ambiguidades, é possível dizer que nessa pregação estão reunidos grande parte dos elementos discutidos até aqui acerca da distinção entre o profeta e o astrólogo. Nota-se, assim, que nesse discurso, Savonarola possibilita a retomada das discussões ao redor da atuação específica do profeta e tece novas críticas aos astrólogos, voltando a amparar parte de suas alegações ao posicionamento de filósofos como Platão e Aristóteles.

Indagações acerca do cumprimento das profecias são corriqueiras em todos os contextos envolvendo os profetas, sendo a realização das previsões uma peça fundamental para o estabelecimento do status de profeta a alguém. Nesse sentido, deve-se ressaltar que a *Prédica IX* é datada de 1496, e, portanto, é posterior aos outros dois sermões analisados. No momento da *Prédica IX*, Savonarola já exercia uma liderança efetiva em Florença e já era reconhecido como profeta, sobretudo por conta dos eventos atrelados à chegada do Rei da França, como já foi pontuado anteriormente. No que parece uma tentativa de manutenção do status de profeta, nota-se o seguinte na pregação do monge:

⁶² *Nelle case de' grandi prelati e de' gran maestri non s'attende se non a poesie e a arte oratoria. Va' pure e vedi: tu li troverai co' libri d' umanità in mano, e dannosi ad intendere, con Virgilio e Orazio e Cicerone, saper reggere l' anime.*

Você dirá: Oh! Por que Deus o faz prever as coisas com tanta antecedência? – Para avisar os seus eleitos que estejam preparados, e poder então alertar os maus para que não possam se queixar de não ter sabido antes. – Oh! Por que os profetas não dizem os tempos das coisas que prenunciaram, ou algumas delas? – Fazem assim para manter o povo em temor. Deus quer que os homens permaneçam atemorizados e que estejam preparados, e que digam: Essa aflição pode [ocorrer] no meu tempo. Os outros que veem depois o flagelo, dizem: Acreditamos. E é útil acreditar nas coisas de Deus. Loucos os que acreditam nos astrólogos; eles estão com o astrolábio nas mãos e dizem: Caminhem, este é o ponto; eles acreditam⁶³ (idem, p. 245).

Após demonstrar as razões vinculadas ao exercício profético, Savonarola apoia a desqualificação dos astrólogos no posicionamento filosófico:

Se tivesses conhecimento da filosofia, eu te daria a entender que é uma loucura acreditar nos astrólogos. Vá, leia os homens doutos; vá, leia Platão e verá que ele não vai atrás dos astrólogos. Vá, leia Alberto Magno, (você diz que aquele livro de astrologia é dele⁶⁴; você diz uma mentira) ele disse que os astrólogos fizeram do céu um mentiroso. Vá, leia no livro da *Meteorologia* de Aristóteles, e verá que ele zomba daquilo que vocês dizem, loucos astrólogos⁶⁵ (id., ibid.).

Após desdenhar dos astrólogos com a ajuda dos filósofos, o padre retoma seu tom ameaçador, próprio dos profetas, pautado no uso do recurso do medo:

Eu te anuncio, Itália e Roma, que o Senhor sairá do seu lugar. Ele esperou tanto que não pode esperar mais. Eu anuncio a você que Deus vai desembainhar sua espada, enviará pessoas estranhas, Ele abandonará sua clemência e sua misericórdia e haverá tanto sangue, tantas mortes, tanta crueldade, que dirás: O Senhor, saíste do teu lugar!⁶⁶ (idem, p. 246).

⁶³ *Tu dirai: Oh! perché fa predire Dio le cose tanto innanzi? — Per avvisare i suoi eletti che stiano preparati, e per poter poi pericolare i cattivi, e che non si possano dolere di non l'aver saputo innanzi. — Oh! perché non dissero i profeti i tempi dele cose che prenunciavano, o pochi di loro? — Fecerlo per tenere il popolo in timore. Dio vuole che gli uomini stiano in timore e siano preparati, e che dicano: Questa tribolazione potrebbe essere al tempo mio. Gli altri che veggono poi il flagello, dicono: Crediamo. E però è utile credere le cose di Dio. Pazzo, che credi all'astrologo, lui sta con l'astrolabio in mano, e dice: Cavalcate, questo è il punto: lui gli crede.*

⁶⁴ Alusão ao *Speculum Astronomiae*, obra do século XI atribuída a Alexandre Magno.

⁶⁵ *Se tu avessi scienza di filosofia, ti darei ad intendere che ella è una pazzia a credere agli astrologi. Va', leggi gli uomini dotti; va', leggi Platone, e vedrai che non vanno dietro ad astrologia. Va', leggi Alberto Magno, (tu di' che quel libro di astrologia è suo; tu di' le bugie) lui dice che gli astrologi hanno fatto bugiardo il cielo. Va', leggi nel libro della Meteora di Aristotile, e vedi quello che parla dell' apparizione della cometa, e vedrai che se ne fa beffe di quello che dite voi, pazzi astrologi.*

⁶⁶ *Io ti annunzio, Italia e E Roma, che il Signore uscirà dal luogo suo. Ei ti há aspettato tanto che non può aspettar più. Io ti annunzio che Dio caverà fuori le spade dalla vagina, manderà gente estranea,*

Replica-se um movimento similar ao do *Sermão da Renovação*, embora num espaço de tempo menor. Ou seja, o monge parece adotar o seguinte esquema: conceituar algo específico em torno da profecia, nesse caso demonstrando os motivos de Deus não revelar certas informações ao profeta, justificando assim a necessidade fundamental de que o povo mantenha o temor. Infere-se, portanto, as razões de atrelar essa noção de medo à atividade do padre: o profeta não pode existir sem que haja a preceituação do temor. Mesmo que preveja algo positivo, o desprezo ao temor pode esfacelar o que havia sido anunciado. É interessante notar o quanto isso implica numa espécie de abrigo para o profeta. A manutenção do livre arbítrio dos homens pode servir de argumentação válida para o profeta em caso de acontecimentos que ocorrem de modo distinto daquele revelado originalmente pela profecia. Após estabelecer a definição para algo que envolve a profecia, Savonarola busca aportes filosóficos para a desqualificação dos astrólogos, com o argumento central de que os sábios não dão créditos à astrologia. Nota-se que, diferente do que ocorre na *Prédica XXIII*, no caso da passagem destacada da *Prédica IX* não há uma movimentação em que a filosofia esteja ocupando um espaço próprio do cânone bíblico, servindo apenas de amparo aos argumentos desenvolvidos contra os astrólogos. Por fim, o monge vocifera em tom propriamente profético, anunciando o furor de Deus que cairá em Roma e por toda a Itália. Chama a atenção o fato de os destinatários serem Roma e o restante da Itália. Pode-se avaliar que o modo como a afirmação é feita talvez remeta a uma forma de apologia ao governo florentino, que, como o monge enfatiza diversas vezes, foi estabelecido pelo próprio Deus, que escolheu Florença para ser sua Nova Jerusalém. Savonarola parece interessado em demonstrar o contraste da ação divina em relação aos povos que não dão ouvidos ao profeta.

Esse movimento que busca estabelecer Florença como um lugar em que se opera um processo de santificação serve de deixa para que se trate de uma nova matéria. Não seria razoável passar ao tópico seguinte, de fundamentação política mais estrita, sem antes abordar, ainda que de modo breve, um último elemento de atributos místicos. Trata-se da caracterização de Savonarola como um adepto do milenarismo. Essa abordagem envolvendo o monge de Ferrara e o milenarismo pode demonstrar que, no caso específico de Savonarola, a concepção milenarista ganha um contorno de perfeito meio termo entre um quadro de perspectiva mística e um quadro de teor político. A relação da perspectiva milenarista com

egli uscirà fuori dela sua clemenza e dela sua misericordia, e si farà tanto sangue, tante morti, tante crudeltà, che tu dirai: Signore, tu sei uscito dal luogo tuo!

elementos políticos não é uma exclusividade associada a Savonarola. Ainda assim, uma abordagem do contexto próprio ao monge, pode representar um tópico enriquecedor para o presente estudo.

O núcleo das discussões milenaristas está localizado em algumas passagens do capítulo 20 do livro do *Apocalipse*. A corrente milenarista defende a ideia de que Cristo retornará para um reinado de mil anos na Terra⁶⁷:

[...] Vi ainda as almas dos que tinham sido decapitados por causa do testemunho de Jesus e da palavra de Deus, e os que não tinham adorado a besta nem sua imagem e não tinham recebido a marca na fronte nem sobre a mão. Eles tornaram a vida e reinaram com Cristo por mil anos. [...] Felizes e santos os que têm parte na primeira ressurreição. Sobre estes, a segunda morte não tem poder: eles serão sacerdotes de Deus e do Cristo, e reinarão com ele durante os mil anos (*Apocalipse*, 20: 4;6).

Discussões sobre o milenarismo em Savonarola podem render um trabalho específico. De fato, muitos pesquisadores se debruçam sobre o tema de um modo amplo e apresentam as mais diversas abordagens, entretanto, poucos tratam do assunto especificamente em Savonarola. Não se deve perder de vista, no entanto, o teor propriamente profético presente em todos os diferentes estudos sobre o assunto. Como dito há pouco, pretende-se tecer aqui breves considerações a respeito deste tópico, numa perspectiva onde seja possível vislumbrar mais uma das diversas facetas atribuídas ao monge de Ferrara. É necessário, no entanto, apresentar um quadro histórico que possa servir como mapeamento de como as fontes sobre a temática do milenarismo chegam a Savonarola. Nesse sentido, toma-se como apoio o trabalho de Noeli Dutra Rossatto e Marcus de Martini intitulado *Milenarismo em Joaquim de Fiore e Antônio Vieira*.

O milenarismo é um ponto de discussão existente desde os primórdios do cristianismo, de modo que muitos pensadores abordaram o assunto de maneiras diversas, havendo uma grande quantidade de interpretações, algumas com perspectivas mais literais, ou propriamente milenaristas, outras com pontos de vista mais alegóricos em relação ao texto bíblico. Já no século V, Santo Agostinho é visto como um pensador que, em momentos distintos de sua

⁶⁷ A *Bíblia Tradução Ecumênica (TEB)*, de onde são extraídos os trechos citados do capítulo 20 do Apocalipse, oferece a seguinte definição de milenarismo em nota inserida no final do versículo 2 do referido capítulo: “[...] O Apocalipse anuncia um reino terrestre de mil anos, distinto do reino de Deus. As interpretações desenfreadas que esta interpretação ocasionou têm levado os exegetas a defendê-la com mais prudência: eles distinguem aqui o anúncio profético de um cumprimento na história. Deus quer que o próprio mundo, num primeiro tempo do Fim, seja o lugar onde se manifesta a glória da revelação” (*TEB*, nota j, p.2449).

produção intelectual, acaba por fazer uso dessas interpretações distintas, nunca se afastando definitivamente de uma ou de outra (ROSSATTO, 2012, pp.265-266). É interessante notar que no interior dessa discussão estão alguns aspectos que vão para além da perspectiva da concretização de um reinado terrestre de Cristo ou de sua efetiva duração de mil anos. Trata-se também de especular em que data tal evento terá início, tendo-se discutido muito a ideia da chegada do ano 1000 como marco do início do reino de Cristo. Embora Agostinho não receba um rótulo que o enquadre como autor milenarista, suas contribuições, bem como as de outros autores da patrística, que compõem uma leitura tradicional da história acabam por entrar em declínio após a virada do ano 1000⁶⁸. Essa percepção de calendário, aliás, permite o surgimento de novas tendências interpretativas da história. Rossatto e Martini destacam as seguintes: a Escola de Chartres, nos séculos XII e XIII; a escolástica, no século XIII; e a Escola Monástica, no século XII, onde está situado Joaquim de Fiore (*idem*, pp.267-269).

Joaquim de Fiore é uma figura sempre associada ao tema do milenarismo. O abade calabrês, que absorve parte das ideias agostinianas em sua interpretação da história, acaba por estabelecer uma ruptura fundamental com o Bispo de Hipona ao traçar seus blocos de divisão histórica e transpor a última etapa da história para dentro da própria história. Na concepção agostiniana a última etapa da história já possui uma conotação transcendente ou extraterrena (*idem*, p.269). Essa pode ser uma das razões da atribuição de uma ótica milenarista ao abade. Considerando tal cenário, Rossatto e Martini destacam:

É comum o nome de Joaquim de Fiore vir associado ao milenarismo. Alguns autores, tomando o termo em sentido amplo, vão enquadrá-lo entre os milenaristas, sob a alegação de que sua doutrina professa o surgimento de uma época ideal e de uma Igreja purificada. Outros, porém, de forma mais específica, entendem que, apesar de sua forte visão escatológica, ele não atribui a nenhuma das etapas da história – e mais concretamente ao terceiro estado do mundo – uma duração de mil anos. (*idem*, p.270).

O objetivo dos autores do artigo é demonstrar como o enquadramento de Joaquim de Fiore como um milenarista passa pela interpretação dada pelas ordens religiosas, bem como pela atribuição de textos anônimos ao abade (*idem*, p.264). De um modo ou de outro a alcunha dada ao abade perdurou até os tempos de Savonarola. No final do século XV, Joaquim de Fiore teve seu nome vinculado até mesmo à descoberta da América. Em um artigo

⁶⁸ Curioso notar como a profecia, quando atrelada aos marcos precisos de calendário, ganha uma projeção impressionante. Mesmo com todos os avanços científicos já disponíveis ao longo do século XX, a chegada do ano 2000 também foi marcada por uma perspectiva apocalíptica enorme, encabeçada pela profecia de Nostradamus. O fim do mundo rendeu muito conteúdo difundido por meio dos veículos de comunicação de massa.

intitulado *Cultura política e política cultural*, Marilena Chauí, utilizando-se da concepção difundida que vincula Joaquim de Fiore ao milenarismo, chama a atenção para o modo como Cristóvão Colombo interpreta as ideias de tom profético do abade:

Se navegantes e missionários insistem em que estão no Oriente e no mundo novo é porque essas duas marcas desenham o Paraíso Terrestre e confirmam as profecias bíblicas. Além disso, Joaquim de Fiori profetizara que da Espanha sairia o Imperador dos Últimos Dias, que venceria o Anti-Cristo (os mouros) e prepararia o caminho para a Segunda Vinda de Cristo, dando início ao Reino de Mil Anos de felicidade e abundância, antes da ressurreição dos mortos e do Juízo Final, de modo que Colombo escreverá aos reis assegurando-lhes que "foram cumpridas as profecias de Daniel e Isaías, tal como profetizara o abade Joaquim" (CHAUI, 1995, p.79)⁶⁹.

Ao que tudo indica, Savonarola também carrega consigo um posicionamento capaz de vincular Joaquim de Fiore ao milenarismo. O monge de Ferrara chega a citar o abade em sua pregação mais discutida até aqui, ou seja, no *Sermão da Renovação*. Em uma das partes do *Sermão*, Savonarola reúne as dez razões que apontam a necessidade de renovação de igreja. Na décima razão o monge afirma:

Vejam, todos parecem estar pregando e esperando o flagelo e as tribulações; e a todos parece ser coisa justa que a punição a tanta iniquidade deva vir. O abade Joaquim [de Fiore] e muitos outros pregam e anunciam que neste tempo há de vir este flagelo⁷⁰ (SAVONAROLA, 1898, p.115).

Tal afirmação, no contexto do *Sermão da Renovação*, demonstra a intenção de exibir a crença em um processo apocalítico que resultará na instauração de um regime divino. Talvez aí estejam localizados os traços mais capazes de vincular Savonarola ao milenarismo. Diferente dos navegadores e evangelizadores que associam a descoberta do novo continente ao encontro do paraíso terrestre, Savonarola tem o objetivo de fazer com que Florença seja a Nova Jerusalém. A missão do monge é preparar a cidade para o reinado de Cristo, que está próximo de seu início, como os eventos que ocorrem por toda a Itália, inclusive a chegada de Carlos VIII, demonstram. Em *Millenarianism and Messianism in Early Modern Europe Culture*, Richard H. Popkin aponta que Savonarola e outros pensadores, como Erasmo de Roterdã viam na degeneração do papado e do clero as evidências do retorno de Cristo

⁶⁹ Noeli Dutra Rossatto, em sua obra *Joaquim de Fiori Trindade e Nova Era*, 2004, pp. 26-28, reproduz mais trechos dos referidos escritos de Cristóvão Colombo.

⁷⁰ *Vediognuno che pare che predichi e aspetti il flagelo e le tribolazioni ; e a ognuno pare che sia giusta cosa che la punizione di tanta iniquità debba venire : l' abbate Ioacchino e molti altri predicano ed annunziano che in questo tempo ha a venire questo flagello.*

(POPKIN, 2001, p.ix). Ora, as críticas direcionadas ao clero romano estão espalhadas por toda a obra de monge de Ferrara e será um tópico central nos movimentos reformistas do século XVI. A esse respeito, ainda em *Millenarianism and Messianism in Early Modern Europe Culture*, Bernard McGinn em seu texto intitulado *Forms of Catholic Millenarianis: A Brief Overview* destaca Lutero como um apocalíptico pessimista (*idem*, p.9).

Nesses termos, pode-se afirmar que a concepção milenarista de Savonarola está diretamente vinculada a todo seu projeto político. As implicações políticas relacionadas às passagens do capítulo 20 do *Apocalypse* se tornam nítidas quando pensadas junto às ações desenvolvidas pelo padre. A ideia de povo escolhido ou de terra prometida paira ao longo de toda a sua atuação política, mesmo quando remete sua argumentação em direção a outros mitos, como o da origem romana de Florença. Quando em contato com a concepção milenarista, a ideia do Cristo Rei ganha novos contornos. Nesses termos, Savonarola retoma a posição de servo ou, no máximo, de um líder comandando um processo de transição política. É literal a ideia de que Cristo reinará sobre Florença, a Nova Jerusalém terrena, portanto, não se pode admitir que Florença concorde com hábitos e práticas que sejam condenados por Deus. Eis a razão da presença do profeta: revelar os planos de Deus, não por forças próprias, mas por meio da misericórdia divina, para que os eleitos estejam prontos para a instauração dos planos divinos e que os pecadores não possam alegar que não foram avisados sobre eles⁷¹.

3.2. A profecia em um contexto estritamente político

Embora muitas outras considerações possam ser levantadas a respeito das relações místicas que envolvem a temática profética, considera-se que, para o objetivo deste trabalho tenham sido apresentadas as principais discussões, devendo-se, a partir de agora, dar início ao processo de vinculação dessas polêmicas ao cenário propriamente político. Nesses termos, pretende-se analisar como Savonarola constrói sua autoridade em torno de sua imagem como profeta, bem como investigar como a profecia pode possuir uma utilidade específica em termos políticos. Para isso, adotar-se-á como parte do subsídio bibliográfico o diálogo do monge de Ferrara intitulado de “*A verdade profética*”.

⁷¹ Vide SAVONAROLA, 1898, p. 245.

Todo o levantamento anterior foi necessário para que, a partir de agora, a vinculação entre profecia e política possa ser mais clara. Nesses termos, não se deve perder de vista nenhum dos apontamentos feitos anteriormente, seja nos termos da polêmica e distinção envolvendo astrologia e profecia, seja em relação ao enquadramento de Savonarola como um milenarista. Esse último ponto, aliás, foi considerado como uma importante ponte entre elementos propriamente místicos e uma abordagem majoritariamente política. O início das tratativas atreladas à construção da autoridade de Savonarola pode fazer uso dessa ponte como um bom ponto de partida.

É fácil perder as contas de quantas vezes ao longo de seus tratados e sermões, Savonarola repete a ideia de que o regime político implantado em Florença após 1494 provém da vontade do próprio Deus⁷². Depois das abordagens feitas, considerando o cunho milenarista atribuído ao monge, pode-se tomar seu posicionamento como um meio de enfatizar a ideia de que os florentinos são o povo e Florença é o lugar escolhido para o reinado de Cristo. No entanto, as narrativas em torno da história do próprio Jesus Cristo dão conta, entre outras coisas, de que a construção de uma autoridade não é algo fácil, mesmo quando se conta com instrumentos de convencimento tão fascinantes como os milagres. A apreciação de uma bela e conhecida passagem bíblica localizada no *Evangelho segundo João* pode ser utilizada para fomentar uma importante análise:

Houve um homem enviado por Deus; seu nome era João⁷³. Ele veio como testemunha, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por ele. Ele não era a luz, mas devia dar testemunho da luz. O Verbo era a verdadeira luz, que vindo ao mundo, ilumina todo homem. Ele estava no mundo e, por ele, o mundo foi feito, e o mundo não o conheceu. Ele veio para o que era seu, e os seus não o acolheram (*Evangelho segundo João*, 1:6-11⁷⁴).

Costuma-se analisar a parte final da citada passagem (ou seja, o versículo 11) de modos diferentes. Para alguns, a expressão ‘o que era seu’ diz respeito à humanidade em sua totalidade, para outros, diz respeito ao povo de Israel, ou seja, os judeus. Tomando-se o último entendimento como base, com o propósito de salientar a ideia de povo escolhido, pode-se propor uma analogia ao dito milenarismo savonaroliano nos seguintes termos: o

⁷² Vide, por exemplo, SAVONAROLA, 1991, p.142.

⁷³ João Batista, tido pela tradição cristã como profeta. Savonarola engrandece a figura de João Batista em seu *Tratado sobre o Regime e o Governo da Cidade de Florença*, onde equipara o profeta a uma divindade. Vide SAVONAROLA, 1991, p.135.

⁷⁴ *Bíblia Tradução Ecumênica (TEB)*.

padre representa a figura do profeta enviado por Deus para dar testemunho da vontade divina, no caso associado a Savonarola, a instauração de um regime político que prepare Florença para a chegada de seu novo rei, Jesus. Contudo, se a divindade é rejeitada, o profeta também será. Se Florença é o lugar escolhido por Deus para o reinado de Cristo, o objetivo do profeta é fazer com que o povo creia e possa assumir essa posição. Savonarola se servirá de um vocabulário específico capaz de sustentar essa analogia e construir sua própria autoridade.

Chama atenção a grande quantidade de vezes que, ao longo do seu *De veritate prophetica*, Savonarola faz uso do termo Fariseu(s). Na perspectiva de construção desta analogia, o uso desse termo pode representar uma palavra-chave. Em seu artigo *Jérôme Savonarole et le statut de la prophétie dans l'église*, Claudio Leonardi oferece uma breve contextualização histórica acerca do referido diálogo escrito pelo monge. O texto de Leonardi frisa que o padre escreve o *De veritate* como resposta à decisão de sua excomunhão pelo Papa Alexandre VI em maio de 1497 (LEONARDI, 1990, p.593). A excomunhão, aliás, é um tópico tratado explicitamente ao longo do diálogo, reafirmando-se, diversas vezes, a injustiça de tal decisão. Nesses termos, pode-se notar que na maioria das ocasiões em que o monge utiliza a palavra Fariseu(s) em seu diálogo, está se referindo à cúpula romana ou ao próprio Papa. Duas dessas ocorrências podem ser destacadas para a composição destes primeiros traços da análise em torno da construção da autoridade do profeta. Na primeira delas, Savonarola, dialogando com a personagem Thoralméd, afirma:

Pois assim como a perversidade dos sacerdotes e Fariseus uma vez subverteu os Judeus, a depravação de nossos sacerdotes e religiosos de agora trará a mesma coisa, pois, no julgamento dos santos, o pior dos homens, tal como esses, é incurável. Esses, portanto, agitados interiormente pela fúria infernal, perseguirão aqueles que afirmam a verdade divina e os condenarão como sedutores e hereges, tentando anular o peso de sua fé entre as pessoas, como também foi feito depois⁷⁵ (SAVONAROLA, 2006, p.108).

Pouco adiante é possível encontrar a seguinte passagem, onde Savonarola dialoga com a personagem Abacuc:

Oh Fariseus, vocês que sempre armaram armadilhas para Cristo, quem não concluiria que não existe em vocês até um pouquinho de preocupação para

⁷⁵ *for just as the wickedness of the priests and Pharisees once subverted the Jews, the depravity of our priests and religious now will bring about the same thing, for, in the judgment of the saints, the worst of men such as these are incurable. These, therefore, agitated inwardly by infernal fury, will persecute those who assert divine truth and will condemn them as seducers and heretics, attempting to abrogate from them every ounce of faith among the people, as it was also done then.*

reformatar a religião? Sua vida e sua moral proclamam isso, está claro – que zelo pela casa de Deus tão repentinamente consome vocês? Ou, ao invés disso, ambição, luxúria e avareza ardem em vocês?⁷⁶ (*idem*, p.128).

O modo como Savonarola faz uso do termo Fariseus(s) é muito interessante para pensar o processo de construção de sua autoridade. Em termos cronológicos pode ser tardio considerar que os dizeres do *De veritate* sejam uma parte exata do processo de edificação dessa autoridade, haja vista que o processo de excomunhão já representa um duro golpe e faz parte do que pode ser denominado de período de declínio do monge enquanto liderança política. O espaço de tempo entre sua excomunhão e sua morte é de apenas um ano. Ainda assim, pode-se considerar o emprego do termo Fariseu(s) ao seu vocabulário algo que merece atenção, tendo em vista que o que o monge expressa em seu diálogo é boa parte do conteúdo do que pregou ao longo dos anos. Ou seja, a defesa da profecia e as críticas ao clero romano estão espalhadas por seus sermões desde o início de sua segunda passagem por Florença. A reforma interna de sua ordem, ainda com a mediação de Lorenzo de Médici, dá pistas a esse respeito. De todo modo, o que parece estar em jogo durante todo o tempo de exercício de liderança de Savonarola é convencer de que, embora haja um poder institucional maior que o persegue, tal como os Fariseus fizeram com Cristo, ele detém a revelação dos planos de Deus para a cidade de Florença, bem como para toda a Itália, e por isso é perseguido por tais hipócritas, tal como Cristo e os discípulos também foram. Desse modo, pode mostrar-se como uma figura apta a contestar o líder supremo da Igreja. Afinal, Cristo fez o mesmo com o Chefe da Sinagoga. Deve-se, no entanto, refletir acerca dos recursos disponíveis ao monge para convencer o povo de Florença de que não devem ser levados pelo posicionamento dos Fariseus. Mas de quais recursos Savonarola dispõe?

Retomando-se Richard H. Popkin em *Millenarianism and Messianism in Early Modern Europe Culture*, agora em um texto intitulado *Savonarola and Cardinal Ximenes: Millenarian Thinkers and Actors at the eve of the Reformation*, é possível encontrar uma síntese muito interessante por sua simplicidade. Popkin afirma: “Por prever a invasão francesa como o primeiro meio pelo qual Deus flagelaria a Itália, Savonarola foi rapidamente aceito por muitos como um genuíno profeta” (POPKIN, 2001, p.15, grifo meu). Essa imagem do profeta genuíno é fundamental. Ela corrobora e pode ser somada à abordagem de Amos

⁷⁶ *O Pharisees, you who always laid snares for Christ, who would not conclude that there is not even the tiniest bit of concern in you for reforming religion? Your life and your morals proclaim it, to be sure—what zeal for the house of God so suddenly consumes you? Or, rather, do not ambition, lust, and avarice burn you up? Would such a reformation seem good to you, friend?*

Edelheit, da qual já se tratou um anteriormente, inclusive com a utilização do termo empregado pelo autor, a saber, o pregador profeta. É necessário notar que, antes da utilização desse termo, Edelheit percebe em Savonarola uma tentativa de obscurecer a distinção entre o pregador e o profeta, estabelecendo, em seu caso, que ambos são equivalentes. Em sua construção, o pesquisador chama atenção, afirmando que Savonarola “substitui milagres com profecias” (EDELHEIT, 2008, p.443). Pouco adiante pontua que: “Igualar o status do pregador e do profeta permite que Savonarola determine seu próprio status” (*id., ibid.*). O auxílio dessa composição bibliográfica é importante para que se notem as bases em que Savonarola constrói sua autoridade. Por mais que se bata na tecla da chegada dos franceses como um fator determinante para a ascensão do monge, deve-se ter cuidado com certos reducionismos. O termo empregado por Popkin é preciso nesse sentido. A chegada de Carlos VIII faz de Savonarola um profeta genuíno aos olhos do povo florentino. Se não é capaz de realizar prodígios miraculosos, é habilidoso em substituir, em grau de importância, sua incapacidade de realizar milagres por sua capacidade enquanto profeta. O milagre passa a ter vez nos desdobramentos oriundos da concretização da profecia, onde o padre, por meio de sua função de pregador, é capaz de orientar o povo acerca do comportamento esperado por Deus, que pode, ou não, desferir sua ira. Eis a razão da vinculação dos status do pregador e do profeta. Neste ponto, pode-se retomar o *Tratado Sobre o Regime Político de Florença* com o propósito de avaliar como Savonarola aborda a questão dos franceses:

E acontecendo as coisas que aconteceram com a vinda do rei da França, não restou dúvida a ninguém, que se encontrava na cidade nestes tempos e que tinha algum discernimento, que esta seria a destruição final dela. Mas o conselho e o governo civil, que nela foi fundado não por homens, mas por Deus, foi o instrumento da virtude divina, mediante as orações dos bons homens e mulheres que nela se encontravam, para mantê-la em liberdade. Sem dúvida, quem por seus pecados não perdeu totalmente o juízo natural, considerando por quantos perigos a cidade passou nos últimos três anos, não pode negar que ela foi governada e conservada por Deus. (SAVONAROLA, 1991, pp.141-142).

O *Tratado* político é publicado no mesmo ano da morte de Savonarola, portanto, é posterior ao *De veritate*. É necessário recordar, no entanto, que em pregações muito anteriores, como é o caso do *Sermão da Renovação*, a chegada dos franceses já era um assunto discutido e repleto de orientações voltadas à obtenção da misericórdia divina. Isso realça o quanto frei Girolamo se apoia nesse evento ao longo dos anos. A passagem do *Sermão da Renovação* em que a temática do rei francês está inserida já foi destacada anteriormente neste estudo. Ainda em relação à passagem do *Tratado* político, podem-se

notar alguns elementos-chave. O monge destaca que no episódio envolvendo a chegada dos franceses, a destruição é algo iminente. O que evita tal destruição é a oração dos bons homens e mulheres. Além disso, outro ponto relevante é a vinculação do próprio governo à divindade, ou seja, o regime foi fundado por Deus. Demonstra-se novamente a particularidade do caráter profético defendido por Savonarola, em que a profecia detém aspectos flexíveis relacionados à preservação do livre arbítrio humano. Por outro lado, determinadas providências oriundas da divindade só são possíveis em decorrência da exclusividade do regime florentino, o que realça a noção de povo escolhido. Nesse sentido Edelheit afirma que “O pregador profeta está entregando tanto a ameaça de uma catástrofe total quanto uma promessa para a única salvação possível” (EDELHEIT, 2008, p.428). Nota-se, portanto, que, embora possa ser encarado como um elemento estritamente místico, a alcunha de profeta que Savonarola carrega, está diretamente vinculada à prática política. E mesmo seu comportamento enquanto profeta é distinto, uma vez que o monge é também um pregador, um pregador profeta.

Em sua *História de Florença*, Guicciardini faz apontamentos interessantes em relação ao episódio da chegada do rei francês, demonstrando as razões que fazem de Savonarola uma figura apta a participar das negociações com Carlos VIII durante o período da crise. Nesse sentido, deve-se destacar algumas passagens da obra do historiador florentino:

[Savonarola] foi uma pessoa muito valorosa e o causador de muitos eventos e agitações de grande importância em nossa cidade [...] nos tempos de Piero seu prestígio alcançou tal nível que foi enviado como delegado a Sarzana, junto com o próprio Piero, ao rei Carlos, com a esperança de que sua santidade tivesse algum proveito; o rei sempre o escutou com gosto e o tratou com muita veneração, de modo que nesse momento foi de ajuda para a cidade, e mesmo depois, quando o rei já estava entre os muros, continuou batalhando sem reservas. Quando Piero foi expulso, falava energicamente, afirmando que as coisas futuras que ele anunciava eram reveladas por Deus, e assim muita gente acreditava firmemente nele; e ele por sua parte se dedicava a proteger os cidadãos e a insistir para que se tivesse clemência [...] Logo começou a pregar, sempre através de Deus, que Deus e não os homens haviam liberado a cidade da tirania, e que Deus queria que [a cidade] se mantivesse livre e adotasse um governo democrático ao estilo veneziano, que era o mais apropriado para nossa cidade. E sua pregação foi tão eficaz, por ajuda divina ou por sua habilidade, que começou a ventilar de forma oficial o projeto [...] (GUICCIARDINI, 1990, pp. 145-146).

Para além da questão da chegada dos franceses, a abordagem de Guicciardini é interessante por permitir que se note de um modo mais prático o quanto o papel da profecia está diretamente ligado à ascensão política do monge. Nota-se não haver um comportamento passivo por parte de Savonarola. O papel do pregador profeta não se encerra ao revelar uma

visão proveniente da divindade. Como pontuado há pouco por Edelheit, a revelação pode acarretar catástrofe ou salvação, de modo que é possível intervir, clamando a Deus e realizando ações que vão de encontro à vontade divina, para que o mal seja evitado.

Uma análise em perspectiva a respeito do que Guicciardini pontua é muito pertinente para a compreensão da atuação do padre. O historiador florentino ressalta o grande prestígio de Savonarola nos tempos de Piero. Pode-se inferir desta observação a existência de uma lacuna de liderança após a morte de Lorenzo. Desse modo, é possível constatar a grande habilidade do monge para lidar com os Medici. Mantendo-se as observações pautadas por meio da contribuição de Guicciardini, pode-se analisar como Lorenzo é descrito pelo historiador: “[...] em pouco tempo se consolidou e adquiriu tanto prestígio que governava a cidade de acordo com seu próprio critério [...] Florença nunca teve um cidadão parecido com ele, cuja reputação foi tão esplêndida depois de morto como foi durante a vida [...]” (*idem*, p.119). O retorno de Savonarola à Florença, no início da década de 1490, está relacionado à influência exercida por Pico della Mirandola sobre Lorenzo. Quando pensado em perspectiva, esse fato passa a representar algo, no mínimo, curioso.

Savonarola soube tirar proveito do poderio e do alcance de Lorenzo para conseguir seus objetivos iniciais. É o caso, por exemplo, da reforma promovida em sua Ordem. Jacob Burckhardt ressalta a magnitude da reforma iniciada por Savonarola, exaltando a grandeza do feito diante das dificuldades existentes naquela época:

Quando se sabe como eram os mosteiros de então e que enorme dificuldade havia em se implantar a mais mínima modificação no que se refere aos monges, fica-se duplamente espantado diante de uma mudança de tamanha magnitude. Estando a transformação em curso, um número significativo de pessoas afinadas com essas mudanças entrou para a Ordem Dominicana, solidificando assim a reforma. Desse modo, filhos das mais ilustres famílias entraram para o mosteiro de São Marcos como noviços (BURCKHARDT, 2009, p.422).

Dada a necessidade de negociação com o poder central da Igreja, sem a intervenção de Lorenzo de Medici, tal reforma seria, certamente, algo inviável. Sendo assim, a capacidade de articulação de Savonarola deve ser enfatizada. Deve-se salientar que o monge não tinha a plena simpatia de Lorenzo. Ao invés disso, muitos estudiosos argumentam sobre como as pregações do padre acarretavam incômodo para o regime Medici. Em seu estudo *Fire in the City: Savonarola and the Struggle for Renaissance Florence*, Lauro Martines aponta que

Lorenzo de Medici e seus principais apoiadores, como nós temos visto, estavam desconfortáveis com os sermões. Savonarola estava levando questões políticas e sociais diretamente para a esfera religiosa, ou, talvez

mais precisamente, ele estava conduzindo valores religiosos para dentro da política (MARTINES, 2006, p.27).

Ainda assim, o monge foi capaz de prosseguir com sua atuação e obter benefícios importantes para o desenvolvimento de seus propósitos durante o período em que Lorenzo esteve no comando da cidade. Martines apresenta ainda uma passagem que poderia representar o quanto o monge levou sua articulação junto a Lorenzo ao extremo, mesmo quando o estadista estava em seu leito de morte. O estudioso ressalta que o contexto, tal como será apresentado, tem muito a ver com o modo como os apoiadores de Savonarola, conhecidos como *Piagnoni* (chorões), construíram a narrativa e a propagaram em panfletos da época. Segundo Martines, o conto dos *Piagnoni* “alega que quando Savonarola entrou no quarto do moribundo, exigiu [dele] certas condições, incluindo a restauração da ‘liberdade’ florentina, antes de conceder sua absolvição e benção” (*idem*, p.28).

Embora Martines ressalte que essa composição possui um caráter ficcional e que nenhum registro corrobore para a realização de atos de caráter tão mesquinhos por parte do monge em seus encontros privados, chama atenção a ideia de que esse conto possa ter circulado por Florença, de modo que, quando a análise avança para o período da chegada dos franceses, em que Piero está no comando da cidade, é possível imaginar Savonarola conduzindo suas negociações quase que como cobrando a fictícia garantia que havia recebido de Lorenzo, mesmo que, para isso, o filho do antigo mandatário tivesse que ser expulso da cidade. E uma vez que ficaram de lados opostos, Savonarola e Piero tinham o propósito de convencer o rei francês acerca do que poderia atender melhor seus interesses. Nesse cenário, o padre parece ter sido mais habilidoso, dando início às movimentações que instaurariam um novo regime que não duraria muito tempo. Ainda assim, aos olhos dos fiéis florentinos, o pregador profeta, com intermediação divina, havia conseguido obter misericórdia para a cidade.

Por outro lado, numa abordagem de conotação bastante laica dos eventos, pode-se alegar que, desde seu retorno à Florença no início da década de 1490, Savonarola soube ampliar seu impacto religioso por intermédio de Lorenzo e, depois de sua morte, foi habilidoso para contribuir com a consolidação da queda e expulsão de Piero da cidade, derrubando o regime Medici e ampliando de modo muito relevante seu próprio poderio político. Em tal contexto, a profecia se mantém como elemento chave, uma vez que, em meio à crise com os franceses, esse atributo é essencial para que o monge tivesse um alto grau de prestígio para com o povo de Florença e fosse enviado como parte da delegação que

negociaria com Carlos VIII. Os desdobramentos, tal como ocorreram, contribuíram para a consolidação de Savonarola como uma importante autoridade e ilustra de maneira muito clara como a questão profética possui grande utilidade política na atuação do padre⁷⁷.

Mas, embora a situação envolvendo a chegada dos franceses represente uma imagem fundamental do exercício do profeta na política local, em termos gerais, o que pode ser dito acerca da atuação de um religioso no campo político? Como o monge trata desse assunto?

Em sua exposição, Edelheit apresenta duas considerações oriundas de outros pesquisadores que podem ser de grande valor para as questões postuladas. Na primeira delas, expõe o ponto de vista de Gene Brucker, segundo o qual a carreira de Savonarola possui um caráter único e representa a “quebra da separação entre as esferas política e religiosa que foi praticada na cidade” (EDELHEIT, 2008, p.384). Essa perspectiva parece ir de encontro com aquela apresentada por Martines quando menciona o incômodo de Lorenzo de Medici e de seus apoiadores para com os sermões de Savonarola, que estariam extrapolando a esfera religiosa. No entanto, o próprio Edelheit defende uma abordagem diferente, alegando que essa junção entre os campos político e religioso já existia muito antes de Savonarola e que outros religiosos já haviam influenciado a vida política. Para Edelheit o que mais chama a atenção é a grande dimensão da influência de Savonarola no campo político. Na concepção do pesquisador esse impacto representa uma característica ímpar (*idem*, p.400). Além desse embate travado em relação ao posicionamento de Bucker, Edelheit considera o posicionamento de Richard Trexler e apresenta dois interessantes termos cunhados pelo estudioso: “Trexler retrata Savonarola como um profeta republicano que era sensível à opinião pública e à poderosa dinâmica das ruas” (*idem*, p.386). Eis mais um dos muitos adjetivos atribuídos ao monge: profeta republicano. É um retrato dos mais interessantes, justamente por representar uma espécie de fusão entre elementos dos dois campos de atuação do padre, ou seja, o religioso e o político. A especificidade da classificação de Trexler é algo a ser ressaltado: não se trata de um traço religioso aleatório, mas sim de exaltar a qualidade do

⁷⁷ A esse respeito, Stefano Dall’Aglío salienta que: “Nos dias que sucederam [a queda de Piero] Savonarola foi hábil em redefinir o seu papel diante de uma cidade inserida no caos: não era mais apenas um guia espiritual, mas também um guia político. O sucesso das tratativas, com Florença saindo ilesa à passagem do temido exército francês, é compreensivelmente atribuído a Savonarola, reconhecido agora não apenas como um verdadeiro profeta que havia previsto a chegada de um terrível flagelo, mas também como aquele que soube miraculosamente evita-lo. A aliança política entre Florença e França, selada naquela ocasião, era atribuída a dois aspectos: à profecia savonaroliana e ao papel que o monarca cumpria no quadro apocalíptico traçado pelo padre. De posse de uma credibilidade política inimaginável poucos dias antes, Savonarola foi o ponto de referência para o qual os florentinos, órfãos dos Medici, procuraram olhar para deixar aquela fase de impasse institucional” (DALL’AGLIO, *op. cit.*).

monge como um profeta; do mesmo modo, procura-se demonstrar que o padre está imerso numa perspectiva republicana. Nesse sentido, traça-se ainda um outro conceito importante para ilustrar o resultado dessa fusão presente no monge de Ferrara. Referindo-se a Trexler, Edelheit pontua: “[Savonarola] constituiu um novo modelo cívico de salvação” (*id., ibid.*). Nessa perspectiva, o estudioso pontua que Savonarola consegue empregar algo inédito em Florença ao fazer com que “os florentinos acreditassem que seu governo estava agindo de acordo com uma determinação cósmica, e, portanto, os magistrados eram oficiais de Deus” (*id., ibid.*).

Embora seja fato que os estudos sobre Savonarola resultem em posicionamentos muito diversos sobre o pensamento e a atuação do monge, parece ser algo unânime que os pesquisadores retratem o envolvimento do monge com a vida política de Florença, não é possível se esquivar disso. Alguns defendem que o envolvimento político é parte de um plano minuciosamente orquestrado; outros alegam ser fruto de algo com caráter mais accidental. Ainda assim, não negam algum envolvimento do padre na organização política da cidade. Deve-se, no entanto, considerar o posicionamento do próprio Savonarola em relação a isso. Tendo em vista o propósito de investigação pautado sobre a temática da profecia, torna-se sensato analisar os dizeres do padre em seu *De veritate prophetica*.

A participação ou os limites da atuação de religiosos na chamada vida secular é um debate muito recorrente e amplo ao longo da história do cristianismo e, por razões óbvias, não há como pensar que uma análise sobre Savonarola poderia passar indiferente a tal questão. Sem perder de vista que o contexto da excomunhão está sempre presente nas tratativas envolvendo o *De veritate*, pode-se analisar como o padre aborda esse assunto em seu diálogo. Tendo a personagem Iechimham como interlocutor, o monge é questionado acerca de sua participação na vida política. É interessante notar como frei Girolamo constrói o diálogo, reproduzindo o questionamento de modo que o faz soar como um fato muito corriqueiro ao longo de sua atuação em Florença. Eis o questionamento de Iechimham: “Como você pode dizer que não está envolvido na administração da cidade, quando você tem efetivamente pregado muitas coisas que dizem respeito ao governo?⁷⁸” (SAVONAROLA, 2006, p.96). Em sua resposta, Savonarola parece manter a coerência para com seu projeto político e para com suas pregações. O monge desenvolve seu argumento da seguinte forma:

Eu já esclareci essa objeção mil vezes antes, por ser tão desumano e ímpio negligenciar um grandioso bem comum quando você tem o poder de ajudar

⁷⁸ *How can you say that you are not implicated in the administration of the city, when you have effectually preached many things pertaining to its government?*

de algum modo, pois isso também é especialmente desagradável para Deus, que recomenda caridade acima de todas as coisas. E então, foi apropriado propor para essas pessoas hesitantes e ameaçadas, quando elas tinham apenas reivindicado liberdade para elas mesmas, soluções úteis e necessárias para resolver questões e conter o ódio, dissensões, tumultos e o eminente massacre de muitas pessoas juntamente com a derrubada de toda a cidade. Desde então excelentes [coisas] aconteceram por meio deste trabalho, que não é meu, mas divino, aqueles que não trabalham sob o supremo vício de um espírito ingrato reconhecem que de fato todas as boas pessoas confessam publicamente e dão o alto crédito para o mais clemente Deus. E a menos que certas pessoas ingratas e sediciosas confundam tudo – que (como eu tenho frequentemente avisado), se eles não caírem em si, a vingança divina [os] destruirá a qualquer momento – esta cidade obteria vantagens ainda maiores⁷⁹ (*idem*, pp.96-97).

Do mesmo modo que desenvolveu o questionamento passando a impressão de que tal indagação é algo recorrente, Savonarola inicia sua argumentação utilizando o mesmo tom, enfatizando já ter tratado do assunto mil vezes antes. A alegação de que há certa coerência entre a argumentação do monge em seu *De veritate* e o restante de sua obra, seja nos sermões, seja nos tratados, pode ser constatada por meio da seguinte análise: em resposta ao que os críticos afirmam ser formas de interferência na política local, Savonarola afirma tratar-se de um gesto de caridade. Nesse sentido, omitir-se da vida secular representaria até mesmo um gesto de impiedade. Nota-se no argumento do monge um tom muito despretensioso, que, ao mesmo tempo, vai de encontro com seu propósito de afirmar sofrer com um processo inflado e injusto de excomunhão, e lhe permite a retomada de um tema tão caro como o da defesa da liberdade. Seus atos de caridade resultam, portanto, num auxílio que possibilita a não disseminação de fatores condenáveis como o ódio e as dissensões. Torna-se possível a retomada da perspectiva já discutida no primeiro capítulo deste estudo, em que no pensamento de Savonarola, talvez com a influência de Marsílio de Pádua, a conservação de um regime livre tem relação com necessidade de se evitar a propagação da discórdia. Por fim,

⁷⁹ *I have already cleared away this objection a thousand times before, for just as it is inhuman and impious to neglect a very great and common good when you have the power to assist in any way, so it is also especially displeasing to God, Who commends charity above all things. And so, it was proper to propose to this wavering and endangered people, when they had just claimed liberty for themselves, useful and necessary solutions for settling matters and restraining hatred, dissension, tumults, and the impending massacre of many people along with the overturn of the entire city. Since so much good has come to pass from this work, which is not my own but divine, those who do not labor under the supreme vice of an ungrateful spirit readily acknowledge what indeed all good people publicly confess and give the highest credit to the most clement God. And unless certain ungrateful and seditious persons should confound everything—whom (as I have often forewarned), if they do not come to their senses, divine vengeance will obliterate any moment now—this city would gain even greater advantages.*

deixa implícita a ideia de ser um instrumento nas mãos de Deus ao ressaltar que os efeitos decorrentes de suas ações só são possíveis por conta da atuação divina, o que permite uma digressão no interior do argumento para evocar o temor a Deus, que certamente destruirá os ingratos que não Lhe dão ouvidos. São essas figuras, próximas aos vícios e distantes de Deus, que são incapazes de perceber a atuação divina e que, portanto, acusam o monge de interferir nos assuntos políticos.

Nota-se o uso de uma argumentação muito semelhante àquela utilizada para validar as atividades proféticas. Ou seja, os dizeres do padre relacionados à vida pública, assim como as profecias por ele proferidas, são provenientes da divindade. Uma vez que Florença goza da prerrogativa de ser a cidade escolhida por Deus, não há como desvincular as revelações propriamente proféticas das falas de caráter político. Numa retomada aos termos de Trexler, Florença conta com uma figura muito apropriada, ou seja, um profeta republicano, empenhado em cumprir a vontade divina de implementação de um modelo cívico de salvação. Por isso Florença está destinada a ser o reino de Deus na Terra, tal como a divindade tem revelado por meio das profecias.

Outro fator primordial que não deve passar despercebido é que, assim como nos termos específicos envolvendo o embate entre profecia e astrologia, no campo propriamente político, ainda que tudo esteja vinculado ao agir divino, deve-se preservar simultaneamente o livre agir humano. Nesses termos, parece apropriado a realização de uma breve análise com base na retomada do *Tratado sobre o Regime e o Governo da Cidade de Florença*. Ainda nos dizeres iniciais dessa obra, frei Girolamo pontua o seguinte:

Mas as criaturas que possuem o dom do intelecto, como o homem, são governadas por ele [Deus] de tal modo que ele quer ainda que se governem a si mesmas; porque dá a elas a inteligência, através da qual podem conhecer aquilo que lhes é útil e aquilo que lhes é inútil; lhes dá também a faculdade do livre arbítrio para poderem eleger livremente o que lhes agrada (SAVONAROLA, 1991, p.134).

Nesta passagem, deve-se ressaltar a perspectiva pautada sobre o livre arbítrio juntamente com a ideia de que é do interesse de Deus que os homens desenvolvam um governo para si mesmos. Essa possibilidade deriva, justamente, da capacidade da livre ação dada por Deus aos homens. No entanto, já na parte final do *Tratado*, o monge faz dois apontamentos que merecem ser destacados para este debate. No primeiro deles pontua que

[o cidadão florentino] deve crer em primeiro lugar que este Conselho foi mandado por Deus, como é verdade, não somente na forma que todo governo procede de Deus, mas por especial providência que Deus tem no presente pela cidade de Florença (*idem*, p.159).

Nesse fragmento é possível destacar a ideia de que, ainda que os homens possuam o livre arbítrio para que possam se organizar socialmente, todos os regimes políticos passam, em alguma medida, pelo crivo divino. Ao longo do *Tratado*, sobretudo ao tratar das questões envolvendo a figura do tirano, o monge demonstra como a instauração de determinados regimes podem ter relação com os planos de Deus, que às vezes pode querer punir e às vezes pode ter o objetivo de abençoar um determinado povo. No caso da passagem em destaque, nota-se a argumentação da existência de um apreço especial de Deus para com o povo florentino. Para que seja possível concluir este raciocínio, deve-se prosseguir com a análise do *Tratado*, que, pouco adiante, expõe o seguinte:

Sendo, pois, tal governo mais de Deus do que dos homens, ganharão a felicidade terrena, a espiritual e a eterna aqueles cidadãos que, com grande zelo da honra de Deus e do bem comum, observando as normas acima indicadas, se esforçarem quanto puderem para levá-lo à perfeição (*idem*, p.162).

Novamente, a ideia de povo escolhido aparece realçada, haja vista que o governo é mais de Deus do que dos homens. Essa passagem permite o desenvolvimento de um novo paralelo entre os atributos conferidos à profecia e o modo indicado para o comportamento do povo em sua vida civil. Savonarola declara, definitivamente, que a obtenção da felicidade, do campo terreno ao transcendente, está condicionada ao comportamento das pessoas enquanto cidadãos. Do mesmo modo que a profecia revelada não representa um fatalismo absoluto, havendo espaço para que o comportamento humano possa resultar em alterações de rota em relação ao que está por acontecer, em termos políticos a dinâmica parece ser a mesma: Deus quer a felicidade dos homens, por isso pode iluminá-los e orientá-los a seguir uma determinada direção. No entanto, conserva-se a capacidade de livre ação dos homens, mesmo que transpareça a ideia de que só existe um meio de obter a felicidade.

A mesma linha tênue que resulta na possibilidade de polemizar o quanto a profecia não acarreta um determinismo irrestrito pode ser aplicada ao campo político. A tríade de Pasquale Villari, já mencionada aqui, que contempla uma relação entre moralidade, religião e liberdade, parece manter o sentido quando pensada em relação à vida política. A exposição de uma última passagem do *Tratado* político de Savonarola talvez possa justificar e ilustrar a manutenção de sentido da análise de Villari. Afirma frei Girolamo:

E assim, em pouco tempo, a cidade será conduzida a uma vida de tanta religião que se tornará como que um paraíso terrestre, onde se viverá em júbilo, cantos e salmos. Os meninos e meninas serão como anjos e juntos

nutrir-se-ão no viver cristão e no civil; para eles, no devido tempo, o governo haverá de tornar-se mais celeste que terrestre, e será tanta a alegria dos bons que deste modo terão uma certa felicidade espiritual (*idem*, pp. 162-163).

Esse trecho pode representar a síntese do resultado daquilo que o monge chama de bem viver cristão. Nota-se a constante vinculação entre termos políticos e religiosos, de modo que a viabilidade desse formato, tendo em vista os limites da atuação divina para a manutenção do livre agir humano, só é possível quando as noções pontuadas por Villari estão devidamente integradas. Além disso, a leitura de chave milenarista pode ser ampliada por meio desta passagem, sobretudo quando se nota que o padre faz uso explícito do termo paraíso terrestre, cuja viabilidade de implementação passa, necessariamente, pela escolha humana de agir moralmente de acordo com os preceitos da religião cristã.

O estudo de Gian Carlo Garfagnini, intitulado *Politica e profezia: l'esperienza savonaroliana a Firenze*, salienta essa análise. Nesse artigo, o autor ressalta não ter o propósito de resgatar a discussão, quase que permanente, que tenta estabelecer se o monge é um profeta verdadeiro ou apenas alguém com ambições políticas. O objetivo de Garfagnini é analisar o modo como o padre valida sua participação no cenário político de Florença. Não restam dúvidas de que esses dois termos, política e profecia, encontram-se sempre vinculados no interior do pensamento de frei Girolamo. Garfagnini faz as seguintes observações acerca da participação de Savonarola nos assuntos políticos:

[...] ele havia reivindicado, enquanto pregador, o seu direito de ocupar-se também de política, motivando sua intervenção com a necessidade, para o religioso, de ocupar-se da salvação das almas e de reestabelecer uma sociedade em que fosse possível viver de maneira cristã; mas viver uma vida cristã quer dizer poder perseguir um modelo de vida virtuoso, e isso é possível apenas onde existe um estado bem ordenado [...] (GARFAGNINI in ANSELMINI & DE BENEDICTIS, 2009, p.24).

Embora os termos utilizados nessa passagem explicitem os elementos de modo que manifestem um interesse propriamente político por parte do padre, a análise de Garfagnini parece não fugir daquilo que o monge defendeu em sua argumentação no *De veritate*, tendo em vista que, em sua investigação, o pesquisador consegue manter os aspectos fundamentais pontuados pelo padre em sua argumentação. Desse modo, o trabalho de Garfagnini evidencia que, numa perspectiva relacionada à participação política, Savonarola permanece caracterizado como um pregador. Ou seja, em momento algum frei Girolamo aparece como uma figura desvinculada do âmbito religioso; num segundo momento, ao apresentar uma justificativa que aponte as motivações para o envolvimento de um religioso no campo secular,

tem-se a ideia da necessidade de intervenção baseada no propósito de salvação das almas; por fim, nota-se que o intuito do padre tem relação com estabelecer condições para um viver cristão, o que, por sua vez, está diretamente ligado com a organização política da cidade.

No fragmento do trabalho de Garfagnini exposto há pouco, pode-se dizer que, dos pontos fundamentais apresentados por Savonarola em seu diálogo para justificar a participação de um religioso na vida política, o pesquisador parece ter deixado de contemplar apenas um, a saber, a caridade. No entanto, pouco mais adiante em seu estudo, ao demonstrar pontos de conexão entre os apontamentos feitos por Savonarola e alguns preceitos contidos nas obras de Tomás de Aquino, o autor demonstra que na perspectiva de frei Girolamo “a vida racionalmente e espiritualmente virtuosa encontra o seu coroamento na caridade, que é premissa e fim do processo histórico da qual a construção do estado é parte” (*idem*, p.33). Contempla-se, portanto, todos os pontos abordados pelo padre no *De veritate*.

Como mencionado antes, Garfagnini não está preocupado em atestar veracidade aos dons proféticos ou classificar o Savonarola como um político astuto. Tão pouco parece ser viável defender que o pesquisador constrói suas análises com o objetivo de tecer algo de caráter apologético em relação ao modo como o padre apresenta suas justificativas de intervenção na vida política. Ao invés disso, a análise desse autor parece corroborar com a abordagem feita há pouco neste estudo, quando pontuou-se a existência de certa coerência ao longo de toda a obra de Savonarola em relação à sua participação, enquanto religioso, na vida política de Florença, devendo-se notar que sua atuação enquanto pregador profeta não pode ser desvinculada do campo político. Garfagnini deixa transparecer tal ideia quando apresenta uma síntese da atuação do padre em Florença nos seguintes termos:

Os anos que vão do fim de 1494 à primeira metade de 1498 mostram toda a complexidade de uma ação política voltada a adequar o quadro conceitual do <<bem viver>> cristão com a realidade das forças concretas operantes na sociedade florentina (*idem*, p.26).

O modo como Garfagnini apresenta o mencionado quadro acaba por revelar algo muito emblemático. Se fosse feita uma investigação pautada em termos que contemplassem uma abordagem apenas teórica acerca das ideias desenvolvidas por Savonarola durante sua passagem mais significativa por Florença, ou seja, essa da década de 1490, notar-se-ia imediatamente que tal empresa exige tantas análises de cunhos místicos e teológicos, com a reunião de elementos mais do que suficientes para que se pudesse concluir que não há como algo desse tipo ir para além do campo da fantasia, afinal, tomando a investigação sobre o conteúdo do *Tratado* político como exemplo, notar-se-ia, de modo explícito, o propósito de construção de um paraíso terrestre. No entanto, como já pontuado em outras oportunidades,

não é possível traçar uma divisão realmente válida entre a obra e a ação de Savonarola e, nesses termos, o conteúdo fantasioso acaba por ganhar corpo, haja vista o esforço de fazer com que o bem viver cristão ganhe espaço no mundo concreto. Considerando-se as grandes possibilidades de localização de pontos paradoxais em Savonarola, não parece absurdo pensar que o monge inaugura um modelo de utopia, que difere dos demais, justamente, por ter lugar definido e concreto. Para isso, deve-se pontuar que a sucessão dos acontecimentos que marcam Florença nesse período termina por permitir a ascensão do monge. Claudio Leonardi desenvolve uma interessante análise a esse respeito:

E todos os momentos da recente história florentina estão relacionados à profecia: da morte de Lorenzo à loucura de Piero; da intervenção de Carlos VIII ao debate institucional sobre a forma do governo da cidade: todas as aventuras florentinas são relacionadas por Savonarola a Deus, isto é, à ação direta de Deus pela profecia (LEONARDI, *op. cit.*, pp.592-593).

Torna-se a afirmar o quanto a autoridade de Savonarola tem a ver com sua fama consolidada de profeta e, nesse sentido, o quanto esse dom é útil. Leonardi ainda salienta que Savonarola “recusa o papel e a qualidade de político e reivindica a de profeta, de guia do povo cristão, e de um povo cristão profundamente renovado pela graça do Espírito Santo” (*idem*, p.592). O povo florentino pode refletir acerca do quanto é vantajoso contar com um profeta genuíno ao seu dispor, podendo-se considerar tal presença até mesmo como um recurso estratégico. Por outro lado, não é possível negar o quão realmente estratégico é construir uma autoridade pautada numa capacidade tão poderosa e proveniente do próprio Deus. Savonarola é um instrumento da divindade enquanto pregador profeta, que revela e admoesta o povo acerca do modo correto de agir para que Deus não derrame sua ira sobre a cidade; e permanece sendo um instrumento quando caracterizado como profeta republicano, haja vista que a instauração do governo civil em Florença também é uma verdade revelada por Deus, que conta com seu instrumento para bem conduzir o povo escolhido rumo ao paraíso terrestre, Florença, a Nova Jerusalém.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito pensado no início desta empreitada sempre esteve ligado a tentar caracterizar de modo mais adequado a experiência savonaroliana em Florença, de modo que a tradição atinente ao ideal de liberdade que, por assim dizer, pairava sobre a cidade, parecia evidenciar um claro conflito à medida em que se pensa de uma maneira mais abrangente em um regime teocrático. Portanto, em seu início, o estudo partiu do princípio de que o regime implementado pelo monge de Ferrara estava enquadrado nessa categoria de teocracia. Não levou muito tempo para perceber que toda e qualquer caracterização envolvendo Savonarola e sua atuação não comporta um caráter simples.

Diante do material consultado para o desenvolvimento da análise, evidenciou-se a necessidade de investigar a experiência política do padre por meio de sua atuação, de onde a disponibilidade dos sermões por ele proferidos representou um conteúdo bastante rico que, por sua vez, tornou clara a necessidade de conduzir a pesquisa levando em conta a importância da arte oratória, afinal a capacidade do monge de fazer com que os ouvintes o encarassem como o profeta de um povo estava fortemente relacionada ao modo como ele desenvolvia seus discursos. Esquivar-se dos embates concernentes ao campo da retórica já não era uma opção para a sequência deste estudo. Desse modo, nunca se perdeu de vista o princípio de que qualquer enquadramento viável para o regime savonaroliano passa pela compreensão do contexto em que o monge está inserido e, levando em conta que tal cenário é justamente o da cidade de Florença, isso, por si só, é um fator determinante para desenvolver a investigação considerando o papel da retórica.

Portanto, desde o embate suscitado pelo trabalho de Skinner, foi possível verificar que Savonarola, embora fortemente influenciado pela tradição escolástica que o cerca, soube adequar-se às exigências de cada situação. Sua atuação política e religiosa, notada principalmente por meio de seus sermões, evidencia que não há desprezo por parte do monge em relação às técnicas oratórias. Pelo contrário, a análise de sua trajetória política indica Savonarola como um personagem muito mais próximo do princípio ciceroniano, que preceitua a vinculação do orador com a prática política. É evidente que tal constatação não visa estabelecer comparações da capacidade de eloquência de Savonarola diante de Cícero, o que seria completamente pretencioso e descabido. Trata-se apenas de pensar em Savonarola como alguém capaz de vincular diretamente a oratória à *práxis* política.

Os sermões analisados ao longo da composição desta pesquisa dão conta de demonstrar que essas pregações nunca estiveram restritas ao campo estritamente religioso, aliás, nem mesmo os demais escritos de frei Girolamo, como, por exemplo, o *De veritate prophetica*, que, ainda que sugira uma tratativa restritiva, está ligado ao contexto de seu projeto político, haja vista consistir numa resposta à sua excomunhão, que, por sua vez, sempre esteve vinculada às críticas direcionadas ao poder central de Roma, por sua corrupção e constante interferência nos assuntos internos da cidade de Florença. Dentre os muitos aspectos elencados ao longo do processo de investigação, essa complexa relação entre o que é religioso e o que é secular terminou por implicar na dificuldade de enquadramento das pregações do monge de Ferrara em um gênero discursivo mais preciso, tanto em relação aos manuais clássicos de retórica quanto ao considerar o conteúdo dos manuais eclesiásticos.

Mesmo diante dessa complexidade que envolve uma grande gama de elementos a serem considerados em relação à experiência savonaroliana, é possível afirmar que Savonarola obtém sua ascensão política face às condições que o rodeavam, bem como às tradições que continham ideais que permaneciam vivos na cidade de Florença, como as ideias de grandeza e liberdade oriundas dos humanistas cívicos. É certo que, em determinadas ocasiões, há espaço para a qualificação do padre como figura excêntrica e anti-humanista, mas sua sagacidade encontra-se, justamente, em converter um ideal humanista em termos que fique adequado ao seu objetivo reformista de renovação.

Sua participação ao longo do período que marca a chegada de Piero de Médici ao poder, bem como sua queda após a vinda dos franceses, é uma boa ilustração de sua capacidade de mediação. Parece evidente pensar que o religioso tinha interesses próprios a defender ao longo desse período, mas é certo que ele não era o único nessa disputa. As habilidades retóricas do padre certamente foram parte desse processo, sendo aplicadas ao longo dos desdobramentos que fizeram do monge uma figura central na política florentina. Uma das vantagens construídas por Savonarola, e da qual ele soube como tirar proveito, é a de poder negociar nos bastidores políticos de Florença, tal como fez no caso do rei Carlos VIII, e, ao mesmo tempo, poder lançar suas ideias políticas, sempre com o emprego de tons religiosos, ao proferir seus sermões. Talvez essa junção da habilidade de negociar nos bastidores e fazer um bom uso de seu púlpito-palanque seja um ponto central para a compreensão da experiência savonaroliana. Nota-se a constante relação da ação política vinculada ao campo discursivo: é necessário saber o que dizer nos bastidores e o que dizer no discurso aberto.

Ao considerar que Cícero aponta que: “o primeiro ofício do orador é discursar de maneira adequada para atingir a persuasão” (CÍCERO, *op. cit.*, p. 170), pode-se concluir que Savonarola é um orador bastante hábil dentro de suas pretensões. Percebe-se que domina muito bem o público para o qual discursa, uma vez que é possível analisar que o período em que está à frente da cidade é marcado pela integração de camadas sociais que outrora não tinham efetiva participação nas decisões políticas. Evidentemente, não é possível afirmar que esse foi um processo tranquilo. É necessário notar que, para além de conduzir a negociação com os franceses, que continha o risco de fazer com que Florença caísse nas mãos de uma força externa, Savonarola teve que lidar com as tensões internas que, dentre outras coisas, poderiam resultar no estabelecimento de um novo regime oligárquico. Lauro Martines desenvolve uma boa síntese a respeito dessa tensão interna que polarizou os interesses em relação a quem estaria apto a participar dos ofícios da república. Acerca do posicionamento dos oligarcas, Martines aponta o seguinte: “Eles desejavam uma oligarquia republicana que eles e homens como eles, com experiência política, dominariam” (MARTINES, *op. cit.*, p.75). Sobre a mencionada camada mais popular, o autor desenvolve as seguintes observações:

O outro polo tinha homens de estirpe social mais modesta, uma multidão que via todos os cidadãos no Grande Conselho como potenciais titulares de importantes ofícios. Estes eram pequenos comerciantes, nobres falidos, ou mesmo prósperos artesãos que poderiam reivindicar ancestrais de linhagem masculina, voltando até a geração de seus bisavôs, foram membros de um dos três maiores conselhos, ou que tenham sido formalmente ‘tirados’ pelo nome das bolsas eleitorais (*idem*, pp. 75-76).

Dadas as semelhanças, Martines certamente levou em consideração os apontamentos feitos por Guicciardini em sua *História de Florença*. Ao considerar esse processo após a consolidação das medidas implementadas no desfecho do mencionado embate, o historiador tece as seguintes considerações acerca das alterações no quadro da política institucional de Florença, decorrentes da aprovação das ideias atribuídas a Savonarola:

O resultado foi que se devia criar um Conselho formado por todos os cidadãos não incluídos nos registros de antecedentes criminais, não menores de vinte e nove anos, cujos pais, avôs ou bisavôs haviam sido membros de alguns dos Conselhos Maiores (GUICCIARDINI, *op. cit.*, p. 146).

Em sua obra intitulada *Savonarola: the Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, Donald Weinstein apresenta minúcias técnicas envolvendo todo esse imbróglio que demarca o período entre a expulsão de Piero de Médici e a implementação do novo formato político que

possibilitou a participação dessas camadas mais populares em uma seção chamada de *Toward the New Jerusalem* (WEINSTEIN, 2011, pp. 132 – 147). A exposição dessas tecnicidades, que contempla inclusive o número de votantes favoráveis e contrários à proposta, bem como os critérios e formato desse processo (*idem*, pp. 146 – 147), parecem estar além do propósito da presente investigação. No entanto, o trabalho de Weinstein é relevante por contribuir para a verificação da complexidade das negociações em que Savonarola esteve envolvido. Tal levantamento histórico possibilita a realização de um contraponto ao modo como o monge desenvolve seus registros em relação ao estabelecimento do novo regime político.

Nesse sentido, o *Tratado* político de Savonarola oferece interessante defesa da aplicação desse modelo republicano que abrange a participação de um maior número de pessoas como forma mais adequada à Florença, sendo perceptível que, ao proferir sermões, anteriores à publicação do *Tratado* político, onde faz uso das mesmas terminologias que seriam registradas em tal obra posteriormente, Savonarola utiliza um recurso que o coloca para seus ouvintes como alguém que vai além de uma figura religiosa. No entanto, suas obras estão repletas de momentos de transição em que o monge faz questão de esclarecer que, mesmo ao tratar sobre as formas de governo, ele continua sendo um instrumento de transmissão de mensagens provenientes do próprio Deus.

Toda a credibilidade de Savonarola passa por esse fator relacionado ao modo como o padre se apresenta como um instrumento nas mãos de Deus. Não por acaso o monge insistirá tanto em um elemento central para sua técnica discursiva: a imposição do medo, que busca materializar por meio de suas profecias: “Mas você deve acreditar ainda mais no que digo, tendo começado a acontecer aquilo que foi dito no passado”⁸⁰ (SAVONAROLA, 1898, p. 78).

Fatores que, em um primeiro momento podem parecer nitidamente contraditórios, são reunidos no pensamento de Savonarola e compõem esse complexo quebra-cabeças, que atrela a ideia de liberdade à necessidade do temor, que permite pensar no estabelecimento de um regime democrático que está constantemente *sub judice* de uma força onipotente e, quiçá, tirânica, que, ainda assim, é misericordiosa o suficiente para oferecer aos cidadãos florentinos a possibilidade de evitar sua ira por meio das revelações dadas ao profeta do povo. A viabilidade da conciliação entre o ideal de liberdade e um regime que detém traços sabidamente teocráticos passa pelo empenho de transformação desse conceito de liberdade por meio do esforço discursivo. Talvez esteja aí o grande mérito de Savonarola, que mesmo

⁸⁰ *Però dovresti ora credere tanti piú quello che io ti dirò, avendo visto cominciare a verificarsi quello che fu detto per il passato*

em um contexto de iminente risco de queda após sua excomunhão, utilizou sua capacidade discursiva para fazer desse risco, não uma imagem de fracasso, mas a consolidação de um ideal de martírio, que, como todo o restante, era parte do plano divino.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMBRÓSIO, Renato. A República de Florença como a segunda Roma republicana na *Invectiva in Antonium Luschum Vicentinum* de Lino Coluccio Salutati. In: **Estudos Linguísticos e Literários**, n. 55. Salvador: UFBA, 2016.

_____. **Política e retórica no humanismo florentino entre os séculos XIV e XV**: em torno do humanismo cívico. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

ANTONETTI, Pierre. **Historia de Florencia**. Tradução de Esther Herrera. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

ARANOVICH, Patrícia Fontoura. **História e política em Maquiavel**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

_____. Maquiavel, retórica e política. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 24, São Paulo: online, 2014.

ARAÚJO, Sergio Xavier Gomes de. Petrarca contra os dialéticos nas *Familiares*. In: PAIVA, Rita de Cássia Souza; ISKANDAR, Jamil Ibrahim (org.). **Filosofemas**. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2016.

AUTOR DESCONHECIDO. **Retórica a Herênio**. Tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.

BARON, Hans. **En busca del humanismo cívico florentino**: ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno. Tradução de Miguel Abelardo. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BARROS, José D'Assunção Barros. A escolástica em seu contexto histórico. In: **Fragmentos de cultura**, v. 22, n. 3. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2012.

BIGNOTTO, Newton. O filósofo e a cidade: o *Vita Civile* de Matteo Palmieri. In: **KLEOS**, v. 4, n. 4. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2000.

BÍBLIA: Tradução Ecumênica (TEB). São Paulo: Edições Loyola, 1994.

BRUNI, Leonardo. *Laudatio Florentinae Urbis*. In: **MORUS – Utopia e Renascimento**, v. 11, n. 2. Tradução de Fabrina Magalhães Pinto. Campinas: UNICAMP, 2016.

BURCKHARDT, Jacob Christoph. **A cultura do Renascimento na Itália**: um ensaio. Tradução de Sérgio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

CHAUÍ, Marilena. Cultura política e política cultural. In: **Estudos avançados**, v. 9, n. 23, Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1995.

CIAPPELLI, Giovanni. Il rogo della cultura: I bruciamenti delle vanità. In: **Girolamo Savonarola l'uomo e il frate**. Spoleto: Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1999.

CÍCERO, Marco Túlio. Do orador. In: **A invenção no Do orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiares I, 9, 23**. Tradução de Adriano Scatolin. Tese de doutorado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

_____. **Dos deveres**. Tradução de Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DALL'AGLIO, Stefano. Savonarola, Girolamo. In: **Dizionario Biografico degli Italiani**, Vol. 91. Roma, 2018. Disponível em: [https://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-savonarola_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-savonarola_(Dizionario-Biografico)). Acesso em 28 jun. 2021.

EDELHEIT, Amos. **Ficino, Pico and Savonarola: the Evolution of humanist theology 1461/2 – 1498**. Leiden: Koninklijke Brill, 2008.

FILHO, Luiz Marcos da Silva. **A definição de *populus n'A cidade de Deus de Agostinho*: uma controvérsia com *Da república* de Cícero**. Dissertação de mestrado – Universidade de São Paulo, 2008.

_____. **Desnaturalização da política n'A cidade de Deus, de Agostinho**. Tese de doutorado – Universidade de São Paulo, 2012.

FIORILLO, Marília. Claro enigma: o discurso da obscuridade. In: **Galáxia**: revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica. São Paulo: PUCSP (online), 2012.

GARFAGNINI, Gian Carlo. Política e profecia: l'esperienza savonaroliana a Firenze. In ANSELMINI, Gian Mario; DE BENEDICTIS, Angela. **Città in guerra: esperienze e riflessioni nel primo '500 : Bologna nelle "Guerre d'Italia"**. Bologna: Minerva, 2008.

GARIN, Eugenio. **Ciência e vida civil no renascimento italiano**. Tradução de Cecília Prada. São Paulo: Ed. UNESP, 1996.

_____. **El zodiaco de la vida: la polémica astrológica del trescientos al quinientos**. Tradução de Antonio-Prometeo Moya. Barcelona: Ediciones Península, 1981.

_____. **L'éducation de l'homme moderne: la pédagogie de la Renaissance 1400 - 1600**. Tradução de Jacqueline Humbert. Paris: Librairie Fayard, 1968.

GILSON, Etienne. **A filosofia na idade média**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

GRANADA, Fray Luis de. **La Retorica Eclesiastica**. Barcelona: En la Imprenta de Juan Jolis y Bernardo Plá, 1775,

GUICCIARDINI, Francesco. **Historia de Florencia, 1378-1509**. Tradução de Hernán Gutiérrez Garcia. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

KENNEDY, George Alexander. **Classical rhetoric and its christian and secular tradition from ancient to modern times**. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1980.

KOTTMAN, Karl A (Editor). **Millenarianism and Messianism in the Early Modern European Culture: Volume II: Catholic Millenarianism: From Savonarola to the Abé Grégoire**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

LARIVAILLE, Paul. **A Itália no tempo de Maquiavel: Florença e Roma**. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

LEONARDI, Claudio. Jérôme Savonarole et le statut de la prophétie dans l'Église. In: **Mélanges de l'Ecole française de Rome**. Moyen-Age, tome 102, n°2. Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII-XVI siècle), 1990.

MAQUIAVEL, Nicolau. **Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio**. Tradução de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARTINES, Lauro. **Fire in the City: Savonarola and the Struggle for Renaissance Florence**. New York: Oxford University Press, 2006.

PÁDUA, Marsílio de. **O defensor da Paz**. Tradução de José Antônio de Camargo Rodrigues de Souza. Petrópolis: Vozes, 1997.

PINTO, Fabrina Magalhães. Retórica e política no humanismo renascentista: reflexões sobre a *Laudatio Florentinae Urbis*, de Leonardo Bruni. In: RAGAZZI, Alexandre; MENESES, Patricia D.; QUÍRICO, Tamara (org.) **Ensaio interdisciplinares sobre o renascimento italiano**. São Paulo: Ed. UNIFESP, 2017.

RIDOLFI, Roberto. **Vita di Girolamo Savonarola**. Firenze: Sansoni Editore Nuova, 1981.

ROSSATO, Noeli Dutra; DE MARTINI, Marcus. Milenarismo em Joaquim de Fiore e Antônio Vieira. In: **Mirabilia: mística e milenarismo na Idade Média**. n. 14. Santa Maria, 2012,

SANTO AGOSTINHO. **A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

_____. **Confissões**. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.

SAVONAROLA, Girolamo. **Scelta di prediche e scritti di Fra Girolamo Savonarola: con nuovi documenti intorno alla sua vita**. A cura di VILLARI, P., CASANOVA, E. Firenze: G.C. Sansoni Editore, 1898.

_____. **Selected Writings of Girolamo Savonarola: Religion and Politics, 1490-1498**. Tradução de Anne Borelli e Maria Pastore Passaro. New Haven: Yale University Press, 2006

_____. **Tractato contra li astrologi**. Roma: Bibliotheca Casanatensis, 1701.

_____. **Tratado Sobre o Regime e o Governo da Cidade de Florença**. Tradução de Maria Aparecida Brandini de Boni e Luis Alberto de Boni. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.

SKINNER, Quentin. **As fundações do pensamento político moderno**. Tradução de Renato Janine Ribeiro e Laura Teixeira Motta. 6ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Visions of politics**. Volume 1: Regarding Method. New York: Cambridge University Press, 2012.

TAITHE, Bertrand; THORNTON, Tim (Editores). **Prophecy: the power of inspired language in history 1300 – 2000**. Londres: Sutton, 1997.

TENENTI, Alberto. **Florença na Época dos Medici: da cidade ao estado**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

THOMAS, Keith. **Religion and the decline of magic: studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth-century England**. Londres: Penguin Books, 2003.

VILLARI, Pasquale. **Life and times of Girolamo Savonarola**. Tradução de Linda Villari. Londres: T. Fisher Unwin LTD, 1918.

WEINSTEIN, Donald. **Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet.** New Haven: Yale University Press, 2011.