

GRAVITAS IOCOSA: ESTUDOS SOBRE LEON BATTISTA ALBERTI¹

GRAVITAS IOCOSA: STUDIES ON LEON BATTISTA ALBERTI

Claudio Cavargere

<https://orcid.org/0000-0002-6539-5379>

c.rbc@proton.me

*Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
São Paulo, São Paulo, Brasil*

RESUMO *A presente pesquisa tem por objetivo elucidar, no âmbito dos processos literários de investigação do denominado Humanismo Quattrocentesco Italiano, o inusitado pensamento de Leon Battista Alberti. Para tal intento, analisam-se não apenas os procedimentos linguísticos e retóricos por meio dos quais sua época e seu tempo deram nova luz à organização sistemática do saber – fazendo da retórica não só uma forma de investigação filosófica acerca da natureza humana, mas também a arte por excelência do humano, ressaltando no estudo das letras o caminho para elevação e autodomínio do homem –, mas igualmente a forma como o pensamento de Alberti, com essa cultura, foi carregado de tensão, levando-o a perceber na crítica do Humanismo sua mais potente realização.*

Palavras-chave: *Retórica. Filosofia. Humanismo. Leon Battista Alberti.*

ABSTRACT *This research aims to elucidate, within the literary processes of investigation of the so-called quattrocentesco Italian humanism, the unusual*

¹ Artigo submetido em: 14/03/2025. Aprovado em: 10/05/2025.

thought of Leon Battista Alberti. To this end, we not only analyze the linguistic and rhetorical procedures through which his era and time shed new light on the systematic organization of knowledge – making rhetoric not only a form of philosophical investigation about human nature, but also the art par excellence of the human, emphasizing in the study of letters the path to human elevation and self-mastery – but also how Alberti's thought, with this culture, was charged with tension, leading him to perceive in the critique of humanism his most powerful achievement.

Keywords: *Rhetoric. Philosophy. Humanism. Leon Battista Alberti.*

I. Preliminares

Se pudéssemos asseverar que a denominada História da Filosofia nasce concomitantemente com o aflorar de seu objeto, o mesmo não poderia ser afirmado com convicção acerca da reflexão crítica dessa disciplina sobre si mesma e sobre esse mesmo objeto. E, tão logo tenha ela tido seu apogeu e institucionalização nos limiares da precipitadamente denominada Era Moderna, por volta do século XVIII, muito do que ela ali açambarcou para seu juízo, antes mesmo de sua exposição à temperança e à análise moderada do pensamento – arma contra os universais do entendimento –, erigiu-se como fenômeno incontestável do espírito humano, à revelia da avaliação. Antes de receber, como movimento natural, a reação à sua efetivação, ou seja, a interposição crítica mediante a qual se deve fazer incorrer mesmo as mais sólidas sentenças, a investigação da história do pensamento filosófico criou para si um campo além de todo pensamento, além de toda história.

Foi de fato no ano de 1740 que Johan Jacob Brucker propôs um não inusitado método para a nascente disciplina da história do pensamento filosófico. Dando prosseguimento e codificação basilar ao movimento gnosiológico que arrastava suas raízes desde as revoluções ditas científicas dos séculos XVI e XVII – no bojo das quais a *filosofia natural*, acoplada à originada *ciência da natureza*, começava a destacar-se paulatinamente do fundo inseguro das *bonae litterae*, do autocontrole cultivado pela leitura dos grandes clássicos, pela análise dos exemplos históricos, e, portanto, centrando-se mais estreitamente na abstração formal das teorias epistemológicas –, Brucker sugere que a história do pensamento filosófico deveria refletir o pensamento como exercício puro da faculdade da razão. Era preciso, portanto, esquadriñhar entre as ribeiras históricas as suas autênticas fontes, extrair delas e de suas personalidades

aquilo de *sistemático* e *universal* do pensamento. Para que, portanto, se pudesse “extrair um juízo sólido e correto da sentença [expressa] dos filósofos”, era “necessário escavar todo um sistema nos seus escritos”, um sistema que, “diante de todos seus princípios gerais, como um alicerce, sustenta todo o edifício dos seus ensinamentos” (Brucker, 1975, p. 15)².

Não podemos ter dúvidas de que, para além dos desígnios do autor, para além da pura razão do pensamento, este não pôde evitar sistematizar a história do pensamento de forma progressiva, selecionando aqueles autores ou sistemas que, na sua época, eram vistos como os pilares do espírito humano até o momento – e segundo as propostas formuladas pelo autor. Herdeiro intelectual de Christoph August Heumann, que em seu *Einleitung zur historia philosophica* aplicava os métodos de Pierre Bayle para uma exatidão aperfeiçoada do saber no campo histórico-filosófico, Brucker intentava liberar a história de suas vicissitudes e de suas incertezas, ou seja, do homem. Pois foi de fato a *vida dos filósofos*, com suas seitas e intrigas, seus continuadores e retratores, que foi excluída do pensamento. Aquilo que antes era visto como determinação premente do pensamento, ou seja, o *ethos* do filósofo, sua dieta, seus modos de dizer e de portar-se, os estilos de vida dos mais variados séquitos em suas diferentes técnicas do agir e do pensar, o combate recíproco entre os contemporâneos, mas também o confronto com os conceitos do passado; em suma, o pensamento em sua formulação viva, carregado das relações inerentes à sua historicidade, teve de ser descartado para a depuração do pensamento filosófico em seu desenvolvimento lógico-sistemático.

Mas, se em uma depuração tão acertada do pensamento, não apenas os autores e suas escolas, suas técnicas de vida e seus comentadores, mas também inteiras culturas e épocas históricas tiveram de sofrer o crivo implacável da seleção depurada do espírito, não nos surpreenderíamos ao constatar que, de todos os séculos, é, talvez, o século do Humanismo aquele que mais do que nunca fadiga a ajustar-se entre as mais variadas – e mesmo mais inclusivas – grades de seleção histórica do pensamento filosófico. Passando, talvez, por todos os grandes historiadores da Filosofia, de Rolf Tiedemann a Wilhelm Gottlieb Tennemann, Louis Cousin, Friedrich Ueberweg e, ainda, Rodolfo Mondolfo e Nicola Abbagnano, para depois institucionalizar-se na cultura universitária alemã e então espalhar-se como modelo europeu, a organização

2 Do original: “*Ut itaque de sententia philosophorum sanum rectumque iudicium ferri queat, totum ex eorum scriptis sistema ita erendum est, ut ante omnia principia generalia, quae fundamenti loco toti doctrinarum aedificio subiiciuntur, eruantur, et his demum illae superstruantur conclusiones quae ex istis fontibus sponte sua fluunt*”. Todas as traduções de trechos citados, em quaisquer línguas, são de responsabilidade do autor, a menos quando indicado o contrário.

sistemática do pensamento filosófico moldou-se incontestavelmente de forma a deixar para fora de si inteiros períodos da história do pensamento, tidos como não filosóficos (Catana, 2008, pp. 193-195). A superestima da metafísica em detrimento da ética, da epistemologia em detrimento da forma, da argumentação lógica em detrimento da aplicação prática teve como imediata consequência o completo descrédito filosófico do pensamento humanista do século XV. É, de fato, com grande convicção que Ernest Renan afirma, já na metade dos Oitocentos, que aquilo a que se denomina Renascimento é tão somente um movimento literário, não filosófico (Renan, 1852, p. 255).

Exposto ao frio tratamento daqueles abandonados ao relento, o pensamento humanista do século XV, para além de alguns poucos estudos no âmbito historiográfico e do louvável e incontornável elogio de Jacob Burckhardt, teve de esperar até o século XX para ter, novamente, um singelo lugar frete à luz do sol. É sob a pena de Paul Oskar Kristeller que os *studia humanitatis* retomam uma vez mais sua importância na agenda dos grandes estabelecimentos de ensino superior europeus. No incontornável e promissor estudo acerca do termo *humanista*, investigado agora dentro do crivo histórico-crítico de seus próprios contornos e definições, Kristeller perscruta aqueles homens que, diante de uma nova potencialidade histórica, dedicaram-se aos estudos da gramática, da retórica, da história, da poesia e da filosofia. E, no entanto, é forçoso constatar que, sob o jugo de um de seus maiores investigadores e propagadores, o pensamento humanista não pôde deixar de sentir ressoar, sob a ótica desse seu tão erudito admirador, aqueles mesmos ecos que outrora o impediam de se ver sob a luz redentora da crítica.

Já em seus anos de assistência de pesquisa na *Scuola Normale Superiore di Pisa*, Kristeller, sob supervisão de Giovanni Gentile e juntamente a Alessandro Perosa, dividia os escritos inéditos do Humanismo em dois grupos: *Testi umanistici inediti o rari* e *Opuscoli filosofici: testi e documenti inediti o rari* (Hankins, 2011, pp. 481-90). Após uma meditação acerca do método filosófico de seu supervisor e orientador, Martin Heidegger, junto do qual desenvolveu suas primeiras investigações filosóficas de Plotino e Marsílio Ficino, é fazendo uso do método histórico-filosófico neokantiano de Ernst Hoffmann que Kristeller justifica a separação e organização dos textos humanistas – e isso com uma tonalidade nada dissonante do projeto moderno consolidado por Jacob Brucker³. Diz-nos Kristeller: “Hoffmann argumenta de forma convincente que cada filosofia digna desse nome tem, para além das suas circunstâncias

3 De resto, não é de todo inútil constatar o direto contato de Kristeller com o pensamento de Ernest Renan. Ver *Kristeller reconsidered: essays on his life and scholarship*. New York: Italica Press, 2008. pp. 89-130.

históricas, um significado supra-histórico e eterno”; e que, portanto, “um historiador ou intérprete de uma filosofia só lhe fará justiça se compreender esta verdade e conteúdo duradouros” (Kristeller, 1963, pp. 99-102). Assim sendo, no que diz respeito aos séculos XV e XVI, nota-se, “de um lado, a sobrevivência obstinada da filosofia escolástica ao longo de todo o Renascimento Italiano, normalmente explicado pela inércia intelectual dos respectivos filósofos”, de outro, que “a maior parte das obras dos humanistas nada tem a ver com a filosofia”, e, “mesmo os seus tratados sobre temas filosóficos, se nos dermos ao trabalho de os ler, parecem, na maioria dos casos, superficiais e inconclusivos” (Kristeller, 1944, p. 356).

E, no entanto, um incômodo – que de resto foi mesmo expresso por outro grande estudioso da cultura humanista do século XV, Eugenio Garin, e que, junto do nosso erudito alemão, pode ser considerado como outro gigante responsável pelo estudo, investigação, tradução e propagação dos escritos humanistas do *Quattrocento*. Como afirmava Garin em uma carta ao seu amigo Paul Oskar Kristeller: “Não estou convencido de que a história do pensamento possa coincidir com a história das Faculdades de Filosofia”. Posicionamento, de resto, já expresso em uma resenha publicada no *Giornale Critico Della Filosofia Italiana*, em 1952, na qual, em meio a numerosos elogios tecidos às pesquisas de Kristeller, ressalta, no entanto, a falha deste último em ter “recusado qualquer tipo de significado filosófico ao Renascimento [*rifiutato qualsiasi significato filosofico al Rinascimento*]” (Garin, 1952, pp. 97-105).

Foi necessário, pois, para tê-lo feito, um deslocamento do olhar: retirá-lo da altitude inalcançável para onde foi levado e vertê-lo em direção a si mesmo, ali onde a história crítica da história da filosofia tem seu início; ali onde a filosofia como procedimento lógico-abstrato, capaz de decantar da história a pureza do ato do pensamento, perde seu lugar. Para fazê-lo, a exigência de perscrutar em cada rudimento histórico, em cada contexto, suas próprias definições – de resto sempre múltiplas, raras e particulares – do fazer filosófico e de seus perpetradores. Não nos surpreenderíamos, assim, ao ver que, antes de Brucker, a concepção pré-moderna de Filosofia já era ela mesma muito mais ampla; e que, para além de um Humanismo como fato puramente gramatical e especulativamente continuador do Medievo, a peculiaridade própria desse pensamento, sobretudo nas suas formulações epistemológicas, antropológicas e ontológicas – que de resto faz uso das mais diversas formas de expressão –, atinge com peso devastador as antigas formas de pensamento. Nesse período arcaico dos primórdios da modernidade, uma cultura sedenta dá seu primeiro suspiro. Ela tem sede de saber – saber filosófico.

Para demonstrá-lo, é preciso proceder, como sugere Roberto Cardini (2005), a um *smontaggio* delicado e pormenorizado de cada um dos textos. Convém operar obra por obra, situar sua ocasião, seu contexto, sua língua, seu estilo e léxico, a relação interna dos conceitos operadores ou personagens, mas também o gênero literário, o público destinado, os objetivos imediatos, sua superfície histórica, os interlocutores, as fontes antigas e medievais, o uso próprio e circunstancial de certas ideias tidas como gerais. A Filosofia, aqui, carece de pronto sistema; e, para provar a sua complexidade filosófica, analisaremos assim em detalhe o faminto espírito de um desses grandiosos nomes que, pela própria magnitude, foi apagado e incompreendido até pela luminescência pujante dos homens de sua época – ainda que esta tenha levado a termo: Leon Battista Alberti.

II. *De Gravitate*

Foi num brilhante ensaio crítico dedicado a Angelo Poliziano que Giovanni Ponte abriu margem para uma inovadora e profícua análise do estilo dos escritos humanistas. Despertando a curiosidade do autor constava um breve e sentencioso trecho de Leonardo Bruni acerca do estilo do orador Demóstenes. “Neste homem”, dizia Bruni em seu *Praefatio ad Nicolam Medicem*, “cujo estilo de falar e escrever é considerado o mais adequado, parece haver uma espécie de gravidade nervosa [*gravitas nervosa*], e não um palavreado vazio [*inanitas verbosa*]”⁴. Contra o palavreado indene de alguns escritos, Bruni ressaltava o poder da imponência da dicção, própria da *gravitas*, quando carregada de certa nervura, isto é, de certa robustez arquitetônico-estilística – muito próxima, segundo Giovanni Ponte, “das seguras proporções da contemporânea arquitetura toscana”, em que “a calma monumentalidade [do edifício] é temperada pelo caráter esguio dos arcos e das colunas [*si contempera com la snellezza degli archi e delle colonne*], com um linearismo vibrante que faz variar as superfícies e aliviar seus volumes” (Ponte, 1994, p. 111).

Segundo Ponte, essa ordenadora tonalidade do estilo – que, como veremos, vai muito além da harmonia textual – teria ressoado nos ouvidos humanistas a partir da *Rhetorica* de Jorge de Trebisonda, que ressaltava nela duas distinções: uma concernente à ordenação argumentativa, outra atinente à sofisticação, à *elevatezza* das expressões. Quanto ao conceito de *nervositas*, este teria chegado

4 Do original: “*In hoc, inquam, homine, cuius dicendi scribendique genus probatissimum existimatur, gravitas quaedam nervosa, non inanitas verbosa inesse apparet*”. BRUNI, L. *Praefatio ad Nicolam Medicem* In Humanistische philosophische Schriften, mit einer Chronologie seiner Werke und Briefe. Leipzig-Berlin: Teubner, 1928, p. 130.

a Bruni pelo tratamento dado por Quintiliano à figura de Demóstenes. Segundo o orador romano, havia tanto poder nele, tanto mais *coeso e concentrado em certos nervos*, que nada no seu discurso permanecia ocioso – nada podendo faltar ou nele tornar-se redundante⁵. Pouco antes do primeiro, já havia sido o grandioso Cícero a comparar a eloquência demostênica à força de um raio, ressaltando ainda sua grande sabedoria, a justeza de suas palavras (Wooten, 1997, pp. 177-180). É forçoso constatar, no entanto, segundo Stefano Cracolici, que a imagem de um Demóstenes grave, espirituoso, mas também arrebatador, relampejante, adquire no Humanismo sua elaboração primeira não em Bruni, mas em Petrarca, que atribui a si mesmo a prerrogativa de escrever em um *stilus ipse nervosior* (Cracolici, 2004, p. 293). Teria sido também Petrarca aquele que, em aberto confronto com a cultura naturalístico-escolástica do *Trecento*, teria primeiro contraposto um estilo *graves et vehementes*, nervoso, a um *non scientie sed inanis eloquentie curiosum*⁶.

A complexa elaboração de Bruni – que, sabemos agora, de matriz *petrarchesca* – adquire seu refino pela feliz conjunção de dois operadores antitéticos entre si (*gravis* e *nervosus*), harmonizando agonisticamente em uma única composição um termo que de resto é por demais polissêmico – o δεινότης grego. Aquela *summa vis* arrebatadora e relampejante, antes mesmo de sua elaboração latina, já havia sido proposta por Dioniso de Halicarnasso para definir o estilo do orador Demóstenes (Wooten, 1989, p. 580). É Ludwig Volt aquele que nos questiona se já no *De oratore* não poderíamos entender *summa vis* por δεινότης – naquela sua polissemia carregada de sentido (Volt, 1934, p. 71). Caracterizado por uma qualidade espirituosa, sagaz, por uma ironia aguda, *jocosa*, mas também por uma elevada passionalidade *focosa*, como diria Petrarca, atingindo por vezes aquele estranho sublime cuja retórica de Pseudo-Longino muito nos valerá por toda a Idade Média, o operador δεινότης indica “sobretudo uma propensão do orador para introduzir no seu discurso uma polifonia acentuada de qualidades emotivas” (Cracolici, 2004, p. 295).

Mas exercitar-se em todas as formas de eloquência, ao ponto de sentir-se confortável em toda aquela gama polifônica de estilos, coloca perfeitamente em evidência que, em termos de maestria, a que melhor lhe cabe [a Demóstenes] é a da competência prática, aquela natural governança da experiência que, aliando sabedoria prática e engenho, faz da técnica de Proteu uma *summa*

5 Do original: “*paene lex orandi fuit: tanta vis in eo, tam densa omnia, ita quibusdam nervis intenta sunt, tam nihil otiosum, is dicendi modus, ut nec quod desit in eo nec quod redundet invenias*” (Instituto Oratoria, X, 1, 17).

6 Petrarca, 1975, p. 826.

prudentia capaz de apreender, da flor do real, o momento oportuno do tempo. Não é de outra forma que Cícero se refere ao orador grego. “Não se pode negar”, diz ele, “que Demóstenes foi aquele que teve a maior agudeza de espírito e o maior poder de falar”⁷. É tomando para si o estilo de Demóstenes que Cícero defende-se dos ataques de Licínio Calvo, argumentando a favor de uma prosa rítmica [*numerus*]. A *compositio*, aqui, mais do que uma mera ordenação do discurso, faz eco à *prudentia*, mas também ao *ethos*, à *virilitas* do orador (Cracolici, 2004, p. 299). Tomando para si o exemplo de Demóstenes, Cícero tem por objetivo demonstrar que, para além do emprego ágil, claro e lúcido da linguagem, atento às proporções rítmicas e à coesão viva das partes, um minucioso trabalho de seleção, de ordenação, de controle sobre si se faz necessário. Mais do que uma mera *asiatica enervata et effeminata* prosa, signo de um ânimo mole – como a ele se referiam seus detratores, entre eles, Licínio Calvo – aqui, o nervo é reteso, prova do adestramento de si e do discurso, ou seja, de uma *gravitas* ética e oratória.

Não poderia ser em outra ótica a retomada *petrarchesca* e *bruniana* da figura de Demóstenes, que afinal só lhes sobreveio pelo exemplo e pela elaboração de Marco Túlio Cícero. Pela via grega, sabemos que os textos retóricos de Hermógenes de Tarso flutuaram nas praias italianas pelo canal bizantino, sempre adaptados e reinterpretados pela pena do mesmo Trebisonda que havia introduzido nessas paragens o tão comentado conceito de *δεινότης* (Wilson, 1943, pp. 367-70). Para Hermógenes, mais do que uma tonalidade estilística – clareza, grandeza, beleza –, *δεινότης* se configura tanto como a mais elevada categoria de estilo como aquilo que coordena a organicidade interna de todas as demais qualidades do discurso – correspondendo, no “pensamento humanista do Renascimento”, e, por esse mesmo motivo, “ao conceito de *decorum*” (Patterson, 1970, p. 8).

Talvez só agora consigamos vislumbrar a agudeza do olhar de Giovanni Ponte, pois foi por detrás de uma composição estilística miúda que este percebeu a fina película que recobre a superfície de toda uma cultura. Para atingir a maestria do estilo, para fazê-lo elevado, sofisticado, com sustância e peso, mas também carregá-lo de nervura, de vivacidade; para dotá-lo de flexibilidade, dobrar-lhe a rigidez e, ainda assim, mantê-lo coeso, harmônico e consistente em cada uma das partes, é necessário – mais do que o domínio do discurso – o domínio de si, a capacidade de sentir o aroma do tempo, de saber aquilo que convém, aquilo que é mais dado a cada circunstância.

⁷ Do original: “*non se negare Demosthenem summam prudentiam summamque vim habuisse dicendi*” (De oratore, I, 89).

Cícero já o havia esboçado, e não é outra sua concepção de *decorum*. Mais do que uma perspicácia estilística ou política, o *decorum* é um operador para uma *ars vivendi*, pois “não há nada mais difícil, seja na vida ou no discurso, do que determinar aquilo que melhor convém”⁸. E, “para investigar aquela última parte da conveniência – e por assim dizer, o ornamento da vida [*quasi quidam ornatus vitae*] – a temperança, a moderação e completa atenuação dos sentimentos e de seu equilíbrio”, convém investigar “aquilo que, em latim, denomina-se *decorum*”⁹.

A investigação da *excellentia* discursiva é já uma investigação sobre o homem – seu caráter e seus costumes, seus modos de dizer e de fazer, do vestir e do portar-se, dos seus exemplos e da sua história, e dos três *genus philosophandi*, é aquele dedicado à *vita et mores* que mais propriamente recai sobre o comando da *ars scribendi que dicendi*, do filósofo-orador¹⁰. Para que o argumento seja ilustre, para que seja capaz não só de *movere* e *delectare*, mas também de formar, ensinar – *docere* –; para que ele não recaia “em uma pompa de palavras vãs” [*inanis verborum*], para que seja “o mais grave” [*gravi dignus nomine*], é preciso, além de agudeza de espírito, “elegância, ordem e uma certa dignidade nos gestos” [*prudenter et composite et ornate et memoriter dicet cum quadam actionis etiam dignitate*] (De oratore, I, 5, 16-18). Deve, ainda, ser versado na história, “conhecer a fundo todas as paixões dadas ao homem pela natureza” por meio de um “estudo pormenorizado da natureza humana e seus costumes, tal como expostas pelos filósofos” [*diligentissima pervestigatione earum omnium rationum, quae de naturis humani generis ac moribus a philosophis explicantur*] (De oratore, I, 15, 60) [– pois é por meio da possibilidade do “controle do ânimo”, de si e dos outros, “que se exprime a força e a beleza da eloquência” (De oratore, I, 5, 17).

Aquela sutil conexão entre a arte do discurso e a do pensamento filosófico, que nas investigações ciceronianas já assumia tonalidades de autocuidado, adquirindo em Sêneca seu caráter medicinal e de boa disposição da mente [*medicina animi*], assume em Petrarca todo o colorido que faz da formação humana em sua máxima acepção o objetivo do estudo das letras – as *bonae litterae*. De resto, a conexão entre o cuidado de si e o autoconhecimento adquirido na busca pelo bem dizer já nos era aqui ressaltado de uma forma

8 Do original: “ut [...] in vita sic in oratione nihil est difficilius quam quid deceat videre” (Orator. 21, 70).

9 Do original: “Sequitur ut de una reliqua parte honestatis dicendum sit, in qua verecundia et quasi quidam ornatus vitae, temperantia et modestia omnisque sedatio perturbationum animi et rerum modus cernitur. Hoc loco continetur id, quod dici Latine *decorum* potest” (De officiis, I, 27, 93).

10 Do original: “Sed si me audiet, quoniam philosophia in tris partis est tributa; [...] tertium vero, [...] semper orator fuit” (De oratore, I, 15, 68-69).

ainda mais imediata. Como afirma no *Rerum familiarium libri*, para que nosso discurso seja mais do que apenas “ornado, doce, agradável aos ouvidos; para que seja *grave*, consistente, *sábio*”, faz-se necessário que também “nossos sentimentos estejam em acordo”. A negligência e a “desordem no auto-cultivo produzem palavras e comportamentos desordenados”, mas uma “mente bem-disposta é capaz de plácida serenidade – e, sempre tranquila, ali permanece, instigando ditos *graves* e em harmonia”¹¹.

É, portanto, como *cura animi* que Petrarca define o objetivo de todo empreendimento filosófico [*animi cura philosophum querit*]. Para realizá-lo, sugere-se [*exhortor ac moneo*] não apenas a “correção da vida e dos costumes, cuja obra é a *virtude*” [*primum virtutis est opus*], mas “também de nosso discurso” [*sermonis etiam nostri consuetudinem corrigamus*], cuja obra é “o cultivo da eloquência” [*eloquentie cura*] (*Rerum familiarium libri*, I, 9.1). A arte da eloquência serve tanto para a boa disposição da conduta como do pensamento [*bene disposita mens*], e não é pouco o papel que ela cumpre na formação da vida humana [*quantum ad informationem humane vite possit eloquentia*] (*Rerum familiarium libri*, I, 9.6). O filósofo, “na verdadeira acepção do termo”, é aquele cuja “primeira e última intenção é tornar virtuoso tanto o leitor quanto o espectador, não apenas ensinando o que é a virtude e o vício, mas instilando no peito o zelo pelo melhor e a fuga do que é nocivo”¹². É assim que as *gravissimis acerbissimisque sententiae* recaem sobre as aflições como as salutares mãos de um médico; e, diante da dor e do infortúnio, sua aplicação é tanto mais salutífera quanto o intuito é penetrar e modificar o interior [*interiora transfigere*] (*Rerum familiarium libri*, I, 9.11-12).

Sob a figura de Agostinho, Franciscus – *alter ego* de Petrarca – é admoestado à leitura dos clássicos como lenitivo ao seu estado de inquietude e adoecimento [*aegritudo*], tendo como consequência imediata a incapacidade de permanecer firme frente aos golpes da Fortuna (*Secretum*, II, 5.9). Mas a vã leitura [*inanis*] e a erudição vazia de seus contemporâneos [*Literorum flagitosissimos*] não bastam para recolher os esparsos fragmentos [*sparsa anime fragmanta*] que nos tornamos quando relegados ao âmbito das paixões.

11 Do original: “*ornate quidem, lepide, dulciter, altisone loqui poteris; graviter, severe, sapienterque, et, quod super omnia est, uniformiter certe non poteris. Quoniam nisi primum desideria invicem nostra convenient, quod preter sapientem scito nemini posse contingere, illud necesse est ut, dissidentibus curis, et mores et verba dissideant. At bene disposita mens instar immote serenitatis placida semper ac tranquilla est itaque tametsi orationis artis ornamenta ipsa magnificentissimas voces atque gravissimas et certe sibi consonas elicit*” (*Rerum familiarium libri*, I, 9.3)

12 Do original: “*sunt ergo ueri philosophi morales et uirtutum utiles magistri, quorum prima et ultima intentio est bonum facere auditorem ac lectorem, quique non solum docent quid est uirtus aut uitium preclarumque illud hoc fuscum nomen auribus instrepunt, sed rei optime amorem studiumque pessimeque rei odium fugamque pectoribus inserunt*” (Petrarca, 1906, p. 70).

Apenas a leitura atenta das palavras as inscreve no ânimo [*in animo conscripta remedia*] (*Secretum*, II, 67). Lendo e escrevendo acerca do pensamento dos clássicos, mas também da vida dos homens ilustres, Petrarca encaminha a si mesmo nos exemplos da virtude¹³; e, no diálogo, é exortado por Agostinho a examinar sua própria consciência [*conscientizam ipse tuam consule*] (*Secretum*, I, 15). Em *De consolatione ad Helviam*, é a si mesmo que Petrarca consola e exorta a transpassar o exílio – antes um estado de irritação, de turbulência do ânimo [*impatiens desiderium animi languentis*] (*Rerum familiarium libri*, II, 3.5). Na poesia, Petrarca descobre o caráter fugaz do tempo [*agnosco fugam incredibilem lapsumque precipitem nisis [...] frenis*], que a tudo devora e espalha lembranças. As letras são, para Petrarca, um exercício científico de investigação [*ostende me michi, inice lingue manum; huc facundissimum calamum tuum verte*] (*Rerum familiarium libri*, XVI, 11.6). O que elas investigam é “a ciência útil e de definição verdadeira” [*veram definitione atque utilem scientia*] daquele que, de todos os objetos, é também o mais fugaz, o mais turbulento – ou seja, “a definição de homem” (*Secretum*, I, 63). Aqui, é preciso despender de tudo. Não foi à toa que Petrarca definiu-se como poeta, filósofo e orador, vendo em Virgílio e em Cícero duas faces de uma mesma potência. Para investigar e dominar a si mesmo, o homem precisa atingir excelência em todas as artes, dominar todos os estilos expressivos, percorrer todo o jogo das paixões. Não nos parece coincidência, portanto, o retorno do diálogo como método de investigação filosófica: é no variegado do mundo, na mutação perene do fluxo do tempo, que a verdade lampeja em veste circunstancial. Se muito rija, rompe-se; se mole, inane, vazia. Entre a gravidade severa e o vigor viçoso dos nervos, a experiência humana encontra no dissídio sua morada vital – *omnia secundum litem fieri*.

Foi, portanto, nos conturbados períodos transpassados entre o final do século XIV e o início do século XV que uma nova tensão foi gerada no saber. A crise entre linguagem e realidade histórica constrange a cultura filosófica a abandonar mesmo seus mais implícitos acordos no campo do conhecimento para dar conta das novas mutações do tempo e do real. Se, de um lado, vemos surgir o novo formalismo e simbolismo lógico – apoiado na ideia de uma linguagem de função convencional, isto é, apoiada na significação da *res*, sem, contudo, buscar firmar-se como seu equivalente ontológico – de outro, a visão humanista reelaborada por Petrarca, na qual o *sermo*, enquanto instrumento operatório das relações próprias ao humano, vale sobretudo na organização de

13 Do original: “*Me quidem nichil est quod moveat quantum exemplum clarorum hominum*” (*Rerum familiarium libri*, VI, 4.3).

suas entrelações, fazendo de seu poder de persuasão e eficácia combinatória as bases da administração da recém-originada sociedade civil e de seus recém-descobertos saberes. Mais próxima do contingente e do fortuito, avessa às *calculationes* escolásticas em sua busca pelas leis imutáveis da natureza, a concepção humanista da linguagem – já o dissemos – rearticula eloquência e saber, resgatando a arte retórica do seu papel secundário para restituir novamente sua função de arte geral do humano (Vasoli, 1999, pp. 46-47). Daqui, todo um novo sentido, toda uma nova definição – *repastinatio* – dos métodos e instrumentos de investigação.

De Petrarca, passando por Boccaccio, é sob a égide de Coluccio Salutati que os *studia humanitatis* ganham maior contorno, espessura. Retocando a aquisição dos primeiros com as pinceladas daquilo que ficará depois conhecido como o *humanismo civil*, Salutati faz orbitar em torno de si os mais brilhantes eruditos de uma geração: Pier Paolo Vergerio, Niccolò Niccoli, Poggio Bracciolini e Leonardo Bruni. Conhecemos a envergadura de seu projeto: tradução direta do grego dos textos de Platão e Aristóteles; revisão e estudo do vocábulo latino clássico contra os ditos “barbarismos” do medievo; retomada da eloquência ciceroniana e fundação do ciceronismo linguístico; análise filológica e histórica dos textos antigos; elogio à cidade-república e às capacidades intelectivas do homem; defesa das invenções técnicas, capazes dobrar o caráter irascível e impetuoso da natureza; defesa das virtudes éticas e morais em demérito dos abalos da Fortuna; reorganização das técnicas de argumentação e reelaboração do ensino baseado nas novas práticas do saber. Germinado na Itália, o Humanismo floresce nos mais recônditos campos do continente europeu.

E, no entanto, de lá para cá, dos manuais às pesquisas universitárias, sentimos ecoar no silêncio a figura daquele que pairou como uma sombra por cima de todos aqueles grandes nomes; aquele que, mergulhado na nervura de seu tempo, soube dele extrair as maiores e mais radicais consequências; aquele que, do Humanismo, ressaltou as maiores contradições; aquele que, não sem dor, explorou o que havia de maior, de grande, mas também de grotesco, ínfimo, na superfície de sua era; aquele que, em suma, levou a termo a virulência filosófica e estilística das novas formas de investigação, fazendo da *miseria hominis* o charco da sua humana grandeza: Leon Battista Alberti.

O elucubrado elogio de Cristoforo Landino – partícipe daquela cultura humanista florentina que, centrada na figura de Marsílio Ficino em sua coloração metafísico-hermética, não pouco deveu ao platonismo ético-político bruniano – dirigido à figura de Alberti nos descortina que entre os primeiros e este último uma complexa relação se fez presente, carregando dentro de si incompREENsões,

desavenças, mas também reconhecimento mútuo e tensionamentos recíprocos. Em seu proêmio à análise crítica da *Comédia*, diz Landino que, depois desta, “muito já expandiu esta língua Leon Battista Alberti; e em oratória e prosa *soluta*, avançou e conquistou todos os seus superiores” (Landino, 1974, p. 120). Que no *Diálogo dos oradores* (XXI, 1, 8; XVIII, 1, 4-5) Tácito nos apresente como termos afins *solutus* e *enervis*, retomando a elaboração ciceroniana do estilo de Demóstenes, não nos parece aqui desprovido de interesse. Ficamos, contudo, ainda mais intrigados ao constatar que, retomando os mesmos termos da fina composição bruniana, é a ele, Alberti, e não a Bruni, que Landino faz recair a maestria e o domínio do estilo *grave* e *nervoso*. Alberti é aquele que é capaz de retratar e investigar, graças à fina sabedoria e primorosa maestria do estilo [*quanto sia nella poetica dotto e di quanto giudicio abbondi*], “todos os afetos e perturbações” do ânimo, e cujas sentenças, das quais são retirados “estudos reais sobre a humanidade”, são carregadas de “*gravidade* e bom suco”, isto é, “*nervos*” (Landino, 1974, pp. 36-37).

Nem mesmo Giovanni Ponte hesitou em conceder aos escritos de Alberti aquilo que negava aos textos de Poliziano e Pietro Bembo¹⁴. Para ele – mas também para Cracolici – Alberti representaria “o modelo de uma adesão mais completa à *gravitas nervosa*”, permitindo no seu estilo discursivo um “confronto mais direto entre as condições psicológicas do homem e os aspectos do mundo externo” (Ponte, 2000, p. 341). Como um *camaleonta*, como afirma Landino (1974, p. 120), “que toma sempre a cor da coisa sobre a qual escreve”, Alberti “não se contenta em exemplificar nos personagens posicionamentos psicológicos, mas busca esboçar racionalmente uma tipologia dos *furores* ou afecções irracionais do homem e medir-lhes a força respectiva” (D’Ascia, 1994, p. 201). O *procedimento cirúrgico* de Alberti não fugiu nem mesmo ao olhar agudo daquele mesmo De Sanctis que, da mesma feita, também analisava os procedimentos literários como que da ponta de um bisturi. Para ele, Alberti parece escrever algo como um “romance fisiológico”, próximo aos de Boccaccio, nos quais “o bom Battista, partindo de sua própria natureza, atinge a retórica” (De Sanctis, 1996, p. 375). A comparação é precisa, e devemos à perspicácia de Cracolici a elucidação de que os termos *fisiológico* e *etológico* já haviam sido aplicados por Boccaccio quando da análise dos procedimentos poéticos de Petrarca em seu *Genealogie deorum gentilium*. Para este, a poesia – e, portanto, também a retórica e a filosofia – “deveria ser dita antes *etologia*

14 “Alberti mostra, em essência, seguir o critério de *gravitas nervosa* enunciado por Leonardo Bruni e posteriormente aplicado por Poliziano” (Ponte, G. *Echi della “Deifira” di Leon Battista Alberti negli “Asolani” di Pietro Bembo* In Studi di filologia e letteratura italiana in onore di Gianvito Resta. Roma: Salerno Editrice, 2000, p. 341).

e fisiologia que *teologia*, dado ser acerca do caráter natural [do homem] e de seus comportamentos e maneiras que suas histórias versam” (Boccaccio, 1998, p. 1548)¹⁵.

No proêmio ao *Momus* – livro de leitura impossível – é o próprio Alberti a dizê-lo. Para tornar mais clara a compreensão da obra, afirma utilizar-se dos deuses, tal como os escritores antigos, que, “no hábito do filosofar [*philosophari solitos*]”, “faziam entender com os nomes dos deuses aquelas paixões da alma que orientam nossas escolhas de vida [*deorum nominibus eas animi vires intelligi voluerint*] de uma forma ou de outra”. Enquanto alguns indicam “o flagelo das paixões, os impulsos violentos e furores” [*cupiditatum voluptatumque atque impetus ac furores*], outros, ao invés, retratam a “firmeza do espírito e a força da reflexão” [*virtute imbuuntur rationeque morantur*]. Assim, “uma vez que no ânimo humano o conflito entre as mais diversas inclinações é sempre presente e áspero” [*perassidua difficilisque istorum concertatio*], faz-se necessário analisar, “não sem ironia” [*quasi per ironiam*], como, “no curso de uma existência e diante dos acontecimentos” [*vite cursu et rerum succesu*], “segundo a forma de vida assumida” [*dum aut hanc aut alteram vitam inierint*], uns se tornaram “passionais, iracundos, amantes dos prazeres e incultos”, enquanto outros se mostraram “sábios, firmes, industriosos e frugais” (Alberti, 2010, pp. 1.042).

Não se pode afirmar que não foi também sem uma dose de ironia – *quasi per ironiam* – que Alberti deu-nos indicações de seu novo método de investigação, fazendo uso, para tanto, de um léxico bastante específico – e, para nós, já demasiadamente conhecido. No mesmo proêmio de *Momus sive de principe*, Alberti afirma ter decantado um *gênero filosófico* [*philosophandi genere*] até então desconhecido, cuja mera descoberta já mereceria cobrir de louvores a rara versatilidade de seu incomparável perpetrador. Um tal gênero, diz, requer não apenas engenho, mas igualmente paixão, esforço e minuciosa averiguação [*tantum esset ingenii quantum studii et diligentie*]. Afinal, o que ele busca não é apenas a instrução vazia – *inanis* –, mas a efetiva edificação de uma vida superior [*vite melioris instruat atque instituat*]. Para tal intento, “um tal gênero não pode assumir algo como uma máscara de *gravidade* solene, fazendo-se considerar [por isso] digno de louvor”. A verdadeira dificuldade reside em investigar e instruir “com palavras *graves, solenes e refinado discurso*” [*dictorum gravitate rerumque dignitate varia et eleganti*], mas que sejam, ao mesmo tempo, carregadas de “riso e expressas com *jocosidade*”. Aquele

15 Do original: “[...] que sepissime potius physiologia ant ethologia quam theologia dicenda est dum eorum fabule naturalia contegunt aut mores”.

que investiga e “escreve, ainda que em se tratando de argumentos seriíssimos [*gravissime*], com gracejo e *jocosidade*” [*risu iocoque discedas*], “certamente encontra aquela raridade” [*raritati intendunt*] necessária à investigação “das coisas novas, extraordinárias e ainda inimagináveis para quem as lê” (Alberti, 2010, p. 1.057).

Sabemos do gosto de Alberti pela linguagem ambígua e da fina sofisticação com que concatena seu discurso. É um “escritor inquietante e imprevisível”, “carregado de preciosismos linguísticos” (Garin, 2007, p. 134). Como salienta Garin (2007, pp. 135-136), Alberti “afronta os problemas sempre em perspectiva e em planos diversos, exasperando seus aspectos contraditórios em um jogo de aproximações sucessivas”. Não foi de outro modo que Alberti operou para formular as bases desse seu gênero inaudito; “um gênero que é uma espécie de oxímoro, já que nasce da coexistência dos opostos”: “*risus e ioci* e, simultaneamente, *gravitas e dignitas*” (Cardini, 1993, p. 50). Não foi de outra maneira que Demétrio definiu o fulgor, mas também o condimento, do estilo – δεινότης. Dotado de elegância formal, de *jocosidade* zombeteira – γέλοιον – mas também de seriedade – σπουδαιο –, carregado de sarcasmos, alusões, insinuações e fórmulas obscuras, o estilo fulgurante consiste em dizer algo pelo seu contrário, de modo a inocular uma mensagem mais profunda do que aquilo que as palavras dão a ver. Mais próprio do cínico, segundo Demétrio, do que de Demóstenes, o δεινότης “é como um cachorro que morde enquanto abana o rabo” (Demetrius, 1902, p. 189). Afinal, é isto o cômico: o “sentido e a consciência do contrário”; “o querer e o não querer”; “o pensamento e a vontade que se desdobra no seu inverso”; “a *ironia* que faz rir, mas também que faz chorar”; “o colher o absurdo da existência” em uma apuração risível que o leve a termo (Cardini, 1993, pp. 60-62).

É impossível negar que, no cume de seu virtuosismo crítico, o Humanismo *quattrocentesco* já ameaçava soçobrar por excesso de peso. Iludidos pela figura do homem que lhes era imperioso criar, os humanistas da época não hesitaram em fazer morrer seus filhos para manter imaculada a consistência da forma de seus amados e gloriosos pais. Foi com uma *gravidade nervosa* que buscaram fazer morrer todos os rebentos da nova e frutífera disputa. Sabemos o malogrado fim do *Certame Coronario*; e, contudo, é com uma sutileza impressionante que Alberti altera, e ao mesmo tempo redimensiona, as contradições e tensões imanentes de toda a sua cultura. Tal é o verdadeiro significado de sua *gravitas* – de sua *gravitas iocosa* –: uma alteração sintática que esconde dentro de si o *estado originário* de todo aquele processo de investigação. É isto “o que pensava dever ser a *comicidade*”: uma investigação profunda acerca da natureza do homem que, “aliada à sua própria experiência vital, radica-se fortemente”

– ou antes se erige – “em uma nova concepção de vida” (Cardini, 1993, p. 59). “Para dizer a verdade, toda a obra albertiana pode ser lida como uma grande meditação moral sobre a existência: sobre a fadiga do viver, sobre o caráter absurdo do homem (Garin, 2007, p. 135)”. É por isso que “o sentido de contradição que despedeça a realidade e atravessa a vida do homem se traduz nele” [em Alberti, seu estilo, seu discurso] “em uma sempre renovada duplicidade (Garin, 2007, p. 173)”.

Não nos surpreende que Gelasto – *γέλοιον* – apareça como um dos *alter egos* de Alberti no *Momus* – a variante grega de seu *Lepidus* latino. Surpreende-nos menos ainda que, entre a *Vida dos filósofos* de Laércio e a *Vida de Demonax* de Luciano, seja como filósofo cínico-estoico que Alberti retrate a si mesmo na sua autobiografia anônima (Grafton, 2002, p. 28). De humor melancólico e ao mesmo tempo risonho; dotado, como Menipo, das faculdades do ver e do dizer; sempre apto à análise profunda da realidade – ao ponto de dela fazer previsões –; perscrutador das leis da natureza e dos costumes e comportamentos dos homens; carregado de zombarias sagazes nunca privadas de profundidade¹⁶; Alberti, filósofo-bufo, eleva, ao mesmo tempo que perverte, a sofisticada mas esquecida filosofia do *Quattrocento* Italiano.

Disponibilidade de dados:

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

Ausência de conflito de interesses:

O autor declara que não há conflito de interesses.

Editores responsáveis:

Mauro Luiz Engelmann

Referências

- ALBERTI, L.B. “Opere Volgari”, Vol. 1, a cura di Cecil Grayson. Roma-Bari: Laterza, 1960.
- _____. “Opere Volgari”, Vol. 2, a cura di Cecil Grayson. Roma-Bari: Laterza, 1966.
- _____. “Opere Volgari”, Vol. 3, a cura di Cecil Grayson. Roma-Bari: Laterza, 1973.

16 Para mais detalhes de como Alberti caracteriza a si mesmo e suas habilidades, ver *Autobiografia In Opere Complete*, 2010, pp. 1.004-1.025.

- _____. “Opere latine”, a cura di Roberto Cardini. Roma: Istituto poligrafico e zecca dello stato, 2010.
- BÖNER, P. “Medieval Logic. An outline of its Development from 1250 to 1400”. Manchester: Manchester University Press, 1952.
- BRUCKER, J.J. “Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta”. Ed. H. Popkin and Giorgio Tonelli, 5 vol. Leipzig, 1975.
- CARDINI, R. “Alberti e l’umorismo moderno”. In: *Schede Umanistiche*, I, 1993.
- _____. “Mosaici. Il nemico dell’Alberti”. Roma: Bulzoni, 2005.
- CARDINI, R., REGOLIOSI, M. “Alberti e la tradizione: per lo smontaggio dei mosaici albertiani”. Firenze: Polistampa, 2007.
- CATANA, L. “The Historiographical Concept ‘System of Philosophy’. Its Origin, Nature and Influence”. Leiden: Brill, 2008.
- CASSANI, A. “La fatica del costruire: tempo e materia nel pensiero di Leon Battista Alberti”. Milano: Unicopli, 2000.
- CRACOLICI, S. “Alberti e la ‘Gravitas nervosa’”. In: Leon Battista Alberti (1404-72) tra scienze e lettere : Atti del Convegno organizzato in collaborazione con la Societe internationale Leon Battista Alberti (Parigi) e l’Istituto italiano per gli studi filosofici (Napoli), Genova, 19-20 novembre 2004, p. 287-308.
- CICERONE. “Opere retoriche: De oratore, Brutus, Orator”. Torino: UTET, 1970.
- _____. “Opere politiche e filosofiche: Lo stato, le leggi, i doveri”. Torino: UTET, 1974.
- BOCCACCIO, G. “Tutte le opere del Boccaccio”. Milano: Mondadori, 1998.
- D’ASCIA, L. “Tecnica dialogica e tematica politica nell’Alberti volgare”. *Lettere italiane*, XLVI, 1994, pp. 201-231.
- DEMETRIUS. “On style”. Ed. W. Rhys Roberts. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.
- DE SANCTIS, F. “Storia della letteratura italiana”. Torino: Einaudi, 1996.
- FURLAN, F. “*Studia Albertiana: lectures et lecteurs de L.B. Alberti*”. Torino: Aragno, 2003.
- GARIN, E. “Il Rinascimento”. *Giornale critico della filosofia italiana*, Vol. 6, 1952, pp. 97-105.
- _____. “L’umanesimo italiano”. Roma-Bari: Laterza, 1986.
- _____. “Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano”. Roma-Bari: Laterza, 1995.
- _____. “Studi su Leon Battista Alberti”. In: *Rinascite e Rivoluzioni: Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*. Bari: Laterza, 2007.
- GRAFTON, A. “Leon Battista Alberti: Master Builder of the Italian Renaissance”. Harvard University Press, 2002.
- HANKINS, J. “Garin and Paul Oskar Kristeller: Existentialism, Neo-Kantianism and the Post-War Interpretation of Renaissance Humanism”. In: E. Garin. *Dal Rinascimento all’Illuminismo*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2011, p. 481-505.
- KRISTELLER, P.O. “Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance”. *Byzantion*, XVII, 1944, p. 346-374.

- _____. “Platonismus und Christliche Philosophie”. *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 1, 1963, pp. 99-102.
- LANDINO, C. “Scritti critici e teorici”. Roma: Bulzoni, 1974.
- PAOLI, M. “L’idée de nature chez Leon Battista Alberti”. Paris: Champion, 1999.
- PATTERSON, A. “Hermogenes and the Renaissance”. New Jersey: Princeton University Press, 1970.
- PETRARCA, F. “Opere latine”. Torino:UTET, 1975.
- PETRARCA, F. “De sui ipsius et multorum ignorantia”. Par L.M. Capelli. Paris: Librairie Honoré Champion, 1906.
- PONTE, G. “La ‘gravitas nervosa’ del Poliziano”. In: *Poliziano nel suo tempo*. Atti del VI Convegno internazionale (Chianciano-Montepulciano 18-21 luglio 1994), a cura di L. Secchi Tarugi. Firenze: Franco Cesati Editore, 1994, pp. 107-115.
- PONTE, G. “Echi della ‘Deifira’ di Leon Battista Alberti negli ‘Asolani’ di Pietro Bembo”. In: *Studi di filologia e letteratura italiana in onore di Gianvito Resta*. Roma: Salerno Editrice, 2000, pp. 335-343.
- RENAN, E. “Averroës et l’averroïsme”. Paris: Auguste Durand, 1852.
- Rinaldi, R. “Melancholia Christiana: studi sulle fonti di Leon Battista Alberti”. Firenze: Olschki, 2002.
- VASOLI, C. “L’humanisme rhétorique en Italie au XVème siècle”. In: *Histoire de la rhetorique dans l’Europe Moderne (1450-1950)*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, pp. 45-129.
- VOLT, L. “Deinotes: Ein antiker Stillbegriff”. Leipzig: Dieterich, 1934.
- WILSON, H. “George of Trebizon and Early Humanist Rhetoric”. *Studies in Philology*, Vol. 40, No. 3, 1943, pp. 367-379.
- WOOTEN, C.W. “Dionysius of Halicarnassus and Hermogenes on the Style of Demosthenes”. *The American journal of Philology*, CX, 1989, pp. 576-588.
- _____. “Cicero and Quintilian on the Style of Demosthenes”. In: *Rhetoriea*, XV, 1997, pp. 177-192.

