

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA

ANA LETICIA ADAMI

A Ética do Prazer de Lorenzo Valla

São Paulo

2019

ANA LETICIA ADAMI

A Ética do Prazer de Lorenzo Valla

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Cardoso

São Paulo

2019

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A198É Adami, Ana Leticia
A Ética do Prazer de Lorenzo Valla / Ana Leticia
Adami ; orientador Sérgio Cardoso. - São Paulo,
2019.
128 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Valla, Lorenzo. 2. Renascimento. 3.
Epicurismo. 4. Sumo Bem. 5. Prazer. I. Cardoso,
Sérgio , orient. II. Título.

ADAMI, Ana Letícia. **A Ética do Prazer de Lorenzo Valla**. Tese (Doutorado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Dedico este trabalho aos meus pais, José Antônio Batista Neto, Mestre (e doutorando) em Ciências Espaciais pelo INPE-São José dos Campos e Selma Maria Adami Batista, ambos, certamente, Doutores da Vida.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Prof. Dr. Sérgio Cardoso, primeiramente, quem admiro pela riqueza, agudeza e elegância (*copia acumen ornatusque*) intelectuais, pelo voto de confiança e por ter-me conduzido sempre com muita gentileza e paciência por essa jornada curiosa e “escorregadia” com “o Valla”;

À Prof^a Dr^a Jo Ann Cavallo, da Universidade de Columbia (USA), que desde o princípio me recebeu com muito préstimo, pela valiosa contribuição nos cursos de Literatura Humanística Italiana;

À Prof^a Dr^a Kathy Eden, da Universidade de Columbia (USA), pelo respeitoso interesse em conversas travadas sobre o trabalho e pela valiosa contribuição no curso de Retórica Clássica e do Renascimento;

Às Profs^a Drs^a Maria das Graças e Silvana Ramos, pela paciência e contribuições no exame de Qualificação;

Ao Prof. Dr. Rafael Ruiz, que nos anos de convivência, não só contribuiu para meu crescimento intelectual, como muito me ensinou sobre liberdade de pensamento, honestidade, respeito e amizade;

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de doutorado e apoio financeiro para a realização desta pesquisa no Brasil e no exterior;

À Comissão da Fundação Fulbright Brasil e Estados Unidos pela concessão da bolsa e apoio financeiro para realização do estágio de pesquisa na Universidade de Columbia;

À Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, pela oportunidade de realização do curso;

Finalmente, aos funcionários do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, por todo o trabalho de apoio sem o qual essa pesquisa dificilmente se concretizaria.

RESUMO

ADAMI, Ana Leticia. **A Ética do Prazer de Lorenzo Valla**. 2019. 219 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

O presente trabalho de doutorado tem por objetivo expor e comentar a tese do prazer (*voluptas*, em latim, *edoné*, em grego) como o sumo bem (*summum bonum*) conforme defesa do humanista romano Lorenzo Valla (1407-1457), inscrita no seu diálogo *De Voluptate (Do Prazer)*, publicado pela primeira vez em 1431 (segundo a filóloga Maristella de Panizza Lorch, autora da única edição crítica da obra existente até o momento, de 1970, a obra sofreu quatro revisões de autor ao longo de 7 anos, sendo a mais significativa delas a segunda versão de 1433). Nesta obra, que foi alvo de inúmeras polêmicas entre pensadores humanistas e demais escolásticos de seu tempo, na Europa do Renascimento, Valla propõe um debate entre um representante estoico e um epicurista acerca da questão sobre o fim último que dirige nossas ações, dito também “o sumo bem”. Como representante do partido da virtude ou do honesto (o *honestum* ou a *honestas*), quer dizer, o estoico, ele escolhe ninguém mais do que um dos maiores representantes do republicanismo italiano do renascimento, o chanceler de Florença Leonardo Bruni (1370-1444). Do lado oposto, como representante do partido do prazer (a *voluptas*), isto é, o epicurista, ele escolhe ninguém mais do que o autor do primeiro volume de epigramas satíricos da Renascença, o poeta panormitano (de *Panormus* ou Palermo) Antonio Beccadelli (1394-1471). Através desse debate, Valla procura rebater as críticas feitas por escolásticos e humanistas ao modelo de vida “epicurista”, pejorativamente chamado por seus detratores de “vida dos agricultores ou rústicos”, por oposição ao modelo de vida “estoico” do homem de negócios públicos, compromissado com deveres (*officia*) muito elevados, pois que visam a proteção e glória de sua cidade.

Palavras-chave: Valla, Lorenzo. Renascimento. Epicurismo. Sumo Bem. Prazer.

ABSTRACT

ADAMI, Ana Letícia. **The Ethic of Pleasure of Lorenzo Valla**. 2019. 219 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

The purpose of this dissertation is to expose and comment on the thesis of pleasure (*voluptas*, in Latin, *edoné*, in Greek) as the highest good (*summum bonum*), according to the Roman humanist Lorenzo Valla' defense (1407-1457) inscribed in his dialogue *De Voluptate (On Pleasure)*, published for the first time in 1431 (according to the philologist Maristella de Panizza Lorch, author of the only critical edition of the work so far, of 1970, the text underwent four reviews by the author over 7 years, the most significant being the second version of 1433). In this work, which was the subject of numerous controversies between humanists and other scholastics of his time in Renaissance Europe, Valla proposes a debate between a Stoic representative and an Epicurean on the question about the ultimate end that directs our actions, also said the "highest good". As a representative of the party of virtue or of the honest (*honestum* or *honestas*), that is to say, the Stoic, he chooses no one but one of the greatest representatives of the Italian republicanism of the Renaissance, the chancellor of Florence, Leonardo Bruni (1370-1444). On the opposite side, as the representative of the pleasure party (*voluptas*), that is, the Epicurean, he chooses no one but the author of the first volume of satirical epigrams of the Renaissance, the *panormitan* poet (of *Panormus* or Palermo), Antonio Beccadelli (1394-1471). Through this debate, Valla seeks to counter scholastic and humanist criticisms of the "epicurean" model of life, pejoratively called life of "farmers or rustics" by his detractors, as opposed to the "stoic" model of public business man, committed to very high duties (*officia*), as they seek the protection and glory to his city.

Keywords: Valla, Lorenzo. Renaissance. Epicureanism. Highest Good. Pleasure

CONTEÚDOS:

Capítulo 1

O ADVENTO DO GÊNERO DIÁLOGO NO QUATROCENTOS

- I. Na cúria, após o almoço, num dia de festa: o início do diálogo *Do Prazer*10**

- II. Três princípios fundamentais da escrita de diálogos no quatrocentos.....12**
 - 1. *Disputatio in utramque partem*: a liberdade do orador e o engenho agudo.....14
 - 2. Subordinação da Filosofia à Retórica: humanistas contra escolásticos.....21
 - 3. O expediente do prazer e a *vis persuadendi*: decoro, ócio, deleite e cura.....28

Capítulo 2

SOB O PÓRTICO, NO MONTE JORDANUS

- I. As duas faces de Jano: o exército de vícios contra as virtudes.....50**

- II. Em Defesa da Natureza: *Idêntica A Deus é a Natureza*.....77**

Capítulo 3

NOS JARDINS DA CASA DE BECCADELLI

- I. O Prazer como o Sumo Bem: O Princípio da Utilidade.....90**
-
- REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....119**

Capítulo 1

O ADVENTO DO GÊNERO DIÁLOGO NO QUATROCENTOS

I. NA CÚRIA, APÓS O ALMOÇO, NUM DIA DE FESTA: O INÍCIO DO DIÁLOGO DO PRAZER

Sob o pórtico do edifício da Cúria Papal em Roma, quatro secretários apostólicos, homens muito doutos, encontram-se, num dia festivo, por ocasião da visita do embaixador de Florença à Santa Sé¹, o chanceler Leonardo Bruni Aretino, para uma livre conversa. Juntam-se a eles outros quatro homens de letras, versados em diferentes áreas das Artes Liberais e dos Estudos Humanísticos (*studia humanitatis*) – termo cunhado por Bruni. Entre eles, acompanhando o chanceler, está o famoso poeta Antonio Beccadelli, conhecido como o Panormita², autor do popular poema satírico, *O Hermafrodita* (1425).

Livres de deveres, reunidos para um momento de lazer, os convivas decidem, por sugestão de Leonardo Bruni, debater à maneira dos antigos (*more veterum*) um assunto comum em importância a todos os doutos ali reunidos: uma disputa acerca da honestidade e do bem (*commentari aliquid de bono et honesto*). Bruni sugere, assim, que se escolha um lugar mais apropriado (*certum locum*) ao tema a ser discutido, de modo a evitar o distúrbio e o burburinho de eventuais passantes. O local escolhido é o pórtico do Monte Giordano (*mons Jordanus*), localizado no centro de Roma e, portanto, de fácil acesso a todos os participantes. Trata-se ainda, ele acrescenta, de um lugar “muito respeitável e bem frequentado” (*honestus et frequens*), mais noto e celebrado (*notus et celebrer*) do que as Sete Colinas³. Eles fixam o encontro para o dia

¹ Personagens da 1ª versão do diálogo de 1431 (total: 11): Antonio Loschi (falta no dia do encontro, devido à gota), Cincio de’ Rustici, Poggio Bracciolini, Melchiorre Scrivani (tio de Valla) – secretários papais –, Leonardo Bruni, Antonio Beccadelli, Rinuccio Aretino, Antonio Arena, Niccolò Niccoli, Lorenzo Valla e Niccolò Tartarino (cunhado de Valla). Ver: LORCH, “Introdução” à tradução de VALLA, L. *De Voluptate (On Pleasure)*, trad. A. Kent Hieatt and Maristella de Panizza Lorch, USA: Abaris Book, 1977, p. 17 e VALLA, *De Voluptate* (doravante DV), 1977, *Appendix I*, p. 340-343. Para todas as citações da obra de DV de Lorenzo Valla serão utilizadas a edição crítica e a numeração propostas pela filóloga Maristella Lorch (1977).

² Natural da cidade de Palermo, dita em latim “Panormus”.

³ LORCH, 1977, p. 17 e VALLA, DV, *Appendix I*, p. 341-2.

seguinte, após o almoço, ocasião em que vêm a se juntar a eles nosso jovem autor Lorenzo Valla e seu cunhado, Niccolò Tartarino, “especialista em leis”⁴.

A sessão é iniciada com grande solenidade pela fala de Leonardo Bruni, o estoico no diálogo, que propõe um assunto que lhe causa pessoalmente, como ele o admite, “grande espanto”: “acerca da perversidade e imbecilidade comuns à maioria dos homens”. Em apoio aos estoicos, “homens ilustres”, como ele os louva, defende que “a honestidade é o sumo bem”. Quanto aos epicuristas, homens “rústicos” (*agricolas*), desprovidos de “civilidade, leis e costumes (*iura, leges, mores*)”, acredita que devam ser incluídos no grupo dos “tolos e errantes”⁵.

Em oposição à breve fala de Leonardo Bruni, o poeta Antonio Beccadelli propõe-se, com grande “vivacidade e licença” (*iocunditate quo lepore*), a entregar um discurso em defesa dos epicuristas e responder, antes de todos, à oração do digno colega. Ao que todos os presentes consentem com boa vontade e com alegria ainda maior. Assim, dão início à sessão⁶.

⁴ VALLA, DV, *appendix* I, p. 340.

⁵ VALLA, DV, L.I, II, 7.

⁶ VALLA, DV, L.I, IX, 2.

II. TRÊS PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS DA ESCRITA DE DIÁLOGO NO QUATROCENTOS

Até aqui apresentamos, de maneira breve e mais fidedigna possível, o cenário em que se desenrola o diálogo *Do Prazer* (1431) de Lorenzo Valla (1407-1457), bem como o drama que dá abertura à sua narrativa. A escolha da forma diálogo do texto parte de premissas que acompanham a proposta programática do autor, então um jovem estudante de retórica, com vinte e quatro anos de idade. Não à toa, nos detemos, ainda que brevemente, em descrever aspectos fundamentais da cena dialógica, uma vez que é também um elemento chave na compreensão do problema debatido pelos interlocutores no diálogo, como veremos adiante.

A difusão do gênero diálogo no Renascimento chamou a atenção de muitos estudiosos. Entre eles, a obra de David Marsh, *The Quattrocento Dialogue* (1980), continua sendo, em nossa opinião, dentre os estudos contemporâneos, uma das mais esclarecedoras à compreensão do que foi a chamada “virada dialógica” de início do século XV⁷. Em uma coletânea de artigos de 2004, dedicada a refletir sobre o gênero diálogo por quase três séculos (do século XV ao XVII), Dorothea Heitsch e Jean-François Vallée oferecem, na apresentação do livro, um levantamento da grande quantidade de diálogos produzidos no período. O resultado da sondagem revela o que já fora dito por outros estudiosos: é na Renascença italiana do *Quattrocento* que o gênero diálogo triunfou universalmente⁸.

O início da virada dialógica italiana quatrocentista, afirma David Marsh, dá-se com os *Dialogi ad Pedro Paulum Histrum* de Leonardo Bruni, compostos em 1401 e

⁷ MARSH, David. *The Quattrocento Dialogue. Classical Tradition and Humanist Innovation*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1980. Bem anterior à obra de David Marsh, temos a obra de Rudolf HIRZEL, *Der Dialog: Ein literar-historischer Versuch* (1895), à qual o estudioso faz muitas referências. Para o tema em geral do diálogo no Renascimento, é também indicado: Giovanna Wyss MORIGI, *Contributo allo studio del dialogo all'epoca dell'Umanesimo e del Rinascimento* (Monza, 1947), e Francesco TATEO, *Tradizione e realtà nell'Umanesimo italiano* (Bari: Dedalo, 1967).

⁸ A sondagem foi organizada por critérios de idioma, país e período. Contaram-se 56 diálogos publicados na Inglaterra na primeira metade do século XVI, e 206 na segunda metade. Na Espanha, no mesmo período, tomando-se apenas diálogos de tipo mais conceitual, contaram-se mais de 100 livros. Sobre a França e países de idiomas como o português e o alemão, a autora não encontrou sondagens muito precisas, mas afirma que quantidade ali, “muito elevada, não deixa de chamar a atenção”. Suas conclusões revelam, contudo, que é na Itália, entre os séculos XV e XVI, que o gênero diálogo “certamente ultrapassa em número, ainda que não estabelecido, todas as demais tradições culturais”. (cf. HEITSCH, D.; VALLÉE, F-F., (orgs.). *Printed Voices: the Renaissance Culture of Dialogue*. Canada: University of Toronto Press, 2004, p. ix).

1406. Logo depois, indica como herdeiros deste momento inaugural o primeiro diálogo escrito por Poggio Bracciolini, o *De Avaritia* de 1428, seguido pelo *Do Prazer* de Lorenzo Valla, de 1431. Essas três obras designam, segundo o estudioso, três diferentes momentos da escrita de diálogo no *Quattrocento* que contribuíram para imprimir modelos bastante difundidos posteriormente, como se constata nos diálogos de Alberti e Pontano, conhecidos por trazer também elementos bastante inovadores à história do gênero literário.

A escrita do diálogo nasce junto com a recuperação, por Leonardo Bruni, do modelo de orador ideal proposto por Cícero no *De Oratore*. Ela corrobora os valores defendidos pela nova elite de homens letrados de unir, no mesmo programa pedagógico, os *studia humanitatis*, o conhecimento de textos da Antiguidade greco-latina às funções políticas de dirigentes e conselheiros de estado que o líder romano bem representou.

A partir da análise comparada dos diálogos de Bruni, Poggio e Valla realizada por David Marsh, extraímos três princípios programáticos fundamentais, os quais, entrelaçados conjuntamente, julgamos reger a escrita de diálogo na Itália do *Quattrocento*, e acreditamos estarem presentes com bastante força sobretudo no diálogo de Valla, *Do Prazer*. Bem resumidamente os enumeramos: 1) a afirmação da liberdade do autor de debater criticamente, com espírito agudo e livre de normas preestabelecidas, questões filosóficas essenciais por sua conexão com problemas de ordem prática para a gerência dos negócios públicos e da vida civil; 2) a subordinação da Filosofia à Retórica em sinal de rejeição do método dialético ou lógico-formal de base aristotélica, largamente adotado nos cursos universitários desde Idade Média, e, em alternativa, propõe o aproveitamento de modelos de autores não-canonizados pela tradição escolástica, de modo a oferecer nova modalidade narrativa com base na persuasão, contra o racionalismo idealista dos escolásticos; 3) por fim, a aposta no expediente do prazer, consolidado na obra *Do Prazer* de Lorenzo Valla, como força persuasiva da arte retórica a encontrar no gênero diálogo a forma privilegiada de expressão para terapia da alma e construção de laudável reputação pública; método que conjuga o deleite da forma ao reto preceito.

A seguir, discutiremos esses três princípios com mais detalhes e como eles se articulam no diálogo *Do Prazer* de Lorenzo Valla.

1. *DISPUTATIO IN UTRAMQUE PARTEM*: A LIBERDADE DO ORADOR E O ENGENHO AGUDO

Sócrates foi o primeiro a chamar a filosofia dos céus de volta para a terra, a fixá-la nas cidades dos homens, levá-la para dentro de seus lares e a fazê-la perguntar sobre a vida e a moral, e sobre as coisas boas e más. O seu método de discussão múltiplo (*ratio disputandi multiplex*), dado à variedade de temas pela grandeza de seu gênio, imortalizado pelos diálogos platônicos, produziu muitas seitas antagônicas, entre as quais escolhi seguir aquela que consideramos ser a mais sócrática, ocultando a minha própria opinião, livrando a outros do engano e, em cada discussão (*disputatione*), buscando a solução mais provável; tal era o costume observado por Carneades...”. (CICERO, *Tusculanas Disputationes*, V, 4, 10). (TA)

A tradição do diálogo quatrocentista, assinala David Marsh, se inicia com a recuperação do modelo do diálogo ciceroniano. O excerto acima, extraído das *Disputas Tusculanas* de Cícero, junto com o *De Oratore*, um dos diálogos de maior circulação no século XV⁹, é emblemático para a compreensão do método de discussão (*ratio disputandi*) como concebido pelo estadista romano e difundido nos círculos humanistas do *Quattrocento*.

Como lemos no excerto, Cícero começa pagando o devido tributo ao “gênio” de Sócrates, “imortalizado pelos diálogos platônicos”, por ter sido o responsável por fixar “nas cidades dos homens” a filosofia e a “levá-la para dentro de seus lares”. A filosofia descia assim do alto “dos céus”, como atividade racional própria à essência dos deuses, e se tornava acessível ao gênero humano, “na terra”, como instrumento para condução das vidas nas *poleis*. A partir de Sócrates, torna-se a filosofia uma atividade próxima a homens afeitos aos negócios públicos, como o próprio Cícero,

⁹ Para mais sobre a ampla circulação dos textos de Cícero no Renascimento, ver PALMER and HANKINS, 2008, p. 44-47. Segundo Kristeller, as fontes básicas para os estudos de retórica medieval foram o *De Inventione* de Cícero e a *Rhetorica ad Herennium* do pseudo-Cícero. Já as fontes gregas foram menos relevantes. (KRISTELLER, “Rhetoric in Medieval and Renaissance Culture”, in *Renaissance Thought and Arts*, Princeton: Princeton University Press, 1990, p. 228-246). Fragmentos do *De oratore* e do *Orator* de Cícero e das *Institutio Oratoria* de Quintiliano também eram utilizados (cf. ADVERSE, 2009, p. 121; MONFASANI, 1994, p. 172).

ex-cônsul romano¹⁰. Em seguida, adentrando os lares dos cidadãos comuns, se torna ela também um guia para a vida cívica e geral – mais precisamente, como guia de orientação moral, sobre “as coisas boas e más”.

Contudo, como pode uma atividade tão elevada, concebida como própria aos deuses imortais, tornar-se acessível a homens mortais e, por assim dizer, ao senso comum? A resposta, segundo Cícero, está no método inovador de Sócrates: “seu método de discussão múltiplo” (*ratio disputandi multiplex*), possível de ser aplicado a uma grande “variedade de temas”. Ele se refere ao método dialético de perguntas e respostas preconizado pelos diálogos platônicos, que se constituiu como a forma mais adequada à investigação filosófica, ao ponto de os termos “filosofia” e “dialética” significarem quase o mesmo – como empregado séculos mais tarde por Lorenzo Valla, no próêmio ao seu diálogo *Do Prazer*.

A origem do diálogo enquanto forma literária remonta assim aos antigos gregos, nas obras de Xenofonte, Platão e Aristóteles¹¹. O termo, de origem grega (*dialogos*), recordava Marsh, indica uma investigação racional (*logos*) por meio de inquirição entre dois ou mais interlocutores, distinta de uma simples conversação¹². Seus debatedores, pelo método de perguntas e respostas, indagam-se mutuamente para apurar a verdade acerca de questões sutis e vitais, e por isso, se constitui como um dos métodos mais adaptados à investigação filosófica. As discussões, assentadas numa localidade histórica, como a Atenas de Sócrates, eram em geral conduzidas por um falante principal, mestre no método lógico e retórico, que dominava o processo de averiguação.

Com o intuito de introduzir o ensino da filosofia grega no mundo romano, nas mãos de Cícero a filosofia se volta mais para os feitos exemplares e para a experiência cívica do que para as abstrações lógicas dos tratados gregos. Noutras palavras, ela adquire feições romanas. Como grande orador da República, Cícero contribuiu para promover um modelo de homem eloquente ideal estritamente ligado ao método retórico de apresentar argumentos dos dois lados da questão: a *disputatio in utramque partem*¹³.

¹⁰ Afastado da vida pública no momento da escrita do diálogo (45 ac.), Cícero achava-se em retiro na sua Vila em Túsculo para meditações sobre a ética e política da República romana.

¹¹ Infelizmente, poucos fragmentos dos diálogos de Aristóteles chegaram até nós.

¹² MARSH, 1980 p. 2.

¹³ CÍCERO, *De Oratore*, III, 80: “Ma si un giorno esisterà un uomo capace di parlare pro e contro qualunque argomento, secondo l’uso aristotelico, e di sostenere in ogni causa, dopo aver studiato i

Diante da gigantesca proliferação de seitas e doutrinas filosóficas, cuja origem, como lemos no excerto, Cícero atribuiu a Sócrates¹⁴, o método da disputa apresenta uma vantagem: o de livrar os ouvintes “do engano” por meio do ocultamento da “própria opinião”, a fim de levar, em cada causa, à descoberta da “solução mais provável”. Tal era, ele recorda, o método “observado por Carneades”, figura exemplar do modelo de formação da Nova Academia, com a qual o próprio estadista romano se envolveu na juventude.

Marcado pela tradição latina, desde Cícero¹⁵, como o exemplo mais sagaz de orador hábil no método de debater com argumentos pro e contra qualquer causa, o nome de Carneades é lembrado também por Valla na voz do poeta Antonio Beccadelli, na peroração do discurso em defesa do prazer¹⁶. Ele é símbolo, diz o poeta, do falar livre e “impunemente”, “sem temer nem a estoicos nem a peripatéticos”. Falando ora contra, ora a favor da justiça, como podemos ler hoje no *De Re Publica* de Cícero, ele seguia com exatidão a “regra da Academia” de “não revelar a sua própria opinião”, dizia Beccadelli. Esta seria a maneira mais adequada de se aplicar na busca pela verdade, a respeito de qualquer matéria de ordem filosófica, principalmente de conteúdo moral.

Cícero foi o responsável na tradição latina por restabelecer e consolidar de maneira definitiva, sobretudo para o humanismo cívico da Renascença, a figura do orador como homem de sabedoria e de eloquência (*sapiens et loquens*), dotado ao mesmo tempo de inteligência e elegância no dizer. Resgatava assim a união da Retórica e da Filosofia que Sócrates havia separado¹⁷. A Filosofia, nas mãos do orador, é tanto objeto de escrutínio retórico (*quaestio disputandi*), quanto matéria ou

precetti di quel filosofo, due tesi antitetiche, oppure sarà in grado, come Arcesilao e Carneade, di controbattere qualunque argomento gli sia proposto e se costui saprà unire a quella conoscenza teorica e a quell'esperienza questa pratica retorica e questa consuetudine oratoria, egli sarà il vero, perfetto, unico...oratore”. (cf. CÍCERO, *Dell'Oratore*, edição italiana, Milano: BUR, 2012).

¹⁴ Cícero refere-se às escolas que surgiram após a morte de Sócrates, sobre as quais ele debate no seu diálogo *Tusculanas*. São elas: a dos Cínicos, fundada por Antístenes; a dos Cirenaicos, fundada por Aristipo; a dos Megáricos, fundada por Euclides de Megara; e, claramente, as escolas dos sucessores mais famosos, a dos Acadêmicos (os velhos) de Platão e a dos Peripatéticos de Aristóteles (cf. KING, J. E., “Prefácio” à tradução inglesa de CÍCERO, *Tusculan Disputations*. Cambridge, London: Harvard University Press, LOEB, 1945).

¹⁵ CÍCERO, *De Res Publica*, III (sg. p. 31 do Marsh). Também em Quintiliano, *Institutio Oratoria*, (referencia no Marsh). Segundo Sabbadini, a referência, no Renascimento, pode ter chegado através a obra de Lactâncio, *Divinae Institutiones* (apud MARSH, 1980, p. 31).

¹⁶ VALLA, DV, L.II, XXXII, 10.

¹⁷ CÍCERO, *De O.r.*, III, 60-61 e 72.

fonte (*res*) de aquisição de argumentos para composição de discursos¹⁸. Seu estudo é etapa fundamental na preparação do jovem para a carreira oratória, isto é, política. Graças aos escritos de Cícero¹⁹, o diálogo se torna a forma privilegiada para a investigação de doutrinas filosóficas e exposição de problemas da experiência civil do dia-a-dia, herdados pela tradição latina no Renascimento. Entre eles, as *Disputas Tusculanas* é o maior exemplo.

Junto com a ascensão e queda do Império Romano, o gênero diálogo sofre abalos. Segundo David Marsh, o fim do modelo do diálogo ciceroniano dá-se com a difusão do cristianismo e a submissão da retórica e da lógica à teologia. Ele reconhece no diálogo *Contra Acadêmicos* de Santo Agostinho (386 dc.) o fim desse modelo e o início de outro, marcado pelos *Solilóquios*: o exame de consciência de um sujeito solitário em conversa consigo mesmo²⁰. Opondo-se à escolástica medieval e aos modelos por ela estabelecidos, dez séculos mais tarde, o humanista Leonardo Bruni é responsável por contrapor ao modelo do diálogo medieval o modelo do diálogo clássico ciceroniano.

No diálogo *Ad Petrum Paulum Histrum* de Bruni, Coluccio Salutati, o ex-chanceler de Florença, e portanto, a presença que carrega, entre os eruditos reunidos, o peso que só a bagagem da experiência fornece, inicia a discussão exortando seus jovens amigos à prática da arte de debater, a *disputatio*:

Em nome dos deuses, para exame e discussão de matérias sutis, o que poderia ser mais eficaz do que uma disputa (*disputatio*), em que um tópico é posto no centro, observado por muitos olhos, de modo que nada deixam escapar ou deludir à vista de todos? (...) O que melhor aguça o engenho, o torna mais versátil e sagaz do que uma disputa, de um modo tal que, no momento preciso, sabe confrontar uma questão, e então refletir, discursar, fazer inferências e concluir? (BRUNI, *Dialogi I*, Hankins, p. 64) (TA)

Com o termo *disputatio*, Bruni se refere àquele modo clássico de debater livremente as “matérias sutis” (*res subtiles*) de filosofia e retórica por oposição à noção medieval de disputa, cunhada por Santo Agostinho. Ele reforça o elogio da

¹⁸ Refere-se a *inventio*.

¹⁹ Ver Curtius. *Literatura Europeia e Idade Média Latina* (Helton, p. 121: “a arte de falar nem sempre esteve ligada à vida pública na Antiguidade).

²⁰ MARSH, 1980, p. 4.

eficácia do exame de qualquer matéria levada a cabo por meio desse método, cuja garantia é amparada pela diferença que separa os múltiplos pontos-de-vista. Esses, quando analisados em confronto, “nada deixam escapar ou deludir”. De outra parte, o aplicar-se nesse método, como um exercício para aquisição de competência retórica por aspirantes à vida pública, fecunda a mente de quem o pratica. Ele “aguça o engenho” (*ingenium magis acuat*) do orador, tornando-o apto para debater com mais astúcia (*callidius*), versatilidade (*versatius*) e prontidão (*ut momentum temporis*).

Com tais palavras, ditas por Coluccio Salutati, personagem que, por sua posição, concentra vários atributos da cultura humanista, Bruni refunda o gênero diálogo enquanto espaço privilegiado de exibição do duelo de oradores através da disputa *in utramque partem* e o populariza entre seus compatriotas do humanismo cívico. A razão desse favoritismo reside, neste caso, nos valores ético e didático do gênero diálogo, pois que ele permite, por sua presunção de liberdade para condução da disputa (valor ético), a licença necessária à preparação do estudante de retórica de ocultar a sua própria opinião (valor didático) e, falando pro e contra qualquer argumento, alcançar a verdade em todos os assuntos e a excelência oratória adequada ao homem de afazeres públicos.

Na trilha aberta por Bruni, Antonio Beccadelli, no diálogo *Do Prazer* de Lorenzo Valla, reivindica a licença de buscar argumentos para sua tese de qualquer lugar que lhe agrade (DV, L.I, X, 2). Para além de Cícero, recorre, em sua defesa, na tradição latina, à autoridade de Sêneca, que, segundo diz, tomava de empréstimo de Epicuro algumas ideias, ainda que eles fossem de partidos opostos. Se na Idade Média, como afirma David Marsh, “Cícero era visto como uma autoridade (*auctor*), para os humanistas da Renascença, ele encarna a imagem do filósofo-orador eclético, livre para examinar e argumentar sobre inúmeras questões filosóficas”²¹. Estendendo essa liberdade ao máximo grau – até onde ela se encontra com a ousadia –, Valla reveste ninguém mais do que Sêneca – o “príncipe dos estoicos” (diz ele), defensor do primado da virtude, prezado por Cícero e pelos mestres escolásticos – daquela mesma licença que o método retórico de Carneades, de falar com argumentos pro e contra uma causa, deixou aos renascentistas como herança.

Uma vez que o objetivo da disputa, conforme o legado ciceroniano, é a edificação moral, o diálogo renascentista busca, contrariando o modelo medieval,

²¹ MARSH, 1980, p. 9.

persuadir (*ars persuadendi*), não ditar (*ars dictandi ou dictaminis*)²². Com este fim, os renascentistas apostaram no uso, e abuso, do elemento surpresa como um recurso poderoso para a arte da persuasão²³. A surpresa é a principal paixão explorada pelo engenho agudo (como queria Bruni) para deleitar movendo e mover deleitando – as duas ações realizadas pela retórica que mais interessam ao orador (ainda que a terceira, *docere*, não seja desprezada)²⁴. Como diz bem Marilena Chauí, “agudo é o engenho que cria conceitos pela aproximação máxima e inesperada entre termos extremos concordantes ou discordantes, cuja distância, na linguagem comum, torna insuspeitada a possibilidade de juntá-los, junção que é um feito da linguagem culta”²⁵. Explorando de várias maneiras as figuras de linguagem e de pensamento que ornamentam o discurso, correspondentes, segundo a *A Arte Retórica* de Aristóteles²⁶, à elocução (*elocutio*)²⁷, os renascentistas deslocam a metáfora, “simples tropo ou ornamento de estilo”, para o reino da *inventio*, meio de provar, obter a simpatia dos ouvintes e mover suas paixões²⁸. Sem medo de afrontar temas heterodoxos e polêmicos, antes buscam criar atmosferas de tensão por recurso às imagens, uso de figuras de oposição (*contentio* ou *antithesis*) e paradoxos²⁹. Pois, como nos lembra Chauí, “a proximidade repentina de extremos distantes surpreende e maravilha, e por isso, persuade”³⁰.

²² Segundo Kristeller, a função exercida pelos humanistas correspondia a mesma que faziam os *dictatores* medievais na composição de epístolas e orações. A novidade dos humanistas dá-se com o resgate dos modelos dos textos clássicos não apenas no conteúdo mas no espírito da eloquência. (KRISTELLER, 1990, p. 85-105). Contrariando Kristeller, Ronald Witt afirma que ainda no *Trecento* a arte retórica era controlada pela *ars dictaminis*. A reviravolta retórica humanística só se dará efetivamente no *Quattrocento*. (WITT, R. *Italian Humanism and Medieval Rhetoric*, Aldershot, Burlington: Variorum Collected Studies Series, 2001, cap. II, p. 1-31). Ver também: ADVERSE, “Retórica na Cultura Humanista”, 2009, p. 122).

²³ O excesso ou abuso de figuras de linguagem e de pensamento no século XVI, sobretudo dos oximoros e dos paradoxos necessários, será alvo, mais tarde, das críticas de alguns filósofos, entre os quais Espinosa (cf. CHAUÍ, M., “Retórica contra os Retóricos”. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*, São Paulo: Cia das Letras, 2011, p.108-112).

²⁴ “A retórica, definida como discurso dirigido ao *éthos* do ouvinte pela comoção de seu *pathos*, pode realizar três ações discursivas: mover (*movere*), ensinar (*docere*) e deleitar (*delectare*)”. Por exemplo, em CÍCERO, *De Or.*, II, 121 e 129. (recomento também, CHAUÍ, “A Voz do Pregador”, 2011, p. 103). Sobre a principal tarefa da arte oratória, ver CÍCERO, *De Or.*, I, 17: “...porque toda a força e a arte da oratória consiste em aplacar e excitar o ânimo dos ouvintes”. (TA).

²⁵ CHAUÍ, 2011, p. 109.

²⁶ ARISTÓTELES, *Rhetorica*, III.

²⁷ São cinco as partes da retórica: *inventio* (eurésis), *dispositio* (táxis), *elocutio* (léxis), *memoria* (mnéme) e *actio* (hupókrisis).

²⁸ CHAUÍ, 2011, p. 109.

²⁹ *Rhetorica Ad Herennium*, IV, 13.

³⁰ CHAUÍ, 2011, p. 109.

No diálogo de Bruni, vemos Niccoli opor-se aos mais populares poetas florentinos, Dante e Petrarca; Poggio, na voz de Antonio Loschi, faz provocativos discursos em defesa do vício da avareza; Valla, no diálogo em defesa do prazer como o sumo bem, encena o confronto, face a face, de estoicos e epicuristas. Na prática da oração que melhor aguça o engenho, pela boca do poeta irônico, Valla exhibe dotes tais como os requisitados pelo embaixador florentino. Os de uma mente bem versada, astuta e preparada (*versatus callidusque in momento temporis*) para afrontar, com prontidão, armado de argumentos espantosos, as mais difíceis controvérsias. Valla encarna o exemplo do jovem iniciado nos *studia humanitatis*, com conhecimento das gramáticas antigas do latim e do grego, instruído nos textos clássicos de filosofia e retórica e treinado, pelo exercício da disputa (*disputatio*), na ciência do bem dizer (*bene dicendi scientia*).

2. SUBORDINAÇÃO DA FILOSOFIA À RETÓRICA: HUMANISTAS CONTRA ESCOLÁSTICOS³¹

Uma vez que os estudos de filosofia – abandonada por aqueles que se voltaram para a eloquência –, não se realizam mais na sua verdadeira esfera de ação e à luz aberta do fórum, mas, em princípio, se enclausuraram sob os pórticos e nos ginásios, depois nas comunidades escolares, a bagagem de noções que é necessária ao orador e que não é mais transmitida pelos mestres de eloquência, deve ser naturalmente procurada junto àqueles que permaneceram seus depositários. (QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, XII, 2, 8). (TA)

A polêmica sobre a relação da Retórica e da Filosofia é bastante antiga. A disputa em torno da importância de uma disciplina sobre a outra é um tópico clássico. Ele diz respeito tanto ao uso que as disciplinas desempenhariam em funções civis, quanto à relevância delas na formação cultural dos cidadãos, atenienses e romanos. Sócrates, em Atenas, considerado o primeiro filósofo, condenava, com o rigor e a sutileza de seu método lógico de perguntas e respostas (*dialogos*), a prática retórica (com efeito, ele a chamava uma *empiria*, não uma *tekhne*) ou da lisonja (*kolakeia*) dos retores no diálogo *Górgias* de Platão. Cícero, cerca de três séculos mais tarde, no seu diálogo *De Oratore* engajava-se em reestabelecer os laços entre as duas disciplinas através da união, na figura do orador, das artes de falar e entender (*dicendi et intelligendi*).

Um século depois, herdeiro do ideal ciceroniano de orador, Quintiliano, numa crítica à prática oratória da Roma de seu tempo e em resposta às tradicionais críticas dos filósofos à Retórica³², concebia um novo plano pedagógico em que a arte da oratória, provida de noções advindas do seio da filosofia, fosse por si o guia central na formação do *vir bonus dicendi peritus*³³. Nesse sentido, Quintiliano, professor de retórica, autor das *Institutio Oratoria* – único testemunho da excelência de seu gênio

³¹ Para mais sobre a querela entre humanistas e escolásticos, ver VASOLI, “L’Umanisme Rhetorique en Italie du XVe siècle” (in FUMAROLI, 1999) e RUMMEL, *The Humanistic-Scholastic debate in the Renaissance e Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

³² VASCONCELOS, B. A., *Ciência do Bem Dizer*, “Introdução”, São Paulo: Humanitas, 2005, p. 9.

³³ QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, XII, 1, 1-3.

nessa arte –, lamentava-se, como lemos no excerto acima, de que aquela “bagagem de noções”, herdada da filosofia e “necessária ao orador”, não fosse mais “transmitida pelos mestres de eloquência” em seu tempo.

As causas desta mudança já eram motivo de ponderação por Cícero no *De Oratore*³⁴, livro III. Julgava ele serem devidas aos ataques de alguns filósofos – entre eles, Sócrates, “o mais importante” – à política e aos negócios públicos. Antes disso, Cícero recordava o exemplo de Fênix, preceptor de Aquiles, que o acompanhou na guerra de Troia, narrada por Homero, para que o fizesse “ao mesmo tempo, um orador e homem de ação” (*oratorem verborum actoremque rerum*)³⁵. Assim como ele, havia muitos homens dotados de “sabedoria no agir e no falar” (*sapientiam faciendi dicendique*) e que “ocupavam um lugar de relevo no Estado”; cita, por exemplo, os nomes de Péricles, Górgias e Isócrates³⁶.

Agora, dizia Quintiliano, abandonados os “estudos de filosofia” – a sabedoria do bem agir (*bene faciendi*) – pelos estudos de técnicas retóricas – o bem dizer (*bene dicendi*) –, não se assistem mais no fórum, “à luz aberta”, espaço tradicionalmente de exibição dos talentos de homens eloquentes, a demonstrações virtuosas de oradores com domínio da causa e dos modos de argumentar³⁷. Por outras palavras, ele lamenta a ausência de homens instruídos tanto nos preceitos da filosofia moral, para o bem agir (*bene faciendi*), quanto nos da arte retórica (*ars dicendi, ars rhetorica*), o bem dizer, o que compõe seu ideal do homem bom e eloquente, o *vir bonus dicendi peritus*.

Os problemas de filosofia moral não são mais debatidos “à luz aberta de todos no fórum”, junto aos oradores, sua “verdadeira esfera de ação”, como diz Quintiliano no excerto citado. Encontram-se em espaços menos acessíveis ao grande público, enclausurados “sob os pórticos e nos ginásios” ou “nas comunidades escolares”. O *gymnasium* (latinização da palavra grega *gymnasion*) era um local reservado ao treino de exercícios físicos e demais práticas desportivas, entre elas, atividades filosóficas e escolares. De *porticus* (*stoa*, em grego), deriva o nome de uma das escolas filosóficas mais famosas de Roma, sobretudo do fim da República: os estoicos (a filosofia da Stoa). Trata-se de construções arquitetônicas cobertas, suportadas por fileiras de

³⁴ CÍCERO, *De Or.*, III, 59-61.

³⁵ CÍCERO, *De Or.*, III, 57.

³⁶ CÍCERO, *De Or.*, III, 59-61. (TA)

³⁷ QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, II, 12, 10. (TA)

colunas, dispostas ao redor ou nas entradas dos edifícios públicos³⁸. Com esses dizeres, Quintiliano acusa o afastamento da filosofia do campo da política e sua desconexão com a realidade dos tribunais, restando ao orador buscar nesses lugares, ou seja, nos *porticus*, aqueles preceitos imprescindíveis à formação do perfeito orador.

Essas polêmicas entre Retórica e Filosofia não escaparam à atenção dos primeiros humanistas do *Quattrocento*, para quem a aproximação entre os novos estudos classicistas e a cultura oligárquica mercantil em ascensão era parte de uma estratégia para a conquista de espaços ocupados hegemonicamente pelo poder clerical, tanto na política quanto nas universidades³⁹. A escolástica, o ensino magistral sancionado pelo Papa que a Universidade, desde sua origem no século XII, tinha por função proporcionar⁴⁰, era a carta programática de formação de todo o corpo de mestres e profissionais liberais: médicos, juristas, teólogos e “artistas”⁴¹.

A dialética formalista, com base na lógica de Aristóteles, difundida pela escolástica medieval, contribuiu para o completo abandono do modelo dialógico clássico ciceroniano. Reflexo dessa opção metodológica podemos ler na crítica de Santo Agostinho aos retores da Nova Academia no diálogo *Contra Acadêmicos*. Neste, a figura de um mestre cristão, autoridade máxima dentro do diálogo (no caso, o próprio Agostinho), intervém como árbitro na disputa entre dois discípulos que debatem, à maneira dos antigos, acerca da possibilidade de se alcançar a verdade, e com esta, uma vida feliz pelo caminho da instrução filosófica⁴². O árbitro cristão no diálogo, contrariando a tradição antiga, formaliza a submissão da retórica (e junto a ela, a da poesia) à filosofia, e desta, à teologia⁴³; que se estende até o século XIV – quando Petrarca levanta as primeiras suspeitas sobre o socorro recorrente à autoridade de Aristóteles, chamado “o Filósofo”, e se posiciona contra a falta de liberdade do

³⁸ *Oxford Dictionaire for Ancient Architecture*, verbete “stoa”.

³⁹ BIGNOTTO, N. *Maquiavel Republicano*, São Paulo: Ed. Loyola, 2005, p. 15.

⁴⁰ FRANCO e ALESSIO. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, verbete “Escolástica”.

⁴¹ *Artiens*, em sentido restrito, é o estudante da faculdade de artes, isto é, o filósofo (cf. nota do tradutor, em Jacques Le GOFF e Jean-Claude SCHMITT, *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, p. 585).

⁴² Ver Santo AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos*, proêmio, livro I: “Ouve-me, desperta! Crê que hás de congratular-te por quase não conhecer o afago das prosperidades do mundo, tão amadas dos incautos, apesar do que todos os dias dizia, se uma dor de peito não me tivesse obrigado a deixar a profissão retórica e refugiar-me na filosofia. Ela agora me nutre e acalenta neste ambicionado ócio”, p. 53. Também em proêmio, livro III “(...) principalmente por ele julguei dever travar-se esta discussão, para que no seu espírito a filosofia adquira e mantenha lugar maior não só do que a poesia, mas do que qualquer outra disciplina”, p. 98 (AGOSTINHO, *Contra os Acadêmicos*, trad. e prefácio de Vieira de Almeida, prof. da Universidade de Lisboa, Coimbra, 1957).

⁴³ MARSH, 1980, p. 42-43.

indivíduo de expressar sua própria opinião⁴⁴. Da mesma maneira que o poeta laureado, o chanceler de Florença, Leonardo Bruni, no seu diálogo *Ad Petrum Paulum Histrum*, exaspera-se com os filósofos de seu tempo por ensinarem sobre o que nem mesmo eles sabem! E, quando perguntados sobre qual autoridade ou preceito pousam seus “esplêndidos saberes”, replicam: “na do Filósofo”, com o que querem dizer “Aristóteles”⁴⁵.

A crítica às autoridades tradicionais fixadas pelo *cânon* escolástico, o qual tinha em Aristóteles – “o Filósofo” –, seu maior expoente, torna-se, desde Petrarca, um *topos* renascentista. Mas poucos foram tão incisivos nos ataques ao filósofo quanto Lorenzo Valla, como verificamos nos seus diálogos e, principalmente, nas *Dialecticae Disputationes* (1439). No diálogo *Do Prazer*, Antonio Beccadelli ousa refutar as teses de uma das obras mais lidas de Aristóteles, a *Ética a Nicômaco*, ao mesmo tempo em que pondera sobre a validade de se debater as ideias de um filósofo que sequer convenceu-se a si mesmo, uma vez que ele teria admitido ao fim da vida, nos lembra o poeta, ter “errado continuamente”. De tal nos dá em testemunho o seu epitáfio: “*epeidé Aristotéles ouk eíleto Eúrípon, Eúrípon eíleto Aristotélenu*” (*Já que Aristóteles não apanhou Euripo, Euripo apanhou Aristóteles*)⁴⁶. Finalmente, Beccadelli amaldiçoa aqueles que insistem em seguir o “miserável” (*miser*) filósofo: “Deixe àqueles que seguem a opinião de Aristóteles que persigam a mesma morte!”⁴⁷.

Seja com grande audácia, seja em críticas mais brandas, os ataques às autoridades vigentes não eram desferidos sem algum receio de retaliação. A forma dialógica fornecia recursos muito sutis aos humanistas de afastar textos e conceitos engessados pela cultura escolástica a partir do interior de uma tradição de rígido sistema de censura⁴⁸. Segundo Marsh, o caráter ambíguo do diálogo, que permite ao autor falar pela voz de outrem sem identificar a sua própria, bem como o uso de

⁴⁴ Ver Petrarca, *Secretum* (1347/53): “Agostinho [para Francisco]: Refreia-te da lisonja, rogo-te. Uma vez que eu percebo que tu estás de acordo com as minhas palavras, não tanto pelo julgamento quanto pelo temor, eu garanto a ti a liberdade de dizer o que quer que tu penses”. (PETRARCH, *The Secret (Secretum)*, Bedford, St. Martins: Boston, New York, 2003, p. 53). (TA).

⁴⁵ BRUNI, *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*. (TA), in HANKINS; GRIFFITHS; THOMPSON. *The Humanism of Leonardo Bruni: selected texts*. Center for Medieval and Early Renaissance Studies: Binghamton, New York, 1987, p. 67). (Trecho latino da passagem de Bruni, in SANTOS, L. R. *Viragem para a Retórica e Conflito entre Filosofia e Retórica no pensamento dos séculos XV e XVI, Philosophica*, 17/18, Lisboa, 2001. p. 183).

⁴⁶ Euripo é o nome dado ao estreito de terra que reparte em dois o golfo de Eubeia, o qual separa, por sua vez, a ilha grega de Eubeia da península da Beócia. Para epitáfio: GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Oratio IV, Contra Julianum*, Migne, PG, XXV, 597.

⁴⁷ VALLA, DV, L.II, XXVIII, 19.

⁴⁸ MARSH, 1980, p. 34.

termos genéricos (como *stoici, philosophi*) e referências a autores antigos (como a Boécio e Macróbio nas obras de Valla e Alberti, respectivamente), são instrumentos recorrentes para aludir, sem danos à imagem do autor, a instituições e figuras contemporâneas⁴⁹. Torna-se comum em diálogos humanistas a presença de um interlocutor de reconhecida reputação travestido na *persona* de um “intratável estoico”, como representante do rigoroso dogmatismo das disputas *sic-et-non* escolásticas.

A referência à figura do “estoico” como símbolo de uma filosofia contrária à opinião do vulgo e distante da realidade prática aparece já desde Petrarca, no diálogo *Secretum* (1347-1353)⁵⁰. Pela voz do próprio Agostinho, Petrarca faz ecoar uma crítica contundente e direta aos dialéticos contemporâneos:

No entanto, quando se trata da verdadeira realidade das coisas de que falam, esses dialéticos (*dialectici*), em sua maior parte, nada sabem. Se perguntares a alguém da multidão sobre a definição de um “homem” ou de qualquer outra coisa, sua resposta está pronta (...) Contra essa raça de homens, com sua ignorância cultivada e curiosidade inútil, é válido protestar: “por que vós trabalhais incansavelmente por nada, ó criaturas miseráveis; por que exercitai-vos a mente em palavras fúteis? por que, esquecidos das coisas reais, envelheceis entre as palavras? (PETRARCH, *Secretum*, 2003, p.61-62, TA)⁵¹.

A dialética, o método universal de explicação de problemas previamente enunciados pelo mestre escolar para se chegar, pelo viés da sentença e da questão, a formulações racionais e definições essenciais⁵², na opinião do poeta, resulta em “nada”, tão longe está “da verdadeira realidade das coisas”. Mais próxima das coisas está a “multidão”, que prontamente tem uma resposta para defini-las. Agostinho, ele

⁴⁹ MARSH, 1980, p. 14.

⁵⁰ PETRARCH, *Secretum*, 2003, p. 52: “Franciscus: (...) You would have me bear in mind the precepts of the Stoics, which contradict the opinion of the crowd and are nearer to truth than to common custom”.

⁵¹ “However, when it comes to the real truth of the things of which they speak, these dialecticians for the most part know nothing. If you ask one from this crowd about the definition of a man or of anything else, his answer is ready (...) Against this breed of men, with their cultivated ignorance and useless curiosity, it is good to protest, “Why do you labor endlessly for nothing, you miserable creatures; why exercise your mind on inane words? Why, forgetful of actual things, do you grow old among words?”.

⁵² Ver VERGER, J., verbete “Universidade”, p. 575. Cf. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*.

mesmo uma *auctoritas* no *cânon* escolástico, aparece aí opondo-se à inserção massiva do formalismo aristotélico essencialista no ensino do *trivium*. Essa destacada separação entre a doutrina (*litteris*) e a experiência (*res*) será bastante lastimada pelos humanistas do século XV, e depois.

Nesse sentido, vemos o mesmo manto do estoico idealista, contrário à opinião popular, revestir a *persona* de Niccolò Niccoli nos diálogos de Bruni (*Dialogi I*, 1401) e de Poggio (*De Avaritia*, 1428)⁵³. No *Do Prazer* de Lorenzo Valla (1431), é o próprio Leonardo Bruni, tradutor da *Ética* de Aristóteles⁵⁴, quem assume o papel do estoico a se opor às instáveis opiniões do vulgo.

Os ataques dos humanistas contra os escolásticos nos remetem às acusações de Quintiliano que vimos anteriormente contra o abandono da filosofia para longe dos espaços públicos. Tendo trocado o fórum pelo *porticus*, lugar de que, por metonímia, deriva o nome dos filósofos estoicos, os filósofos distanciam-se da realidade prática e da vida política. Cícero, no *De Oratore*, em avaliação da ciência dialética – “ciência de bem dissertar e distinguir o verdadeiro do falso” (*artem bene disserendi et vera ac falsa diiudicandi*) – método utilizado pelo maior professor da escola estoica em Roma em 156 a.c, o filósofo Diógenes, rejeitava o método por considerá-lo “de nenhuma ajuda”, visto não ensinar “o modo de encontrar aquilo que se deve dizer”, correspondente, segundo a divisão da Arte Retórica, à invenção (*inventio*)⁵⁵. Como estadista e orador, Cícero está preocupado em encontrar as mediações persuasivas para (co)mover o ânimo do ouvinte tocando no *pathos*, ou mais precisamente, para persuadir⁵⁶.

Ao longo da Idade Média, o método dialético conquista a hegemonia entre as disciplinas do *trivium* e notoriedade como ciência (*ratio*) para atingir as verdades teológicas da fé. Contra a primazia do ensino dialético, o aparecimento do gênero diálogo no Renascimento é uma reação contra a acentuada especialização resultante do essencialismo aristotélico no ensino das Artes Liberais, sobretudo da Gramática e da Retórica. Estas disciplinas, integradas no *trivium*, passam a adquirir no interior dos *studia humanitatis* uma autonomia e importância jamais vistas, passando a constituir

⁵³ MARSH, 1980, p.35 e p.54.

⁵⁴ A tradução da *Ética Nicomaqueia* por Bruni data de 1416-17 (cf. HANKINS and PALMER, 2008, p. 20).

⁵⁵ CICERO, *De Or.*, II, 158-160. Para as partes da retórica, também em CICERO, *De Or.*, I, 142.

⁵⁶ CHAUÍ, 2011, p. 28.

o núcleo de todo o novo projeto-pedagógico cultural do Renascimento⁵⁷. A arte da retórica era vista como a *sciencia civilis* por excelência, abrangendo todos os aspectos da vida humana⁵⁸. Ela passa a ocupar o lugar que Aristóteles atribuía à política. Valla, no *Do Prazer*, ao evocar os versos de Eurípides⁵⁹, chama à retórica de “Rainha de todas as coisas”, reservando à filosofia o papel de “soldado ou tribuno sob suas ordens” (DV, L.I, X, 3).

Em desobediência à autoridade do “Filósofo”, os humanistas invertem a formulação prevista nos *Topicos* que levava os entusiastas do método dialético a subordinar a Retórica à Filosofia. Segundo essa interpretação, uma vez que o silogismo retórico ou entimema pertencia, como todos os silogismos, à lógica, concluía-se que a Retórica devia fazer parte da Dialética⁶⁰. Para Valla, militante obstinado da causa da Retórica, era, ao contrário, a Dialética que deveria ser reduzida a uma das partes da Retórica, a invenção, seu lugar original. “Pois”, afirmou nas suas *Dialecticae Disputationes (Repastinatio)*, “que outra coisa é a dialética senão uma espécie de confirmação e de refutação? Estas são partes da invenção, e a invenção é uma das cinco partes da retórica. Dizem que ‘pertence ao dialético fazer uso do silogismo’. Mas também não o utiliza o orador?⁶¹”. Com essas palavras, Valla ficou conhecido como um dos representantes mais radicais do primado da retórica contra a filosofia.

Ainda que a proposta de Valla de redução da filosofia à retórica não tenha sido abraçada por todos humanistas integralmente, é indiscutível que a virada para a retórica e o impulso geral para a retoricização do pensamento, avesso ao método silogístico, tenha arrastado muitos adeptos desde fim do século XIII, quer dizer, desde pelo menos Petrarca, até o século XVI.

⁵⁷ SANTOS, 2001, p.171-236.

⁵⁸ “Arte da humanidade” (*humanitatis ars*) é a maneira como Jorge de Trebizonda definiu a arte retórica (“*Quare mihi rectissime humanitatis hanc artem maiores nominasse videntur*”, in *Oratio de laudibus eloquentiae*, 1430, *apud* SANTOS, 2001, p. 181.

⁵⁹ HÉCUBA, v.816.

⁶⁰ ARISTOTELES, *Rhetorica*, I, 1355a. O entendimento das relações entre retórica e dialética segundo Aristóteles dividira os intérpretes desde a antiguidade: ora a retórica é apresentada como antístrofe (*antístrophos*, *Rhet*, I, 1354a), ora como um ramo (*parafhyés*, *Rhet.*, I, 1356a) da dialética (*apud* SANTOS, 2001, nota 154, p. 231).

⁶¹ VALLA, *Repastinatio dialectice et philosophie (Dialecticae Disputationes)*, ed. crítica de Gianni Zippel, Antenore: Padova, 1982, vol.1, p.175 (cf. tradução de SANTOS, 2001, p. 188).

3. O EXPEDIENTE DO PRAZER E A *VIS PERSUADENDI*: DECORO, ÓCIO, DELEITE E CURA

Portanto, dois são os objetivos nas causas: o conteúdo (*quid*) e a forma de exprimi-lo (*quod modo*). O primeiro, na aparência imerso completamente na arte retórica, sem dúvida necessita desta arte; todavia, basta apenas uma habilidade medíocre (*mediocris*) para entender o que é preciso dizer. O segundo, em que se distinguem aquela força divina (*vis divina*) e a verdadeira valia (*virtus*) do orador, consiste em exprimir os conteúdos de um modo elegante, rico e variado (*ornate copiose varieque dicere*) (Cícero, *De Oratore*, II, 120) (TA)

O mais importante manual de retórica a servir de guia e modelo dos primeiros diálogos quatrocentistas é o *De Oratore* de Cícero. “Evitando a aridez do manual”⁶² convencional, a obra, escrita na atrativa forma de diálogo, foi descoberta em sua versão completa em 1421, por Poggio Bracciolini (antes tinha-se apenas fragmentos)⁶³. No trecho acima citado, o grande orador romano descreve o seu modelo ideal de orador por critério de distinção, virtude ou valia, que caracteriza a habilidade do orador de se exprimir “de modo elegante, rico e variado” (*ornate copiose varieque dicere*)⁶⁴. Elegância, riqueza e variedade são atributos que dizem respeito à elocução (*elocutio*), parte da retórica que trata do estilo e da forma de expressão de um discurso (*quod modo*). À forma ele compara o conteúdo ou o “o quê” (o *quid*) de um discurso, elemento daquela outra parte da retórica chamada invenção (*inventio*)⁶⁵. Mas é no interior da primeira, a *elocutio*, que encontra a força (*vis*) necessária do orador, o que lhe confere distinção, eleva-o acima dos demais ofícios para mais perto dos deuses – por isso dizê-lo *divino*.

As tarefas da invenção dependem menos da habilidade do orador, pois que qualquer espírito mediano (*mediocris*), com estudo e treino, pode vir a conhecer com

⁶² PERNOU, L. *La Retorica en Grecia y Roma*, Mexico: UNAM, 2016, p. 142 (TA).

⁶³ Cf. GRECO, M., em “introdução” a CÍCERO, *De Inventione*, Galatina: Mario Congedo Editore, 1998, p. 50.

⁶⁴ Dentre as virtudes da oratória, Valla considera a *copia* a mais importante, difícil e “perigosa”, pois o erro, nas coisas de maior excelência, é sempre mais frequente (VALLA, DV, L.II, 1).

⁶⁵ Cf. TORZI e CETTUZZI, em notas à tradução de CÍCERO, *De Oratore*, Milano: BUR, 1994, p. 385.

prontidão os lugares (*loci*) da prova⁶⁶; já a elocução, fruto da arte e de preceitos limitados⁶⁷, exige vigor (*vis*) e engenho (*ingenium*) que o exercício e a prática só contribuem para lapidar, mas não provêm⁶⁸. Noutros termos, a *elocutio* supera a *inventio* pela importância que tem na realização do perfeito orador⁶⁹. Depende ainda esta da anterior, visto que o conteúdo, como um corpo sem alma⁷⁰, sem a força da expressão, diz pouco, nada concilia ou move. Enfatiza-se assim o reino da elocução, onde o cuidado estético com a beleza e a forma do discurso, muito além de agradar, adquire uma dimensão decisiva na sua força de persuasão (*vis persuadendi*).

Com a retomada do ensino de retórica no início do *Quattrocento*, por influência do modelo ciceroniano, um grande peso é dado à forma estética de um discurso, que se manifestou, entre outros aspectos, pela prevalência do gênero epidítico⁷¹ – do louvor e da censura – e na escrita de diálogos⁷². Este último, dado à possibilidade que realiza de unir os aspectos atrativo e didático das funções da oratória (o *delectare ac docere*) no mesmo gênero, caiu no gosto literário dos humanistas – os dois aspectos também mais celebrados por Valla no seu diálogo *Do Prazer*⁷³. Se, por um lado, o modelo ciceroniano resolvia a querela entre filosofia e retórica ao reconhecer a necessidade da formação filosófica para o orador⁷⁴, por outro, ao exigir o cuidado com a forma na expressão do pensamento, os humanistas

⁶⁶ CÍCERO, *De Or.*, II, 118: “(...) quos quidem locos – vobis hoc, Cotta et Sulpici, dico – multa commentatione atque meditatione paratos atque expeditos habere debetis”.

⁶⁷ CÍCERO, *De Or.*, II, 119: “(...) artem quidem et praecepta dumtaxat hactenus requirunt, ut certis dicendi luminibus ornentur.”

⁶⁸ Trata-se do engenho agudo, afiado ou a *perspicuitas* do orador, que confere nitidez e clareza ao discurso (cf. PERNOUT, 2016, p. 252). Adiantando um pouco o tema que será esclarecido mais à frente, Marilena Chauí nos recorda também que o *ethos* de uma *persona*, enquanto disposição natural e constante, “semelhança de si consigo mesmo” (como definiu Aristóteles na *Poética*), se diz também em latim *ingenium* (o que em português se traduz como caráter ou índole) (CHAUÍ, M. “Laços do Desejo”, in *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*, São Paulo: Cia das Letras, 2011, p. 27).

⁶⁹ O acento marcado aqui sobre a elocução para a *vis persuadendi* de um discurso contraria a prescrição de Aristóteles que concede maior valor à força da invenção. Com efeito, dos três livros nos quais divide a sua *Arte Retórica*, concede dois para o tratamento das fontes e modos da argumentação, a *inventio*.

⁷⁰ CÍCERO, *De Or.*, III, 24.

⁷¹ Ver ADVERSE, H. “As Relações entre Política e Retórica no Humanismo” (in ADVERSE, H. *Maquiavel, Política e Retórica*, Belo Horizonte: Ed. UFMG, Humanitas, 2009, p. 133).

⁷² Laurent Pernout nos adverte para que “não esqueçamos, enfim, a epistolografia – outra forma de conversação – para a qual Cícero deixou um modelo decisivo com sua monumental correspondência” (PERNOUT, 2016, p. 148). Newton Bignotto nos recorda também a importância que a *Invectiva*, tema de muitas “cartas e correspondências diplomáticas”, se consolida como terreno bastante fértil para o debate de ideias entre os humanistas (BIGNOTTO, N. *Origens do Republicanismo Moderno*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 92-93).

⁷³ Conforme recuperação da máxima horaciana do deleitar e ser útil a partir dos vv. 333-345 da *Poética*. (VALLA, DV, L.II, XXXII, 2).

⁷⁴ Ver capítulo 1, item 2, *Subordinação da Filosofia à Retórica: humanistas contra escolásticos*.

colocavam a retórica num patamar superior por enxergar nas virtudes do estilo o moto da persuasão. Como afirma Helton Adverse, “a sensibilidade estética de que fazem prova (e que será uma das características mais marcantes do Renascimento) é aliada à consciência do poder persuasivo da beleza e da forma do discurso”⁷⁵. De fato, se uma das funções da retórica é mover os homens (*movere*), “os humanistas estão convencidos de que o único meio possível para fazê-lo é a conformação estética do discurso”⁷⁶. Para conduzir a vontade é necessário estar atento às condições específicas de tempo e lugar e, sobretudo, à sensibilidade do ouvinte, fazendo uso dos fatores que incidem sobre suas emoções.

Convém lembrarmos que a preocupação com a beleza na expressão do pensamento era atestada já desde os primeiros humanistas do século XIV, como Petrarca e Salutati⁷⁷. Para eles, o princípio do *decorum*, “a obediência ao que é ou está conforme à opinião estabelecida e aos bons costumes”⁷⁸, a conveniência, herdada também de Cícero, assumia uma função duplamente importante: como regra para a vida prática e para a atividade técnica. Está presente, portanto, nos domínios moral, político, retórico e literário⁷⁹. Enquanto elemento estético, o decoro regula a conveniência ao que é belo, harmônico, honesto e agradável. Assim, por exemplo – ilustrava Cícero no *De Officiis* –, como a beleza, a disposição e a harmonia dos corpos deleitam aos olhos (decoro estético, relativo ao que deleita os sentidos, o prazer), do mesmo modo, a moderação e a constância nas palavras e ações no trato social levam à “aprovação do nosso círculo”⁸⁰ (decoro moral e político, relativo ao que eleva o espírito, o honesto). Para fazer valer o ideal de união do homem sábio e eloquente, essencial à plenitude do orador – o homem público por excelência (*vir vere civilis*⁸¹) –, cabe ao *decorum*, por referência ao que é belo (tomemos a raiz da palavra *decus/decor*, beleza, graça, elegância), fazer coincidir o prazer com o honesto, o estético com o moral e a representação com o reto preceito (*recta honestaque ratio*)⁸². Deve haver

⁷⁵ ADVERSE, 2009, p. 130.

⁷⁶ ADVERSE, 2009, p. 130.

⁷⁷ ADVERSE, 2009, p. 130.

⁷⁸ CHAUÍ, M. “A Ciência dos Afetos” (in CHAUÍ, 2011, p. 104).

⁷⁹ Para mais, ver ADVERSE, “A presença de Cícero” (in ADVERSE, 2009, p. 124-129).

⁸⁰ CÍCERO, *De Officiis*, I, 98.

⁸¹ QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, I, *Proemium*, 9-10.

⁸² QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, I, *Proemium*, 9-10. Para mais, ver o comentário de Marilena Chauí: o deleite que decorre do *decorum* “é provocado pelo ajuste entre *decorum* e *mimesis*” (CHAUÍ, “Ciência dos Afetos”, 2011, p. 104).

uma correspondência total entre a vida do orador e o seu papel civil, em termos de temperamento, porte, traje, idade, linguagem, discurso e ações.

No campo literário, esse princípio está presente também na escrita de diálogos, em que se deve respeitar a adequação do estilo em cada situação, as condições individuais de tempo e lugar da narrativa, os personagens, a ação, o pensamento e linguagem empregada. O estilo cria o amálgama entre o discurso e o temperamento do caráter do orador. Traduzido na expressão *actione personam accomodare* (“personagem e ação devem adequar-se”) – *actio*, em sentido amplo da performance teatral, relativa aos gestos, voz, porte, cenário, etc⁸³ – esse princípio será bastante explorado na narrativa de diálogos humanistas, sobretudo por Lorenzo Valla⁸⁴. No seu diálogo *Do Prazer*, a escolha do local do encontro, um *certum locum*, em correspondência com o tema a ser debatido, é uma preocupação que os próprios interlocutores do diálogo expressam⁸⁵ - no caso, optam por um local respeitável, célebre, conhecido e bem frequentado, o Monte Jordano (*honestus, celebrer, notus, frequens*).

Em clara referência ao universo clássico romano, a escolha de um local apropriado ao assunto do debate, bem como a hora do dia em que se desenrolam as conversas⁸⁶, seguem o costume antigo já empregado nos diálogos de Cícero. No *De Oratore*, ambientado na vila tusculana de Crasso, onde se achava para reposição das forças esmorecidas pelo desgaste do empenho político, homens de estreita relação pessoal, representantes da aristocracia romana e de eminente participação nos negócios públicos, engajam-se em conversas acerca da arte do orador, casualmente desdobradas por dias diversos, ora pelos jardins, ora sob as colunatas, ora dentro dos salões, ora pela *silva*⁸⁷. No diálogo *Ad Petrum Histrum* de Leonardo Bruni, a narrativa é iniciada na casa do chanceler de Florença, Coluccio Salutati, num dia de festa, durante a Páscoa. Os célebres participantes repetem o encontro no dia seguinte, desta

⁸³ Cf. LORCH, “Introdução”, 1977, p. 17.

⁸⁴ Cf. MARSH, 1980, p. 70.

⁸⁵ VALLA, DV, *Appendix* I, 3: “Hic locus non est idoneus in quo colloquamur” (in LORCH, 1977, p. 341). Ver também capítulo 1, parte I, *Na cúria, após o almoço, num dia de festa: o início do diálogo Do Prazer*.

⁸⁶ Estava em voga o costume de se apresentar as arengas filosóficas à sombra e as orações à luz do sol, de preferência em praça pública, à vista de todos. Ver, por exemplo, QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, XII, 2, 8.

⁸⁷ NARDUCCI, E. “Eloquenza, Retorica, Filosofia nel *De Oratore*”, ensaio introdutório à tradução do *De Oratore*, p. 17 (in CÍCERO, *Dell’Oratore*, Milano: BUR, 1994). Narducci recomenda também: GORLER, W. *From Athens to Tusculum: gleaming the background of Cicero’s De Oratore*, in “Rhetorica”, 6, 1988, p. 215-235.

vez sob o pórtico dos jardins da propriedade de Roberto Rossi para continuidade da discussão. Essa se conclui com efusivo convite de Rossi para um baquete no dia posterior, a fim de tratar de novo assunto. No diálogo *De Avaritia* de Poggio, eminentes secretários da Cúria Papal reúnem-se, num dia de lazer, para um jantar na casa de Bartolomeo Aragazzi, próximo à Catedral de São João de Latrão, em Roma, e iniciam um debate acerca da eloquência dos sermões de Frei Bernardino. Em 1431, três anos depois de uma visita à Cúria Romana, em que estavam presentes o próprio Poggio e Bruni, Valla publica o seu diálogo *Do Prazer* como uma reprodução poética desse encontro⁸⁸. A primeira rodada de discussão é encenada à sombra do pórtico em Jordano, no centro de Roma, após o almoço. Em seguida, a convite de Antonio Beccadelli, dirigem-se a sua casa para uma segunda rodada de discussões (livros I e II). Após se banquetear com uma ceia regada a muito vinho (promessa cumprida pelo anfitrião), continuam a conversa pelos jardins da casa do poeta e acomodam-se à sombra da copa de um plátano, à maneira de Sócrates, no *Fedro* – uma provocação do humanista ao filósofo que sobrepunha a Dialética à Retórica. Ali empreendem uma conversa até o anoitecer, quando o grupo se dispersa, cada qual para seu lar (livro III).

Não há dúvidas de que a dimensão histórica na representação das localidades, personagens e conversas transcorridas nos diálogos quatrocentistas visa antes dar suporte à trama argumentativa elaborada pelo autor-narrador do que a mera tentativa de retratar a realidade factual. É a dimensão poética que prevalece. Sua intenção pode ser entendida como o desejo de dar vida, por imitação (*mimesis*), à copiosa interação de homens doutos do círculo humanista, seja o de Florença, no caso de Bruni, seja o da Cúria em Roma, no caso de Poggio, ou o do círculo Roma-Pavia, no caso de Valla (certo é que as interações entre os humanistas romperam barreiras circunscritas a uma única cidade ou espaço geográfico, mas também ao tempo, ao passado, presente ou futuro. Isso deve-se a suas pretensões universalistas, manifestas na ideia de uma comunidade linguística, a *latinitas*, à semelhança da *koiné* grega⁸⁹). Esses se apresentam como homens de vasta cultura, versados nos conhecimentos de filosofia moral e nas matérias dos estudos humanísticos (*recto studio atque humanitate*

⁸⁸ Cf. LORCH, 1977, p. 21; PARKER, “Introdução” à tradução do *Hermaphroditus*, in BECCADELLI, 2010, p. xi.

⁸⁹ A esse respeito, ver o excelente artigo de Sérgio Cardoso, “Sobre a Civilização do Renascimento”, 2017 (in MAGALHÃES, F. e BENEVUTO, F. orgs. *Filosofia, Política e Cosmologia: ensaios sobre o renascimento*, São Paulo: Editora UFABC, 2017, p. 20).

versentur)⁹⁰, cujas relações são guiadas, conforme descrição de Quintiliano, pela “afabilidade (*facilitas*), cortesia (*humanitas*), moderação (*moderatio*) e benevolência (*benivolentia*)”⁹¹. A *humanitas*, expressão herdada de Cícero (e também de Aulus Gellus, como bem nos lembra Sérgio Cardoso), implica a inseparabilidade entre qualidade moral (*mos*) e cultura geral (*doctrina*) dos interlocutores, orientada para o bom cumprimento de seu papel civil, inseridos em uma comunidade livre, cristã e latina.

A esses homens cultivados em espírito opõe-se a rusticidade dos brutos, os não-cultivados e não-polidos, os homens do campo, os *agricolas* – termo com o qual Leonardo Bruni, o estoico, chama aos epicuristas no diálogo de Valla⁹². O vocábulo, usado inicialmente para designar o agricultor, o trabalhador rural (de *rus*, campo), passa a adquirir, no interior da vida agitada das cidades, o sentido negativo de grosseirão, não instruído, pesado, rude (de *ruere*, ruir, desabar, como Sérgio nos aponta). Vivendo na calma do campo, o agricultor se vê privado dos benefícios que só a vida civil e a boa convivência podem oferecer: os bens que derivam da urbanidade (*urbanitas*), a polidez no trato social que se refina pela “fricção da vida em comum”⁹³. Uma vez que é com o cultivo do espírito (e não do solo, como ocorre na agricultura, o cultivo do campo, *agri colere*) que o cidadão (*civis*) se desenvolve, mesmo nos momentos de lazer (do *otium*), quando se retira do alvoroço da cidade para a quietude de uma vila no campo (o *quies*), permanece o compromisso com os negócios públicos, a sua matéria de reflexão. As discussões especulativas travadas nesses momentos visam complementar a atividade civil dos humanistas, sempre à serviço do bem público, em todas as esferas de atuação que abrangem as Artes Liberais e os *Studia Humanitatis* (a filosofia moral, as artes oratórias e literárias e a

⁹⁰ CÍCERO, *De Or.*, I, 256.

⁹¹ QUINTILIANO., *Inst. Orat.*, XI, 1, 42; CARDOSO, 2017, p. 22.

⁹² VALLA, DV, L.I, II, 7. Ver também capítulo 1, parte I, *Na cúria, após o almoço, num dia de festa: o início do diálogo Do Prazer*.

⁹³ CARDOSO, 2017, p. 18.

medicina)⁹⁴ – assim revela a pluralidade de ocupações dos participantes nos diálogos renascentistas⁹⁵.

Os encontros retratam discussões amigáveis e informais em que questões filosóficas são examinadas num local agradável (*locus amoenus*). Seja pelos jardins, à sombra fresca de uma árvore ou de colunatas, seja em salões privados ou públicos, banquetes são desfrutados em meio a uma boa rodada de conversas, e conversas são celebradas com banquetes. A *aequitas*, igualdade que confere harmonia entre os participantes, junto com as imagens da *dignitas*, *suavitas*, *gravitas* e *pietas*, são elementos que colore o discurso e dão vida aos atores do diálogo. O cenário aprazível garante um ambiente tranquilo e livre para o exame agudo de questões complexas, ao mesmo tempo em que cria uma espécie de imunidade literária para a discussão de tópicos controversos. Além disso, e mais importante, proporciona uma atmosfera altamente atrativa e eficaz em cativar o público ouvinte ou leitor, que se vê, de algum modo, como plateia e até mesmo juiz do debate, sentindo-se convidado a refletir e formar uma opinião sobre o assunto tratado⁹⁶.

Em complemento ao valor dado à vida ativa do orador (a vida do *negotium*), o *otium*, momento privilegiado de encontro de homens muito doutos num *locus amoenus*, em resposta à necessidade de *recreatio* e *relaxatio animorum*, exerce o papel que o ideal de vida contemplativa representava para o filósofo medieval: local de meditação acerca de verdades teológicas, morais e espirituais. É a filosofia moral o tema privilegiado pelos diálogos quatrocentistas⁹⁷. O retiro à vida privada do humanista não se farta na total inatividade, mas faz da disputa filosófica (*disputatio in*

⁹⁴ As Artes Liberais ou racionais abrangem, conforme tradição latina e medieval, as disciplinas do *Trivium* (Gramática, Retórica e Dialética) e do *Quadrivium* (Aritmética, Geometria, Astronomia e Música). No século XV, essas sete disciplinas são rearticuladas no conjunto dos *studia humanitatis*, com ênfase nas áreas da linguagem e da moral (Gramática, Retórica, Poesia, História e Filosofia Moral). Ver: CARDOSO, 2017, p. 22; ALESSIO, verbete “Universidades”, in LE GOFF, J. e SCHIMITT, J.J. orgs. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Vol. II*, São Paulo: EDUSC, Imprensa Oficial, 2002, p. 574.

⁹⁵ Dito bem brevemente, tais são as ocupações dos personagens da 1ª versão (1431), segundo descrição de Valla: 4 secretários papais (Antonio Loschi, Cincio de’ Rustici, Poggio Bracciolini e Melchiorre Scrivani), 3 oradores (Leonardo Bruni, Antonio Beccadelli e Niccolò Niccoli), 2 tradutores do grego (Leonardo Bruni – tradutor de Platão e Aristóteles – e Rinuccio Aretino – tradutor de Platão, foi professor de Valla), 2 juristas (Niccolò Tartarino e Antonio Arena), 1 poeta (Antonio Beccadelli), 1 historiador (Leonardo Bruni) e 2 especialistas em filosofia moral cristã e antiga (Leonardo Bruni e Niccolò Niccoli). (VALLA, DV, *appendix I*, p. 340-342). Na 2ª versão de 1433, Valla incluiu o médico Giovanni Marco.

⁹⁶ MARSH, 1980, p. 53.

⁹⁷ Dentre as inúmeras possibilidades temáticas que o gênero diálogo abrange, o tipo “filosófico” é o que mais se destacou (cf. SNYDER, J. *Writing the Scene of Speaking: theories of dialogue in the late Italian Renaissance*. California: Stanford UP, 1989, p. 6).

utramque partem)⁹⁸, em continuidade às questões suscitadas pela ordem da vida exterior – da vida política e religiosa –, uma expressão coletiva da interioridade (por oposição aos solilóquios agostinianos), de cura, aprendizado, entretenimento e prazer. Em outras palavras, de união do útil ao agradável.

Como vimos até aqui, na concepção retórica dos humanistas do *Quattrocento*, a forma e o conteúdo dos escritos se inter-relacionam intimamente a fim de avivar a atenção do leitor, deleitar e instruir. Essas duas funções da linguagem encerram um princípio absolutamente fundamental para a retórica e para a escrita de diálogos do quatrocentos, sobretudo a partir do diálogo *Do Prazer* de Valla⁹⁹. Ele reafirma a fórmula de Horácio da *Arte Poética*, que bem resume essa concepção: “Tem todos os votos quem misturou o útil ao agradável, deleitando e, ao mesmo tempo, instruindo o leitor” (*lectorem delectando patrierque monendo*)¹⁰⁰. A passagem é lembrada pelo humanista romano no diálogo *Do Prazer* no momento em que Antonio Beccadelli encerra seu discurso com um panegírico de louvor ao prazer (a *voluptas*), trazendo à frente dos olhos todas as atividades humanas, das mais servis às mais elevadas, em que o prazer é elemento indissociável¹⁰¹.

De fato, a retórica, desde Aristóteles, é arte produtora dos *exemplaria* de virtude para educar o público ouvinte, movendo e instruindo. De Cícero a Quintiliano, ela passa a assentar-se, como afirma Cesare Vasoli, “na conexão indissolúvel entre ‘verdade’ e ‘persuasão’”, isto é, “a certeza da *sapientia* e a capacidade pedagógica e persuasiva da eloquência”¹⁰². Age sobre o *páthos* do ouvinte ou leitor pela edificação do *ethos* do orador ou escritor e atores do diálogo, pois é deles, o discurso, propaganda, e eles, lhe servem de modelo¹⁰³. A educação humanista deve preparar o jovem para a entrada na vida civil, e para isso, “a primeira coisa útil são as letras”¹⁰⁴.

⁹⁸ Ver capítulo 1, parte II, item 1, *Disputatio in utramque partem: a liberdade do orador e o engenho agudo*.

⁹⁹ MARSH, 1980, p. 73.

¹⁰⁰ HORÁCIO, *A Arte Poética*, trad. Dante Tringali, São Paulo: MUSA, 1993, v.345.

¹⁰¹ VALLA, DV, L.II, XXXII, 1-10.

¹⁰² VASOLI, C. “L’humanisme rhétorique en Italie au XVe siècle” (in FUMAROLI, M. org. *Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne, 1450-1950*, Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 84).

¹⁰³ Para a divisão das partes da invenção (*páthos*, *lógos* e *ethos*), ver ARISTÓTELES, *Retórica*, L.II. Era comum nos diálogos do *Quattrocento* que o autor representasse a si mesmo como um ouvinte, geralmente, na posição de um estudante em meio a um círculo de renomados humanistas, em referência à imagem da *mediocritas*, moderação, comedimento ou modéstia (Ver MARSH, 1980, p. 6-8 e PONS, A. “La rhétorique des manières au XVI siècle en Italie”, in FUMAROLI, 1999, p. 414).

¹⁰⁴ O peso concedido à elocução como arte da palavra exercerá grande influência sobre a geração seguinte na conformação da arte do perfeito cortesão. Sensível a esse desenvolvimento, a citação é

A presença de jovens entre os ouvintes da disputa realça, por um lado, a preocupação pedagógica dos humanistas com a formação ética e intelectual das futuras gerações¹⁰⁵ e, de outro, reforça a estratégia de demarcar seu lugar de atuação junto às elites mercantis, como preceptores e auxiliares de dirigentes de estado ou em cargos eclesiásticos. O próprio Lorenzo Valla, como sabemos, enviara uma cópia do seu diálogo ao Papa Eugênio IV com o intuito de arvorar-se um lugar entre os secretários da Cúria¹⁰⁶.

Atento à dimensão educativa da retórica e à noção de um sentido histórico de progresso do conhecimento¹⁰⁷, Poggio Bracciolini investe, no exórdio ao diálogo *De Nobilitate* (1440), nos meios de encorajar o público leitor e as futuras gerações à emulação de seu estilo “polido e elegante”:

Pareceu-me razoável publicar uma espécie de exórdio para o tratamento deste tópico, sobre o qual, mais tarde, homens muito mais instruídos podem, com a sua sapiência, impelidos por mim, produzir algo mais polido e elegante. Pois, em todo estudo, o primeiro a escrever sobre um assunto tem sido, em geral, considerado o menos brilhante e refinado. Nada jamais surgiu desde o começo inventado e estabelecido, sem que as gerações posteriores não lhe tivessem acrescentado algo e aprimorado. Mesmo na filosofia, a mãe da sabedoria, e nas Artes Liberais, nós temos visto isso: uma vez que todos eles chegaram ao cume da perfeição passando por estágios, era suficiente para os primeiros promover incitamentos e estimular outros, como ocorreu, a procurar maior perfeição. Do mesmo modo, eu espero que este ensaio faça surgir alguém com talento para aplicar-se no aprimoramento do que quer que seja que eu tenha omitido ou errado (Poggio Bracciolini, *De Nobilitate*, I, 64)¹⁰⁸ (TA)

extraída do diálogo *Civil Conversazione* (1574) de Stefano Guazzo (1530-1593) (cf. PONS, *op. cit.*, in FUMAROLI, 1999, p. 414).

¹⁰⁵ MARSH, 1980, p. 8.

¹⁰⁶ Em carta de Lorenzo Valla a Giovanni Tortelli, de 1441, o humanista atesta ter enviado cópia do L.III do *DV* ao Papa, em 1434. O pedido de Valla de participar como membro da Cúria foi negado (cf. LORCH, M. “Le tre redazione del *De Voluptate* del Valla”, p. 21, in *Giornale Storico della Letteratura italiana*, vol. 121, 1943, pp. 1-22) Para mais sobre o exórdio ao diálogo *De Voluptate* como espaço de construção do *ethos* do autor, peço a licença de indicar meu artigo “Preenchendo lacunas: paganismo e antipaganismo no *De Voluptate proemium* de Lorenzo Valla”, ato do III Colóquio “Autores do Renascimento”, Grupo de Pesquisa “República das Letras” (DLCV/FFLCH/USP), de 22 a 24 de agosto de 2016, no prelo (previsão abril de 2019).

¹⁰⁷ MARSH, 1980, p. 9.

¹⁰⁸ *apud* MARSH, 1980, p. 51.

A mesma fórmula de emulação aparecia já no proêmio ao *De Avaritia*¹⁰⁹, do mesmo autor. A consciência dos humanistas de seu papel histórico e social na transmissão do conhecimento, como portadores da tradição dos antigos, é reforçada pela atitude de se retratarem como “uma minoria educada, elevada acima das massas e dos clérigos que a exploram”¹¹⁰. O exórdio, como expressão mais direta do caráter do orador¹¹¹ (ou do autor, no caso do diálogo), cumpre dupla demanda: a de obter a benevolência do ouvinte, bajulando-o para que tome parte no processo de aprimoramento das Artes; e a de evocar o ideal do *genus negotii nobilissimum*, linhagem ou categoria de homens conaturais a negócios nobilíssimos¹¹², unidos pela missão comum de conduzir as massas (o *vulgus* ou a *turba*) pelo emprego da razão. Ao vulgo, o império das paixões flutuantes, se opõe o *ethos* constante e virtuoso do orador para garantir a coesão de uma “República espiritual” livre, federada por esta Roma antiga e moderna, berço das culturas helenística e cristã.

Nesse sentido, não é de admirar, observa David Marsh, que seja o “idealista estoico Niccoli”, no diálogo *De Nobilitate*, a rejeitar a “opinião popular instável em nome das verdades eternas, descobertas pela razão”¹¹³. As paixões (o *páthos*) são disposições passageiras, impulsos irracionais e inconstantes, desordem; “o *ethos* é disposição natural”, temperamento e constância, semelhança de si consigo mesmo, diz Aristóteles¹¹⁴, vontade refletida (a *boulesis*, no vocabulário grego)¹¹⁵ em conformidade com a natureza. Compete ao orador, seguindo os preceitos da *recta ratio* – ciência que lhe confere o estudo da filosofia moral –, guiar as massas atuando sobre as paixões e dirigindo-as para o que é bom e honesto. No diálogo *De Avaritia*, Antonio Loschi elogia a eloquência de Frei Bernardino e ressalta seu poder de mover o povo. Contudo, lamenta-se Cincio Romano de que, como outros pregadores de seu tempo, Bernardino falhe em curar as doenças espirituais dos ouvintes¹¹⁶. Na medicina antiga, assim como o médico no confronto das doenças busca conhecer a constituição e os hábitos próprios dos pacientes antes de prescrever um medicamento¹¹⁷, o orador,

¹⁰⁹ Como observa David Marsh, o argumento extraído do *Brutus* de Cícero torna-se um *topos* literário, recuperado também por Alberti no *Della Pittura*, de 1436 (MARSH, 1980, nota 21, p. 126).

¹¹⁰ MARSH, 1980, p. 54.

¹¹¹ Para mais, ver CHAÚÍ, 2011, p. 103.

¹¹² Para mais, ver PONS, *op. cit.* (in FUMAROLI, 1999, p. 420).

¹¹³ MARSH, 1980, p. 54.

¹¹⁴ ARISTÓTELES, *Poética*, IX, 1451b (cf. também CHAÚÍ, 2011, p. 27).

¹¹⁵ Cf. CHAÚÍ, 2011, p. 27.

¹¹⁶ MARSH, 1980, p. 39.

¹¹⁷ CICERO, *De Or.*, II, 186.

para cura das paixões e afecções (*affectus*), trata de adaptar o discurso aos “ouvidos da turba” (a *captatio benevolentia*) a fim de que, por meio de uma oração agradável (*delectare*), sua argumentação ganhe força persuasiva¹¹⁸.

De fato, objeta Cincio de’ Rustici Romano, não basta comover ou persuadir a plateia, é preciso curar ou educar o espírito com a cultura da alma, a *medicina animi* – ou filosofia, diz Cícero¹¹⁹. Neste tratamento, acrescenta o orador nas suas *Tusculanas*, diferentemente do que acontece com as afecções do corpo, a cura não procede de fora de nós, devemos nos empenhar com “força (*vis*) e o máximo zelo” a ser “nós mesmos nossos próprios médicos”; noutras palavras, a cura da alma vem de dentro. A filosofia moral mira a educação do *ethos* como um discurso (*logos*)¹²⁰ acerca dos deveres (*de officiis*), “e neste gênero, busca o que seja reto” e “todo um exame de vícios e virtudes”¹²¹. Todavia, pouquíssimos são filósofos, raros os sábios – lamenta o estoico Bruni, no diálogo *Do Prazer*¹²². Citando os versos de Virgílio, recorda quão poucos são aqueles “a quem Júpiter gentilmente amou, e cujo brilho da virtude se eleva até o céu”¹²³.

A questão é agora em como a maioria, “a turba perturbada e turbulenta”¹²⁴, desprovida de virtude e diligência necessárias, poderá sozinha curar-se das paixões. Resta procurar o instrumento operatório válido no campo das relações inter-humanas (das *artes sermocinales*) que dê conta de, agindo sobre as paixões (o *movere*), educar os ouvintes no sentido da finalidade natural ou do bem (o *docere*). Concorrem entre essas artes ou técnicas (*tekhnai*) a gramática, a dialética e a retórica¹²⁵. Primará, entre os humanistas, a arte retórica, pela eficácia comunicativa e variedade da expressão a serviço da vida pública e da conversação. Ela concerne, afirma Cesare Vasoli, “a todos os aspectos da vida humana”, pois engloba, de uma só vez, “a esfera pública e

¹¹⁸ CICERO, *De Or.*, II, 159 e 186.

¹¹⁹ CÍCERO, *Disp. Tusc.*, III, 3, 6.

¹²⁰ A ética ou filosofia moral, segundo Aristóteles, por lidar com questões contingentes, não alcança o estatuto de verdadeira ciência ou *epistéme*. Para o filósofo, só há ciência do que pode ser demonstrado, o necessário e verdadeiro. A ética lida com o provável, com vista à opinião (para uma explicação introdutória, recomendo ver MARÍAS, J. *História da Filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 67-71; para um texto mais especializado, ver SEGURADO CAMPOS, J. “Introdução”, in ARISTÓTELES, *Topicos*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007, p. 71-82).

¹²¹ CÍCERO, *De Or.*, III, 118. Para mais, ver CHAUÍ, 2011, p. 26-28.

¹²² VALLA, DV, L.I, V, 8.

¹²³ VIRGÍLIO, *Eneida*, VI, 129-131.

¹²⁴ CHAUÍ, 2011, p. 32.

¹²⁵ VASOLI, *op. cit.* (in FUMAROLI, 1999, p. 85).

privada”¹²⁶. E seguindo as transformações sociais e culturais da Renascença, como assinala Sérgio Cardoso¹²⁷, mediadas pelo renascimento da “romanidade” e das escolas filosóficas do helenismo – sobretudo o estoicismo e o epicurismo –, vincula-se a arte oratória à esfera da moral, servindo de regra geral da vida. Esse cuidado de orientação prática se estende às demais artes do *sermo*, que vêm corretamente a ser denominadas “Artes da Vida”.

A retórica, dirigida pela moral, é complemento indispensável à cura da alma, pois é ela que age sobre o *páthos*, “objeto de persuasão, por excelência”¹²⁸. A Medicina e a Retórica, enquanto artes curativas, retiram preceitos dos discursos (*logoi*) sobre os deveres, para conhecimento da constituição dos caracteres universais e disposições do temperamento (a *constitutio*), do diagnóstico de doenças (as afecções, os vícios e as paixões, o *affectus*) e do tratamento de reposição da saúde, os *remedia* da virtude – as disposições naturais, para a ordem e beleza no corpo e na alma¹²⁹. Observando a alma, oferece o médico um remédio que tempere o corpo; observando os desejos (os que se referem aos cinco sentidos, o que agrada ou repulsa), oferece o orador uma oração que tempere o caráter. Valla, no próêmio ao diálogo *Do Prazer*, coloca-se na situação de um médico que, “vendo seus pacientes rejeitarem remédios que restabeleceriam sua saúde, não os força a tomá-los, mas lhes oferece outros que considera menos repulsivos. Em procedendo assim”, acrescenta, “remédios menos fortes trarão mais saúde. Este é o método que decidi seguir”¹³⁰. Seguindo a moral epicurista, ele busca no expediente do prazer ou do *delectare* o estilo de uma estética tênue a que subjaz uma ética dos desejos. O estoico, diferentemente, visa curar o espírito abolindo as paixões do corpo e da alma: a *apatheia*, negação do *páthos* e impassibilidade aos sofrimentos para restauração da saúde, a *tranquilitas*. Entende que as paixões em si são vícios ou doenças da alma, “obstáculos à potência da natureza do devir, o vir-a-ser”¹³¹; *perturbatio* (agitação) e *cupiditas* (cobiça). Como diz Cícero nas *Tusculanas*, o “ânimo doente (...) jamais cessa de desejar” (*cupere*

¹²⁶ VASOLI, *op. cit.* (in FUMAROLI, 1999, p. 76).

¹²⁷ CARDOSO, 2017, p. 21.

¹²⁸ CHAUI, 2011, p. 107 (recomendo também, do mesmo autor, o capítulo “Laços do Desejo”, *ibidem*, p. 35).

¹²⁹ Para uma descrição breve e detalhada da medicina antiga e o estudo dos caracteres humanos em relação aos quatro elementos, ver a nota ao conceito de “índole ou *ingenium*”, em CHAUI, 2011, nota 15, p. 331.

¹³⁰ VALLA, DV, L.I, *proem*, 2.

¹³¹ CHAUI, 2011, p. 28.

nunquam desinit)¹³². Mas o próprio orador romano rejeita a estética estoica na apreciação do estilo de Diógenes, o qual considera “árido, pobre, fragmentado e escasso” (*aridum, exile, concisum ac minutum*). Como alternativa, sugere um mais agradável, capaz de cativar os ouvintes e dar força à persuasão¹³³. Contrariando o estoico, Valla segue a receita de Lucrécio: por mel nas bordas do copo que contém o remédio amargo, usando os desejos para mover e educar o desejo¹³⁴.

A fim de esclarecermos o valor que o *delectare* assume na concepção retórica humanista, convém retomar as três funções possíveis da linguagem, conforme determina a tradição clássica e sua relação com a medicina da alma na concepção do *Quattrocento*. De Aristóteles a Quintiliano (e Valla está de acordo)¹³⁵, o discurso pode realizar três ações: ensinar (*docere* ou função teórica), deleitar (*delectare* ou função hedonística) e mover (*movere* ou função poética)¹³⁶. E assim o faz por recurso às imagens do que é bom, belo, honesto, útil ou agradável. Cabe ao *decorum*, como dissemos anteriormente, a função de fazer coincidir o prazer com o honesto (função regulatória), ou o bom e belo com o útil e agradável – os únicos fins possíveis das ações conforme a tradição retórica antiga¹³⁷.

A função teórica compete à *inventio* (isto é, à escolha dos *tópicos* adequados à natureza dos argumentos e do gênero discursivo conforme o assunto¹³⁸) e é realizada pelo trabalho da razão na apuração dos argumentos e construção de raciocínios a provar a *probabilidade* de uma ou mais teses, ou de uma tese contra outra¹³⁹. A

¹³² CÍCERO, *Disp. Tusc.*, III, 3, 5.

¹³³ CÍCERO, *De Or.*, II, 159. O estilo estoico é associado a uma tipologia descritiva da linguagem, restringindo-se à “fluidez idiomática, clareza da expressão, brevidade e precisão na relação entre as palavras e as coisas” (cf. nota aos gêneros de estilo, em QUINTILIANO., *Inst. Orat.*, XII, X, 58, Torino: Ed. Einaudi, 2001, p. 1018).

¹³⁴ A tradição clássica da arte retórica como medicina da alma assume três diferentes posições em relação às paixões: a de ascese (platônica), de educação (aristotélica e epicurista) e de abolição (estoica) dos desejos. (cf. CHAUÍ, 2011, p. 35).

¹³⁵ VALLA, DV, L.II, XXXII, 2.

¹³⁶ ARISTÓTELES, *Retorica*, I, 1356a; CÍCERO, *De Or.*, II, 121; QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, XII, 10, 59. Para mais sobre a relação entre a retórica e a medicina da alma, ver CHAUÍ, *A Ciência dos Afetos*, 2011, p. 103-104. Convém ressaltar que não seguimos aqui a exata correlação proposta pela autora, mas implementamos, com base no seu esquema original, algumas modificações, visto nos pautarmos, na interpretação da tradição retórica, pela leitura de textos de autores do quatrocentos, sobretudo em nomes como o de Lorenzo Valla, Jorge de Trebizonda e Giovanni Pontano que tiveram uma atuação importante na reflexões e desenvolvimento dos estudos retóricos humanísticos. A esse respeito, aconselho desses autores, por exemplo, as obras *De Voluptate* (1431), *Rhetoricorum libri V* (1433-1434) e *De Sermonibus* (1499), respectivamente.

¹³⁷ CHAUÍ, 2011, p. 103; ARISTÓTELES, *Ethica Nic.*, II, 1104b30.

¹³⁸ CHAUÍ, 2011, p. 104.

¹³⁹ Para mais, ver RACIONERO, “Introdução” a ARISTÓTELES, *Retorica*. Madri: Credos, 1990 e CHAUÍ, 2011, p. 104.

função hedonística compete à *elocutio* (isto é, “às figuras de linguagem e de pensamento que ornamentam o discurso”¹⁴⁰) e é realizada pelo *decorum* do *ethos* do orador ou adequação do estilo, a garantir a produção de um discurso agradável aos ouvidos, olhos, tato e os demais sentidos do ouvinte. A função poética ou mimética compete à *dispositio* (isto é, “à ordem e arranjo dos argumentos”¹⁴¹) e é realizada como *mimesis* ou representação do verossímil ou de uma ação, a constituir uma narrativa produtora de emoções diversas, sobretudo, de surpresa, admiração e entusiasmo, agitando e impelindo o *páthos* do ouvinte ou leitor. A função terapêutica da arte retórica realiza a cura e tratamento da alma apenas quando cumpre, simultaneamente, as três funções do discurso. Na purificação da alma, esta é elevada a um amor pela Lei em si mesma, a desejar o bem e a virtude, por si mesmas e por nenhuma outra utilidade; noutras palavras, mais do que persuadir, educa e modela o desejo.

As paixões são violentas, movimentos que agitam a alma afetando o corpo. Semelhante a uma arma, a retórica bem pode mover a vontade incidindo sobre o *páthos*, mas procedendo desta maneira, só o faz “de fora”, como justa violência contra as paixões, sem corrigir a sua constituição ou natureza. O objeto da *medicina mentis*, a saúde da alma, consiste em mudar o desejo, fazendo-o amar o Bem e a Virtude. Como o amante empenhado na conquista da amada, aquele deseja o seu desejo, e não a posse da amada violentada. “Esse é um tema essencial à retórica”, afirma Pernout¹⁴². A reflexão sobre a arte de persuadir esteve com frequência associada a Afrodite e Vênus: o tema do amor. Assim o exemplifica, na tradição grega, o *Elogio de Helena*, de Górgias, o *Banquete* e *Fedro* de Platão. Na tradição latina, a relação entre retórica e o amor é ilustrada pelo poeta Ovídio, companheiro de Virgílio no clube epicurista de Mecenas¹⁴³, em sua *Arte de Amar*:

¹⁴⁰ CHAUI, 2011, p. 104.

¹⁴¹ CHAUI, 2011, p. 104.

¹⁴² PERNOUT, 2016, p. 228.

¹⁴³ Segundo mostra Norman W. Witt, hoje podemos afirmar, graças às descobertas da Vila dos Papiros de Herculano, que Mecenas, conselheiro imperial que empresta o nome ao círculo de literatos que abrigou sob sua patronagem, como Horácio e Virgílio, participou, junto a esses dois, do círculo de filosofia epicurista difundida através da biblioteca de Filodemo, de propriedade de Calpurnio Pisão. Supõe-se que Ovídio (43 ac.- 18 dc.), ainda que tenha participado do clube de Mecenas, a julgar pela idade juvenil, tenha tido pouco contato com Horácio (65 ac. - 8 ac.) e muito menos ainda com Virgílio (70 ac. – 19 ac.). Deste, sabe-se que participara na juventude da escola epicurista do filósofo Sirão (ver DEWITT, N. W. “Epicurean Doctrine in Horace”, *Classical Philology*, vol. 34, n. 2 (1939), p. 127-134; “Parrhesiastic Poems of Horace”, *Class. Phil.*, vol. 30 (1935), p. 312-319; também em GIGANTE,

Aprende as boas artes, esse é o meu conselho, ó juventude de Roma,
e não apenas para defender réus temerosos;
tal como o povo e o juiz severo e os eleitos do senado,
assim também a mulher, vencida, há de render as mãos à tua eloquência.
Deixa, porém, a força a bom recato (*lateant vires*) e não mostres um ar confiante;
arreda da tua conversa palavras enfadonhas (*molesta*).
(Ovídio, *Arte de Amar*, I, 457-462)¹⁴⁴

Deixa “a bom recato”, bem escondida a “força” (*vir*), recomenda o poeta, e faz como um bom orador no emprego de sua “boa arte”. Seja no discurso de gênero deliberativo, a aconselhar o povo, no gênero judiciário, perante o juiz, ou no senado, para o gênero epidítico, evita as “palavras enfadonhas”, *molesta* ou dolorosas, a fim de cativar a boa disposição do auditório ou da amada, a exemplo de Ovídio (função que condiz ao *delectare*).

A retórica, afirma Cícero, mostra “toda a sua força (*vis ratio dicendi*) em despertar e adormecer (*sedantis aut excitandis*) o ânimo dos ouvintes”¹⁴⁵, tocando no *páthos*. Daí a necessidade do orador conhecer a fundo as paixões e sentimentos humanos de todo tipo, afirma o estadista romano¹⁴⁶. Mas o *páthos*, como observa Marilena Chauí, “só escuta a voz do *delectare*”¹⁴⁷. Dele advém a *vis persuadendi* em que consiste a tarefa da retórica: a arte de encontrar os meios da persuasão¹⁴⁸. Os oradores conseguem persuadir (*animos impellere* ou *commuovere*) por apelo à dimensão psicológica do auditório, fundada no conhecimento prévio de seu caráter e disposição de humor. Reservam à prova lógica o segundo plano, cujo efeito é o convencimento (*convincere* ou *fidem facere*), uma conquista da razão¹⁴⁹. Querendo persuadir Catulo, assim diz Antonio no diálogo *De Oratore*:

M. *La Bibliothèque de Philodème et l'Epicurisme Roman*, Paris: Belles Letres, 1987, p. 42-44; GRIMAL, P. *La littérature Latine*. Paris: Fayard, 1994, p. 267).

¹⁴⁴ OVÍDIO, *Amores & Arte de Amar*, trad. Carlos Ascenso André, São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

¹⁴⁵ CÍCERO, *De Or.*, I, 17.

¹⁴⁶ CÍCERO, *De Or.*, I, 17.

¹⁴⁷ CHAUI, 2011, p. 102.

¹⁴⁸ ARISTOTELES, *Retorica*, I, 2 (1355b).

¹⁴⁹ CÍCERO, *De Or.*, II, 121. Ver também BARTHES, R. *La Retorica Antica*, Milano: Bompiani, 2006, p. 60.

Realmente, nada conta mais à oratória, oh Catulo!, do que a boa disposição do ouvinte verso o orador (*faveat oratori*), de modo a deixar-se dominar mais pelos impulsos e emoções (*impetu animi et perturbatione*) do que por uma avaliação crítica e racional. Os homens são movidos mais com base no ódio, amor, desejo, ira, dor, alegria, esperança, temor, nos erros ou qualquer outro moto interior, do que pela verdade ou preceito, qualquer norma jurídica, fórmula legal ou leis (Cícero, *De Oratore*, L.II, 178) (TA)

Nessas passagens, Antonio destaca o valor que adquire para a *vis* persuasiva do orador a benevolência ou “boa disposição” do auditório para com a sua imagem. Como um agricultor ao revolver a terra, enriquecendo de nutrientes o solo para melhor receber as sementes, assim o orador prepara a sua audiência para que mais facilmente seja dominada “pelos impulsos e emoções” (*impetu animi et perturbatione*); noutros termos, para movê-la (*movere*). “Mais do que agarrar a ocasião, como fazia o médico antigo, o jardineiro da alma cria a ocasião, altera as circunstâncias e usa o desejo para vencer desejos”¹⁵⁰. Conquista primeiro a simpatia do auditório pela força do seu *ethos*, o qual serve de exemplo e modelo sobre o *pathos* do ouvinte¹⁵¹, a fim de que as paixões deste sejam (de)movidas e a certeza mais provável, preceito ou lição assimilados. Tal é a função do *delectare*, conforme tradição dos antigos, desde Aristóteles, reforçada pelos romanos. Na receita de Cícero, novamente dada por Antonio, temos:

Como já disse, é este o meu método oratório e esta a minha maestria, os quais Crasso agora há pouco celebrou; se baseiam em três princípios: ganhar a simpatia dos ouvintes (*conciliandorum*), informá-los (*docendorum*) e envolvê-los emotivamente (*concitandorum*). Desses três objetivos, o primeiro exige doçura no falar (*lenitatem orationis*); o segundo, agudeza (*acumen*); o terceiro, energia (*vim*) (Cícero, *De Or.*, L.II, 128-129) (TA)

¹⁵⁰ CHAUI, 2011, p. 42.

¹⁵¹ CHAUI, 2011, p. 103.

Sendo três as funções da arte oratória (*docere, conciliare, concitare*)¹⁵², ele encontra três estilos a elas correspondentes (*acumen, lenitas, vis*). O mesmo é retomado por Quintiliano, que reforça, em sua explicação, o sentido da função do *delectare*:

As funções dos estilos são, portanto, as seguintes: o primeiro parece ter a tarefa de informar (*docendi*); o segundo, a de comover (*movendi*); o terceiro – qualquer que seja seu nome – a de deleitar (*delectandi*) ou, como alguns sustentam, de cativar o auditório (*conciliandi*). A qualidade mais importante aos fins da informação parece ser a clareza (*acumen*)¹⁵³, ao passo que para cativar o auditório é necessário gentileza (*lenitas*) e, para comover, força (*vis*) (QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, L.XII, X, 59)¹⁵⁴.

Não resta dúvida, pela receita de Quintiliano, que ao *delectare* corresponde também o *conciliare*: promover agrado e cativar a boa disposição do público são partes da mesma tarefa, efeito e causa da mesma ação, não importa o nome que a esta se lhe dê. Da gentileza no estilo e da adulação empregadas pelo orador deriva o prazer que cativa a simpatia do público ouvinte ou leitor; mais diretamente, o prazer é a causa cujo efeito cativa a boa disposição do auditório. A função hedonística, prazerosa ou decorosa da retórica, à qual corresponde o que geralmente se conhece como *delectare*, é realizada pelo *ethos* edificante do orador ou escritor, que constrói sua imagem pelo emprego de um estilo suave (*lenitas*), em atenção às normas da conveniência ou *decorum*. Nessa função, como em nenhuma outra, as figuras de linguagem e de pensamento que ornamentam o discurso (tarefas da elocução), são indispensáveis ao bom cumprimento da tarefa do orador.

À função do *delectare*, como certamente às demais, é fundamental o emprego de um estilo adequado para produzir o efeito desejado do discurso – assim o atestam as breves passagens de Cícero e Quintiliano citadas anteriormente. Para o efeito de instruir (o *docere*), o estilo deve ser breve, claro e simples, exige *acumen* ou a

¹⁵² Termos equivalentes àqueles fixados pela tradição retórica, já mencionados antes: *docere, delectare* e *movere*.

¹⁵³ *Acumen* ou *perspicuitas* são traduzidos como a virtude ou forma estilística da “clareza” por relação metonímica de instrumento, para o caso de *acumen* (ponta do estilo), e de efeito, para o caso de *perspicuitas* (nitidez, clareza). Para mais, ver PERNOUT, 2016, p. 252.

¹⁵⁴ Tradução cotejada com a edição italiana de QUINTILIANO., *Inst. Orat.*, a cura di Adriano Pennacini, vol. II. Torino: Giulio Eunadi, 2001. (TA)

precisão que a ponta afilada do *stylus* possibilita – a este corresponde, conforme a tradição, o gênero baixo ou sóbrio¹⁵⁵. Para o efeito de emocionar, suscitar paixões violentas, levar o ouvinte à ação (o *movere*), a oração deve demonstrar força, energia e veemência (*vis*), o estilo ser variado, copioso e sublime – a este corresponde o gênero elevado ou solene. Por fim, no gênero do meio, situado entre os demais, o estilo deve ser moderado, doce e suave (*lenitas*) para o efeito de cativar a audiência e gerar prazer (a *voluptas* ou *edoné*): na definição de Cícero no *De Finibus*, “comoção suave de alegria na alma e contentamento no corpo”¹⁵⁶.

Tal definição, próxima à moral de Epicuro, é recuperada por Valla no seu diálogo *Do Prazer*, com o fim de apontar o caráter duplo da força da *voluptas*: “deleite sobre a alma e o corpo”¹⁵⁷. Não é vício, como diz o estoico acerca do prazer (considerado de natureza corpórea¹⁵⁸), mas um bem, afirma o epicurista, da alma e do corpo. Com essa dupla potência, o prazer rebenta do gênero médio do discurso na ação do *delectare*: uma leve inquietação da alma, como um balanço suave ao ritmo de uma doce melodia, um prazer ao mesmo tempo de valor intelectual e sensível. As figuras de linguagem e de pensamento, sobretudo a metáfora, transferem para as palavras o que se sente com os olhos, o nariz, o tato e os demais sentidos. Alimentando-se da beleza, sonoridade e variedade do *verbum*, próprio ao gênero humano, essa conjunção estética produz uma forma de prazer tal que nada é mais “conatural ao nosso ânimo” (*cognatum mentibus nostris*)¹⁵⁹ – como se observa facilmente na poesia, mais ligada aos ritmos e sons da palavra, diz Quintiliano. Porque a arte imita a natureza, como tal deve a retórica empregar as palavras de modo a naturalmente suscitar prazer, expulsar a dor e lentamente ceder lugar na alma do ouvinte a uma doce alegria e benevolência¹⁶⁰. É certo que o prazer está presente em diferentes graus e duração nas três ações que realiza a retórica – como defendia o poeta Antonio Beccadelli no diálogo *Do Prazer*, tanto na atividade intelectual (tipologia descritiva da linguagem, correspondente ao gênero baixo), quanto na fruição poética (tipologia destinada a suscitar emoções, correspondente ao gênero

¹⁵⁵ QUINTILIANO., *Inst. Orat.*, XII, X, 58-72. Ver também PERNOUT, 2016, p. 252.

¹⁵⁶ VALLA, DV, L.I, XV, 1, retomando definição de CÍCERO, *De Finibus*, II, 4, 13.

¹⁵⁷ VALLA, DV, L.I, XV, 1.

¹⁵⁸ CÍCERO, *De finibus*, II, 4, 13.

¹⁵⁹ CÍCERO, *De Or.*, III, 197. “Para mais, ver BEGNOUT, Bernard. “La précellence du style moyen (1625-1650)” (in FUMAROLI, 1999, p. 590).

¹⁶⁰ CÍCERO, *De Or.*, III, 197.

elevado)¹⁶¹. Mas, somente na ação realizada pelo *delectare*, o emprego de um estilo em harmonia com o que é prazeroso (isto é, na adoção de imagens referidas aos cinco sentidos corporais), produz agradável sensação de moderada intensidade que “prega na alma”, diz o poeta Pacúvio¹⁶², e cujo efeito é mais prolongado.

É que o prazer, seguindo o epicurismo de Valla, é substância cujos dois únicos atributos, duração e intensidade, variam em proporção inversa de grandeza – maior intensidade implica uma menor duração, e vice-versa¹⁶³. Assim, em matéria de prazer, o gênero médio se distingue dos demais por concentrar, no maior intervalo de tempo possível, apenas sensações prazerosas sem, no entanto, levar o ouvinte à total saciedade que confina com a náusea e o fastio, e sem apelar ao terror, próprio do gênero sublime, ou à vulgaridade, próprio do gênero baixo¹⁶⁴. O emprego de um estilo que se possa dizer doce (por referência ao paladar); ou suave (por referência ao tato); ou belo (por referência à visão); ou harmônico (por referência à audição); ou delicado (por referência ao olfato); ou, em suma, leve, em referência à *lenitas* (leveza da expressão), produz deleite que cativa a alma à benevolência, efeito desejável pelo orador na função do *delectare* – cujo outro nome, acusava Sócrates no *Górgias*, é bajulação.

A tratadística entorno das diferenças dos estilos tende a considerá-los um instrumento da expressão (o *quod modo*, domínio da *elocutio*) a ser adaptada ao argumento (o *quid*, domínio da *inventio*)¹⁶⁵. No que diz respeito ao *ethos*, as diferenças de nuances, conforme Quintiliano, contribuem para imprimir as variações de temperamento dos caracteres, dos quais dá mostra o famoso “círculo Homérico” das figuras de Menelau, Nestor e Ulisses – de onde certamente Valla, no seu diálogo *Do Prazer*, retira os seus modelos estilísticos¹⁶⁶. Para Menelau, imbuído de uma

¹⁶¹ A distinção entre os estilos que nasce da reflexão aristotélica se desdobra, com Teofrasto, seu discípulo, em duas tipologias da linguagem: uma, orientada para a descrição dos fatos; a outra, para suscitar emoções. O pensamento estoico elege a primeira como de sua preferência. (cf. nota aos gêneros de estilo, em QUINTILIANO, 2001, p. 1018).

¹⁶² Citado por CÍCERO, *De Or.*, II, 187: “sed tantam vim habet illa, quae recte a bono poeta dicta est ‘flexamina aequae omnium regina rerum oratio’...”. EURÍPIDES, *Hec.*, 816.

¹⁶³ Também em CÍCERO, *De Or.*, III, 98-100.

¹⁶⁴ CÍCERO, *De Or.*, III, 97.

¹⁶⁵ cf. nota aos gêneros de estilo, em QUINT., 2001, p. 1018.

¹⁶⁶ O círculo já aparecia antes de Quintiliano, em Teofrasto (*Eloc.*, a111) e Cícero (*Br.* 10, 40; 13, 50). Posteriormente, arrola na tradição latina através de Aulo Gélcio (século II dc.), até culminar, entre os gramáticos medievais, na *Rota Vergilii* de João de Garlandia (séc. XII/XIII). (cf. HASEGAWA, Alexandre. *Os limites do gênero bucólico em Vergílio. Um estudo das éclogas dramáticas*, São Paulo: Coleção Letras Clássicas, Humanitas, 2012, p. 45; Hasegawa recomenda também: SANTOS, Marcos

“linguagem concisa, agradável, própria (o que significa não cometer erros nos usos das palavras)” (*brevem, iucunditate et propriam*), adota o estilo sóbrio; a Ulisses, ornado de um estilo sublime, “atribui uma voz potente e uma veemência oratória (*magnitudinem et vim orationis*) comparada à neve de inverno em abundância e vigor” (*copia et impetu*); ao passo que “da boca de Nestor”, vestido de um estilo suave, “afluíam palavras mais doces que o mel (*dulciorem melle profluere*), de forma que, certamente, nada de mais agradável (*delectatione*) pode ser imaginado”¹⁶⁷.

A consideração sobre os estilos vai muito além do aspecto apenas pessoal da expressão¹⁶⁸. Eles são a potência da forma da linguagem realizada pela *elocutio* sob o governo da conveniência ou do decoro literário, o qual controla a adequação do estilo ao efeito desejado, em conformidade ao bom, belo, útil e agradável. Como corpo e alma, a forma e o pensamento não se separam, a divisão causaria a morte de ambos – já o advertia Cícero¹⁶⁹. Como deve o prazer coincidir com o bom e honesto (o que faz o decoro), na cultura da alma - geórgica que modela o desejo¹⁷⁰ – as funções teórica e poética da linguagem devem ser reguladas pela função hedonística por meio do *decorum*, a conveniência a tudo o que é belo, bom, honesto, ao que agrada os sentidos e a alma. Como gênero do meio, o estilo médio é considerado um gênero misto¹⁷¹, conjunção de teoria e *mimeses*, com o fim de instruir e emocionar; o deleite (*voluptas*) que o caracteriza é produzido como efeito do ajuste entre o preceito e a representação correta ou verossímil do que deve ser¹⁷². Dessa maneira pode a filosofia moral quatrocentista identificar na moral epicurista da *voluptas* (função hedonística) um remédio eficaz para a cura das almas, e pode fazer valer a afirmação de Quintiliano:

Assim será realizado não só o objetivo principal para o qual foi a eloquência inventada, isto é, falar utilmente e de modo eficaz (*utiliter et ad efficiendum*), mas se conquistará também o louvor (*laudem*), não apenas dos doutos (*doctorum*), mas aquele do povo (*vulgi*) (Quint, *Inst. Orat.*, XII, 10, 72.) (TA)

Martinho dos. *As Epístolas de Horácio e a confecção de uma ars dictaminis: o opus*. Dissertação de Mestrado, São Paulo: DLCV, FFLCH/USP, 1997, p. 16 e pp. 143-167).

¹⁶⁷ QUINTILIANO., *Inst. Orat.*, XII, 10, 64.

¹⁶⁸ Ver KLEIN, Robert, “Estilos e Temperamentos”, in *A Forma e o Inteligível*, São Paulo: Edusp, 1998, p. 165.

¹⁶⁹ CÍCERO, *De Or.*, III, 24-25.

¹⁷⁰ Para mais, ver CHAÚÍ, 2011, p. 42.

¹⁷¹ QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, XII, 10, 18.

¹⁷² CHAÚÍ, 2011, p. 104.

Médico e agricultor das almas, o orador com sua eloquência prepara o solo com húmus fecundo, conquista a simpatia e o louvor dos ouvintes, a fim de guarir as almas com o mel do discurso poético que adoça o amargor do ensinamento epicurista. De fato, defendia Quintiliano ser muito útil ao orador o estudo da poesia, não apenas com vista à “elevação do espírito e da expressão”, mas, entre outras coisas, sobretudo pela possibilidade de “recuperação” do ânimo “desgastado pela prática forense quotidiana”, um remédio que lhe oferece a “liberdade de expressão da composição poética”¹⁷³. Pela união da liberdade estilística à terapia da alma, a função do *delectare* é assim também naturalmente manifesta na concepção retórica quatrocentista do gênero diálogo.

Com efeito, a estrutura flexível do diálogo dá espaço em seu interior a discursos de diferentes tipos, consolações, comiserações, anedotas, exortações ou disputas¹⁷⁴; em suma, é um remédio adaptável às diferentes circunstâncias e métodos de suscitar os movimentos da alma, as paixões. Como o médico combina os compostos apropriados à cura das variadas patologias, assim o orador emprega os estilos e as palavras conforme os humores dos ouvintes e as paixões que pretende expurgar¹⁷⁵. O estilo do diálogo simposiástico, como o designa David Marsh¹⁷⁶, indica a *copia* e *varietas* que um banquete, análogo ao gênero literário ao qual empresta o nome, oferece aos sentidos dos convivas à mesa: em rodas de conversas entre amigos, diferentes lições são aprendidas e apetitosas iguarias degustadas, numa atmosfera de contínuo e moderado deleite no corpo e na alma. O diálogo, como encontro de doutos à mesa, numa hora de lazer, como já dito aqui, visa prover as necessidades terapêuticas da alma, guarir a mente, afrouxar as tensões, restabelecer o ânimo liberando-o das dores conseqüentes dos contrastes e atritos do desgaste político, sem descuidar, porém, vale lembrar, do que é honesto e útil à vida pública. Não se trata de um mergulho solitário de meditação pessoal, mas à tal sensação de solidão e meditação é conduzido o leitor que goza da leitura de uma obra de diálogo – o

¹⁷³ QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, X, 1, 27,

¹⁷⁴ CÍCERO, *De Or.*, III, 118.

¹⁷⁵ A sedução pelas palavras ou doce persuasão (*peithô*) são recursos adotados desde a tradição psicagógica (“condução ou evocação das almas”), conforme preceituavam Pitágoras e Górgias. Assim este diz no *Elogio de Helena*: “como alguns remédios expulsam do corpo alguns humores e outros expulsam outros, uns acalmam a doença e outros a vida, assim também as palavras. Um(a) afligem, outras alegram, umas espantam, outras medicam e enfeitam a alma” (*apud* CHAUÍ, 2011, p. 28-29).

¹⁷⁶ MARSH, 1980, p. 5-7.

contrário de quem lê, a exemplo das obras de Petrarca, um *solilóquio*, em que se sente seu leitor menos sozinho.

SOB O PÓRTICO NO MONTE *JORDANUS*

1. AS DUAS FACES DE JANO: O EXÉRCITO DE VÍCIOS CONTRA AS VIRTUDES

Em 1428, um encontro inesperado na Cúria em Roma, entre Lorenzo Valla, Antonio Beccadelli, Leonardo Bruni e outros humanistas muito doutos, resultou na escrita do diálogo *Do Prazer (De Voluptate)* por Lorenzo Valla em 1431. O diálogo, ambientado inicialmente na Cúria, é transferido imediatamente para um local não especificado sob o pórtico do Monte Giordano (*mons Jordanus*)¹⁷⁷. O local do encontro é sugerido pelo chanceler de Florença, Leonardo Bruni, quem propõe também que se discuta, à maneira dos antigos, um assunto da “máxima importância”: “eu me pergunto com frequência e grande perplexidade acerca da perversidade e fraqueza da alma comuns à maioria dos homens”¹⁷⁸. Sobre essas, encontra duas causas, ambas derivadas da natureza: “a primeira é que o exército de vícios é mais numeroso do que o das virtudes, de modo que, mesmo se quiséssemos, não conseguiríamos vencê-los; a outra causa (e que me parece mais monstruosa!), é que nós não o queremos”. Com essas palavras, Bruni, representante do partido estoico, introduz a questão a qual espera que seja respondida pelos amigos reunidos.

Desse modo, passaremos à apresentação da questão sugerida pelo orador florentino, seguida da refutação da mesma pelo humanista Niccolò Niccoli, quem coloca em xeque toda uma tradição da filosofia moral que remonta aos estoicos e à ética de Aristóteles.

¹⁷⁷ A informação sobre a localidade nos dias atuais é incerta. Mas a partir da descrição do lugar por Valla como sendo de fácil acesso, deve tratar-se do Monte Giordano (*Mons Jordanus*) localizado no centro de Roma, no *riione* de *Ponte*. (cf. LORCH, M. introdução à tradução de VALLA, L. *De Voluptate (On Pleasure)*, trad. A. Kent Heatt and Maristella de Panizza Lorch, USA: Abaris Book, 1977, p. 8).

¹⁷⁸ VALLA, *De Voluptate* (doravante DV), L.I, II, 7. A divisão do texto e a respectiva indicação numérica aqui utilizadas seguem a edição crítica proposta por Maristella Lorch (1977). As traduções da obra de Valla apresentadas são extraídas de minha Dissertação de Mestrado, indicada na bibliografia, pontualmente modificadas e atualizadas.

A QUESTÃO DO ORADOR FLORENTINO LEONARDO BRUNI

Como regra, a primeira consideração deste estudo [i.e., a filosofia moral], como eu penso, é verificar se existe um fim ou extremo (*finis* ou *extremum*) nos assuntos humanos para o qual tudo o que fazemos é direcionado; a segunda consideração busca saber no que consiste este fim; e a terceira, como deve ser alcançado. Respondendo a essas questões, poderemos então derivar um esquema racional de orientação para toda nossa vida. As ações que se dirigem para o verdadeiro fim, poderemos chamá-las proveitosas e louváveis; aquelas que se desviam pela falsa opinião, deveremos desprezar e rejeitar (Leonardo Bruni, *Isagogicon moralis philosophiae*, in HANKINS, 1987, p. 269)¹⁷⁹ (TA)

A passagem citada acima bem resume o interesse de Leonardo Bruni e também os de outros humanistas de investigar a existência de um “fim” (*finis*) ou “extremo” (*extremum*) das ações humanas, capaz de determinar um “esquema racional de orientação para toda nossa vida”. As três considerações que ele apresenta acerca do fim último são os pontos centrais discutidos no seu *Isagoge à Moral Filosofia* (1424-1426), isto é, como o termo grego indica, “um tipo de introdução ou visão geral de uma disciplina” oferecida com o fim de preparar o iniciante para nela progredir seus estudos¹⁸⁰; no caso tratado, os estudos de Filosofia Moral. Ele prossegue em sua explicação sobre os fins das ações por sua relação íntima com os bens, pois que “é mais do que evidente que tudo o que fazemos é feito em vista de um bem”. Disso decorre que “um fim e um bem são o mesmo”¹⁸¹. Se dizemos muitos serem os fins das ações, muitos serão, por sua vez, os bens para obtenção dos quais as dirigimos; se dizemos de alguns fins se subordinarem a outros, o mesmo diremos dos

¹⁷⁹ BRUNI, L. *An Isagogue of Moral Philosophy (for Galeotto Ricasoli)*, in HANKINS, J; GRIFFITHS, G; THOMPSON, D. transl. and introd. *The Humanism of Leonardo Bruni: selected texts*. Medieval and Renaissance Texts and Studies. Binghamton, New York: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1987, p. 269

¹⁸⁰ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 269)

¹⁸¹ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 270)

bens; se dizemos o fim último ser superior a outros em uma cadeia de fins, o mesmo devemos considerar ser o sumo bem (*summum bonum*). A consideração a respeito da existência de um fim último ou do sumo bem se encerra com arrazoado que pressupõe inconveniente a persistência de uma cadeia infinita de fins ou bens, que arrolariam o curso de nossos desejos ao cúmulo da frivolidade e da tolice¹⁸². Assim decorre, por razão de “necessidade”, a definição do sumo bem:

(...) aquele que por si mesmo e sua própria potência, sem nenhuma interferência externa, nos captura e inflama a desejá-lo por si mesmo; é perseguido sempre em vista de si e jamais por outra coisa; todas as coisas se referem a ele, mas ele não se refere a nada mais. Tal é o mais alto fim e o mais alto bem (Bruni, *Isagogue*, in HANKINS, 1987, p. 270).

Bruni assume inteiramente, e com grande precisão de formulação, as postulações do finalismo dos clássicos antigos, de preferencia, a de Aristóteles. O mesmo interesse parece inserir-se no tema em discussão do diálogo *Do Prazer* de Lorenzo Valla, de 1431, o qual de fato recebeu, anos mais tarde, por alusão ao seu conteúdo, os alternativos títulos: *De vero bono* (*Do Verdadeiro Bem*, em 1433) e *De vero falsoque bono* (*Do Verdadeiro e do Falso Bem*, entre 1435 e 1439)¹⁸³. O verdadeiro bem (*vero bono*) se refere, como o sumo bem, ao fim último, e se define, segundo Valla, do mesmo modo como o definiu Bruni, “isto é, “desejável por si mesmo e não em vista de nenhum outro bem”¹⁸⁴. Contudo, uma diferença importante no conteúdo da determinação conclusiva que tais autores designam como o sumo bem ou o fim último se revela já inscrita no título original da obra de Valla: para este, seguindo Epicuro, o verdadeiro bem coincide com o prazer; para Bruni, seguindo Aristóteles e os estoicos, ele diz respeito ao que é honesto ou “a prática da virtude”, como afirma no *Isagoge*.

Nesta obra, como pretende o autor, um manual introdutório ao ensino de filosofia moral, Bruni apresenta, como resultado da comparação das doutrinas de três diferentes escolas filosóficas – epicuristas, peripatéticos e estoicos –, sua avaliação a

¹⁸² BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 270)

¹⁸³ LORCH, M. P. “Le tre redazioni del *De voluptate* del Valla”, in *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. 121, 1943, p. 22; ver também a introdução de Maristella Panizza Lorch à tradução de VALLA, DV, 1977, p. 9.

¹⁸⁴ VALLA, DV, L.I, XV, 2.

respeito do sumo bem e o caminho para se “alcançar uma vida feliz (*bene vivere*)”¹⁸⁵. Do ensino estoico, ele diz ser “uma doutrina realmente robusta e viril”¹⁸⁶, mas cujo desacordo com os peripatéticos é “antes meramente verbal, que substancial”. Pois, “acaso não concordam ambos”, ele questiona, “que é a virtude a mestra e produtora da vida feliz?”¹⁸⁷. Quanto aos epicuristas, “que advogam em nome do prazer”, também esses não se afastam tanto das demais doutrinas, uma vez que “é impossível uma vida feliz sem prazer; e este, por sua vez, é tão envolvido e conectado àquela que ambos não podem ser separados”¹⁸⁸. Entretanto, para concluir, Bruni toma o partido das virtudes, pois que é delas, “com efeito, que a dignidade moral e o verdadeiro prazer florescem”¹⁸⁹. “Apenas o homem bom é capaz de entender a verdadeira natureza das coisas. A capacidade de julgar dos perversos, ao contrário, se assemelha a de um doente que, tendo o senso do palato alterado, não reconhece o real sabor das coisas”¹⁹⁰.

No início do diálogo *Do Prazer* narrado por Valla, o nome do chanceler de Florença reaparece na figura de um orador “suave, copioso e grave” (*suavis et copiosus et gravis*) em uma missão de trabalho na Cúria Romana¹⁹¹. Ali ele se encontra com alguns amigos humanistas num momento de lazer para debate de um assunto que lhe causa pessoalmente “grande perplexidade”: “acerca da perversidade e fraqueza da alma, comuns à maioria dos homens”¹⁹². Assim ele apresenta as razões de seu espanto e sua conclusão da questão:

Eis minha conclusão depois de ter pensado com dispêndio e minúcia sobre este problema. Pelo que posso julgar, só encontro duas causas da perversidade humana, e ambas derivam de sua própria natureza. A primeira mostra que o exército de vícios é muito mais numeroso que o de

¹⁸⁵ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 269)

¹⁸⁶ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 272)

¹⁸⁷ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 273)

¹⁸⁸ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 273)

¹⁸⁹ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 274)

¹⁹⁰ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 282)

¹⁹¹ Leonardo Bruni é substituído na 2ª versão do diálogo, de 1433, por Catão Sacco (Pavia, 1394/7-1453), jurista e professor na Universidade de Pavia. Amigo íntimo de Valla, o autor romano deixou testemunho de seu afeto pelo jurista nas suas *Recriminaciones in Facium* e no opúsculo contra Bartolo, dedicado a ele. (cf. LORCH, 1977, p. 8; RADETTI, G. *Lorenzo Valla, Scritti filosofici e religiosi*, Florence: s/e, 1953, p. 10).

¹⁹² VALLA, DV, L.I, II, 2.

virtudes, de modo que, mesmo se quisermos, não podemos vencer na luta contra a força de tais inimigos. A outra causa (e que me parece monstruosa!) é que nós não queremos vencer esses terríveis, importunos e perigosos inimigos nem mesmo se pudéssemos. Fomos gerados com certo amor pernicioso que se deleita em nossos próprios males; e os vícios, que são as pragas de nossa alma, são a fonte de nosso prazer (*loco voluptatis*). Por outro lado, a honestidade (*honestas*), mestra e integrante dos bens divinos, parece a muitos áspera, azeda e amarga. Mas sobre isto, falarei mais tarde. (VALLA, *DV*, L.I, III, 1)

Como dito por Bruni, defensor dos estoicos, a primeira causa da perversidade humana deriva do número exagerado de vícios, tão numerosos que superam o de virtudes, únicas defesas contra inimigos tão terríveis; a segunda causa diz respeito a “certo amor pernicioso que se deleita em nossos próprios males” cuja origem o orador atribui à natureza humana, fato que lhe causa espanto ainda maior. Seguindo ordem proposta pelo autor, nos deteremos primeiramente sobre a questão dos vícios contras as virtudes.

Coube ao chanceler, como primeiro humanista a traduzir a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (entre 1416 e 1417)¹⁹³, lembrar aos colegas reunidos que a questão sobre as virtudes e os vícios é devidamente descrita, “com o máximo zelo”, naqueles três livros que compõe a *Ethica* do filósofo de Estagira – *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicômaco* e *Magna Moralia*. Eles são a base de onde o orador florentino tira o enunciado de sua constatação sobre o número desigual de vícios e virtudes e o estofo de todo o conhecimento de Filosofia Moral exposto no *Isagoge*, como ele mesmo admite na exortação ao amigo Marcellino no início do diálogo¹⁹⁴. Ele retoma assim a teoria, proposta pelo filósofo, que determina que a virtude é um ponto médio entre dois extremos, uma mediedade entre um excesso e uma carência¹⁹⁵. Desta forma, ele conclui que o número de vícios será sempre superior, em duas vezes, ao número de virtudes, não importa quantos vícios e virtudes sejam descobertos. Nos seus exemplos, “a fortaleza (*fortitude*) tem por antítese a covardia e a temeridade (*ignavia et*

¹⁹³ HANKINS, 1987, nota 24, p. 379.

¹⁹⁴ O drama do diálogo *Isagoge* se inicia com uma visita de Marcelino a casa do chanceler, que se encontrava entretido com a leitura da *Ética a Eudemo* (BRUNI, *Isag.*, in HANKINS, 1987, p. 268).

¹⁹⁵ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 274).

temeritas); a prudência (*prudentia*), a malícia e a tolice (*malicia et stultitia*)¹⁹⁶; a afabilidade (*comitas*), a rusticidade e a vulgaridade (*rusticitas et scurrilitas*), e assim sucessivamente, com todas as demais qualidades descritas por Aristóteles¹⁹⁷.

É com grande tormento na alma que o chanceler lamenta a fraqueza de nossa condição, fadados a lutar contra inimigo tão numeroso – com efeito, ele se diz “quase impelido a chorar!”¹⁹⁸. Compara a fadiga de tal diligência às duas faces de Jano, o deus romano com uma cabeça dotada de duas faces, cada qual voltada para uma direção, uma para frente e outra para trás. Alegoricamente, o deus representa o duplo esforço que temos de empenhar se quisermos vencer inimigo tão forte, que nos afronta com vícios duplos, cercando-nos pela frente e pela retaguarda. De forma que, mesmo no caso da virtude da diligência (*diligentia*), auxiliar na proteção da alma contra os vícios, como dizia Cícero nas *Tusculanas*¹⁹⁹, corremos o grave risco de, evitando a curiosidade (*curiositas*), esmorecer em negligência (*negligentia*), dois vícios contrários àquela virtude. Como canta o verso de Homero, citado pelo orador italiano: “Quando eu fujo de Cila, sou arrastado para Caribdis”²⁰⁰. Na observância de tanta perversidade reunida, aflige o entendimento do orador conceber que dois vícios contrários a uma única virtude, como são a avareza e a prodigalidade (*avaricia et prodigalitas*) em relação à generosidade (*liberalitas*), possam simultaneamente acometer o mesmo homem, “como se devastado ao mesmo tempo por ventos opostos”. Tal é o exemplo, como se ouve dizer, de Catilina, ao mesmo tempo avarento e esbanjador (*idem avarus idem profusus*), guloso e falso frugal (*idem ganeo idem simulator frugalitatis*), negligente quanto à própria reputação, mas muito ambicioso (*idem negligens fame idem ambitiosus*). “Enfim, um homem coberto por todos os tipos de vícios”²⁰¹. Estranha ao admirador confesso de Aristóteles²⁰² que elementos

¹⁹⁶ Para tradução de *stultitia*, ver nota 49.

¹⁹⁷ VALLA, DV, L.I, IV, 3

¹⁹⁸ VALLA, DV, L.I, IV, 6.

¹⁹⁹ CÍCERO, *Disp. Tusc.*, III, 3, 6. Ver também capítulo 1, item 3, *O expediente do prazer e a vis persuadendi*, nota 58.

²⁰⁰ Na mitologia Grega, Cila e Caribdis são dois monstros citados na Odisseia que guardavam a passagem de Ulisses pelo estreito de Messina. Na terra, habitava Cila, monstro de seis cabeças, e no mar, Caribdis, a personificação de um redemoinho. VALLA, DV, L.I, IV, 4.

²⁰¹ VALLA, DV, L.I, IV, 6.

²⁰² Segundo James Hankins, “Bruni foi de certo modo o membro mais característico da tradição do Aristotelismo humanístico”. Não se sabe ao certo as razões, mas foi por volta dos seus 50 anos de idade que Bruni abandonou Platão para tornar-se um seguidor de Aristóteles. O que se pode pontuar com mais precisão, a partir da leitura do texto do *Isagoge*, é a condenação de Bruni de certas doutrinas da *República* de Platão, como as da “comunidade de mulheres e de bens” e muito mais coisas

“contrários e incompatíveis”, como o “fogo e a água”, “o leve e o pesado”, “o alto e o baixo”, possam coexistir. E, no entanto, admite, assistimos a esses vícios, as “pragas de nossa alma”²⁰³, como “Ciclopes e Centauros vivendo juntos e conspirando contra nós”²⁰⁴.

Em resposta à inquietação de Bruni, que incitava os doutos colegas a refletirem sobre o assunto²⁰⁵, exposto por meio de um discurso breve e ornado com dolorosa gravidade²⁰⁶, o primeiro a falar é o poeta panormitano Antonio Beccadelli, seguido por Niccolò Niccoli, responsável por emitir, fazendo as vezes de juiz, um parecer final sobre o tema do debate²⁰⁷. Invertendo a ordem dos falantes, nos dirigimos primeiro à resposta de Niccoli, visto ser ele, “como todos reconhecem – assegura Valla – um homem admirado pela sua cultura no conhecimento dos antigos (*doutrina ac scientia rerum antiquarum*) e perícia nas coisas divinas”²⁰⁸, quem rejeita a tese do venerando compatriota florentino em razão da falta de evidências comprobatórias (isto é, “que o número de vícios seja maior que o de virtudes”²⁰⁹) propondo, então, em seu lugar uma outra. Noutros termos, ele não aceita incondicionalmente a autoridade do Filósofo²¹⁰. Ele admite que Aristóteles é um homem de “grande gênio”, contudo, nos adverte a “nem sempre darmos fé às palavras das autoridades”, pois que “sendo humanas, muitas vezes erram”. Daí conclui: “ninguém é mais tolo do que aquele que acredita completamente nos livros sem os examinar cuidadosamente em vista da verdade”, verificação que se faz ainda “mais necessária no caso das virtudes, das quais depende todo o princípio da vida” (*omnis ratio vivendi*)²¹¹. Passamos, assim, ao exame de sua refutação.

“repugnantes aos nossos costumes”, diz o florentino (*Ep.*, IX, 4, ed. Mehus, *apud* HANKINS, 1987, p. 260-261).

²⁰³ Ver trecho acima citado (VALLA, DV, L.I, III, 1).

²⁰⁴ ESTÁCIO, *Tebaide*, I, 457-459; VALLA, DV, L.I, IV, 6.

²⁰⁵ VALLA, DV, L.I, VII, 3.

²⁰⁶ Após a refutação de Antonio Beccadelli, Bruni comenta, não sem recurso a ironias, o discurso de seu oponente epicurista como sendo uma oração tão longa que, se permitido, se estenderia até o dia seguinte. A oração estoica, ao contrário, é breve e proferida com tanta solenidade que quase pudera levar as árvores que os rodeiam a chorar. (cf. VALLA, DV, L.III, I, 3).

²⁰⁷ Para lista das personagens presentes no diálogo, ver capítulo 1, item I, *Na cúria, após o almoço, num dia de festa: o início do diálogo Do Prazer*, nota 1.

²⁰⁸ VALLA, DV, appendix I, 3, in LORCH, 1977, p. 340.

²⁰⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 1.

²¹⁰ Para mais, ver capítulo 1, item 2, *Subordinação da Filosofia à Retórica: humanistas contra escolásticos*.

²¹¹ VALLA, DV, L.III, IV, 2.

REFUTAÇÃO DE NICCOLÒ NICCOLI

Niccoli afirma ser facilmente demonstrável, por evidências da razão (*cum evidentissima ratione probare*), que a cada virtude é confrontado apenas um único vício e que a virtude não é definida como “algo posicionado no meio (*in medio*) entre um excesso e uma deficiência, uma mediedade (*mediocritas*) entre o muito e o pouco”²¹². Em decorrência deste erro, “em vão se discute qual dentre os extremos seria o mais oposto ao termo do meio”, como fizera, por exemplo, o próprio Aristóteles ao tentar definir qual vício, se a avareza ou a prodigalidade, seria mais oposto à generosidade e, por assim dizer, mais distante do ponto médio²¹³.

Em oposição ao método argumentativo do filósofo, cujo essencialismo formal extrapola a realidade perceptível, o teólogo nos aconselha “a observar a natureza das coisas e a ponderar sobre a vida dos homens sem argumentos sofisticados”²¹⁴. A partir de nossa experiência, ali encontraremos que “a prodigalidade não causa menos dano à nossa vida do que a avareza. Afinal, por que razão somos avarentos senão para sermos pródigos”²¹⁵, quer dizer, esbanjadores desenfreados na ostentação de todo luxo e futilidade? Pode-se notar, ele relata, que é mais comum encontrarmos pródigos que sejam ao mesmo tempo avarentos, do que pródigos que sejam também generosos; igualmente, são raros os parcus (*parcus*, moderado no gastar) que são ao mesmo tempo avarentos, mas há um número grande de pessoas generosas que são ao mesmo tempo poupadoras sensatas ou parcas. Isso é assim pois daí decorre um princípio,

²¹² VALLA, DV, L.III, IV, 3. Marco Zingano, na sua tradução comentada da *Ethica Nicomachea*, nos lembra “que a doutrina da virtude como mediedade já foi considerada como a regra de ouro da moral, mas hoje, sobretudo após o ataque kantiano a esta noção, parece dever ser para sempre abandonada”. Segundo ele, “Kant reclamou de um erro categorial: a virtude como meio termo entre dois vícios, um excesso e uma falta, tornava quantitativo o que era, porém, qualitativamente distinto. O que caracterizaria o preceito moral é ser o que há de correto para ser feito e não o fato de estar em um ponto mediano, como se alguém, vindo de uma falta em direção ao excesso contrário (ou inversamente), em certo momento passaria inevitavelmente pelo meio termo. Além disso, a mediedade foi cedo assimilada a uma doutrina da moderação: bem agir seria nem fazer muito nem muito pouco. Em outros termos: a doutrina da mediedade foi logo assimilada a uma teoria da mediocridade. Não é assim de surpreender que tal doutrina tenha caído em óbvio desfavor” (Aristóteles, *Ethica Nicomachea* I 13 – III 8. Tratado da Virtude Moral. trad., notas e comentários por Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008, p. 22).

²¹³ ARISTÓTELES, *Magna Moralia*, I, 9, 3; VALLA, DV, L.III, IV, 12-13.

²¹⁴ VALLA, DV, L.III, IV, 14: “Et certe si rerum naturam intueri volumus et vitas hominum sine ullis argumentorum cavillationibus reputare”.

²¹⁵ VALLA, DV, L.III, IV, 14.

como acontece em todas as outras coisas²¹⁶, que estabelece que “o semelhante é sempre relativo ao semelhante”²¹⁷: os vícios e as virtudes “concordam melhor entre si próprios do que quando combinados – se é que, de algum modo, elementos contrários podem ser misturados!”²¹⁸. Por isso, como dissemos antes, é mais fácil encontrar quem seja, ao mesmo tempo, dotado de dois ou mais vícios, como ser pródigo e avarento, ou de duas ou mais virtudes, como ser parco e generoso. Esse é o caso, por exemplo, de que nos falava com espanto Bruni a respeito de Catilina, um homem devastado ao mesmo tempo por múltiplos vícios.

No caso das coisas de outro tipo, Niccoli nos concede ao menos quatro exemplos: o dos metais, das modulações da voz, da arte retórica e do vinho. Também nesses casos vale aquele princípio que determina “que uma coisa é mais adversa ou contrária a outra (*inimicum atque contrarium*) quanto mais as podemos confrontar”²¹⁹. Assim a prata é mais oposta ao chumbo ou ao estanho do que ao ouro, o qual, por sua vez, é mais oposto ao latão do que à prata ou aos demais. Como prega o senso comum, “nem tudo o que reluz é ouro”, por isso nem é preciso ser um médico alquimista para notar, apenas pela luz dos olhos, as semelhanças aparentes entre o ouro e o latão (*aurichalcum*)²²⁰; ou entre o estanho, o chumbo e a prata. Mas pela alquimia ficamos sabendo que é muito difícil conseguirmos uma mistura homogênea do ouro com o latão (este último uma liga estável de cobre e zinco); ou da prata com o chumbo ou o estanho – se não forem combinações impossíveis de se realizar! De fato, como ele dissera antes a respeito das combinações de vícios e virtudes num mesmo homem, opostos não podem ser misturados²²¹. Assim Niccoli diz que a avareza se assemelha mais à parcimônia (*parcitas*) do que à generosidade (*liberalitas*)²²² e, por isso, a

²¹⁶ VALLA, DV, L.III, IV, 16: “Nec vero in hac solum materia de qua diximus sed in ceteris quoque omnibus usu venit”.

²¹⁷ VALLA, DV, L.III, IV, 19: “Nusquam enim illud medium inter duo ut vocant extrema recipitur, sed semper par pari refertur”.

²¹⁸ VALLA, DV, L.III, IV, 24: “Vitia nanque magis inter se consentiunt et item inter se virtutes quam permix-tim, si modo contraria misceri queunt”.

²¹⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 12: “Id existimo alicui maxime inimicum atque contrarium quod plurimum potest obesse”.

²²⁰ VALLA, DV, L.III, IV, 19. O nome latino, derivado da palavra grega *oreikhalkos* (*orós*, montanha, e *chalkós*, cobre), era lembrado também como “o cobre dourado”. Na *Eneida* de Virgílio, ele aparece adornando o escudo do rei Turno: “Ipse dehinc auro squalentem alboque orichalco” (VIRGÍLIO, *Eneida*, XII, 87).

²²¹ VALLA, DV, L.III, IV, 24.

²²² Valla emprega ora *liberalitas* ora *largitas*. Dado o contexto, concluímos que em todas as recorrências ambas seguem o mesmo significado, isto é, a virtude oposta ao vício da prodigalidade (*prodigalitas*). Por essa razão, optamos por traduzir as recorrências de ambos os termos latinos por “generosidade”.

avareza e a parcimônia são mais adversas entre si; o mesmo se passa com a prodigalidade e a generosidade, muito semelhantes e, no entanto, compõem o par de vício e virtude mais adverso entre si²²³. Dessa maneira, conclui o teólogo, é uma desfaçatez afirmar que seja a avareza um vício mais oposto à generosidade do que a prodigalidade, como queria Aristóteles. Como se ele nos advertisse para tomarmos cuidado em não comprar estanho (e não latão!) no lugar de ouro, “conselho que não se daria nem a um cego!”²²⁴.

Assim ele nos conduz às *hipóteses* conclusivas da sua refutação à tese aristotélica da virtude como mediedade entre dois vícios:

ou admitimos que duas virtudes são os extremos de dois vícios, e dois vícios os extremos de duas virtudes; ou que a uma única virtude seja oposto um único vício; ou ainda, devemos ordenar aqueles quatro termos de forma que nem as virtudes nem os vícios sejam meios e extremos, mas, em vez disso, compartilhem dos meios e dos extremos²²⁵ - como se posicionássemos em primeiro lugar a avareza, em seguida, a parcimônia, em terceiro, a prodigalidade e, por último, a generosidade. (VALLA, *DV*, L.III, IV, 21)

Posicionando essas qualidades dessa maneira, pode-se até mesmo jogar com a perspectiva, de tal modo que sejam as virtudes os extremos e os vícios os meios: “a prodigalidade entre a parcimônia e a generosidade (*largitas*)”; “a temeridade (*temeritas*) entre a coragem e a cautela (*fortitudo et cautio*)”; “o entorpecimento (*stupiditas*)²²⁶ entre a temperança e a alegria (*temperantia et hilaritas*)”²²⁷, e assim por diante com os demais vícios e virtudes.

Mas a verificação das hipóteses acima apresentadas, através da aplicação das mesmas ao caso, por exemplo, das modulações de voz, leva a desejar, na opinião do humanista, a manutenção da ideia de “meios e extremos” (*medii et extremorum*) para

²²³ VALLA, *DV*, L.III, IV, 12.

²²⁴ VALLA, *DV*, L.III, IV, 12.

²²⁵ VALLA, *DV*, L.III, IV, 21.

²²⁶ Optamos por traduzir *stupiditas* (de *stupeo*, como o adjetivo *stupidus*) por “entorpecimento” quando em oposição à *hilaritas*, para indicar o estado daquele privado de sensibilidade, apático, embotado, tórpido (*torpidus*), semelhante ao sentido de *stupefactus* (de *stupefacere*, paralisar, pasmar, entorpecer). Não confundir com a *stultitia* (estupidez, tolice) que o autor contrasta com a *simplicitas*.

²²⁷ VALLA, *DV*, L.III, IV, 20.

designação de vícios e virtudes. Aristóteles definia a virtude como uma mediedade entre “um excesso e uma deficiência” (*excessum ac defectum*)²²⁸ de modo que “tudo que estivesse no *meio* fosse bom e o que estivesse no *extremo* fosse excessivo ou deficiente” (*exceeds aut deficiat*)²²⁹. No confronto dessas ideias, os exemplos de Niccoli são fáceis de serem notados e explicados, como é o caso da “voz”. Um tom de voz mediano entre o grave e o agudo é considerado “ótimo” (*optimus*). Contudo, nem o tom grave nem o agudo devem ser reprovados em si, pois que são bem convenientes quando a situação os requer: por exemplo, o tom agudo numa amplificação e o tom grave num exórdio²³⁰. Ocorre que, “às vezes o meio termo (*medium*) é vicioso e o extremo correto”²³¹, como não podemos também afirmar que seja sempre um vício o excesso ou a deficiência. Para citar mais um exemplo: “a extrema beleza (*extrema pulchritudo*) e a extrema sabedoria (*extrema sapientia*) são melhores do que uma medíocre (*mediocritas*); do outro lado, uma escassa deformidade (*minima deformitas*) e uma escassa estupidez (*minima stultitia*)²³² são melhores que as medíocres”²³³.

O mesmo é observado na arte retórica e na apreciação do sabor do vinho. No primeiro caso, novamente a autoridade de Aristóteles é questionada, desta vez por sua obra acerca da arte *Rhetorica*. No livro destinado à exposição do estilo apropriado a cada parte do discurso, Aristóteles repreende os que defendem que a narração deve ser rápida (*phasi*) e reprova o emprego de uma narrativa longa (*makrón*). Segundo o filósofo, também na questão dos estilos, a propriedade, como acontecia com o caráter, consiste na moderação (*métrios*)²³⁴ – isto é, na interpretação de Niccoli, um ponto médio entre a narração breve e a longa (*nec longam nec brevem sed mediocrem*)²³⁵. Ora, em oposição à autoridade do Estagirita, Niccoli traz à cena uma outra, segundo ele, “de maior aprovação”: a de Isócrates. Também citado por Quintiliano, o orador e

²²⁸ VALLA, DV, L.III, IV, 22.

²²⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 22; ARISTÓTELES, Eth. Nic., II, 2-9 (1104a10).

²³⁰ VALLA, DV, L.III, IV, 22. Com efeito, umas das funções principais do exórdio é oferecer o *ethos* do orador e favorecer a *captatio benevolentia* do auditório para a atuação e força da persuasão. Nesse sentido, a *severitas* (ou gravidade) é recurso estilístico adequado para forjar a imagem de autoridade que ganha prestígio para aceitação posterior da tese que o orador quer apresentar. É próprio do estilo solene – e o próprio Valla faz apelo a esse recurso como deduzimos por sua escolha da personagem de Bruni como o iniciador do debate, o qual entrega um discurso cheio de austeridade. Para mais sobre a função do exórdio, ver capítulo 1, item 3, *O expediente do prazer e a vis persuadendi: decoro, ócio, deleite e cura*, p. 8-9.

²³¹ VALLA, DV, L.III, IV, 22.

²³² Para tradução de *stultitia*, ver nota 49.

²³³ VALLA, DV, L.III, IV, 23.

²³⁴ ARISTÓTELES, *Retorica*, III, 16, 4 (1416b 16).

²³⁵ VALLA, DV, L.III, IV, 16.

retórico ateniense defendia que “a narração deve ser clara, breve e verossímil” (*lucidam, brevem, veri similem*)²³⁶. Como proposto na análise da voz e dos tons de um discurso, o teólogo florentino nos leva, pois, a concluir que é falso considerar faltoso quem fala muito ou pouco (*multum et parum*) e digno de louvor quem fala moderadamente (*mediocriter*)²³⁷, quando, em verdade, ambos os estilos são louváveis. Realmente, em uma oração, ele recorda, em geral louva-se “a abundância e a brevidade” (*copia et brevitatis*) – que o filósofo reprovava – e censura-se, por outro lado, “a redundância e a escassez ou aridez” (*redundantia atque ieiunitas sive ariditas*)²³⁸ – vícios do discurso que, de fato, ao menos em aparência, nos induzem a enxergar aí um excesso e uma deficiência: o uso exacerbado das palavras, no caso da *redundantia*, e a carência delas, no caso da *ariditas*. Contudo, a questão, sendo apenas aparente, é resolvida com o apoio daquele princípio já discutido, o qual condiciona a possibilidade de comparação axiológica entre elementos opostos apenas para aqueles semelhantes entre si. Desse modo, o correto é atribuir à *copia* a virtude oposta ao vício da *redundantia* e à aridez o vício oposto ao virtuoso “estilo conciso” (*compendiario generi dicendi*)²³⁹. Em reforço ao argumento, podemos ainda tomar de empréstimo a autoridade de Quintiliano, que dizia sobre o emprego das palavras na oração: “É preciso falar de modo que as palavras sejam prontas, não impetuosas; moderadas, não lentas”²⁴⁰. O interessante na passagem, aponta Niccoli, é que o retórico não somente opõe uma virtude a um único vício, como parece seguir ele mesmo o princípio de relação entre termos semelhantes, como propusera o teólogo “para o ouro e o latão, e para a prata e o chumbo”²⁴¹. Igualmente, a prontidão se assemelha à impetuosidade e são, por isso, dispostas juntas; assim como a moderação se assemelha à lentidão e são colocadas lado a lado no exemplo de Quintiliano.

Quanto à produção de vinhos e seus sabores, é válido o mesmo princípio. Nem são os vinhos seco e doce (*austerum vinum et dulce*) extremos (*extrema*) do

²³⁶ QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, IV, 2, 32.

²³⁷ VALLA, DV, L.III, IV, 17.

²³⁸ VALLA, DV, L.III, IV, 16.

²³⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 16.

²⁴⁰ VALLA, DV, L.III, IV, 19. A citação de Valla do trecho de Quintiliano é pouco diferente da versão que normalmente se encontra nas edições modernas: “Os sit promptum non incitatum, moderatum non lentum”. Para fins de comparação, segue o trecho na versão da editora Einaudi, 2001: “promptum sit os, non praeceps, moderatum, non lentum” (Quint., *Inst. Orat.*, XI, 3, 53).

²⁴¹ VALLA, DV, L.III, IV, 19.

vinho suave (*suavis*)²⁴² e, portanto, reprováveis em si, nem é o vinho suave uma mediedade entre os sabores anteriores e, logo, degustado como uma bebida de qualidade superior às demais (aliás, muito em contrário, em geral o vinho suave é considerado de menor valor entre os apreciadores assíduos da bebida!). Ainda que o grau de açúcar presente no vinho já à mesa possa ser mensurado em termos de *parum et nimium* (“pouco e em excesso”), termos que Niccoli emprega com frequência, o processo de fermentação no preparo dos tipos de vinho responde às dúvidas do estudioso florentino. Pois, se de uvas azedas (*ex acerba*) obtemos o vinho seco e das maduras (*ex vinaciis*) o vinho doce, não há nenhum ponto médio que possa ser encontrado entre uma uva e outra, não havendo, por conseguinte, razão sequer para serem os vinhos que delas se originam chamados extremos²⁴³. Da diferença de maturação entre uma uva e outra se diz que elas são *variadas*, não contrárias. A observação do processo de fabricação do vinho pode nos revelar, porém, a presença de outro elemento e outra relação mais útil à causa tratada. Alegoricamente, podemos dizer que a virtude está para o vício assim “como o vinho para sua borra (*vinum et fex*), ou o azeite para seu bagaço” (*oleum et amurca*); substâncias todas oriundas, por assim dizer, “do mesmo vaso”²⁴⁴, mas com fins muito diferentes e opostos entre si.

Voltando ao exemplo das virtudes e vícios nas ações, do mesmo modo que vimos ocorrer na fermentação do vinho, aquelas qualidades provenientes, no seu entender, “do mesmo vaso”, são as mesmas que, por sua vez, originam os pares de elementos contrários. Assim como a borra e a uva, a avareza é “mais oposta (*contraria*) à parcimônia do que à generosidade” (*largitas*)²⁴⁵; pois, de fato, o que é diferente por natureza dificilmente pode ser misturado. Assim também “não se pode misturar (*miscenda*) a generosidade com a avareza”²⁴⁶, elementos diferentes, mas não opostos (também a borra da uva não se mistura ao líquido resultante da purificação do vinho, nem dá para se confundir os sedimentos restantes da produção de vinho com os da produção do azeite, duas coisas, certamente, por natureza muito distintas entre si). Somente pode haver confusão entre coisas semelhantes, como ele dizia da relação

²⁴² VALLA, DV, L.III, IV, 17.

²⁴³ VALLA, DV, L.III, IV, 17. Hoje em dia, para fabricação de vinhos de tipo suave, é feita adição de açúcar extra ao processo de vinificação. No tempo de Valla, é provável que o processo fosse mais natural, realizado através da interrupção do processo de fermentação da uva, o que preserva maiores quantidades de açúcar residual na bebida (cf. winner.com.br).

²⁴⁴ VALLA, DV, L.III, IV, 11.

²⁴⁵ VALLA, DV, L.III, IV, 11.

²⁴⁶ VALLA, DV, L.III, IV, 11.

entre o ouro e o latão, ou do estanho e a prata. Porém, não conseguimos uma mistura perfeita entre eles, tão antagônicos são esses elementos entre si, como misturar ouro e latão ou a borra e o vinho. Por isso, para separação de tal mistura os alquimistas falem em purificação, e não decomposição. Elementos opostos podem ser confundidos, mas não misturados. Daí, conclui Niccoli, a avareza é o vício oposto à parcimônia; e a generosidade a virtude oposta à prodigalidade.

Tendo apresentado o princípio (*rationem ostendisse*), ou, como prefere dizer, “a fonte” (*fontem*) de onde extraímos o critério para distinção axiológica das coisas²⁴⁷, isto é, o método segundo o qual determinamos suas qualidades em termos de vícios e virtudes, Niccoli propõe retornar “à ordem original do argumento”²⁴⁸. Tomando os exemplos citados de início pelo proponente do debate, Leonardo Bruni, torna-se então possível a apresentação de uma nova disposição daquelas qualidades e seus pares de opostos segundo o critério do princípio da semelhança. A severidade (*severitas*) é oposta ao rigor (*rigor*), ao passo que a humanidade ou indulgência (*humanitas sive indulgentia*) é oposta à tibieza (*dissolutio*). A prudência (*prudentia*) é oposta à malícia (*malicia*), ao passo que a simplicidade (*simplicitas*) é oposta à tolice (*stultitia*)²⁴⁹. A afabilidade (*comitas*, para usar o termo escolhido por Bruni), dita também, ora urbanidade (*urbanitas*), ora espirituosidade (*facetiae*), ora gracejo (*festivitas*), “e muitos outros nomes ainda”, como ele diz, e é oposta à escurrilidade ou bufonaria (*scurrilitas*), ao passo que a probidade (*probitas*) se opõe à rusticidade (*rusticitas*). Em resumo: a cada virtude corresponde um único vício oposto, conseqüentemente, “o número de soldados do nosso lado é o mesmo que do lado do adversário – igualdade que Bruni não reconhecia”²⁵⁰.

Um princípio ou *ratione* só é verdadeiro se válido para “todas as coisas”²⁵¹; isto é, deve ser universal. Muitas regras prováveis podem ser imaginadas a partir da nossa experiência das coisas, mas é preciso ir, como ele diz, à “fonte” (*ad fontem*) do conhecimento se a filosofia almeja ser *vera scientia (epistème)*²⁵². Com efeito, no

²⁴⁷ VALLA, DV, L.III, IV, 15.

²⁴⁸ VALLA, DV, L.III, IV, 15.

²⁴⁹ Para tradução de *stultitia*, ver nota 49.

²⁵⁰ VALLA, DV, L.III, IV, 27.

²⁵¹ VALLA, DV, L.III, IV, 15. Ver nota 75 deste capítulo.

²⁵² Pautamo-nos na designação cunhada por Bruni no *Isagoge*, o qual, por sua vez, segue a distinção de Aristóteles na *Eth. Nic.*, livro VI. Conforme explicitado pelo tradutor da obra de Bruni, repassamos a seguir a terminologia usada pelo orador italiano na tradução latina das virtudes intelectuais e os respectivos termos gregos de origem aristotélica: “prudência” (*phronesis*), “ars” (*tekhne*), “scientia” (*epistème*), “intelligentia” (*nous*) e “sapientia” (*sophia*). (cf. HANKINS, 1987, nota 45, p. 384). Não se

Isagoge, Bruni exortava seu amigo Galeotto Ricasoli a buscar na *philosophia* o conhecimento necessário para dissipar “as nuvens” que cobrem a possibilidade de uma visão clara das coisas, auxiliando-nos a distinguir “o modo de viver verdadeiro do falso”²⁵³. Preocupado com a busca da verdade, Bruni reconhecia a devoção do amigo ao estudo da filosofia, mas condenava sua limitação a apenas um “ramo” dessa ciência, qual seja, à *physica* (“filosofia natural”)²⁵⁴. Como ele diz: “Tal filosofia é certamente sublime e excelente, mas é menos útil à vida do que a filosofia moral”²⁵⁵. Pois, “o que é mais útil para um homem nobre, por natureza amante das virtudes, do que a aquisição de um conhecimento através do qual pode deixar de viver aleatoriamente e decidir sozinho o curso de sua vida e ações?”²⁵⁶. Tal é o valor que Bruni e os demais humanistas do *studium*, como o próprio Niccoli e Valla, conferiam ao estudo da filosofia moral. Como ramo da filosofia, ela era colocada no mesmo patamar que a filosofia natural – para não dizer num superior, visto lidar com questões que interessam mais diretamente ao ofício do humanista ou ser, como o próprio Bruni diz, mais “útil à vida”²⁵⁷.

Retornando assim ao argumento de Niccoli, a fim de cumprir o quesito de universalidade pelo qual rivalizava a filosofia moral com a natural, foi preciso a Niccoli comentar também, para além das virtudes e vícios já conhecidos, descritos por Aristóteles na *Ética*, algo a respeito de coisas de outro tipo; como falamos a respeito

deve confundir, contudo, o sentido que adquire para um humanista do quatrocentos a diferença entre *vera scientia*, verdadeiro saber filosófico-científico, e *sophia*, a verdadeira sabedoria. Soma-se a esta, além do conhecimento da Filosofia, o estudo da Retórica para formação do *vir sapiens et eloquens*, como defendia Cícero e Quintiliano (cf. QUINT., *Inst. Or.*, I, *Proemium*, 13-19; CÍCERO, *De Or.*, III, 57-61).

²⁵³ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 267).

²⁵⁴ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 267) Conforme Hankins, o termo latino *physica*, entendido como “filosofia natural”, a ciência que lida com a natureza, segue aqui o mesmo sentido empregado por Cícero na obra *De Natura Deorum*, 2.23. Quer dizer, não se limita apenas à arte da medicina, como normalmente encontramos em textos latinos medievais (cf. HANKINS, 1987, nota 3, p. 381)

²⁵⁵ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 268).

²⁵⁶ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 268).

²⁵⁷ O estudo da filosofia natural como entendido por Bruni, isto é, “aproximadamente o que compreendemos hoje como ciência natural”, afirma Hankins, passou a ser ensinado no *Studium Florentinum* mais ou menos desde sua fundação em 1387. A aproximação que faz Bruni entre as duas ciências, filosofia natural e moral, passa a largo de uma confrontação conceitual de natureza epistemológica mais precisa, visto não ser de seu interesse. Nós, por outro lado, que pretendemos conhecer justamente a formação do pensamento humanista nos quatrocentos, a despreocupação do orador só vem a reforçar o lugar que o estudo da filosofia moral, como ciência do comportamento humano, ocupava entre as artes dos *studia humanistatis*, como já era dito pelos especialistas: um compêndio de saberes “a fornecer matéria do que deveria ser dito pelo orador”, o *vir vere civilis*. “Em vez de considerar a filosofia moral uma disciplina independente, um braço da filosofia, os humanistas a pensavam como parte de uma cultura literária geral então chamada *studia humanitatis*, cultura que também incluía gramática, retórica, história e poesia” (cf. HANKINS, 1987, p. 256-257).

do vinho e seus sabores, da aparência dos metais e das modulações de estilo da voz e do discurso. Da observação dessas coisas, como vimos, o estudioso buscou provar que um elemento só pode ser chamado *adversus, inimicus, oppositus* ou *contrarius*²⁵⁸ a outro se forem semelhantes. Mais diretamente, a relação de oposição só é possível entre elementos de natureza distinta mas comparável, “semper par pari refertur”²⁵⁹, como o dourado brilhante do latão se assemelha ao ouro e o cinza escuro do chumbo à prata. Quanto aos elementos de natureza idêntica, como ele comentava acerca da voz, do discurso e dos tipos de vinho, só podemos falar de sua variedade; como variar de um tom grave para o agudo, de um estilo breve para um copioso ou provar do vinho de uvas já maduras ou azedas. Nesse sentido, um dos defeitos de Aristóteles parece ter sido separar em dois vocábulos o que era, em realidade, o mesmo. Entre elementos de igual natureza, cabe a indagação de Niccoli endereçada ao Filósofo: “por que separar a mesma palavra em dois significados, muito além do que a sua natureza comporta?” (*ultra quam ferat eius natura*)²⁶⁰. Melhor teria feito ele, conclui Niccoli, se tivesse se reservado ao exame de “coisas singulares” (*singulas res*)²⁶¹.

Mas voltemos à questão fundamental para a filosofia moral, a apreciação das ações humanas. Tendo estabelecido a universalidade do princípio que diz ser possível a relação de oposição apenas entre elementos semelhantes, “o que é válido para todas as qualidades” sobre as quais discorreremos até aqui, deve ser válido também para “as ações”²⁶², a cujas qualidades atribuímos os nomes de virtudes ou vícios. Do mesmo modo como procedemos na análise daquelas “coisas” – da voz, do vinho e do discurso –, perseguindo apenas “coisas singulares”, tomando o cuidado de não misturar elementos que não podem pela experiência ser combinados, assim também devemos proceder para a análise das ações, atendo-nos apenas ao julgamento de “atos singulares” (*singulos actus*)²⁶³. Desse modo seguimos em todas as coisas um único princípio, uma única *ratione*.

Em conclusão, vícios e virtudes não são determinados com base em sua

²⁵⁸ Variações dos termos latinos empregados pelo autor para se referir à relação entre opostos.

²⁵⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 19.

²⁶⁰ VALLA, DV, L.III, IV, 7: “Quid unum verbum in duas significationes ultra quam ferat eius natura diducis?”.

²⁶¹ VALLA, DV, L.III, IV, 9: “Melius itaque singulos actus ac singulas res iudicamus”.

²⁶² VALLA, DV, L.III, IV, 23: “(...) et ita in ceteris sive qualitibus sive actionibus, qualia iam multa ostendi.”

²⁶³ VALLA, DV, L.III, IV, 9: “Melius itaque singulos actus ac singulas res iudicamus”.

posição, se se situam “abaixo, no meio ou no topo” de uma escala (*in infimo aut in medio aut in summo*)²⁶⁴; e não se pode definir uma virtude como algo que se encontre sempre no meio entre dois vícios opostos, como prescreve Aristóteles. Virtudes e vícios são qualidades reconhecidas com base em “ações contínuas e frequentes” (*ex perpetuitate ac frequentiore usu actionum*)²⁶⁵, quer dizer, as reconhecemos a partir da observação do caráter de um sujeito dito virtuoso ou vicioso. Pois, certamente não julgamos o caráter (o *ethos*) de alguém “como generoso, parco, avarento ou pródigo” com base em “atos isolados ou singulares” (*ex singulis actibus*)²⁶⁶, mas nos frequentes – “apesar de que”, ressalva suscitada pelo autor, “podemos sim ser louvados ou reprovados em razão de um único ato” (*singulus*)²⁶⁷.

Antes de continuar, talvez seja útil esclarecermos a diferença que Niccoli estabelece entre os “atos singulares” e as “ações contínuas” quando afirma que no exame de vícios e virtudes particulares devemos nos ater a atos singulares e, para julgamento do caráter de um sujeito, a ações frequentes. A diferença recai no reconhecimento de que uma coisa é o julgamento do caráter, ou seja, a opinião, outra, a determinação prévia do jogo de oposições entre vícios e virtudes, ou seja, suas definições teóricas. A primeira diz respeito ao âmbito da prática, a segunda, da teoria; sendo ambas partes da mesma ciência, a filosofia moral, e dependentes uma da outra. Dessa ciência depende, como dizia Bruni no *Isagoge*, a decisão sobre o curso de nossas vidas e ações²⁶⁸, bem como o julgamento que fazemos dessas ações nos outros, a opinião pública. Talvez por essa razão, o orador entendia serem duas as partes da alma racional: uma que lida com a ciência ou teoria e a outra com a opinião ou julgamento²⁶⁹. Nesta última, pesa muito a força persuasiva dos exemplos particulares: a narrativa dos feitos de homens e mulheres a servirem de modelo de virtude ou vício em discursos de louvor ou vitupério. Em geral, a conformação da opinião em torno da imagem dessas figuras é unívoca: ou de vício ou de virtude, para repúdio ou louvor. Para tanto, o orador leva em consideração não atos singulares, mas ações contínuas e frequentes, decorrentes da constância (ou inconstância) do caráter do sujeito, a figurar

²⁶⁴ VALLA, DV, L.III, IV, 23.

²⁶⁵ VALLA, DV, L.III, IV, 24; ARISTÓTELES, II, 3, 1105b1.

²⁶⁶ VALLA, DV, L.III, IV, 24.

²⁶⁷ VALLA, DV, L.III, IV, 24: “Nam liberalis, parcus, avarus, prodigus non ex singulis actibus nominatur, licet ex singulis actibus laudari vituperari possint, sed ex perpetuitate ac frequentiore usu actionum”.

²⁶⁸ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 268). Para mais sobre as diferenças entre ciência e filosofia herdadas de Aristóteles na concepção humanística, ver notas 76 e 81 deste capítulo.

²⁶⁹ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 281).

imagem decorosa (ou indecorosa) do *ethos* em harmonia (ou desarmonia) com o conjunto de ações que compõe a narrativa de uma ação completa²⁷⁰. Assim o atestava Quintiliano – lembrava Niccoli – ao falar de Homero: “um único homem, louvado por muitas virtudes diferentes”²⁷¹. Cito a passagem da *Institutio Oratoria* lembrada pelo humanista:

Ninguém o podia superar em sublimidade (*sublimitate*) no tratamento dos assuntos elevados e em propriedade (*proprietas*) nos assuntos humildes. Ao mesmo tempo gracioso e preciso (*laetus et pressus*), agradável e grave (*iucundus et gravis*), era admirado seja por sua abundância seja por sua brevidade (*tum copia tum brevitate*); eminente não apenas pela virtude poética, mas também pela oratória (*nec poetica modo sed oratoria*). (Quintiliano, *Institutio Oratoria*, X, 1, 46)²⁷² (TA)

Muitas são as virtudes aí destacadas por Niccoli: a abundância e a brevidade, (*copia et brevitatis*), a sublimidade e a propriedade (*sublimitas et proprietas*), a graça e a precisão (*laetitia et pressitas*), a amabilidade e a gravidade (*iucunditas et gravitas*), a virtude poética e a oratória (*poeticam virtutem et oratoriam*)²⁷³. Enquanto Homero era elogiado como exemplo de virtude, Catilina, “um homem devastado por todos os tipos de vícios”²⁷⁴, era reprovado como exemplo de ignomínia.

Niccoli parece estar de acordo com Bruni no *Isagoge* e, conseqüentemente, também com Aristóteles, no seguinte ponto: “a virtude é uma disposição constante da alma a qual comumente é chamada hábito”²⁷⁵. O *ethos* é disposição natural e constante que se “aperfeiçoa com a prática duradoura”, “pelo treino e disciplina mental”, acrescenta Bruni. Na acepção de Aristóteles, é semelhança de si consigo mesmo, vontade refletida segundo a reta razão e a natureza²⁷⁶. Um homem dotado de

²⁷⁰ ARISTÓTELES, *Poética*, VIII, 1451a30.

²⁷¹ VALLA, DV, L.III, IV, 19.

²⁷² Tradução cotejada com edição italiana de Quint., *Inst. Orat.*, Torino: Ed. Einaudi, 2001.

²⁷³ VALLA, DV, L.III, IV, 19: “non solum copiam et brevitatem sed etiam sublimitatem et proprietas, letitiam et pressitatem, iocunditatem et gravitatem, poeticam virtutem et oratoriam”.

²⁷⁴ VALLA, DV, L.I, IV, 6.

²⁷⁵ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 274).

²⁷⁶ Para a definição de virtude moral por oposição à virtude intelectual, ver ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, livro II.

virtudes age virtuosamente; Catilina, um homem perverso, repleto de todos os vícios, age torpemente. As ações virtuosas ou viciosas de um sujeito, como dizia antes Niccoli, tendem a se tornar, com o exercício, cada vez mais contínuas e frequentes – nas palavras do estagirita, o sujeito torna-se virtuoso ou vicioso “agindo virtuosamente ou torpemente”²⁷⁷. Daí, dizia Niccoli, é pela observação de ações contínuas, e não de atos isolados, que julgamos o caráter de alguém.

Contudo, contrariando uma vez mais o Filósofo, nem nos atos singulares nem nos contínuos julgamos as virtudes e os vícios das ações com base em sua “medida” (*mensura*), isto é, pela sua “pequenez, mediocridade ou grandeza” (*parvitate, mediocritate, magnitudine*)²⁷⁸, isto é, a virtude não é uma mediedade entre dois extremos. Esse modo de proceder só nos diz da “quantidade de vícios e virtudes, e não se algo é virtuoso ou vicioso” (*quanta virtus quantumve vitium non an virtus sit an vitium dignoscitur*)²⁷⁹, ou seja, não assinala a qualidade de algo. Com efeito, são as motivações, os discursos que conferem significado e preenchem o conteúdo das ações realizadas pelo sujeito, que realmente importam para formar uma opinião sobre a qualidade das mesmas. Afirma Bruni no *Isagoge* que “a virtude verdadeira é um hábito cujo exercício, pelo treino e disciplina mental, se atualiza até a perfeição através da experiência e do conhecimento”²⁸⁰. O caminho para a perfeição engloba a prática de ações virtuosas, mas também, como dizia Bruni, “conhecimento”, o discurso racional pelo qual justificamos nossas ações; nas palavras de Niccoli, “não pela mensura, mas pela razão e ciência” (*ratione atque scientia*)²⁸¹.

A opinião e julgamento sobre as ações mira o caráter do sujeito que se esconde por detrás das ações frequentes. Mas ainda assim é possível formar um juízo também sobre atos isolados, como quando, nos recorda, somos louvados ou repudiados em função deles. Também nesses casos, já dito antes, não é a “moderação” (*mediocritas*), aquilo que se situa “entre o excesso e o muito pouco” (*nimum et parum*), o que dita a regra de distinção entre vícios e virtudes. “Tais palavras – *nimum* e *parum* – são defeituosas. O excesso (*nimum*) está além do limite e, por isso, é sempre vicioso; já a palavra *parum* (que traduzimos como “muito pouco ou

²⁷⁷ Aristóteles, *Eth. Nic.*, II, 2, 1105a10; II, 3.

²⁷⁸ VALLA, DV, L.III, IV, 24.

²⁷⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 23.

²⁸⁰ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 274).

²⁸¹ VALLA, DV, L.III, IV, 24: “nec earum parvitate, mediocritate, magnitudine et, ut dixi, mensura sed ratione atque scientia”.

escassez”) tem dois significados: um que se refere ao que é pouco ou moderado (*modicum*) e outro que se refere ao que é menos do que deveria (*minus quam debeat*), sempre uma deficiência”²⁸². Portanto, entre os termos *nimum* e *parum* não existe propriamente uma relação de oposição ou “conflito” (*nulla lis est*)²⁸³. Decorre que *parum* ou *modicum* podem ser ambos assimilados como moderação ou mediocridade, *mediocritas*. Assim observamos nas ações:

Um “esbanjador” (*prodigus*), por exemplo, é assim chamado não porque ele doa muito (*plurima largitur*), mas porque ele doa de modo errado (*perperam*), mesmo se ele doasse apenas um centavo (*obolus*), como alguém que, solidário aos seus amigos, doasse uma maçã ou uma moeda num único dia do mês. Por outro lado, quem não doa um centavo sequer para um amigo necessitado é avarento ou, certamente, age de tal forma. Mas, quem nega uma moeda a alguém que tenha a intenção de usá-la maldosamente é parco. Igualmente, é generoso e age generosamente quem doa para um bom uso (VALLA, *DV*, L.III, IV, 23-24)²⁸⁴

No que se refere ao ato de doar, não é a quantidade, como o doar muito, pouco ou muito pouco, o que permite fazer um bom julgamento sobre quais ações são viciosas e quais virtuosas. Nem é pródigo quem gasta muito, nem é avarento quem gasta muito pouco (como doar uma maçã em solidariedade aos amigos); nem consideramos parco quem gasta pouco e generoso quem gasta moderadamente ou mediocrementemente (com efeito, como já dito, esses termos não esclarecem!). “Em suma”, ele conclui, “todas as coisas podem ser feitas tanto retamente quanto maldosamente” (*et recte et prave*)²⁸⁵ ou com más intenções. Quem doa muito ou pouco a quem necessita, mas não doa nada quando aí percebe uma má intenção em curso, age em todas as situações corretamente. Para Niccoli, ele é ao mesmo tempo parco e generoso,

²⁸² VALLA, *DV*, L.III, IV, 17.

²⁸³ VALLA, *DV*, L.III, IV, 17.

²⁸⁴ VALLA, *DV*, L.III, IV, 23-24: “Verbi causa, qui prodigus dicitur non is est qui plurima largitur sed qui perperam, etiam si obolum largiatur; veluti si quis sodalibus suis condonaret singulis kalendis singula poma vel singulos nummos. Item e contra qui sodali corroganti obolum non daret, avarus esset aut certe avare ageret. At qui in malum usum obolum roganti denegaret parcus esset; in bonum vero si daret liberalis seu liberaliter ageret”.

²⁸⁵ VALLA, *DV*, L.III, IV, 25: “Insumma, omnia et recte fieri possunt et prave”.

pois “não há ninguém que seja generoso que não seja também parco; inversamente, não há ninguém que seja pródigo que não seja também avarento”²⁸⁶. As ações são determinadas pelas causas que motivam o sujeito, tanto nas ações frequentes quanto nas singulares. Como ele diz, “uma única é a causa que conduz aos vícios e uma única a causa que conduz às virtudes”²⁸⁷, agir com vista ao bem ou agir perversamente.

Até aqui vimos o que foi dito quanto à virtude da parcimônia e generosidade. Passemos agora ao Niccoli ele diz da fortaleza e temperança:

Supomos que um caminhante avistasse um bando de ladrões e deles se desviasse correndo para a floresta. Ninguém dirá que ele não agiu corretamente (*recte*). Então, tendo penetrado na floresta, fatigado da corrida, avista um plátano com seus largos ramos balançando numa gentil brisa, circundado por um prado florido e um riacho murmurante, envolto pela canção dos pássaros. Atraído pelo encanto de lugar tão agradável (*loci amenitate*), ele se deita sob o plátano para repousar, e, então, cada vez mais enfeitado por este deleite, cai no sono. Ninguém irá reprová-lo por isso. (VALLA, DV, L.III, IV, 4)²⁸⁸

Por fugir dos ladrões, este caminhante com certeza “foge do que deve ser evitado”. “Mas, ele parece corajoso (*fortis*)?”, indaga Niccoli. “Certamente medroso (*timidus*) ele não é”, responde²⁸⁹. E no caso dos encantos do lugar agradável de que desfruta, indaga novamente Niccoli: “poderá este homem ser chamando temperante (*temperatus*)?”²⁹⁰. Para responder a essas questões, ele busca primeiro apoio na tradição. Segundo a ética aristotélica, “dizemos que alguém é corajoso não porque fuja, mas porque não foge dos perigos. Igualmente, dizemos que alguém é temperante

²⁸⁶ VALLA, DV, L.III, IV, 25.

²⁸⁷ VALLA, DV, L.III, IV, 25: “Una causa est que ducit ad vitia et una que ad virtutes”.

²⁸⁸ VALLA, DV, L.III, IV, 4: “Cum autem in media nemora penetrasset, nonnihil ex cursu fatigatus, videt platanum quandam patulis diffusam ramis, tenui aura inspiratam florenti prato murmuranti rivo volucrumque cantu circumdatam; hac amenitate loci invitatus recumbit sub platano paululum et requiescit; deinde cum magis amenitate caperetur, somnum cepit. Neque in hoc eum quisquam reprehendat”.

²⁸⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 4: Etenim qui quedam fugit ac formidat que quidem fugienda sunt, an hic tibi fortis videbitur? Timidus certe non est.

²⁹⁰ VALLA, DV, L.III, IV, 4: “Item qui permissas quasdam amplectitur voluptates, an propterea temperatus appellabitur? Nihil minus”.

não porque desfrute de prazeres (*voluptates*), mas porque se modera em seus limites”²⁹¹. Assim, contrariando o exemplo apresentado, “o que seria menos apropriado do que chamar a este homem de bravo por ter fugido ou temperante por ter-se deitado e caído no sono?”²⁹². Se este caminhante não é nem bravo nem temperante, nem os seus opostos, “temerário nem covarde” (*temerarius nec ignavus*), “intemperante nem tórpido” (*intemperans nec stupidus*)²⁹³, “qual é, enfim, a palavra que o define?”²⁹⁴. “Que virtudes seriam estas?”²⁹⁵. “Chamarei de cauteloso (*cautum*) e não corajoso àquele que não se expõe temerariamente aos perigos, mas foge deles quando é apropriado”. “Quanto àquele que abraça prazeres lícitos, eu o chamarei alegre (*hilarem*) e não temperante – visto nenhuma outra palavra me ocorrer”, diz o humanista²⁹⁶. Assim, a cautela (*cautio*) é a virtude oposta à temeridade (*temeritas*) e a coragem (*fortitudo*) oposta à covardia (*ignavia*). A alegria (*hilaritas*) é a virtude oposta ao entorpecimento (*stupiditas*)²⁹⁷ e a temperança (*temperantia*) oposta à intemperança (*intemperans*). Em conclusão, ele acrescenta: “O que mais devo dizer? Que é um absurdo o que fizera Aristóteles ao incluir sob uma única espécie duas coisas que são claramente distintas uma da outra, confundidas sob um único nome”²⁹⁸; como ele fez ao confundir a coragem com a cautela, opondo a primeira simultaneamente a dois extremos, a temeridade e a covardia.

A opinião, como dito anteriormente, mira ao *ethos*, mas deste só chegamos a conhecer uma pequena parte, urdida na trama cerrada do conteúdo das ações²⁹⁹. Não é fácil, reconhece o humanista, formar um juízo correto sobre as ações. “As virtudes e os vícios estão tão próximos que não é claro distingui-los”³⁰⁰ – como dois lados de uma mesma medalha ou as faces de Jano, opostos mas justapostos. A análise de atos isolados é tarefa daquela parte racional da alma que lida com as definições teóricas, “a

²⁹¹ VALLA, DV, L.III, IV, 4: “Neque enim quisquam vocatur fortis ex hoc quod fugit pericula, sed ex eo quod non fugit; neque temperatus ex eo quod amplectitur voluptates, sed ex hoc quod sibi iis temperat”.

²⁹² VALLA, DV, L.III, IV, 5.

²⁹³ Para tradução de *stupiditas*, ver nota 49.

²⁹⁴ VALLA, DV, L.III, IV, 5.

²⁹⁵ VALLA, DV, L.III, IV, 6.

²⁹⁶ VALLA, DV, L.III, IV, 6-7.

²⁹⁷ Para tradução de *stupiditas*, ver nota 49.

²⁹⁸ VALLA, DV, L.III, IV, 7.

²⁹⁹ O humanista não leva em consideração aqui os casos em que o sujeito atue bem ou mal sem ter intenção ou consciência do princípio da ação, como discute Aristóteles na *Eth. Nic.*, III, 2-8. Esse tema é comentado por Valla na sua obra *De Libero Arbitrio* de 1439, escrita, como ele diz, em continuidade ao debate suscitado pelo *De Voluptate* (VALLA, *De Libero Arbitrio*, proemio, 11, trad. Jacques Chomarar, Paris: Librairie Philosophique, Textes et documents de la Renaissance, 1983)

³⁰⁰ VALLA, DV, L.III, IV, 29.

parte científica”, dizia Bruni³⁰¹. A opinião é tarefa do orador, melhor provido dos recursos apropriados para enfrentar as mais árduas controvérsias. “Catão”, por exemplo, “foi reprovado por alguns oradores, mas podemos dizer que tal reprovação é justa, uma vez que admitimos que esta polêmica é um campo de batalha comum a tantos oradores?”³⁰². Inúmeras são as controvérsias em torno da reputação de figuras renomadas, bem como os discursos pronunciados em louvor ou vitupério de suas imagens. “Sobre o mesmo ato, onde um afirmou ser severidade (*severitas*), outro afirmou ser crueldade (*crudelitas*); outro, mesquinharia (*tenacitas*), aquele, parcimônia (*parsimonia*); onde eu digo ambição (*ambitus*), tu dizes magnificência (*magnificentia*)”. Os termos se multiplicam e a polêmica se estende. “Todas essas controvérsias envolvem aspectos em que é preciso definir o estado das causas (*diffinitivo causarum statu*) e o silogismo ou raciocínio lógico” (*sylogismo sive ratiocinatione*)³⁰³ envolvido, tarefas próprias do estudo de filosofia moral que ele espera servir de auxílio ao ofício dos oradores.

Assim, retornando ao exemplo de Catão, Niccoli afirmava não ter este recebido um julgamento correto da parte de Bruni³⁰⁴. Vejamos primeiro o que pretendia ele ao eleger Catão como um homem severo (*severus*)³⁰⁵:

Mas vamos observar agora o que, com certeza, é uma virtude: a severidade (*severitas*). Quem, porém, no lugar de severo (*severus*), poderá ser chamado de rabugento (*tristis*), rígido (*rigidus*) ou austero (*austerus*), ou ainda, túbio (*dissolutus*), frouxo (*mollis*)³⁰⁶ ou efeminado (*effeminatus*)? Ora, em muitos lugares, Cícero acusava Catão de excessiva austeridade (*nimia austeritatem*). E também ele mesmo, enquanto acusava a austeridade (*austeritas*) de alguém, foi acusado de ter pecado pelo vício oposto. Pois, se dermos crédito aos seus malévolos inimigos, mesmo não

³⁰¹ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 280-281).

³⁰² VALLA, DV, L.III, IV, 28.

³⁰³ VALLA, DV, L.III, IV, 28: “Que controversie in illo diffinitivo causarum statu et in syllogismo sive ratiocinatione versantur”.

³⁰⁴ VALLA, DV, L.III, IV, 26.

³⁰⁵ VALLA, DV, L.I, IV, 2.

³⁰⁶ Os sentidos empregados aqui pelo autor de *dissolutus* e de *mollis* são muito próximos, quase sinônimos. *Dissolutus* diz respeito ao que não está suficientemente esticado ou não apresenta tensão, é lasso ou frouxo; ao passo que *mollis* diz respeito ao que não oferece resistência ou mostra-se sem firmeza e cede facilmente à pressão. Optamos, assim, em traduzir *dissolutus* por tibieza, o que engloba as ideias de frouxidão e fraqueza, ambos sentidos também aplicáveis à *mollis*.

concordando com eles, podemos considerar, contrariamente, que ele era às vezes um tanto leviano (*levior*) e inconstante (*inconstantior*) (VALLA, DV, L.I, IV, 2)

Querendo demonstrar que a virtude é um meio termo entre dois vícios opostos, lamentava-se Bruni de que a virtude restasse, desta maneira, como que assolada simultaneamente por duas forças antagônicas. Desse modo, Catão, um homem muito severo, arriscava-se a facilmente sucumbir no vício oposto, como dissera dele Cícero ao acusá-lo de “excessiva austeridade”. No outro extremo, no lado oposto à austeridade, foi o próprio Cícero acusado de leviandade e inconstância, vícios opostos à severidade. Por esta razão, o orador florentino lamentava a debilidade da virtude humana, lembrando os versos homéricos, “se fujo de Cila sou arrastado por Caribdis”³⁰⁷.

Penetrando o domínio da arte retórica, Niccoli espera que o raciocínio lógico de que faz uso neste debate possa ajudar a resolver, até certo ponto, muitas dessas querelas oratórias. Rejeitando, outra vez mais, os argumentos “sofisticados” em nome de uma realidade mais acessível, eis o arazoado que nos apresenta:

Claramente, jamais vimos surgir uma polêmica acerca da definição de algo entre a severidade (*severitas*) e a clemência (*clementia*) ou a tibieza (*dissolutio*), mas sim entre a definição de severidade (*severitas*) e crueldade (*crudelitas*), as quais são, como eu disse, qualidades opostas (*adversa*)³⁰⁸.

Não há razão em se discutir o que não é motivo de controvérsia, como não há confusão sobre quando um indivíduo age severamente ou quando age com clemência ou tibieza. Entre as duas últimas, *clementia* e *dissolutio*, a confusão é possível, visto serem elas qualidades de natureza muito semelhantes. O mesmo acontece entre a severidade e a crueldade, de naturezas semelhantes e “opostas” entre si. Como o

³⁰⁷ VALLA, DV, L.I, IV, 4.

³⁰⁸ VALLA, DV, L.III, IV, 28.

orador já demonstrara antes, a relação de oposição só é possível entre elementos de natureza comparável, não é a posição o que determina a dignidade ou torpeza de uma ação. Assim, contestando Bruni, Niccoli afirma que não é a severidade uma virtude colocada no meio entre dois vícios opostos, sejam eles a tibieza e a clemência, ou a rigidez e a fraqueza, ou a austeridade e a efeminação, ou quaisquer pares de vícios que se possa imaginar. A severidade é oposta a um único vício, a crueldade. A distinção é de fato mais difícil entre elementos parecidos e é, por isso, matéria de discussão.

Assim, a favor da reputação de Catão, questiona Niccoli: “foi ele excessivamente áspero, rígido e carrancudo? (*prefractor, rigidior, tristior*). Às vezes, mas não sempre”³⁰⁹. No conhecido caso dos conspiradores do Senado, Catão agiu em contrário, desviado da opinião da maioria, graças à sua austeridade (*austeritas*), elogiada depois por Salústio e Lucano. Se sua rigidez (*rigiditas*) o levou para longe do crime da leviandade ou inconstância (*levitas*), então ele não foi vicioso, “mas muitas vezes severo”, e a severidade é uma virtude³¹⁰. E isso foi o que se disse da virtude da severidade ou gravidade.

Constata-se, enfim, que a proximidade entre um vício e uma virtude nos leva facilmente ao engano, de onde derivam as mais diversas opiniões, tantas quantas são igualmente diversas as “inclinações naturais e gêneros de vida” das pessoas (*natura sunt sive vite genere*)³¹¹. Como ilustram os versos de Horácio:

Os sérios odeiam os alegres e os alegres odeiam os sérios,
o pacato odeia os agitados; o ativo e enérgico, os ociosos³¹².

Oderunt hilarem tristes tristemque iocosi,
Sedatum celeres, agilem gnavumque remissi³¹³.

Aquele de temperamento sério se incomoda com o de temperamento alegre e vice-versa. “É próprio da nossa humanidade pensar assim”³¹⁴, diz Niccoli. Ainda que haja incômodo de ambos os lados, nenhum dos temperamentos são reprováveis em si.

³⁰⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 26.

³¹⁰ VALLA, DV, L.III, IV, 27.

³¹¹ VALLA, DV, L.III, IV, 29.

³¹² HORÁCIO, *Espístolas*, I, 18, 89-90.

³¹³ Como citado por Valla em DV, L.III, IV, 29.

³¹⁴ VALLA, DV, L.III, IV, 31.

Eles não são ditos antagônicos, mas variados. Por isso “Catão parecia a alguns muito duro (*durior*) e Cícero muito frouxo (*mollior*), enquanto, em realidade, Catão agia severamente (*severe*) e Cícero afavelmente (*comiter*), ambos modos louváveis”³¹⁵. Acontece também que “às vezes as pessoas não seguem a opinião com fundamento no que sentem”, as suas inclinações naturais, mas seguem “o argumento que ao seu lado favorece. Assim, por exemplo, o acusador chama de severo (*severus*) ao juiz cruel (*acerbus*) e o réu chama de cruel (*acerbus*) ao juiz severo (*severus*)”³¹⁶.

As divergências de opinião acerca do julgamento de virtudes e vícios de que os oradores dão testemunho reforçam a necessidade de sabedoria para lidar com assuntos de “causa opinativa”, como diz Bruni no *Isagoge*. Tal é o campo da Retórica, arena onde se enfrentam oradores armados de eloquência e argumentos para derrocada de problemas que a filosofia sozinha não detém forças para vencer. Inimigas da razão, essas forças sequestram o ânimo dos ouvintes levando-os ao engano. Nas causas éticas como as discutidas aqui, há tanta incerteza no julgamento das ações dos homens que só um orador experiente, como diz Valla, “esperto nos estudos humanísticos e na ciência dos antigos”³¹⁷, diligente nos assuntos divinos, pode afrontar. Conforme a descrição de Valla, esse homem é o humanista Niccoli e esta a sua oração:

Se há de fato tanta ambiguidade no julgamento das ações dos homens, é iníquo interpretar, nos casos duvidosos, pelo pior lado, chamando de avarento quem talvez seja parco, curioso (*curiosum*) em vez de diligente (*diligentem*), ridículo (*scurram*) em vez de delicado (*urbanum*), teimoso (*pertinacem*) no lugar de firme (*constantem*). Mas, se em algum momento, assim tivermos que proceder, então prefiro que se faça em nossa consideração, não porque espero que sejamos iníquos contra nós mesmos, mas para que não nos deixemos enganar pelo nosso amor próprio. A fim de evitar que algum ódio ou inveja tácitos distorçam a nossa percepção da justiça e da verdade no julgamento de alguém, nosso juízo deve estar sempre disposto à interpretação mais benevolente. Esse era o costume daqueles sapientíssimos cidadãos atenienses, os quais, nas penas capitais,

³¹⁵ VALLA, DV, L.III, IV, 29.

³¹⁶ VALLA, DV, L.III, IV, 29.

³¹⁷ VALLA, DV, *appendix* I, 3, in LORCH, 1977, p. 340.

havendo paridade de votos entre o perdão e a condenação, faziam prevalecer a pena mais branda. (VALLA, DV, L.III, IV, 30)

Apelando para o sentimento de piedade, uma emoção tão cristã, Niccoli, o humanista “esperto nos assuntos divinos”, como dizia Valla, espera opor sentimento contra sentimento, usando a paixão para mudar a paixão do “ódio ou inveja”. Por meio de uma oração piedosa, Niccoli dá sua palavra final sobre a questão, colocada por Bruni, da paridade do número de vícios e virtudes, movendo, por fim, o debate, inicialmente no campo da Filosofia, para o domínio da Retórica.

2. EM DEFESA DA NATUREZA: *IDÊNTICA A DEUS É A NATUREZA*

*Um Deus, outra mais alta Natureza
À contínua discórdia enfim põe termo.*³¹⁸

Ovídio, *Metamorfoses*, I, 21

Catão, o estoico, é quem iniciara a conversa apresentando um assunto da mais alta gravidade: acerca da origem da perversidade humana. Em um momento de comoção máxima de seu discurso, lamentava-se com grande piedade da condição iníqua dos homens ao ponto de se desfazer em lágrimas, dada a excessiva dignidade de suas palavras. Fatigava-se em observar o estado com que a mãe Natureza, em mostra de grande crueldade, nos trouxera ao mundo, dotando-nos com uma alma como que devastada por dois vícios opostos, e de um modo tal, que com pesar cantasse o provérbio: “Quando fujo de Cila, sou arrastado por Caribdis” (70). Não bastasse a dificuldade de tal condição, denunciava a frequência com que ela nos molesta, dia após dia, “empregando toda sua dureza contra a humanidade”:

*Ela levanta contra nós naufrágios, secas, inundações, incêndios, pragas, guerras e tudo o mais com muita frequência. Todos os dias ela descarrega sobre nós o calor inflamável do sol, a fúria dos ventos, torrentes, neve, granizo, gelo e frio, que tanto enfraquecem a humanidade, como se ela estivesse em um estado febril. Além do mais, o que muitas vezes me amedronta, todo verão ela lança com suas furiosas mãos assustadores relâmpagos e trovões para aterrorizar, repreender e punir a humanidade. E o que dizer das muitas doenças que mal são conhecidas pela Medicina? E os vários venenos de cobras, sucos pestilentos e animais nocivos? (75-76)*³¹⁹

Grande é a lista das mal-aventuranças registradas pelo estoico que a Natureza levanta contra a humanidade. Elas se distinguem, se quisermos agrupá-las, entre

³¹⁸ Ovídio. *Metamorfoses*. Trad. Bocage. São Paulo: Hedra, 2007.

³¹⁹ Encontramos um elenco semelhante de desgraças em Cícero, *Sobre a Natureza dos Deuses*: “[Natureza] a qual nos aterroriza os ânimos com raios, tempestades, nuvens, neves, granizo, devastações, peste, terremotos e frequentes estrondos, chuvas de pedra e gotas de dilúvios a modo de sangue..” (II, 13-15, TA).

catástrofes naturais (“ventos, torrentes, neve, granizo, gelo e frio”), trágicos incidentes (“naufrágios, secas, inundações, incêndios, pragas, guerras”) e demais perigos que enfrentamos na presença de outros animais (“cobras, sucos pestilentos e animais nocivos”). Diante de tais ameaças, não é custoso ao eloquente orador instilar no peito dos ouvintes o ódio contra esta perversa mãe que “nos persegue e nos pune com uma vingança imediata e terrível”, e que melhor mereceria ser chamada “uma madrasta” (76). E o quê dizer dos “assustadores relâmpagos e trovões” senão que eles imprimem, por meio de implacável prosopopeia, o poder sublime que estanca de horror a mente e o corpo do orador e seus ouvintes?³²⁰

Nem por isso o epicurista se deixa contagiar pelo temor. Ao contrário, contra as intempéries mortíferas do esplêndido colega, lança mão do deboche e da ironia:

(...) justamente no ponto em que tu nos levaria às lágrimas, quem pode conter o riso? Como sabemos, tu és tão desgraçadamente temeroso dos ventos, das chuvas e do frio, que muitas vezes até perdes os sentidos só de ouvires o som de um trovão; como se tivesses ouvido de um matemático ou de um Caldeo³²¹ que tu serias consumido por um raio, como Tulio Hostílio³²²! (87).

De um golpe, os gracejos de Vegio dispersam, por assim dizer, as carregadas “nuvens” que se formavam sobre o Pórtico de São Gregório. O poeta ameaça-se por entre as risadas arqueadas dos ouvintes, pronto para a investida contra o estoico. Ele o acusa, em primeiro lugar, de tentar livrar do homem a culpa por seus erros e danos, e por enxotar, em segundo lugar, como *bode-expiatório* ninguém mais do que a própria Natureza, criação divina feita para nosso deleite. “Ora, na minha opinião”, ele diz, “a desculpa de que a maldade do homem derive da Natureza acaba por incriminá-la e não tira a culpa do homem.” (78). Ao invés de a atacar, ele lhe deveria ser grato, pois o que esta “criou e moldou não pode ser nada além de sagrado e digno de louvor,

³²⁰ São tornadas célebres as passagens de Lucrécio no *De Rerum Natura* em que descreve como uma tempestade se forma: “Sucedo que (...) uma negra nuvem se lança sobre o mar como um rio de pez que se atirasse do céu e caindo sobre as ondas, toda cheia de trevas, traz consigo uma sombria tempestade pejada de raios e de furacões, e vem ela tão cheia de ventos e fogos que também na terra se sente o seu horror e todos procuram um abrigo” (LUCRÉCIO. *Da Natureza*. Trad. Agostinho da Silva Leitão. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966, L. VI, 256, p. 246).

³²¹ Esperto em matemática ou astrologia.

³²² Diz-se que morreu fulminado por um raio como punição por seu orgulho.

como este paraíso que nos rodeia; adornado de luzes para o dia e para a noite; dispostas com tamanha proporção, beleza e utilidade” (80). O poeta direciona o olhar dos presentes (e também o nosso) para a paisagem que os rodeia, o belo jardim próximo à casa de Vegio, para onde, lemos ao final do primeiro livro, deslocara-se a conversa³²³; e assim, ele nos faz refletir, por alguns instantes, sobre sua beleza e utilidade. Os sentimentos que mobiliza são outros, bem diferentes daqueles suscitados pelo estoico, um misto de ira e temor à morte, ansiedade que vacila e clama por expiação. No Jardim epicurista belamente ornado, ao contrário, a tarde que abraça gentilmente os convivas, dissipando-lhes todo o desespero e cansaço, os conclama a cair nas graças da Natureza e a apreciar sua porção mais sábia e divina.

Será preciso mencionar os mares, a terra, o ar, as montanhas, os campos, os rios, os lagos, as fontes e mesmo as nuvens e a chuva? Os animais domésticos e selvagens, os pássaros, os peixes, as árvores e as plantações? Tu não conseguirás encontrar nada que não seja perfeito, provido e adornado ao máximo de racionalidade, beleza ou utilidade. Até mesmo a estrutura de nossos próprios corpos pode ser usada para comprovar esse fato, como nos mostra claramente Lactâncio, um homem de gênio penetrante e eloquente, no seu livro As obras de Deus – ainda que muitos outros pontos possam ser mencionados, e não menos importantes, do que este que ele nos recorda. (80)

Contestando o que dela dissera antes o estoico, tomado pelo desejo de nos repreender e punir, o poeta afirma que “idêntica a Deus é a Natureza”, pois que Ele, “sempre presente no processo de criação e luta, não cresce prejudicialmente ou furiosamente contra ninguém” (86). Ela, a Natureza, como manifestação da eterna potência, beleza e sabedoria divinas, só pode, então, ser boa e direcionada para o máximo bem. “A Natureza”, dizia o poeta, “nem criou muitos vícios, nem permitiu que estes se voltassem contra nós, como acreditavam aqueles simplórios e estúpidos estoicos, que crescem fracos e fogem de enguias como se fossem serpentes” (84).

Essas últimas palavras fazem pouco caso, pela zombaria, uma vez mais, do

³²³ Ao final do Livro I, lemos Vegio dizer: “Para este fim, escavei adegas sob a gruta que aqui vedes próxima a minha casa...” (cap. XXIV, 7, p. 107).

exacerbado medo que ouvimos antes do orador estoico. Elas nos constroem a fazer as pazes com aquela fauna, motivo de inveja de alguns “homens estúpidos”, como era dito por Lactânio nas *Obras de Deus*, por ter sido feita mais provida do que o homem. Lactânio chamava a esses de “presunçosos”, “comumente nomeados *filósofos*” (Lac, chp. 2, TA), e os repreendia por lamentarem-se da condição da humanidade, menos apta à defesa e ao ataque do que as bestas selvagens. Em contrapartida, ele se perguntava como “pode alguém, então, que vê até elefantes, com seus vastos corpos e força, se submeterem aos homens, reclamar a Deus, Criador de todas as coisas, por que ele fora munido de moderada força em um corpo enxuto (...) ? (Lac, chap. 3, TA) Mas este homem, responde Lactânio, foi feito de “barro” pelo “Supremo Artífice do Mundo”, que é Deus, “não Prometeu, como dizia o poeta”³²⁴; e “Sua providência e perfeita excelência não são passíveis de serem compreendidas pela percepção ou serem expressas por palavras” (Lac, chap. 1, TA). Há no homem uma racionalidade secreta que é parte de sua natureza:

Pois nosso Criador e Pai, Deus, nos dotou de percepção e razão, e isto pode ser evidência de que Dele descendemos, pois que é Ele mesmo inteligência, Ele mesmo percepção, Ele mesmo razão (...) E isso tem tal poder para o adorno e proteção do homem, que nada de melhor e mais grandioso pode ser apresentado por Deus (Lac, chap.2-3, TA).

O mesmo é apontado por Vegio no primeiro livro do *De Voluptate* ao elogiar os adornos da Natureza, afirmando nada haver de mais “perfeito, provido e adornado ao máximo de racionalidade, beleza ou utilidade”. No último dos livros do diálogo, o beato Antonio Raudense, ao referir-se ao sol e à lua e fazer-nos admirar as maravilhosas obras deste Deus “Artífice”, como ele o chama, afirma não existir nada de “mais grandioso, lindo e racional, de modo que, se os animais irracionais pudessem falar, é possível que até eles nomeassem a Deus como o criador de tais coisas!”; e nós, por outro lado, poderíamos certamente, em seu lugar, ser chamados “irracionais, se não admitíssemos que tudo isto fora criado por Ele para nós homens”

³²⁴ O mito de Prometeu é cantado nos dois maiores poemas de Hesíodo, *Teogonia* e os *Trabalhos e os Dias*.

(242).

Nesse mesmo sentido, Lactâncio situava a “percepção” ao lado da “razão” entre os dotes ditos especiais e providos por Deus unicamente aos homens a fim de que pudéssemos, sem esforço ou exercício do entendimento, admirar a beleza e a sabedoria com que o Supremo Artífice da Natureza a ornou para nosso deleite. Ainda que Valla primeiramente se lembre, entre os exemplos de Lactâncio, da “estrutura de nossos próprios corpos”, para fazer valer a tese de que nada na Natureza é desprovido de “racionalidade, beleza ou utilidade”, certamente a ideia da “percepção” enquanto *dote* divino não terá escapado ao humanista, para quem o bem do prazer só se realiza plenamente no encontro entre a percepção dos sentidos e as obras de Deus ou da Natureza.

Antes de examinarmos, assim, a relação entre esses dois elementos e o bem do prazer – o que será feito em momento oportuno –, é válido agora atentarmos para aquela correspondência, então sustentada por Valla, que Lactâncio observou entre a estrutura do corpo humano, dotado da mais harmônica beleza e o mais perfeito emprego da utilidade, e a sabedoria divina. Numa pergunta:

Por que razão, eu prego, deveria alguém pensar ser motivo de aborrecimento o querer olhar para dentro de nós e contemplar o sistema de nossos corpos, que nem a nós totalmente foi vedado; porquanto, a partir da função de seus membros e uso de suas variadas partes, é-nos permitido entender com que tamanho poder de providência cada parte foi feita? (Lac, chap. 1).

A racionalidade, beleza e proporção com que todas as partes foram arranjadas em um todo orgânico é manifestação da divina providência, que tudo ordena com enorme bondade e perfeição. É expressão daquela racionalidade secreta inscrita em todas as obras divinas – não dos homens, a quem servem de imitação. Estudar na natureza e nos corpos suas medidas, decifrar sua razão aritmética, encontrar (*invenire*) seus usos e deleitar-se em sua beleza são operações *permitidas*, ou acessíveis, trilhas divinas intencionalmente calcadas para que nos aproximemos de sua Suprema Inteligência. Se tomarmos de empréstimo as seguintes palavras de Lactâncio, podemos entrever aquela valiosa combinação, tão cara à ideia valliana de *bem do prazer*, da beleza com a utilidade:

Pois, se despires a estes [animais] a natural roupagem de seus corpos, ou aquelas coisas por meio das quais estão armados, eles não poderão ser nem belos nem seguros; por isso eles parecem tão maravilhosamente providos, se olharmos pelo lado da utilidade; e maravilhosamente ornados, se pelo lado da aparência: de que maneira maravilhosa é a utilidade combinada com a beleza! (Lac, chap.2).

Junto à ideia de utilidade podemos identificar a ideia de “proteção” e “segurança”, tão indispensáveis à sobrevivência das espécies; ainda que nada se equipare à capacidade de resistência da espécie humana, dotada de razão. Daqui podemos entender porque Vegio, contra os estoicos, assumia, “junto à causa da defesa da Natureza, também aquela da espécie humana, que não se separa da anterior” (79). Pois, se são os corpos dos animais expressão das “maravilhosas” obras de Deus, também o são os homens em toda a sua compleição. Erraram os estoicos, afirma Vegio, por pretenderem reformar a Natureza, tarefa não apenas impossível, mas ingrata e impiedosa, uma verdadeira afronta ao nosso Grande Artífice (79). Como ele diz:

De fato, eles tentam reformá-la quando, por exemplo, no caso das perturbações da alma e das paixões, eles acreditam na possibilidade de nos serem arrancadas completamente, e afirmam que ali não existe qualquer homem que não seja demente, louco, ou possuído por quaisquer outras qualidades que se possa dizer de ofensivo (79).

Para o poeta epicurista, as paixões são tão próprias à natureza humana quanto o são a constituição de nossos corpos, esculpidos com o mais perfeito e maravilhoso prumo da utilidade e do ornamento. Como alertava Lactâncio, no trecho que citamos há pouco, se extirpássemos ao gato de suas garras e pelos, o tornaríamos mais belo e seguro? Absolutamente. Diante disso, enfurece-se o poeta com a acusação dos estoicos em concebê-las injustamente como qualquer coisa de “ofensivo”, “louco” e prejudicial a quem quer que pelas paixões se conforme e compadeça.

Com efeito, podemos ler em Sêneca, que seguramente foi uma fonte estoica do humanista, que a paixão é algo, por assim dizer, antinatural. Será preciso, portanto, entrevermos o que significa, para esse filósofo, ser contrário à natureza. Encontramos no *De Ira* uma passagem exemplar da noção do estoico sobre a paixão, entendida como um movimento irracional que nos arrasta, precisamente, para longe do que é natural. Ele diz:

Nada dessas coisas que impelem fortuitamente a alma deve ser chamado paixão: a alma, por assim dizer, sofre-as mais do que produz. Portanto, a paixão não é ser movido em função de imagens que nos ocorrem dos fatos, mas entregar-se a elas e seguir esse movimento fortuito (Ira, II 3,1-2, p. 117)³²⁵.

No trecho transcrito, é a palavra “fortuito” que nos esclarece acerca da natureza dessa paixão. Por “fortuito”, ele concebe aquilo que, à parte da razão, não segue o princípio ordenador do mundo, o *logós*. Quando sob o efeito de uma paixão, tudo se passa como se seguissemos um movimento impulsivo (fruto de algum impulso do corpo³²⁶), e não racional. Sobre esse princípio racional, tomemos ainda outra segura fonte valliana do estoicismo, *As Vidas e Doutrinas dos Filósofos* de Diógenes Laércio:

De acordo com os estoicos os princípios são dois: o ativo e o passivo. O princípio passivo é a essência sem a qualidade - a matéria -; o princípio ativo é a razão [logós] na matéria, ou seja, Deus. E Deus, que é eterno, é o demiurgo criador de todas as coisas no processo relativo à matéria. (DL, 7.134)³²⁷

A razão, entendida como “princípio ativo” do mundo, mais do que um simples

³²⁵ Sêneca. *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma*. Trad. José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

³²⁶ Cf. Sêneca: “Realmente, se alguém considera um indício da paixão e um sintoma do estado da alma, a palidez e as lágrimas caindo, a excitação de um desejo obsceno ou um suspiro profundo, um olhar repentinamente mais acerbo ou algo semelhante a tais coisas, engana-se e não entende que estes são impulsos do corpo” (idem, p.117).

³²⁷ Diógenes Laércio. *As Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: UnB, 2008.

éter³²⁸ que comanda a matéria, ela é “Deus”. Oculto na matéria “como no sêmen está o germe” (DL, 7.135), este Deus “demiurgo” permanece “como criador no úmido, de tal maneira que a matéria passa a ter por sua obra a faculdade de continuar a gerar” (DL, 7.136). Desse modo, se diz que o “cosmos [*kosmos*] é ordenado pela razão e providência (...)”, “enquanto a mente penetra em todas as partes do cosmos, como a alma em nós” (DL, 7.138). A divina providência é expressão da ordem natural (*physis*) do cosmos. Este, dividido em dois princípios, ativo e passivo, matéria e *logós*³²⁹, como lemos em Diógenes, é a noção básica que aqui, sem tomar outros autores que problematizaram a mesma noção, compreende o estudo da Natureza para os estoicos³³⁰.

Mas é a Zenão de Cítio, o célebre fundador da escola em Atenas, no perdido tratado *Sobre a Natureza do Homem*, quem, segundo ainda Diógenes, atribuímos a formulação mais concisa do fundamento da moral estoica contida na definição do fim supremo, o qual, em íntima conexão à doutrina física³³¹, se exprimi na célebre máxima: “viver de acordo com a natureza” (DL, 7.87). Esta vida não é outra senão coincidente com a razão, “já que os seres vivos”, ele continua, “receberam a razão com vistas a uma conduta mais perfeita” (DL, 7.86). Tal é o caminho para a autêntica felicidade. Como nos alertava Sêneca: “Dizemos que todas as coisas em acordo com a natureza são felizes” (*Epist.*; 124.7, TA)³³².

Retornando, portanto, ao primeiro comentário de Sêneca sobre a paixão, descrita como um “entregar-se” ao “movimento fortuito” originado das “imagens que nos ocorrem”, e, logo, adverso ao sentido natural, não nos resta senão concluir que a

³²⁸ Cf. DL: “Crísipos, todavia, contradiz-se quando afirma que o princípio dominante é a parte mais pura do éter, que os estoicos definem como Deus, em primeiro lugar...” (7.139)

³²⁹ Para uma discussão mais ampla das distinções entre autores diversos do estoicismo sobre os elementos e os princípios, ver *The Cambridge Companion to The Stoics*. Ed. by Brad Inwood, Cambridge University Press, 2006.

³³⁰ Sobre a divisão da Física para os estoicos, Diógenes afirma: “A doutrina física dos estoicos divide-se em seções acerca dos corpos, dos princípios, dos elementos, dos deuses, dos limites, do espaço e do vazio” (DL, 7.132). Um comentário de A. A. Long sobre a passagem nos esclarece o ponto de nosso interesse: “Ao tratar da natureza [physics] dos estoicos, devemos nos lembrar da integridade de conexão da filosofia estoica como um todo. Seja enquanto uma filosofia da carne, do sangue ou da alma, a física, que é literalmente o estudo da Natureza, oferece uma compreensão sistemática ‘do mundo e de seus conteúdos’ (26A)” (LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic philosophers*. Vol. 1. Cambridge University Press, 1995, p. 266-67, TA).

³³¹ Cf. Michael J. White, “Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)”, in *The Cambridge Companion to The Stoics*. Ed. by Brad Inwood, Cambridge University Press, 2006, p.124-152.

³³² SÊNECA. *Lettere a Lucilio*. Vol.II. Trad. e note di Giuseppe Monti. Milano: Classici Greci e Latini BUR, 2007.

paixão é um caminho perverso, um vício que devemos terminantemente evitar³³³. Nos dizeres de Sêneca: “As paixões são tão ruins como servas quanto como guias” (Ira, I 9, 4, p. 101). Ou ainda, nos de Plutarco, também conhecido de Valla: “Por isso a paixão é uma razão perversa e impudica, que extrai sua veemência e força de uma eleição vil e equivocada” (*De virtute morali*, 3, 441c)³³⁴.

Nada de mais aterrador aos ouvidos de um epicurista, defensor da causa da Natureza e, por sua vez, do homem, do que o ouvir ser-lhes insultada quaisquer uma de suas partes harmonicamente justapostas, como se pudessem e merecessem ser extirpadas, tal o caso das paixões segundo os estoicos. “Chamar a Natureza de insensata”, bravejava o poeta sem freios na língua, “é uma tendência de homens tolos! A possibilidade de ela produzir um erro me parece tão fora de discussão, que eu sobre isso passaria a largo não tivesse Catão trazido dúvidas a esse respeito” (92).

Contudo, como não falte a Catão o desmesurado apego a seus ideais (lembramos que a *firmeza* é uma virtude estoica!), ainda que careça do mesmo espírito mordente que assistimos em seu colega, podemos ouvi-lo arriscar em resposta que “uma coisa é falar sozinho, outra, não duvides, falar com um adversário” (89). Assim, em seu auxílio, poder-se-ia objetar que não se está extirpando nada, pois que nada há aí de corpóreo, uma vez que compreendemos, pela leitura das passagens anteriormente abordadas, que a paixão é um *movimento*, contrário à razão e à natureza, e, portanto, se bem entendido, incorpóreo. Aos olhos do hipersensível epicurista, entretanto, a recusa às paixões parece tratar-se propriamente do alijamento do corpo de um de seus membros; como Vegio dizia, “no caso das perturbações da alma e das paixões”, os estoicos acreditam poder serem “arrancadas” de nós.

Não se trata, portanto, conforme a acusação do epicurista, de um estado de insensibilidade. A busca pela *apátheia*, a ausência de sofrimentos na alma, como proposto pelo estoico, opõe-se ao *páthos*, estado em que imperam a dor e a aflição. Evitar esse estado implica em não se deixar conduzir pelo ímpeto que vem do exterior, ou seja, o movimento do influxo de paixões³³⁵. Emblemático desse ideal do sábio

³³³ Como o atesta Christopher Gill, “com efeito é esta obra [*On Anger*], em geral, o veículo de uma imagem dos estoicos de uma ênfase na necessidade de se extirpar, antes do que simplesmente moderar as paixões, como é o caso da ira” (“The School in the Roman Imperial Period”, in *The Cambridge Companion to The Stoics*. Ed. by Brad Inwood, Cambridge University Press, 2006, p. 49, TA)

³³⁴ Extraído de: *Los Estoicos Antiguos*. Trad. Ángel J. Cappelletti, Biblioteca Clásica Gredos, 230, Madri: Ed. Cremos, 1996, p. 127, TA.

³³⁵ DINUCCI, Aldo. *Introdução ao Manual de Epicteto*. São Cristovão: Universidade Federal do Sergipe, 2012.

estoico está descrito nas elegantes palavras de Cícero nas *Disputas Tusculanas*:

Por conseguinte, assim como a misericórdia é um sofrimento pela má sorte de um, a inveja é um sofrimento pela boa sorte de outro. A quem cabe, pois, compadecer, cabe também invejar. Assim é que ao sábio não cabe invejar, tampouco compadecer. Portanto, se o sábio se acostuma a se entristecer, se acostumará também a se compadecer. Alheio está, pois, o sábio do sofrimento (Cícero, DT, III 18, TA)³³⁶.

Mas a objeção do epicurista a esse estado de total *apátheia*, ele alega, é que ele é impossível:

Oh, eterna e estúpida doutrina estoica! Do mesmo modo que nos é impossível não-dormir e não-acordar, nos é igualmente impossível não sentir mágoa ou alegria. Querendo libertar-nos de toda angústia, essa doutrina segue a direção correta, mesmo se essa liberação seja impossível (134).

O resultado do treinamento da moral estoica é posto à prova, quer dizer, a sua possibilidade de se concretizar. Não podendo ser extintos os males exteriores, muito menos poderão ser extirpadas as dores e aflições da alma; o que não significa, bem o sabe e afirma o poeta, que não seja possível confrontá-las e, até mesmo, curá-las – é esse o sentido da consolação sobre a qual ele nos falará mais a frente. Mas a promessa, tal qual proposta pelos estoicos, de livrar-nos de toda angústia, é mentirosa, e ainda, se levada às últimas consequências, um mal. Assim diz Vegio:

A virtude adverte-nos para não nos aborrecermos, nem nos divertirmos. Mas, o que, então, elas nos impõe, senão que sejamos feitos de mármore? Justamente podemos dizer que as regras estoicas são como a cabeça da Medusa, a qual transforma em

³³⁶ Extraído de: *Los Estoicos Antiguos*. Trad. Ángel J. Cappelletti, Biblioteca Clásica Gredos, 230, Madri: Ed. Cremos, 1996, p. 127, TA.

mármore todos os que a miram (134).

Segundo o epicurista, oculto sob a nobre intenção de nos liberar da dor, há um mal ainda pior: o nos privar do prazer. Os estoicos, no seu afã de eliminar a angústia, eliminam todas as paixões, e junto a elas, a possibilidade de obtermos prazer, afinidades que possuem ambas, segundo Epicuro, origem no mesmo lugar, e, portanto, impossível eliminar uma sem subtrair a outra. O resultado do treinamento estoico, enfim, é este: um ser humano feito de *pedra*. O desejo de libertar a humanidade da dor é nobre intenção, reconhece o epicurista, embora seja tarefa vã. A dor diante das adversidades é natural, ele conclui; inútil é querer extingui-la. O preparo estoico do coração para suportar a dor, sem choro ou lamento, oculta um segundo erro: a de não nos ser permitido sofrer. Chama de “fraco” a um coração que sente as aflições do mundo como devem ser sentidas.

Dor e prazer são afinidades naturais com origem nos sentidos. Os sentidos são receptáculos dos prazeres a nós ofertados pela Natureza; eles nos alertam para aquilo que deve ser perseguido (o prazer) e o que deve ser evitado (a dor). Quando chamamos a uma visão de “bela”, assim o fazemos porque causa prazer aos olhos, do mesmo modo que chamamos “horrorosa” uma imagem que procuramos evitar (96). Isso coincide com o princípio da utilidade que discutiremos mais a frente, visto ser ele fundamental ao estatuto da virtude conforme ao *bem do prazer*.

Mas, então, que consolação um epicurista poderia oferecer como conforto aos aflitos? Assim responde Antonio Beccadelli:

Eu dar-lhes-ia um conselho parecido ao dos estoicos, mas não lhes dizendo que é sinal de fraqueza de espírito ser abatido pelas adversidades (o que é só uma questão de palavras!), e sim para que não se atormentassem aumentando a sua dor, o que seria prejudicial também ao seu corpo; e também para que não agissem de modo a causar sofrimento aos amigos e alegria aos inimigos; e que não acabassem por atribuir um vício ao seu excessivo e inútil sofrimento. E, então, incitar-lhes-ia a direcionar seu ânimo a coisas das quais pudessem obter algum prazer (134).

A primeira diferença a ser notada em relação ao consolo estoico é a negação de que a dor seja um mal em si (“um sinal de fraqueza de espírito”). Se ela é para ser evitada, isto se deve ao efeito nocivo que provoca sobre a alma e o corpo. A alma “atormentada”, sob o efeito de uma dor forte, é suscetível a atos extremos e impensados. O indivíduo é capaz de ferir a si próprio e a entes queridos, agravando ainda mais sua situação. Pode levá-lo ao isolamento, à loucura e até a morte. Nessas condições, a dor excede os limites do aceitável, causando um mal ainda maior do que aquele que a iniciou; podendo ser, nesse caso, segundo o poeta, dita “inútil” e chamada um “vício”.

Apenas a dor pode ser chamada um vício, nunca o prazer. Este, por ser-lhe a sensação diametralmente oposta, é o antídoto capaz de neutralizar o efeito danoso daquela sobre o corpo e a alma. Segundo o poeta epicurista, a cada coisa existe apenas um contrário; e, se não se pode extinguir completamente a dor, é possível, por meio de seu contrário, o prazer, moderá-la. Essa observação é decorrência da noção de Epicuro, reafirmada pelo poeta, de ser vetado ocorrer “que causas contrárias produzam um único fim e efeito; como por exemplo, a saúde e a doença, a unidade e a seca, o leve e o pesado, o claro e o escuro, a paz e a guerra” (91). Efeitos contrários têm necessariamente causas contrárias. Esta noção é fundamental à ética epicurista e a difere radicalmente da posição aristotélica que via a virtude em algum lugar como num ponto-médio – tema do qual trataremos em outro lugar.

As afecções da alma, portanto, encontram a salvação em seus contrários. “Pois”, diz Beccadelli, “assim como os cuidados médicos não surtem efeito em corpos doentes se curas apropriadas não lhes forem aplicadas, da mesma forma nenhuma consolação poderá alcançar uma mente angustiada se não lhe for doado prazer” (134). O prazer é, por assim dizer, um remédio garantido pela Natureza contra nossos males. “A Natureza ofereceu”, ele afirma, “inumeráveis bens aos mortais, cabe a nós sabermos como apreciá-los apropriadamente” (88). Não há proibições precedentes, condenação ou pecado. O homem é um receptáculo de emoções, monitorando a vida conforme as experiências que retém na memória:

Digo que a única tarefa designada pela Natureza aos seres vivos é a de conservarem suas vidas e seus corpos e evitarem o que lhes parecer perigoso. E o que melhor preserva a vida do que o prazer? O mesmo é válido para os cinco sentidos, sem os quais não poderíamos viver. Se

alguém tratar de maneira dura e incorreta qualquer um deles estará agindo contra a Natureza e seu próprio benefício (113).

A maneira “dura” é a maneira estoica, que lida com as paixões como afecções e os sentidos como corruptores. Não enxerga que a Natureza criou prazeres variados e em abundância, sejam eles do corpo ou externos a ele, unicamente para satisfação dos nossos sentidos; e os proveu de modo tão variado, que sempre podemos achar o que seja mais belo. Não delimitou um *telos*, mas nos dotou da capacidade de se apaixonar para aumentar nosso prazer na apreciação da beleza e ter a sensação de ter ali encontrado o seu fim.

Capítulo 3
NOS JARDINS DA CASA DE BECCADELLI

I. O PRAZER COMO O SUMO BEM: O PRINCÍPIO DA UTILIDADE

INTRODUÇÃO: A QUERELA ACERCA DA REPUTAÇÃO DE ANTONIO
BECCADELLI

Giovanni Lamola, um jovem, como penso, tão instruído quanto zeloso em teu favor, nos trouxe teu livro de epigramas, o qual intitulaste *O Hermafrodita*: um trabalho jocoso e pleno de prazer (*iocosum et plenum voluptate*). O distinto Antonio Loschi³³⁷ foi quem o leu primeiro e louvou com muitas palavras o seu talento e facilidade de expressão (pois o livro é muito suave), e então o enviou-me me para ler. (Carta de Poggio Bracciolini a Antonio Beccadelli, de Abril de 1426)³³⁸

Com essas palavras Poggio Bracciolini inicia elogiosa carta endereçada ao autor do livro *O Hermafrodita*, publicado por Antonio Beccadelli em 1425/26³³⁹. O teor dos elogios, “um trabalho jocoso e pleno de prazer”, nos dão uma pista do gênero de trabalho produzido pelo autor e uma vaga ideia dos efeitos da repercussão da obra sobre os seus leitores. A fama adquirida pelo autor a partir dessa publicação é uma das razões principais de Valla tê-lo eleito o adversário epicurista de Leonardo Bruni no diálogo *Do Prazer*. Em adição ao aspecto agradável e brincalhão dos epigramas do poeta panormitano, Poggio faz uma advertência:

³³⁷ Antonio Loschi de Vicenza (1368-1441), proto-feminista, estudante de Travesio em Pavia, foi chefe da Chancelaria de Milão de 1398 a 1404 (NE). Aparece como um dos quatro secretários papais participantes da 1ª versão do diálogo *Do Prazer* de Lorenzo Valla, ausente, contudo, no dia do encontro devido a um ataque de gota (cf. **Lorch, Appendix, p. 341**).

³³⁸ POGGIO, B. *Carta de Poggio a Beccadelli, Roma, Abril de 1426* (in BECCADELLI, Antonio. *The Hermaphrodite*, ed. and transl. by Holt Parker, The I Tati Renaissance Library, Cambridge, London: Harvard University Press, 2010, p. 57 (TA).

³³⁹ cf. PARKER, Holt, “Introdução” ao *Hermaphroditus* (BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. ix).

Entretanto, em vista da amável consideração que debitamos um ao outro, há uma coisa sobre a qual quero e preciso te alertar: na próxima vez, sugiro que voltes tua mente para questões mais sérias (*graviora*). As coisas que produziste agora são concedidas à juventude ou à licença que acompanha o humor (*licentiae iocandi*) (...) Que tua missão seja agora deixar de lado a lascívia (*lasciviam*) e escrever em torno de questões sérias (*res serias*), a fim de evitar que uma vida impura não possa ser inferida da obscenidade do teu livro (Carta de Poggio a Antonio Beccadelli, de Abril de 1426)³⁴⁰

Os versos eróticos do poeta, trabalhados com “elegância de expressão” e “variedade da matéria tratada” (*varietate rerum et elegantia*)³⁴¹, lhe trouxeram boa e má famas. Se, por um lado, a escolha por temas lascivos e a “licença” na invenção de ditos chistosos atestam o engenho “espirituoso e brincalhão” (*iocos ac sales*)³⁴² do autor, experimentado no emprego da língua latina e na leitura de textos clássicos, por outro, a “obscenidade” dos temas de que se ocupa pode induzir seu público leitor a julgar como atributos de seu caráter e estilo de vida a “licenciosidade” praticada no tratamento dos temas “impuros” de que sua obra dá testemunho. Mais seguro, aconselha o secretário ao jovem, é abandonar agora, enquanto a brandura da idade ainda o protege, o tratamento de temas baixos e voltar o interesse para assuntos “mais sérios” (*graviora*) e elevados, a fim de evitar que a repercussão de uma má fama suje com marca indelével a reputação de um futuro talentoso oficial das Belas Letras. Esse é o risco a que se submetem os “amantes do prazer” (da *voluptas*) – maneira pela qual Leonardo Bruni se referia ao colega epicurista no diálogo *Do Prazer*³⁴³ – e dos temas humorísticos a ele relacionados.

Em resposta à objeção do secretário de Roma, antecipada pelo poeta galhofeiro no seu *Hermafrodita*, podemos destacar o seguinte epigrama:

³⁴⁰ POGGIO, B. *Carta de Poggio a Bec...* (in BECCADELLI, *Herm.* 2010, p. 59, TA)

³⁴¹ POGGIO, B. *Carta de Poggio a Bec...* (in BECCADELLI, *Herm.* 2010, p. 57)

³⁴² POGGIO, B. *Carta de Poggio a Bec...* (in BECCADELLI, *Herm.* 2010, p. 59)

³⁴³ Leonardo Bruni, no diálogo de Lorenzo Valla, *Do Prazer*, se refere ao adversário Antonio Beccadelli e seus correligionários epicuristas desta maneira: “in amatore voluptatis”. (VALLA, DV, L.III, I, 1)

Que tu aproves meu gênio (*genium*) e releia meus versos,
é gratificante; que ataques os meus costumes (*mores*), Hodo, eu protesto.
Crê, eu imploro, nossa vida é diversa da do papiro:
se meu escrito é lascivo (*procax*), minha mente (*mens*) é sem mácula.
Poetas célebres tem trancado as delícias de seus versos,
mas eu sigo os Ovídios (*Nasones*) e os Virgílios³⁴⁴.
(Antonio Beccadelli, *Hermaphroditus*, II, 11)³⁴⁵

Os versos acima fazem parte da miscelânea de oitenta e um epigramas reunidos em dois livros pelo poeta panormitano (da cidade de Palermo, dita em latim Panormus) Antonio Beccadelli. Eles podem ser identificados como parte de um grupo de “poemas programáticos”, descritos pelo editor e tradutor da obra latina, Holt Parker, como um tipo composto “em defesa da escrita de poemas de escárnio”³⁴⁶. O editor identifica ainda outros dois grupos de poemas: num grupo, ele reúne poemas dedicados a amigos ilustres, como Leon Batista Alberti, Francesco Pontano e Giovanni Aurispa (este último, é forçoso dizer, fora professor de grego de Valla)³⁴⁷; no outro, ao invés, ele reúne poemas feitos para escárnio dos inimigos, como o mestre escolar Mattia Lupi e Hodo, um provável personagem ficcional, a quem ele dedica o epigrama increpado acima³⁴⁸.

Neste poema, ele se defende antecipadamente de seus críticos endereçando-se à figura de Hodo, o Caluniador, o qual supõe-se, pela leitura do poema, tê-lo

³⁴⁴ Como nos chama a atenção o editor da obra, Beccadelli se refere não tanto ao Virgílio das *Éclogas* (pela proximidade do gênero poético, também caracterizado por poemas curtos), mas ao das *Priapea* (cf. BECCADELLI, 2010, nota 51, p. 229). A coleção de versos epigramáticos, escritos em referência ao deus fálico, tem autoria incerta, em geral atribuída a Virgílio, Ovídio, Martial, dentre outros.

³⁴⁵ BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 75

³⁴⁶ cf. PARKER, Holt, “Introdução” (in BECCADELLI, 2010, p. xxxiii): “(...) programmatic poems in defense of writing dirty poems”. Ele recomenda também os poemas: I.10; 20; 23 e II, 2.

³⁴⁷ Para testemunho de Valla acerca de seus professores do círculo florentino, ver MANCINI, G. *Vita di Lorenzo Valla*, Firenze: Sansoni, 1891, p. 9. Trecho disponível também em: ADAMI, Ana Leticia. Dissertação de Mestrado, “O *De Voluptate* de Lorenzo Valla: tradução e notas”, ver “Parte I, Apresentação. O humanista Lorenzo Valla e a gênese do Diálogo sobre o Prazer”. São Paulo 2010, p. 7.

³⁴⁸ cf. PARKER, Holt, “Introdução”, p. ix.

acusado de imoralidade nos “costumes” (*mores*). Parece-nos que Hodo, ele mesmo, consegue obter algum proveito da leitura dos versos de Antonio, repletos de “delícias” (*delitias*) patentes na forma de prazer literário, mas reprova, ao mesmo tempo, o modo de vida do autor por considerar os seus versos de natureza tão insolente e “lasciva” (*procax*) quanto o escritor que os concebera. Em protesto, o poeta exige que se considere o teor de sua poesia separadamente da qualidade de seu caráter e engenho (*mens, genium*). Reclama, a seu favor, o apoio de “poetas célebres”, como Ovídio e Virgílio, cujo exemplo e autoridade legitimam a escrita de poemas satíricos e eróticos – considere-se, por exemplo, a *Arte de Amar* (*Ars Amatoria*) de Ovídio e a *Priapeia*, muitas vezes atribuída a Virgílio³⁴⁹.

De fato, Antonio Beccadelli revela-se abertamente um grande admirador de um grupo de autores menos célebres, talvez, do que aqueles outros, responsáveis por narrar os feitos grandiosos de homens dignos de valor, como encontramos nos épicos bastante conhecidos de Homero e Virgílio. Diversamente, Beccadelli demonstra, por exemplo, maior reverência pelas obras de Plauto, Martial e Catulo. Desses dois últimos, ele roga aos amigos em seus epigramas para que lhe consigam uma cópia em empréstimo; sobre o outro, ele chama de “pai da língua Latina”³⁵⁰. O primeiro grupo de poetas canta as glórias de heróis de um tempo mítico, dotados de virtude e amados pelos deuses; o segundo grupo, fala dos encontros furtivos do autor-poeta, seus jogos amorosos e prazeres literários, seja na hora de amar seja na de atacar seus inimigos. Os versos épicos dos primeiros poetas são longos, seu gênio sério se volta ao tratamento de coisas elevadas; quanto aos epigramas líricos dos segundos poetas, “porque curtos”, diz Beccadelli, “requerem agudeza” (*quia brevia, licet arguta*)³⁵¹, neles “lutamos não com a tropa (*copia*), mas com a ponta-de-lança” (*acumine*)³⁵². É o engenho agudo do escritor que, por proeza de sua arte, emprega as palavras com graça e precisão em versos breves, metrificadas numa prosódia coloquial, para produção de ditos sagazes e agradáveis. “Brincar, divertir e provocar o riso” (*iocare, ludere, ridere*) são os efeitos desejados pelo autor dos epigramas satíricos; para, em resumo, nas suas

³⁴⁹ Sobre a autoria da *Priapeia*, ver nota 8.

³⁵⁰ Ver os epigramas: II.23 (Catulo), I.41 (Martial) e 2.29 (Plauto: “Plautum, quem vocitat lingua Latina patrem”, in BECCADELLI, *Herm.* 2010)

³⁵¹ BECCADELLI, *Réplica de Beccadelli a Poggio, Abril de 1426* (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 122)

³⁵² Citação de Sidonius Apollinaris, *Ep.* 8.11.7. (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 123)

palavras, “poder relaxar” (*remitti posse*)³⁵³. Como consolo do “nervosismo, das lides de amor e do pranto” (*irasci, amare e flere*)³⁵⁴, o poeta oferece em tratamento o riso e o prazer a fim de que o espírito, então “descansado, se revigore e recupere o ânimo” (*remittitur, refovetur, succenditur*), disposto novamente a enfrentar questões ainda mais difíceis e intrincadas (*ad maiora*)³⁵⁵.

Seja Hodo, o Caluniador, seja Poggio, o grave secretário papal, as críticas ao estilo de vida de que fazem glosa os poetas líricos e satíricos, como lemos nos epigramas de Beccadelli, são compartilhadas por muitos outros humanistas, os quais são também, adverte Poggio ao Panormita, “Cristãos” (*Christiani sumus*). A esses, ele diz, “não é permitida a mesma licença que aos poetas que não conheceram a Deus”³⁵⁶. Com tais palavras, repreende, uma vez mais, a quota humorística tomada dos antigos como imitação pelos colegas modernos por apelo, na condição de secretário pontifício, aos elevados encargos devidos à Santa Igreja e à moralidade cristã. Há em curso uma querela entre diferentes modos de vida ou costumes (*mores*) aceitáveis como convenientes à concepção da imagem do homem público, douto em letras e herdeiro simultaneamente dos textos formadores da cultura humanística de base greco-latina e da tradição cristã.

A troca de cartas anteriormente apresentada ilustra bem a divisão, na época, entre os dois modos de vida. Pelo lado de Poggio, assiste-se ao modo de vida de homens sérios, envolvidos em questões da vida pública e obrigações de sumo interesse à manutenção da paz e ordem da cidade. Tal é a vida do orador, para a qual muitos encontraram apoio na filosofia moral dos estoicos, como as de Zenão, Cleante e Crisipo – filósofos lembrados por Bruni no diálogo *Do Prazer*³⁵⁷ – ou Sêneca, “o príncipe dos estoicos” – epíteto cunhado por Niccoli, no mesmo diálogo³⁵⁸. A esse modo de vida se opõe, do lado de Beccadelli, a vida dos camponeses, homens rústicos, amolecidos pelas facilidades do compromisso com pequenos deveres e interessados em gozar, na maior parte do seu tempo livre, de grandes prazeres. Vivendo na tranquilidade do campo, longe não apenas da agitação das cidades, mas, sobretudo, dos encargos e costumes que conferem polidez aos cidadãos, tal é vida do *agricola*

³⁵³ BECCADELLI, *Réplica...* (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 122)

³⁵⁴ BECCADELLI, *Réplica...* (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 122)

³⁵⁵ BECCADELLI, *Réplica...* (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 122)

³⁵⁶ POGGIO, *Carta de Poggio a...* (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 58)

³⁵⁷ VALLA, DV, L.I, II, 3

³⁵⁸ VALLA, DV, L.III, VIII, 7

(“agricultor”), chamado também, pelos partidários do outro grupo, como Leonardo Bruni no diálogo *Do Prazer*, de “epicurista”, “frágil e efeminado” (*molliculi atque enervis*)³⁵⁹, características opostas à virilidade majestosa daqueles homens de virtudes retratados nos épicos como a *Iliada* e *Eneida*. Esses poemas, como os descreve Bruni no diálogo *Do Prazer*, narram a vida de homens cujos olhos “da mente e da alma” (*mente atque animo*)³⁶⁰ contemplaram a “face da virtude como a luz do sol” (*honestatis velut solis faciem*)³⁶¹, e de um modo tal que foram inflamados “por admirável amor pela sabedoria” (*incredibiles excitaret amores sapientie*)³⁶². Seus feitos “adquiriram memória eterna e foram celebrados por nossos ancestrais com glória imortal” (*sempiternae memoriae proditi sunt ac immortalis laude celebrantur apud nostros maiores*)³⁶³. Como exemplos desse grupo (deixando de lado os nomes de escritores), ele cita, entre os latinos, “Brutus, Horácio, Mucio, Décio, Fábio, Cúrio, Fabrício, Régulo e os Cipiões”, e entre os gregos, “Temístocles, Aristides e Epaminondas”³⁶⁴ – todos generais que ficaram famosos na história romana pela determinação de se sacrificar, em batalha, pelo amor à honestidade (*honestas*) em defesa da pátria.

Para estoicos, como assume Leonardo Bruni no diálogo, a vida dos camponeses e, igualmente, a dos epicuristas, devem ser comparadas “a de mulheres entre homens”, do mesmo modo como fez Sêneca ao comparar as demais filosofias com a dos estoicos, quer dizer, a sua própria³⁶⁵. Assim os defende Bruni no diálogo *Do Prazer*:

E quanto aos estoicos, os quais tenho admirado mais do que todos os outros, nosso Sêneca, de forma reta e urbana (*recte et urbane*), desejou que eles fossem considerados entre os demais filósofos como homens entre mulheres (VALLA, DV, L.I, II, 7)

³⁵⁹ VALLA, DV, L.I, II, 5

³⁶⁰ VALLA, DV, L.I, II, 3: “Verumenimvero prestantior atque divinior est illa facies quam ut sub aspectum veniat nostrisque oculis subiiciatur. Mente autem atque animo contemplari oportet et ut quisque acutissimo ingenio fuerit ita perfectissime honestatis velut solis faciem intuetur. Cuiusmodi illi fuerunt qui sempiternae memoriae proditi sunt ac immortalis laude celebrantur apud nostros maiores”.

³⁶¹ VALLA, DV, L.I, II, 3

³⁶² VALLA, DV, L.I, II, 2: “si corporeis oculis cerni posset, ut ait in *Phedro* Sócrates, incredibiles excitaret amores sapientie”.

³⁶³ VALLA, DV, L.I, II, 3

³⁶⁴ VALLA, DV, L.I, II, 3

³⁶⁵ SÊNECA, *De Constantia Sapientis*, I, 1. Ver também: VALLA, *Dialect. Disp.*, II, 1, 1.

Defensor, junto aos estoicos, do partido da virtude como o sumo bem, Bruni rejeita a filosofia oposta, a dos partidários do prazer como sumo bem: os epicuristas. Louva naqueles a “retidão” na observância da virtude e a “urbanidade” que o modo de vida citadino contribui para gravar no filósofo o estilo de expressão e no orador o seu caráter. A virtude de que fazem presa é fonte de uma natural compostura masculina, medida no agir e no falar, força e virilidade de corpo e alma, numa palavra, é fonte de *dignitas*. Essa imagem faz dele, de acordo com tradição latina de matriz romana, visível oposto do escravo, do estrangeiro, do trabalhador rural, dos não-educados e das mulheres³⁶⁶. Do lado oposto, portanto, Bruni identifica a vida dos agricultores com a dos epicuristas:

Nós devemos, portanto, rejeitar completamente a vida dos agricultores (*agricolarum*), a menos que, Deus nos ajude!, nós queiramos ser epicuristas (*epicurei esse*). Como o próprio Virgílio demonstra, aquele modo de vida é cheio de absurdos e licenciosidades (*ineptiarum et licentie*), tal qual era a vida nos tempos anteriores à existência da justiça, da lei e da moralidade (*ante iura, leges, mores*). (VALLA, DV, L.I, II, 6)

³⁶⁷

Bruni rejeita, como já dito, o estilo de “vida dos agricultores” por levarem uma vida “cheia de absurdos e licenciosidades” (*ineptiarum et licentie*), do mesmo modo como Poggio criticava a licença humorística e obscenidade dos versos de Antonio Beccadelli. Equipara essa vida à maneira dos “epicuristas”, da qual dizia Epicuro, na máxima XIV, “não haver segurança mais pura do que a proveniente de

³⁶⁶ Para mais acerca da formação viril do orador conforme tradição romana, ver CONNOLLY, Joy. “The politics of rhetorical education”, in *The Cambridge Companion to ancient rhetoric*, ed. Erik Gunderson, United Kingdom: Cambridge University Press, 2009.

³⁶⁷ VALLA, DV, L.I, II, 6: “Agricultorum igitur vitam, nisi volumus si diis placet epicurei esse, totam abiciamus. Est enim plena, ut ipse Virgilius probat, ineptiarum et licentie, qualis erat illorum temporum ante iura, leges, mores”.

uma vida quieta e retirada da multidão”³⁶⁸. Gozando da calma do “jardim de Epicuro”, retomando o que dizia Sêneca³⁶⁹, sem prestar a devida atenção “à justiça, à lei e aos costumes” (*ante iura, leges, mores*), são negligentes, na opinião do orador florentino, com os deveres da cidade. Ou seja, levam uma vida anterior à formação da política (a da *polis*). “No ensino dessa virtude – conclui Bruni, na sequência do diálogo – os estoicos parecem ser os mais ilustres” (*preclarissimi*)³⁷⁰.

Assim, se a epopeia, na imitação de homens de estirpe superior, em longos versos, sem limites de tempo ou espaço, narra feitos gloriosos que inspiram a oração do embaixador florentino ao amor pela virtude (*honestas*), do outro lado, os “poeminhas” (*opusculis*)³⁷¹ de Martial, Catulo e Ovídio, assim como o *Hermaphroditus* de Antonio Beccadelli, mais breves e astutos, com seus “absurdos” e “licenciosidades”, lidam com impudicícias e delicadezas de que frequentemente apenas mulheres se ocupam.

Essas críticas se arrolam no esteio de uma tradição de autores que desde início do século XIV associavam a figura do “hermafrodita” à imagem simbólica do “discurso supérfluo” (*sermo vagus*)³⁷². Segundo seus adeptos, a razão, então sequestrada pela desmesurada volúpia (*voluptas*), deixava assim exposto o *sermo* aos repetidos assaltos das paixões, especialmente da “vanidade” (*vanitas*)³⁷³. Esse ataque à razão (*ratio veritatis*), segundo o comentário de Alberico, um de seus adeptos, é

³⁶⁸ EPICURO, *Massime Capitali*, XIV (TA). As máximas e cartas de Epicuro estão preservadas no livro X de Diógenes Laércio, trazido de Constantinopla em 1416 e traduzido completamente para o latim por Traversari em 1433. Eu, particularmente, considero tão incerto afirmar que Bruni lera alguma linha do texto de Diógenes antes de findada a tradução latina, por ocasião de alguma reunião seleta de colegas letrados, quanto afirmar que não a lera em hipótese alguma, e ainda mais sabendo-se dele um reconhecido tradutor do grego (cf. PALMER, Ada. *Reading Lucretius in the Renaissance*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014; ver também: PALMER and HANKINS. *The recovery of ancient philosophy in the Renaissance: a brief guide*. Firenze: L. S. Olschki Editore, 2008) Texto à fonte utilizado, in: LAERZIO, Diogene, *Vite e Dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di Giovanni Reale, Milano: Bompiani, 2005, p. 1297: “XIV. Una volta che si sia avuta sicurezza in certa misura nei confronti degli uomini, grazie a una buona e consistente disponibilità di mezzi, diventa più autentica la sicurezza che viene dalla tranquillità e dal ritiro dalla folla”.

³⁶⁹ SÊNECA, *Epistulae*, II, xxii, 10: “HOSPES, HIC BENE MANEBIS, HIC SUMMUM BONUM VOLUPTAS EST”.

³⁷⁰ VALLA, DV, L.I, II, 7

³⁷¹ Forma como Antonio Beccadelli se refere a esses breves poemas jocosos nos quais encontra algum prazer (cf. *Réplica...*, in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 122)

³⁷² Karl Enekel indica, por exemplo, os nomes dos comentadores das *Metamorfoses* de Ovídio: Albericus de Londres, o Terceiro Mitógrafo Vaticano; Giovanni del Virgilio (nascido antes de 1300, falecido após 1327), poeta, gramático e leitor na Universidade de Bologna; e Giovanni dei Bonsignori (primeira metade do séc. XIV) (in ENENKEL and TRANINGER eds. *The Figure of the Nymph in Early Modern Culture*, Leiden, Boston: Brill, 2018, p. 57-59)

³⁷³ Ver Giovanni del Virgilio, *Allegorie librorum Ovidii Metamorphoseos*, ad IV, 13- (cf. ENENKEL, 2018, p. 58)

resultado do abandono da filosofia, “princípio masculino de aquisição da verdade” (*veritas*), pela sedutora arte retórica, “princípio feminino da vanidade” (*vanitas*)³⁷⁴. Em diálogo com esses autores, Boccaccio recorda, na sua *Genealogia dos deuses pagãos* (*Genealogia deorum gentilium*), o comentário de Alberico, mas sem, contudo, depreciar a arte retórica³⁷⁵, como fazia aquele. Assim ele diz:

Alberico deseja que o “hermafrodita”, uma vez nascido de Mercúrio e Vênus, represente o discurso lascivo e supérfluo (*lascivientem preter oportunitatem sermonem*), pois, quando deveria ser viril, em razão da excessiva suavidade de suas palavras (*mollicie verborum*), parece efeminado (*effeminatus*) (BOCCACCIO, *Genealogia deorum gentilium*)³⁷⁶.

Segundo o editor moderno da obra *O Hermafrodita*, Holt Parker, os versos acima transcritos parecem ter servido de inspiração ao poeta panormitano. Numa carta do grande professor de grego Guarino Veronese a seu pupilo Giovanni Lamola³⁷⁷, Guarino louva o livro como sendo um “verdadeiro hermafrodita” (*vere hermaphrôditon*), isto é, “tão hábil e polidamente escrito (*prudenter et polite*), que certamente parece-se filho de Mercúrio e Vênus, como o vocábulo grego sugere”³⁷⁸ – com efeito, a palavra é originada da fusão dos nomes de “Hermes” (deus latino Mercúrio) com “Afrodite” (deusa latina Vênus, cuja qualidade é a beleza, daí também chamada *venusta*). Mercúrio, mensageiro dos deuses, comumente associado à arte da palavra e do discurso³⁷⁹, une-se a Afrodite, deusa do amor, da harmonia e da beleza,

³⁷⁴ Cf. ENENKEL, 2018, p. 58

³⁷⁵ Cf. ENENKEL, 2018, p. 59

³⁷⁶ BOCCACCIO, *Genealogy of Pagan Gods*, ed. and transl. by J. Solomon, vol. I, Cambridge: The I Tati Renaissance Library, 2011, p. 376-377 *apud* ENENKEL, 2018, p. 59: “Hermafroditum ex Mercurio et Venere genitum vult Albericus lascivientem preter oportunitatem esse sermonem, qui, cum virilis, esse debeat, nimia verborum mollicie videtur effeminatus” (TA)

³⁷⁷ Guarino da Verona (1374-1460) viveu em Constantinopla de 1403 a 1408, onde aprendeu grego com o mestre Manuel Chrysoloras. Ele foi um dos mais influentes professores humanistas do idioma. Seu discípulo, Giovanni Lamola (1405-1449), foi um importante coletor de obras manuscritas (cf. nota do editor, in BECCADELLI, 2010, p. 207). Guarino participa como personagem da 2ª versão do diálogo *De Voluptate* de 1433.

³⁷⁸ GUARINO, *Opinião de Guarino sobre “O Hermafrodita”, carta de 2 de fevereiro de 1426, Verona*. (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 3)

³⁷⁹ Sócrates, no *Crátilo* de Platão, já revelava tal associação. Mas, como recorda o editor moderno da obra *Hermaphroditus*, o peso dessa tradição é reforçado pela obra de Martianus Capella, o *De Nuptiis*

para conferir ao engenho hábil do poeta a polidez pela qual se deleita e se diverte com seus versos o leitor – como diz Guarino na carta: “*ingenium miror et ludente delector*” (“admiro seu engenho e deleito-me com seus versos jocosos”)³⁸⁰. Para esses intérpretes, a Poesia e a Retórica tem certamente muito a se beneficiar com os favores da deusa do prazer e da alegria, Vênus – o que dirá a Filosofia, quando manuscritos dos versos de Lucrécio, *De natura deorum*, de 50 a.c, descrição singular em forma poética da filosofia de Epicuro, descobertos por Poggio em 1417, vierem, enfim, a público (sabe-se que Niccolò Niccoli conservava em sua biblioteca de Florença a única cópia disponível da obra enviada por Poggio do norte da Alemanha).

Quanto aos ataques de negligência para com os deveres e a coisa pública de que o poeta lírico e sua voluptuosa poesia foram antes acusados, Panormita afirma, em sua defesa, estar tão completamente ocupado deles, a ponto de não conseguir alijar-se de nenhum de seus deveres para se dedicar à escrita de obras que tratem de “coisas sérias” (*seria*). Tais obras, uma vez constituídas de “um todo contínuo e extenso” (*continua et longa*), ninguém que não esteja ocioso e livre de encargos (*nisi otiosus securusque*) poderá realizá-las³⁸¹. Já os seus epigramas, ao contrário, “qualquer um pode produzi-los, mesmo quando ocupado” (*inotiosus*)³⁸². De nada valeria aqui investigar o ofício que exercia o poeta no momento redacional de sua carta de defesa (o qual, como sabemos, desde 1424, ele cumpria um período de estudos em Bologna), ou mesmo antes, durante a escrita do livro do *Hermaphroditus* (o mais provável é que essa tenha sido realizada durante visita de estudos do poeta em Florença e Siena, entre 1419/20 e 1424, como afirma o editor)³⁸³. O que nos importa notar, a partir das suas alegações, é o lugar de defesa em que se posiciona: nem contrário às obrigações da vida cidadina, como se esperaria de um partidário da poesia de gênero lírico e bucólico³⁸⁴, nem contrário à escrita de poemas de tom elevado, como são as epopeias, ainda mais em vista do tom satírico de seus próprios versos que integram a poesia de gênero baixo. Nem uma coisa nem outra, ambos os gêneros devem ser aprovados. Mas antes ele os distingue pelo critério da conveniência da

Philologiae et Mercurii (De Septem Disciplinis), bastante difundida no renascimento, ao contrário da outra. (cf. nota do editor, BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 207)

³⁸⁰ BECCADELLI, *Opinião de Guarino...* (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 2)

³⁸¹ BECCADELLI, *Réplica...* (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 122-123)

³⁸² BECCADELLI, *Réplica...* (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 122): “potest inotiosus quisque perficere”.

³⁸³ cf. Holt Parker, “Introdução” (BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. viii-ix)

³⁸⁴ Falar dos **gêneros** e que para ele, estão do outro lado.

produção de um estilo por critério de extensão, dentro dos limites impostos pela ocasião ou tempo disponível. Assim, para obras poéticas que exijam uma dedicação longa e contínua, ele recomenda ao autor que se acerque outrossim de períodos de inação longos e contínuos; já para seus jocosos epigramas, estes podem ser concebidos (e mesmo consumidos) em meio ao embaraço dos deveres cívicos que tensionam o espírito. É contra essa tensão, aliás, na forma de *recreatio e relaxatio animorum*, que ele deve a feição de seus poemas. A poesia, útil em todas as circunstâncias, é remédio contra o tédio e embotamento, enfermidade da alma gerados tanto da monotonia do trabalho árduo quanto da ociosidade. Deixe assim que estrepitem “os Hodos”, “que não conheço ninguém de tão extrema ralé do vulgo, que não passa de um homem malévolos e que não tem nada de tolo senão o cérebro, e que falsamente julga eu ser pouco pudico em consequência da suavidade e graça de meus versos” (*molles atque ludicri*)³⁸⁵, clama, por fim, Beccadelli.

Sem querer me estender mais sobre essas polêmicas, que colocaram face a face epicuristas contra estoicos, *agricola* contra *civis*, a futilidade (*vanitas*) contra o dever (*officium*), a retórica contra a filosofia, o *pathos* contra a *ratio*, a bucólica contra a epopeia, em suma, a *voluptas* contra a *honestas* ou o prazer contra a virtude, que agora como Lorenzo Valla ilustrou aspectos fundamentais dessa querela no *Do Prazer*, tendo elegido para debatedores do seu diálogo as *personae* de Leonardo Bruni e Antonio Beccadelli.

INÍCIO DA QUESTÃO DO DIÁLOGO POR LEONARDO BRUNI

Pela boca do personagem Leonardo Bruni, Valla traz à frente do debate uma questão acerca de uns versos de Virgílio em que este, na opinião do florentino, parece “louvar a vida dos agricultores”, dizendo: “O lavrador revolve a terra com o seu arado curvo”³⁸⁶. A passagem, extraída das *Geórgicas* de Virgílio, poeta venerado pelo orador, é razão de controvérsia. Ela abre uma sequência de versos laudáveis por

³⁸⁵ BECCADELLI, *Réplica...* (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 118): “...fremat licet Hodus nescioquis ex ultima vulgi faece, alioquin vir malevolus et qui nihil furiosi habet praeter cerebrum, falsoque putet me proinde parum pudicum, quia versiculi mei molles atque ludicri sunt”.

³⁸⁶ VIRGÍLIO, *Geórgicas*, II, 513; VALLA, DV, L.I, II, 5: “Agricola incurvo terram dimovit aratro”.

respeito ao trabalho sazonal do homem do campo, no trato de bois, ovelhas, frutas e cereais, para sustento dos filhos³⁸⁷. Encontrada nos versos finais do livro II do poema, a citação é antecedida por trecho em que o poeta cantava, por oposição à vida tranquila dos camponeses, “as coisas pelas quais”, diz Bruni, “os homens se exasperam”; homens atados às “fêrreas leis”, ao “insano fórum” ou aos “registros civis” (*ferrea iura insanumque fórum, aut populi*)³⁸⁸. Nessa parte, Virgílio nos fala do caso de homens que se arriscam cruzando os mares e lançando-se em guerras por honra da pátria contra outras nações; outros ainda, erguendo-se contra a própria cidade, empenham a espada para obter poder e riquezas, as quais, avaros, não doam nada a ninguém, nem investem na pátria; outros, deixam-se encantar pela glória imortal que exala da Tribuna no ofício de orador no Senado e no fórum. Perdidos nos conflitos da vida política, traem, mentem, armam ciladas contra os próprios concidadãos e, quando descobertos, trocam os doces lares pelo exílio e procuram, debaixo de um outro sol, uma nova pátria³⁸⁹. Desventuras, enfim, em que se perdem homens envolvidos nos negócios públicos, movidos, como diz Bruni, por “desejos de ganância” (*cupiditatibus*)³⁹⁰.

A narrativa que reproduzimos anteriormente é usada pelo “embaixador dos estoicos” no diálogo valliano para ilustrar a questão que lhe causava, pessoalmente, “grande perplexidade” e pela qual rogava aos amigos doutos, reunidos sob o pórtico do Monte Jordanus, a tomarem como tema para o debate. “Fixando, por um momento, o olhar no chão”, o orador o “alçava em seguida”, com grande solenidade, “por sobre a plateia”³⁹¹, dizendo:

³⁸⁷ VIRGÍLIO, *Geórgicas*, II, 514-517 “Hinc anno labor: hinc patriam parvosque nepotes / Sustinet, hinc armenta boum meritosque juvencos; / Nec requies, quina ut pomis exuberet annus, / Aut fetu pecorum, aut Cerealis mergite culmi...”

³⁸⁸ VIRGÍLIO, *Geórgicas*, II, 502

³⁸⁹ VIRGÍLIO, *Geórgicas*, II, 503-512; VALLA, DV, L.I, II, 4: “Solicitant alii remis freta ceca ruuntque / In ferrum, penetrant aulas et limina regum. / Hic petit excidiis urbem miserisque penates / Ut gemma bibat et serrano dormiat ostro. / Condit opes alius defossoque incubat auro. / Hic stupet attonitus rostris, hunc plausus hiantem / Per cuneos geminatus enim plebisque patrumque / Corripuit. Gaudent perfusi sanguine fratrum / Exilioque domos et dulcia limina mutant / Atque alio patriam querunt sub sole iacentem.”

³⁹⁰ VALLA, DV, L.I, II, 4: “Satis hoc erit de multiplicibus hominum cupiditatibus et erroribus attigisse...”

³⁹¹ VALLA, DV, L.I, II, 1: “Tum Cato paululum oculis in terram defixis, postea ad audientes erectis ita exorsus est”

Dos muitos temas que me surgiram na mente, eis aqui o que julgo o mais oportuno: eu frequentemente me pergunto com grande perplexidade acerca da perversidade e fraqueza (*parvitatem sive imbecillitatem*) da alma, comuns à maioria dos homens. Qualidades essas que, embora sejam evidentes de muitas maneiras, ficam mais claras assim: os homens, como vejo, são inclinados a adquirirem coisas que não são boas por natureza ou que, certamente, não são comparáveis de nenhum modo à virtude. Por outro lado, as qualidades nobres e verdadeiras (*que vera que summa*), as únicas boas, são não apenas perseguidas por bem poucos (*rarissimos*), mas também ignoradas, desprezadas ou odiadas. E quais são essas qualidades? Elas são, sem sombra de dúvidas, aquelas concernentes à honestidade (*honestatem*): a justiça, a fortaleza e a temperança (*iusticia fortitudo temperantia*) (VALLA, DV, L.I, II, 2)³⁹²

O excelente orador trata de expor a questão a ser debatida pelos doutos reunidos, imbuído de uma oração grave, como requer ao tema proposto: “acerca da perversidade e fraqueza da alma, comuns à maioria dos homens”. Trata-se de um tema de forte apelo moral, o qual consiste em investigar as causas de certa predileção natural do homem, como ele sustenta, pelos vícios, origem da perversidade humana, em detrimento das “coisas boas por natureza”, “as únicas boas”, “nobres e verdadeiras” (*vera que summa*); quer dizer, aquelas “concernentes à honestidade” (*honestas*) e todas as virtudes que dela derivam. Está em causa, como ele explicitará pouco mais a frente, o tema acerca do fim último de todas as ações, a questão acerca do único e sumo bem, pelo qual todas as ações humanas são dirigidas. Repassamos a seguir a passagem:

Sendo assim a situação, é justo que eu me espante com grande perplexidade sobre o porquê a alma humana (*humana ingenia*), que cremos ser divina, seja tão perversamente mal conduzida, a ponto de se envolver tão facilmente no que é frívolo, vão, inútil e fútil (*frivola res*,

³⁹² “Sepe mecum admirari soleo hominum pene communem sive pravitatem animi sive imbecillitatem cum in aliis multis tum vel maxime in hac re quod video illos ferri prouiores ad ea potianda que quidem natura non sunt bona aut certe nor sunt ulla ex parte cum virtute comparanda, et rursus que vera que summa que sola bona sunt hec non modo rarissimos persequi, sed etiam vel ignorare vel contemnere vel odio habere. Que autem sunt hec bona? Nimirum qualia sunt que pertinent ad honestatem ut iusticia fortitudo, temperantia...”

vanas, inutiles nugatorias), numa palavra, mau (*malas*); e a essas coisas se agarrar com tal firmeza, que deixa abandonada a verdadeira e sólida virtude (*vera solidamque virtutem*), a única através da qual nos aproximamos dos deuses e, se me é permitido dizer, também nos tornamos deuses. No ensino dessa virtude, os estoicos parecem ser os mais ilustres, uma vez que eles dizem que a honestidade (*honestatem*) é o único bem. (VALLA, DV, L.I, II, 2)³⁹³

Com essas palavras, ele nos revela, como já visto antes, seu voto a favor dos estoicos na causa do sumo bem como sendo a “honestidade”. E repudia veementemente aqueles que se agarram, tão tenazmente, “ao que é frívolo, vão, inútil e fútil”, em suma, ao que é “mau”. Mas esses que assim o fazem, como também já dito, ele identifica com o grupo dos epicuristas, os quais, em perseguindo o prazer como único bem, nada produzem de útil para a cidade e, ainda pior, em colocando o prazer à frente da virtude como o sumo bem, pervertem toda a lei, razão e moralidade, incitam os homens ao que é, “numa palavra, mau”. No preceito dessas virtudes, como ensina também Aristóteles (de quem Bruni seguia a lição na obra *Isagoge*)³⁹⁴, afirma que a virtude da severidade ou gravidade (*severitas*) encontra-se a meio termo entre a fragilidade (*mollitia*) e a falta de virilidade ou efeminação (*enervatio, effeminatio*), vícios do caráter que ele atribui aos epicuristas:

Vós conheceis bem o poema onde ele [i.e., Virgílio] expressa não a sua opinião, mas aquela do suave e frágil (*molliculi atque enervis*) Epicuro, a fim de lisonjear um pouco os ouvidos do público. (VALLA, DV, L.I, II, 5)

Como assumido apreciador do agradável poema de Virgílio antes citado, inscrito nas *Geórgicas*, o mais importante exemplar da poesia latina do dito gênero

³⁹³ “Quod cum ita sit, iuste nimirum admirari videbor quid cause sit cur humana ingenia, que divina esse volumus, ita perverso modo ducantur ut citius frivolas res, vanas, inutiles, nugatorias et, ut uno complectar verbo, malas persequantur arctissimeque teneant quam veram solidamque virtutem per quam unam proxime ad deos accedimus et, si fas dictu est, dii efficimur. In qua tradenda inter omnes stoici preclarissimi videntur solum bonum honestatem esse dicentes...”.

³⁹⁴ BRUNI, *Isagogicon moralis philosophia*. Ver capítulo 2, *Sob o Pórtico no Monte Jordanus*, item “As duas faces de Jano: o exército de vícios contra as virtudes”.

médio (tipo intermediário entre a bucólica e a epopeia)³⁹⁵, não foi sem estupefação que o florentino expressara sua surpresa em ler nesses versos, escritos pelo mais grandiloquente autor do épico em língua latina (a *Eneida*), uma ode ao estilo de vida epicurista. Como podia o poeta, após ter repudiado, com justiça, aquele modo de vida intranquilo em que incorrem muitos homens perversos no exercício desonesto da vida pública, ter elogiado, em sequência, o “modo de vida simples dos camponeses?” – se perguntava o orador³⁹⁶. Dois modos de vida opostos entre si e que não apresentam nenhuma relação. Como resposta, sem desmerecer a imagem do venerado poeta, ele lhe concede a prerrogativa de ter tentado, seguindo a técnica retórica que realiza a função do *delectare*³⁹⁷, “lisonjear os ouvidos do público”, cativar sua benevolência e levá-lo à boa aceitação da lição que quer passar. Realmente, “a virtude”, o mais alto e único bem, ele acrescenta, “é sem dúvida uma qualidade divina”³⁹⁸ que apenas para “benefício de poucos” (*raris beneficio*)³⁹⁹ foi concedida. “A maioria”, justamente chamada a “turba ignorante” (*multitudo imperita*)⁴⁰⁰, como ele nos faz recordar as palavras de Sêneca⁴⁰¹, facilmente desviada por seu natural apreço pelo prazer⁴⁰², é de fato epicurista.

Após ter concluído a exposição de sua questão, “ou melhor, aflição de alma”, como confessa, Bruni passa a palavra aos colegas.

³⁹⁵ HASEGAWA, A. *Os limites do gênero bucólico em Vergílio*. São Paulo: Humanitas, 2012, p. 39-40.

³⁹⁶ VALLA, DV, L.I, II, 5

³⁹⁷ Ver capítulo 1, item 3, “O expediente do prazer e a *vis persuadendi*”.

³⁹⁸ VALLA, DV, L.I, V, 7: “Ego vero fateor virtutem haud dubie divinam quandam rem esse et esse non modo omnium prestantissimum sed etiam solum bonum...”.

³⁹⁹ VALLA, DV, L.I, V, 7: “...sed tamen eius cura atque amor perquam raris beneficio ac peculiari dono nature concessus est...”.

⁴⁰⁰ VALLA, DV, L.I, IV, 7: “Et videtis quanta copia ipsa ac multitudo sit que non immerito a nobis usitato iam nomine multitudo imperita vocitatur”.

⁴⁰¹ SÊNECA, *De vita beata*, II, 1-2

⁴⁰² VALLA, DV, L.I, IV, 7: “...plurimis autem eiusdem nature malignitate non aliter denegatus quam quod monstruosos, debiles, vitiatos corpore videmus.”

REFUTAÇÃO DE ANTONIO BECCADELLI

O polêmico e aplaudido poeta panormitano, de quem Valla dizia, no início do diálogo, estar entre os melhores de seu tempo⁴⁰³, é quem primeiro toma a palavra depois de Bruni ter concluído a sua oração. Como autor do conjunto de epigramas satíricos *O Hermafrodita*, nada mais conveniente à *persona* do poeta do que iniciar sua réplica com “gargalhadas”⁴⁰⁴:

Embora estejamos lidando com um dos mais dignos assuntos e eu veja que Leonardo está comovido tanto em seu discurso quanto em sua alma, eu não posso, todavia, evitar o riso, quando vejo um tão grande orador, sob cujo patronato nenhuma causa jamais foi ameaçada, ter se desviado tanto do ponto e falado contra o seu próprio intento. E para prevenir-me de alguma censura severa (*severus censor*), que acuse minha risada de maldosa, antes de começar, eu afirmo que o que me agradou não foi a sua traição contra a própria causa, mas porque sua fala foi favorável ao meu lado. (VALLA, L.I, VIII, 1)

O poeta, que dado o teor de seus poemas, sustentava a fama de “espíritoso e perspicaz” – como pudemos ler na carta de Poggio⁴⁰⁵ –, inicia a sua parte do debate com risadas provocantes. Fiel às artes que lhe aguçaram no espírito o engenho, a Poesia e a Retórica⁴⁰⁶, questiona no discurso do eminente orador florentino a desatenção com que conduzira os argumentos na defesa de sua causa – aquela parte da retórica que lida com a escolha dos tópicos argumentativos por sua adequação à matéria e ao gênero de discurso tratados, que corresponde à invenção (*inventio*)⁴⁰⁷. Naquilo que a muitos deveria trazer as lágrimas, como convém à dignidade do assunto, lhe traz, ao contrário, as gargalhadas. Como na comparação com as figuras

⁴⁰³ VALLA, DV, L.I, I, 1

⁴⁰⁴ VALLA, DV, L.I, VIII, 1

⁴⁰⁵ POGGIO, B. *Carta de Poggio a Bec...* (in BECCADELLI, *Herm.* 2010, p. 59).

⁴⁰⁶ VALLA, DV, L.I, X, 2

⁴⁰⁷ Ver capítulo 1, item 3.

de Heráclito e Demócrito, “a mesma coisa que a um fazia chorar, ao outro fazia rir”⁴⁰⁸ – diz Beccadelli. O riso é reação natural do espírito quando percebe no artifício do orador um desvio às regras da conveniência que deveria seguir⁴⁰⁹. Pois, na defesa da causa da virtude contra o prazer, isto é, o louvor do modo de vida de uma minoria seleta de homens que se dedicam aos ofícios públicos, o orador temia “não conseguir reprovar em segurança”⁴¹⁰ aquele outro modo de vida, “cheio de absurdos e licenciosidades”, que é “a vida comum da turba ignorante”, isto é, a da maioria epicurista. O riso de Beccadelli suscita uma questão tipicamente do domínio retórico: como pode um discurso conseguir a aprovação daqueles os quais reprova? Longe de conceder uma solução à pergunta, ao contrário, o poeta aproveita-se da dificuldade do adversário para favorecer o seu próprio lado, a causa do prazer e do partido epicurista, descortinando no discurso do oponente seus subterfúgios. E para prevenir-se da acusação de ter incorrido, pela distensão de suas risadas, em qualquer um dos vícios opostos à virtude da severidade, a *mollitia* e a *enervatio* (fraqueza e excesso de afetação ou efeminação), deflagrados por um “censor severo” (*severus censor*) que estivesse na plateia, adianta-se, assim, o poeta a explicar o motivo de sua intromissão:

Não é por ousadia ou arrogância, meus distintos amigos, que eu assumo a tarefa de responder antes de vós. Sendo generosos como sois (*vestra humanitas est*), ireis perdoar-me por falar como um epicurista contra um estoico, algo que não seria apropriado a nenhum de vós, uma vez que nenhum de vós participastes de nenhum desses grupos. Creio também que o meu discurso vos agradará, não por conta de alguma dádiva especial, mas porque desvendarei todos os subterfúgios dos estoicos. (VALLA, DV, L.I, IX, 1)

Não é sem polidez, como compete aos espíritos versados na matéria e arte de autores como Catulo, Ovídio, Terêncio ou Lucrécio⁴¹¹, que ele explica a razão de sua intervenção imediatamente após o discurso de Bruni: nem “por ousadia ou por

⁴⁰⁸ VALLA, DV, L.I, VIII, 4

⁴⁰⁹ Ver capítulo 1, item 3.

⁴¹⁰ VALLA, DV, L.I, VIII, 3

⁴¹¹ Conforme fontes do editor do *Hermafroditus*, cópias de Propércio, Tibulo, Lucrécio e do *De Oratore* de Cícero vieram de sua pena. (cf. PARKER, “Introdução”, in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. x).

arrogância”, mas o desejo de “falar como um epicurista” a fim de desvendar “todos os subterfúgios dos estoicos”. Se Bruni, ao trazer a polêmica sobre uns versos de Virgílio, citava o caso de muitos homens cujo apreço pela virtude e os ofícios públicos os tornaram “miseráveis”⁴¹², Beccadelli, por seu lado, tentará mostrar que eles, ao seguirem a virtude, estavam “no caminho errado”⁴¹³:

Digo que a Natureza ofereceu inumeráveis bens (*plurima bona*) aos mortais, cabe a nós sabermos como apreciá-los apropriadamente. Se alguns se preparam para a guerra, tu não abandones a tua paz (*ocium*), a não ser que ela não lhe seja mais útil (*utilius*). Se alguns se entregam aos cuidados do mar, tu, na praia, em segurança, rirás das ondas, ou melhor, daqueles sacudidos por elas. Se, por dinheiro, muitos unem o dia à noite, estragando sua saúde com a fadiga, tu gozarás com prazer sobre o que ganhaste. Há fome ou pestes aqui? Tu mudar-te-ás para outro lugar onde a condição de vida seja mais feliz (*letior*). Portanto, essa variedade de condições será inclinada ao prazer (*voluptati*) como acontece na alternância entre os dias e as noites, entre as nuvens brancas e as carregadas, entre o inverno e o verão. Às vezes iremos ansiosamente procurar a agitação da cidade, outras vezes, a liberdade e a solidão (*libertatem ac solitudinem*) das vilas rurais; às vezes, nos deleitaremos ao cavalgar, outras, ao caminhar e, ainda, às vezes, ao passear de barco ou de carruagem. Às vezes, trocaremos um jogo de dados por um jogo de bola, e o jogo de bola pelo canto, e o canto pela dança. É muito indigno de ti projetares tua insensatez (*stultitiam*) na Natureza, o melhor de todos os seres. (VALLA, L.I, XIII, 9)

Retomando aqueles versos de Virgílio, ele nos fala do caso de homens que se lançam nos riscos do mar e da guerra, movidos seja pela ganância seja pela honra da pátria. Mas reprova neles a imprudência em abdicar de sua paz, segurança e saúde em troca de coisas, quiçá, menos úteis, como fama, poder e riquezas. Não é que essas coisas sejam reprováveis em si como vícios, mas sendo bens, devem ser melhor

⁴¹² VALLA, DV, L.I, XIII, 5.

⁴¹³ VALLA, DV, L.I, XIII, 9.

avaliadas em conformidade à vantagem que oferecem. “A Natureza ofereceu inúmeros bens aos mortais”, “cabe a nós sabermos apreciá-los apropriadamente”, ele admoesta no início. Tudo o que é feito, deve ser feito com vista ao bem da utilidade, e não por honra ou virtude, a não ser que elas sejam, nas devidas circunstâncias, mais úteis a si. Pois, como ao dia segue a noite, à chuva segue o sol, ao inverno o verão e assim sucessivamente com todas as coisas da natureza que seguem em “alternância”, devemos observar a medida do que é mais vantajoso também nas diversas circunstâncias que enriquecem com variações a vida humana. De modo que às vezes é preferível a agitação urbana à calmaria do campo, às vezes, em contrário, “a liberdade e a solidão” de uma vila rural à ansiosa vida da cidade, e assim também com toda a variedade de coisas que encontramos na natureza. A prudência consiste, assim, na sabedoria para apreciar corretamente, em cada circunstância, o bem que a natureza nos doou como um presente, perseguindo neles sempre a maior utilidade: a escolha entre o maior benefício e o menor dano, como preceituava Epicuro no cálculo dos desejos⁴¹⁴. Tal é o princípio da utilidade que coincide, segundo Beccadelli, com o bem do prazer.

Resta-nos assim considerar, como ele mesmo se adianta, no que consiste esse(s) ben(s) e como alcançá-lo(s):

O que podemos chamar de bens (*bona*), entretanto, é assunto de grande controvérsia entre nós. Devemos comparar e avaliar os dois lados? Pois, se todas as coisas dependem do prazer (*voluptas*) e em nada da virtude (*honestas*), concludo, então, que nenhuma das tuas duas declarações se sustentam. (VALLA, L.I, XIII, 10)⁴¹⁵

Um defende que o sumo bem é a *voluptas*; o outro, a *honestas*. Tais são os lados que o poeta pretende avaliar. Estando, ele próprio, como admite, do lado da

⁴¹⁴ EPICURO, *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*, trad. e apres. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore, São Paulo: UNESP, 2002, p. 37-39. Encontramos ainda, entre as *Sentenças Vaticanas*, uma que resume bem o mesmo pensamento, in EPICURO, *Sententiae et Fragmenta*, 34: “A equilibrada estabilidade da carne e a confiante esperança daqueles que na observância desta são animados, contém a mais alta e sólida beatitude para aqueles que sobre essas sabem fazer exato cálculo” (TA) (cf. EPICURO, *Scritti Morali*, intr. e trad. di Carlo Diano, Classici Greci e Latini, Milano: BUR, 2006). Ver também CÍCERO, *De Off.*, III, 3.

⁴¹⁵ “Que autem sint dicenda bona inter te et me magna controversia est. Volumusne igitur hec duo inter se estimare atque perpendere? Nam si omnia ad voluptatem referenda sunt nihil ad honestatem, sic constituo utranque tuarum propositionum non subsistere”.

voluptas, reprova as conclusões do adversário que concedia à honestidade o lugar como o mais alto bem e imputava à Natureza a culpa por nossa predileção pelos vícios em detrimento da virtude; quer dizer, a origem de toda a nossa vileza. Segundo o poeta, nem é a honestidade o bem último para o qual dirigimos nossas ações, nem é a Natureza “uma madrasta” (*noverca natura*)⁴¹⁶, como a ofendia Bruni⁴¹⁷. Pois, tudo o que Ela criou e moldou “não pode ser nada além de sagrado e digno de louvor”, adornado e “disposto conforme a proporção, a beleza e a utilidade” (*ratione, pulchritudine, utilitate compositum*)⁴¹⁸. Ela de fato *não* nos incutiu um “amor pernicioso” pelos vícios, mas nos fez naturalmente inclinados ao prazer e, por isso, só ele “pode ser desejado por si mesmo”⁴¹⁹ – afirma mais tarde, em concordância com ele, Niccolò Niccoli. Mas de que maneira podemos compreender sua última afirmação de que “todas as coisas dependem do prazer (*voluptas*)”? A fim de elucidar essa questão, o autor chama como testemunho ao seu lado do argumento um defensor do partido oposto: o famoso poeta Marco Aneu Lucano, sobrinho de Sêneca, o “príncipe dos estoicos”. Beccadelli lhe toma de empréstimo uns versos da epopeia inacabada *Farsalia* onde diz: “Tão longe quanto as estrelas distam da terra e o fogo da água, assim o princípio da utilidade (*utile*) diverge daquele da retidão (*recto*)”⁴²⁰. Sem se acovardar diante da honra e fama do sobrinho de Sêneca, Antonio Beccadelli livremente se aproveita dos versos com os quais Lucano originariamente se opusera aos epicuristas – afinal, ele havia prometido aos colegas “falar não como um Filósofo, mas como um Orador”⁴²¹, isto é, com a “mesma licença e liberdade”⁴²² que faz da unidade de propósito a receita para escolha de seus argumentos.

Novamente, assistimos aqui a um confronto entre o partido da *honestas*, “o princípio da retidão”, e o partido da *voluptas*, “o princípio da utilidade” – conforme a denominação original de Lucano. Cada um deles dirá, de acordo com o seu lado na discussão, que “seu bem é o mais alto e também o único”: em língua grega, um dirá que é o *kalón* [καθόν, o *honestum*] e o outro dirá que é a *edoné* [ἡδονή, a *voluptas*]⁴²³. Ainda no mundo grego, um se fundamenta “na autoridade de Zenão”, o outro, “na de

⁴¹⁶ VALLA, DV, L.I, IV, 7

⁴¹⁷ VALLA, DV, L.I, V, 7

⁴¹⁸ VALLA, DV, L.I, X, 1

⁴¹⁹ VALLA, DV, L.III, IX, 3

⁴²⁰ LUCANO, *Bellum Civile (Pharsalia)*, VIII, 486-7; VALLA, DV, L.I XIV, 1: “ut sidera terra / distant et flamma mari, sic utile recto”.

⁴²¹ VALLA, DV, L.I, XI, 1: “ut malis oratorie quam philosophice loqui”.

⁴²² VALLA, DV, L.I, X, 3

⁴²³ VALLA, DV, L.I, XV, 1-2.

Aristipo”, de quem ele afirma estar, “entre todos os filósofos, mais próximo da verdade”⁴²⁴. Na definição de Sêneca e outros estoicos sintetizada por Beccadelli, “a *honestas* (“honestidade”) é definida como um bem que deriva da virtude, desejável por si e por nenhum outro bem”⁴²⁵. Na definição de Cícero, encontrada naqueles livros sobre *Os fins (De Finibus)*, “o *honestum*” é entendido como “aquilo que, à parte toda e qualquer utilidade, sem nenhum prêmio ou benefício, merece por si mesmo ser louvado”⁴²⁶. Do outro lado da questão, na definição atribuída a Epicuro, “o prazer é um bem que, não importa de onde venha, consiste no deleite da alma e do corpo”⁴²⁷. Também na definição de Cícero, no mesmo livro⁴²⁸:

nenhuma palavra melhor do que *voluptas* (“prazer”) pode ser encontrada para expressar em latim a força do termo grego *edoné* [ἡδονή]. Todas as pessoas, em todos os lugares, atribuem dois significados a esta palavra: comoção suave de alegria na alma e de contentamento no corpo (cf. VALLA, DV, L.I, XV, 1)

A definição de prazer (*edoné* ou *voluptas*) do lado de Epicuro, corroborada por Cícero, surge aqui com dupla potência: “deleite da alma e do corpo”, prazer de natureza simultaneamente intelectual e sensível. Com efeito, na carta de Epicuro a Meneceu, lemos que “o conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz”⁴²⁹. Conforme interpretação de Cícero, o prazer (*voluptas*) satisfaz o corpo e comove a alma, provocando estado de emoção suave de alegria e contentamento. A felicidade pode ser entendida, dessa forma, como um estado de comunhão entre o espírito e o corpo de absoluta e moderada alegria e prazer. Convém recordar, do outro lado, como afirmava Bruni no *Isagoge*, que para

⁴²⁴ VALLA, DV, L.I, XV, 1-2.

⁴²⁵ SÊNECA, *De beneficiis*, IV 25, 3,3; VALLA, DV, L.I, XV, 2.

⁴²⁶ CÍCERO, *De finibus*, II, 14, 45; VALLA, DV, L.I, XV, 2: “*honestum id intelligamus quod tale est ut detracta omni utilitate sine ullis premiis fructibusque per se ipsum possit iure laudari.*”

⁴²⁷ EPICURO, *Carta a Meneceu*, 2002, p. 35.

⁴²⁸ CÍCERO, *De finibus*, II, 4, 13: “*nullum verbum inveniri potest quod magis idem declaret latine quod grece edoné [ἡδονή] quam voluptas. Huic verbo omnes qui ubique sunt subiciunt: leticiam in animo commotione suavi, iocunditatem in corpore.*”

⁴²⁹ EPICURO, *Carta a Meneceu*, 2002, p. 35.

Aristóteles a *eudaimonia* (a “felicidade”), isto é, “o objetivo principal do seu curso de filosofia moral”, o “viver bem na alma, não na mesa”, exclui completamente o âmbito das *sensações*⁴³⁰. “A felicidade”, definida pelo Estagirita na *Ética*, como “certa atividade da alma segundo perfeita virtude”⁴³¹, deve ser compreendida, na conclusão de Bruni, “como, antes, um viver e agir conforme à razão” sem interferência das sensações, pois, que essas, “mesmo os animais brutos as possuem”. “Quem quer que empregue a razão com habilidade e excelência realiza a atividade própria para a qual ele foi naturalmente constituído”⁴³², conclui o orador florentino. É pela posse da razão, portanto, que nos diferenciamos do resto dos animais e realizamos, por assim dizer, toda a potência de nossa natureza. Divergindo, por seu turno, “do Aristóteles de Bruni” – modo pelo qual Beccadelli se refere ao Filósofo, por alusão à tradução da *Ética* produzida pelo humanista florentino⁴³³ –, as sensações não apenas *não* são excluídas na ponderação sobre os fins, como são a fonte da determinação da utilidade das coisas (universo “da *res-vida*”, na acepção de Maristella Lorch⁴³⁴) para cuja conquista dirigimos nossas ações conforme ao fim último, o prazer (segundo Lorch, o “universo da *voluptas*”⁴³⁵). Na concepção de Epicuro, os fins referem-se ao cálculo dos desejos conforme às sensações de dor e prazer ou “o princípio da utilidade”, como o aludia antes Lucano.

Vejamos nos dois trechos a seguir, como as sensações, segundo o poeta epicurista, interferem na relação entre o prazer e a utilidade:

O útil (*utile*) coincide com o prazeroso (*voluptuosum*), ao passo que a retidão (*rectum*) coincide com o honesto (*honestum*). Embora alguns separem o útil do prazeroso, tal ignorância é demasiado clara e não necessita ser refutada. Com efeito, o que seria chamado de útil se não

⁴³⁰ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 271).

⁴³¹ ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I, 13 (1102a5).

⁴³² BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 271). (TA)

⁴³³ VALLA, DV, L.II, XXVIII, 3. Ver item 1, do capítulo 2.

⁴³⁴ A tradutora e comentadora de obra *De Voluptate (On Pleasure)* de Valla, toma o termo “*res*” em sentido mais amplo do que aquele considerado comumente pela arte retórica, isto é, a matéria em discussão. Na sua formulação, “o que está em causa aqui é vida em si e como tal deve usufruir livre passagem para emergir. Nesse sentido, *Sinite rem suo ordine agi* torna-se o *moto* do diálogo, entendido como ‘permissão para a *res*, a vida, emergir à superfície seguindo o seu curso natural’. Estamos diante do curso natural da *Voluptas-vida*, cujo caminho é propriamente aberto pela *ars oratoria* do Epicurista de Valla”. (LORCH, 1985, p. 81). (TA)

⁴³⁵ LORCH, 1985, ver capítulo IV, pp. 76-112.

fosse ou honesto ou prazeroso (*aut honestum aut voluptuosum*)? (VALLA, L.I, XIV, 1-2)⁴³⁶.

A passagem acima ajuda-nos a compreender a definição de bem conforme ao princípio do prazer, o qual coincide com o “útil” (conforme definição de Epicuro e outros hedonistas⁴³⁷), ao passo que a retidão (*rectum*) diz respeito ao honesto, como vimos naqueles versos de Lucano. “Com efeito”, ele se pergunta, “o que seria chamado de útil se não fosse ou honesto ou prazeroso (*honestum aut voluptuosum*)?”. Cícero, por exemplo, no *Dos Deveres*, pretende que o útil se submeta ao *honestum*, opondo-se a Epicuro e Aristipo, os quais pretendem, por sua vez, que ele siga o prazer⁴³⁸. Observemos, assim, as premissas que o Panormita acima nos apresenta: se nada que não seja ou honesto ou prazeroso pode ser chamado de útil, e, se o prazer coincide com a utilidade, concluímos que a utilidade só pode estar sempre do lado do prazer, de forma que também a honestidade só é útil se dela obtivermos algum prazer, como pretendia também Epicuro. Por outras palavras, a virtude não só *não* corresponde ao sumo bem, como ela depende do prazer – coisa da qual Cícero se lamentava ao comentar a ética de Epicuro e Aristipo com as palavras: “Que infeliz servidão da virtude, escrava do prazer!”⁴³⁹. Para o estadista romano, seguindo estoicos como Panécio, a diferença entre o útil e honesto é apenas aparente, pois nada que não seja feito retamente pode ser, no fim, útil. Com efeito, ele diz: “É, pois, um erro dos homens ímprobos, logo que apreendem algo que lhes parece útil, separá-lo imediatamente do honesto. Nascem daí os assassinos”⁴⁴⁰ e todo tipo de malversações que ele enumera. Isso é o quanto dito daqueles que relacionam o útil ao honesto, de onde derivam o pensamento de peripatéticos e estoicos – alegava Bruni no *Isagoge*⁴⁴¹. Quanto àqueles que separam “o útil do prazeroso”, tal ignorância evidente prescinde de explicações. Já no caso de Epicuro, diversamente, para quem a “finalidade da vida feliz” é o prazer, “em razão desse fim, praticamos todas as nossas ações”, afastando-

⁴³⁶ “Idem enim utile est quod voluptuosum, rectum quod honestum, licet aliqui sint qui utile a voluptuoso separent, quorum inscitia apertior est quam ut confutanda sit. Quid enim utile vocabitur quod non sit aut honestum aut voluptuosum?”.

⁴³⁷ Cf., por exemplo, CÍCERO, *De Off.*, III, 117.

⁴³⁸ CÍCERO, *De Off.*, III, 116-117.

⁴³⁹ CÍCERO, *De Off.*, III, 117. (Todas as traduções aqui referidas seguem a edição de CÍCERO, *Dos Deveres*, trad. de Angélica Chiapeta, São Paulo: Martins Fontes, 1999).

⁴⁴⁰ CÍCERO, *De Off.*, III, 36.

⁴⁴¹ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 270-71).

nos “da dor e do medo”⁴⁴². As virtudes, afirma o filósofo, porque “intimamente ligadas à felicidade, e a felicidade é inseparável delas”⁴⁴³, se relacionam, em consequência, com o prazer. E, uma vez que “só sentimos necessidade do prazer quando sofremos sua ausência; ao contrário, quando não sofremos, essa necessidade não se faz sentir” – afirma Epicuro⁴⁴⁴. Daqui Beccadelli nos conduz a refletir acerca da coincidência entre prazer e utilidade passando pelo crivo das sensações, quer dizer, a partir daquilo que podemos “sentir”:

Nada que não se pode sentir (*sentiat*) pode ser útil; o que podemos sentir é agradável ou desagradável (*iocundum aut iniocundum*). Melhor fizeram aqueles que dividiram o bem (*bonum*) entre o reto ou prazeroso (*rectum et voluptuosum*), o que engloba em si a utilidade. Portanto, devemos afirmar que ou este ou aquele são um bem, não ambos juntos. (VALLA, L.I, XIV, 1-2)⁴⁴⁵.

O “exame das causas de toda escolha e de toda rejeição” – como dizia Epicuro⁴⁴⁶ –, aquilo pelo qual, enfim, chamamos algo de útil ou nocivo, só pode se realizar, afirma o poeta, com base naquilo que podemos “sentir”. E aquilo “que podemos sentir”, isto é, o que é perceptível pelos sentidos, só pode ser classificado como “agradável ou desagradável”. A apreciação das coisas para as quais o julgamento provém das sensações apenas podem ser expressas e distintas em termos do que agrada ou desagrada, pois que delas extraímos nossas impressões de dor e prazer. Nesse sentido, Epicuro aconselhava a não nos exaltarmos com a espera da morte, “visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, e a morte é justamente a privação das sensações”⁴⁴⁷. Para o filósofo de Samos, com o fim da vida se encerrava também todo o prazer e toda a dor – um ponto, contudo, com o qual Niccolò Niccoli, como cristão, demonstra não concordar. Mas deixando de lado a

⁴⁴² EPICURO, *Carta a Meneceu*, 2002, p. 35.

⁴⁴³ EPICURO, *Carta a Meneceu*, 2002, p. 47.

⁴⁴⁴ EPICURO, *Carta a Meneceu*, 2002, p. 35-37.

⁴⁴⁵ “Nihil est utile quod non sentiat; quod autem sentitur aut iocundum aut iniocundum est. Melius qui omne bonum in rectum et voluptuosum, quod habet in se utilitatem, diviserunt. Itaque hoc constituendum est inprimis: aut hanc aut illam finem boni consequi, nequaquam ambas (...)”.

⁴⁴⁶ EPICURO, *Carta a Meneceu*, 2002, p. 45.

⁴⁴⁷ EPICURO, *Carta a Meneceu*, 2002, p. 27.

questão da crença na vida da alma após a morte, que não nos auxilia na causa de que tratamos agora aqui, o que nos interessa compreender a partir da distinção das coisas conforme as sensações de dor e prazer é a determinação que daí decorre acerca dos bens e se eles consistem “no reto ou prazeroso”. Segundo o comentário da maior intérprete da obra de Valla, a filóloga italiana Maristella Lorch, a afirmação de Beccadelli acima transcrita nos leva à consideração dos bens “apenas com a condição de serem utilizados pelo homem”⁴⁴⁸, sobretudo no que se refere aos “bens externos” (quer dizer, externos à alma e ao corpo). Tudo o que percebemos com os olhos, o ouvido, o tato, o paladar e o nariz, enfim, com os nossos sentidos, diz respeito, na concepção de Beccadelli, seguindo os epicuristas, ao universo das coisas (da *res*, como denominava Lorch) e, por isso, sobre elas dizemos serem agradáveis ou não-agradáveis. A apreensão dos bens nos remete primeiro, portanto, como ponto de partida, ao reino das sensações, lugar onde quem governa é o prazer e as virtudes são suas servas. Daqui deriva a concepção de “*Voluptas-utilitas*” tão cara à filóloga Maristella Lorch. Ela diz:

Assim a *Voluptas* é identificada com a *utilitas* ou “o que é vantajoso”, pois estritamente dependente dos sentidos. A *utilitas* se refere ao que agrada os sentidos e satisfaz uma necessidade⁴⁴⁹.

Com a designação de “*Voluptas-utilitas*” a autora trata de atar o nó que une inexoravelmente o prazer à utilidade, entendida esta como “o que é vantajoso” e que atravessa o mundo dos sentidos, pois que toma como ponto de partida ou princípio as impressões do que “agrada ou satisfaz uma necessidade”, seja da alma ou do corpo. Indo além desse mundo, a *utilitas* depende, em segundo lugar, da razão para o cálculo dos prazeres: a preferência natural entre um bem a um mal, do mal menor entre dois males e do bem maior entre dois bens⁴⁵⁰. A inclinação ao que gera prazer ou ao que é agradável é uma lei natural à qual deve a razão obedecer, favorecendo por meio do

⁴⁴⁸ LORCH, 1985, p. 79: “External goods then are *goods* only if and when they are used by man”.

⁴⁴⁹ LORCH, 1985, p. 80: “Thus *Voluptas* is identified with *utilitas* or “what is advantageous”, because it is strictly dependent on the senses. *Utilitas* signifies what is joyful for the senses and the satisfaction of a need”.

⁴⁵⁰ Para mais, ver CHAUI, 2011, p. 174.

cálculo racional a distinção entre o que é bom e o que é mau. Nesse sentido, o poeta conclama aqueles que “introduziram um tipo de honestidade imaginária”, “que celebram dificuldades como se fossem desejáveis (*appetendas*)”, a seguirem “a lei da Natureza” (*legi nature*), a qual declara “que o prazer (*oblectationem*) deve ser perseguido”⁴⁵¹. Eles, os estoicos, “recomendam labores sem propósito; nós, alegria (*iocunditatem*); eles propõem tormentos, nós, o prazer (*voluptas*); finalmente, eles defendem a morte, nós defendemos a vida (*vitam*)”⁴⁵² – defende o poeta o partido epicurista.

Está em jogo na questão acerca dos limites da utilidade e dos bens (quer dizer, quando um bem deixa de ser útil e se torna inútil ou um mal) a tradicional divisão tripartite do bem em “bens da alma, do corpo e da fortuna” (*bona animi, bona corporis, bona fortune*), aceito “não apenas por muitos autores eminentes”, como diz Beccadelli, “mas também pelo consenso comum (*consensio communis*)”⁴⁵³ – lembremos que a turba, a maioria, é epicurista. “Quanto aos estoicos, aqueles homens frugais (*sobrii*)”, se exaspera o poeta, “pretendem que os dois últimos [i.e., os bens do corpo e da fortuna] não contenham nada em si de bom, quase como se fossem males”⁴⁵⁴. “Os bens das coisas externas (*externarum rerum*) [i.e., da fortuna] são denominados bens porque geram prazer (*voluptatem*) para a alma e o corpo, as duas partes de que somos constituídos”⁴⁵⁵, esclarece-nos o poeta. Ele chama aos “bens da fortuna” também de “bens das coisas externas” porque são externos em relação ao corpo e à alma, quer dizer, não provém de *nós* enquanto bens inscritos em nossa natureza, mas são certamente *bens para nós*. Eles se dividem, como ele disse, entre aqueles que geram prazer para o corpo e aqueles que geram prazer a alma, juntos ou separadamente. Do grupo daqueles que afetam a alma, compreendemos aqueles que derivam como resultado de circunstâncias criadas a partir de nossa vida em comum, a vida *política*. São eles, por exemplo, a posse de dinheiro e riquezas, “a nobreza, as relações familiares, a honra e o poder (*nobilitate, affinitate, honore, potentia*),

⁴⁵¹ VALLA, DV, L.I, XVI, 3: “Postremo oro ac obsecro ne vos iam nunc moveat multitudo a me dissidentium nec plus studere atque accedere libeat hominum captionibus qui honestatem imaginariam quandam introduxere quam legi nature. Illi magno ore decantant appetendas difficultates quod certe natura negat. Nos ipsius nature iura retinentes dicimus appetendas oblectationes...”

⁴⁵² VALLA, DV, L.I, XVI, 3: “...illi labores gratuitos nos iocunditatein, illi tormenta nos voluptates, denique illi necem nos vitam”.

⁴⁵³ VALLA, DV, L.I, XVI, 1.

⁴⁵⁴ VALLA, DV, L.I, XVI, 1.

⁴⁵⁵ VALLA, DV, L.I, XVII, 1: “Que dixi externarum rerum ea iccirco bona appellantur quod animo et corpori ex quibus duobus constamus voluptatem parant”.

arranjados para regozijo (*iocunditatem*) de quem os possui”⁴⁵⁶. Como já dito, “todas essas coisas”, se não geram prazer, “não tem nenhuma utilidade”⁴⁵⁷, e por isso não podem ser denominadas *bens*. É preciso destacar aqui que o que é chamado de bem, nesse caso, é apenas *transitório*, pois que é a partir do seu uso conforme a um fim benéfico ou prejudicial que julgamos sua determinação ética, ou seja, sua modalidade (*modus*) como um bem ou um mal. De fato, preceituava Epicuro, para o cálculo dos prazeres, devemos considerar que há coisas que embora não sejam muito agradáveis à primeira vista, nos trazem posteriormente um benefício muito maior do que muitas que nos aprazem de imediato. Igualmente, coisas que nos trazem muitos

Assim, por exemplo, no caso dos bens externos que concernem à alma, como o desejo por fortuna e riquezas, ele fala de homens que muitas vezes se declaram mais tolos que certos “dragões e grifos”, os quais, segundo se conta, costumam guardar enormes quantidades de ouro e pedras preciosas que lhe são completamente inúteis:

Qual é, por exemplo, o propósito do dinheiro, que tanto as pessoas amam, se não o usarmos agora ou o guardarmos para o futuro; quero dizer, para o prazer futuro? Parece que muitos homens de dinheiro e riquezas não se dão conta, mas eles se parecem com aqueles dragões e grifos que, em certas regiões, defendem-se do furto de enormes quantidades de ouro e pedras preciosas completamente inúteis a eles com o mesmo esforço que dispensam no cuidado com a comida e sua prole – a menos que estas bestas tenham algum deleite na contemplação daquelas coisas. (VALLA, DV, L.I, XVII, 1)

A fim de evitar alguma confusão, é importante observamos que o termo “bem” (*bonum*) é empregado em duas instâncias diferentes e que assume, em cada uma delas, um significado distinto. No plano das coisas da natureza, universo da “*res-vida*” (como dissera Lorch) ou simplesmente da *res*, correspondente ao todo do universo criado e moldado pelo gênio da Natureza, que se chama *Vida*, todas as coisas, por sua existência, são “bens” (*bona*). Efetivamente, como ele dissera de início, “a Natureza

⁴⁵⁶ VALLA, DV, L.I, XVII, 1.

⁴⁵⁷ VALLA, DV, L.I, XVII, 1: “Nam aliter per se nihil prosunt”.

ofereceu inúmeros bens (*plurima bona*) aos mortais”⁴⁵⁸. Para favor e agrado desses, “nada além de sagrado e digno de louvor, como este céu que nos rodeia”⁴⁵⁹, foi criado de acordo com a Sua “providência (*nature providentia*)”⁴⁶⁰. “Bens” aqui se referem às diversas e variadas criações da Natureza doadas a nós como presentes. Para quem goza livremente desses dons, contrariamente dos estoicos, não há dúvida quanto à natureza de sua designação enquanto “bens” (*bona*), não podendo ser de outra maneira. Como Beccadelli dissera antes, enquanto os estoicos recomendam “labores”, “tormentos” e a “morte”, os epicuristas buscam a “alegria”, o “prazer” e a “vida” (*iocunditas, voluptas, vitam*).

A outra instância a que nos referimos é a do “reino da *voluptas*”⁴⁶¹, que se manifesta pelo universo das sensações. Pois, para gozar daquelas coisas criadas pela natureza em nosso benefício, dependemos da apreensão das mesmas pelos nossos sentidos. Novamente nisso a Natureza foi benéfica, tendo-nos dotado de uma alma naturalmente voltada para a apreensão de Seus bens. Daqui decorre a definição, conforme Maristella Lorch, de “bem verdadeiro” (*true good*): “a união entre o que recebe (os sentidos) e o que é recebido” (o objeto), daí a defesa da Natureza”⁴⁶². Vejamos, nas próprias palavras do poeta, a definição de “bem” (*bonum*):

...apenas pode ser considerado um “bem” (*bonum*) aquilo em que coincidem o elemento que recebe e o que é recebido; como, por exemplo, os olhos e o esplendor, o palato e a romã e assim por diante com o restante das coisas. Por essa razão, adequadamente dizemos que o prazer é um bem somente quando ele nasce de ambas as partes, quase como de dois pais: a alma e o corpo recebem, as coisas externas são recebidas. (VALLA, DV,

⁴⁵⁸ VALLA, DV, L.I, XIII, 9: “Ceterum ut doceam vos tota ut aiunt via errare, natura mortalibus quam plurima bona proposuit”.

⁴⁵⁹ VALLA, DV, L.I, X, 1: “...quod natura finxit atque formavit id nisi sanctum laudabileque esse non posse, ut hoc celum quod supra nos volvitur diurnis nocturnisque luminibus distinctum tantaque ratione, pulchritudine, utilitate compositum”.

⁴⁶⁰ VALLA, DV, L.I, X, 2: “Neque vero te admiratio teneat si ego qui Epicurum defendere videor (nam summum bonum ut ille in voluptate constituo) omnia nature providentia non inficior esse effecta, quod hic noluit”.

⁴⁶¹ LORCH, 1985, p. 80: “Two characteristics of pleasure, variety and rarity (XXXVI), introduces us to what one could define as “the kingdom of *voluptas*”...”

⁴⁶² LORCH, 1985, p. 79: “A definition of what is a *true good* follows: the union of what receives (the senses) and what is received (the object) (XXXI), whence the defense of Nature”.

Dos muitos bens doados pela Natureza, só consideramos *bens para nós* aqueles que podemos perceber com os sentidos, pois que eles imprimem em nós as sensações de dor e prazer, de agrado ou desagradado que sentimos. Assim, por exemplo, aquele cujos olhos, em percebendo a beleza do esplendor, sente prazer (*iocunditas*), pode corretamente denominá-lo um *bem*; o mesmo se passa com aquele que sente prazer com o gosto doce da romã. A apreensão do “gosto” da romã depende do palato, e, se da experiência do gosto ele julga que é “doce”, é porque dela certamente ele sente algum prazer e diz, corretamente, baseado na sua percepção, que a romã é *boa*, quer dizer, é efetivamente um *bem*.

⁴⁶³ “...id demum bonum dici debere in quo utrunque concurrat quod recipit et quod recipitur, ut oculi et nitor, palatus et malum punicum et item reliqua. Quare voluptatem recte bonum appellamus que ex his ambobus quasi utroque parente perficitur. Porro animus et corpus recipiunt, externa recipiuntur”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Sobre Lorenzo Valla

BARON, Hans. *From Petrarch to Leonardo Bruni: studies in humanistic and political literature*, 1968.

BESONI, O e REGOLIOSI, M. *Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano*, Atti del convegno internazionale di studi umanistici (Parma, 18-19 ottobre 1984), Ed. Antenore, Padova, 1986.

BULLARD, Melissa Meriam. *The Renaissance Project of Knowing: Lorenzo Valla and Salvatore Camporeale's Contributions to the Querelle Between Rhetoric and Philosophy*, in *Journal of the History of Ideas*, 66.4 (2005), pp. 477-481.

CAMPOREALE, Salvatore. *Lorenzo Valla e teologia*, Firenze, 1972.

CAMPOREALE, Salvatore. *Lorenzo Valla: umanesimo, riforma e controriforma. Studi e testi*, Roma, Ed. di Storia e Lett. (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento), 2002.

CELENZA, C. S. *Lorenzo Valla and the Traditions and Transmissions of Philosophy*, *Journal of the History of Ideas* 66.4 (2005) 483-506, 2005.

CELENZA, C. S. *Lorenzo Valla, "Paganism" and Orthodoxy*, MLN, Vol.119, Number 1, January (2004), Italian Issue, pp. S66-S87.

COPENHOVER, Brian P. *Valla our contemporary: philosophy and philology*, in *Journal of the History of Ideas*, Copyright MUSE, 2005.

CORTESI, M. *Un nuovo testimone del "De vero bono" di Lorenzo Valla*, in *Lorenzo Valla e l'Umanesimo italiano*, Atti del Convegno Internazionale di Studi Umanistici (Parma, 18-19 ottobre 1984), a c. di O. BESONI e M. REGOLIOSI, Padova, Antenore, 1984.

DE PANIZZA LORCH, M. *A defense of life: L. Valla's Theory of pleasure*, Munchen, Wilhem Fink Verlag, 1985.

DE PANIZZA LORCH, M. e PREZZI, P. *The presence of Rome and Pavia-Milan in Lorenzo Valla's On pleasure, in Umanesimo a Roma nel quattrocento, NY, 1-4 dicembre, 81, a cura di P., Lorch, Roma, Barnard College, N.Y., 1984.*

DE PANIZZA LORCH, M. *L'uomo e la morte nel De voluptate – de vero falsoque bono di L.V, in Miscelanea di studi in onore di Vettore Branca, Umanesimo e rinascimento a Firenze e Venezia, Firenze, 1982.*

DE PANIZZA LORCH, M. *Lorenzo Valla's defense of 'voluptas' in the preface to his De voluptate, in Philosophie and humanism renaissance essays in honor of P. O. Kristeller, Ed. EP Mahoney, Leiden, 1976.*

DI NAPOLI, Giovanni. *Lorenzo Valla: Filosofia e religione nell'Umanesimo italiano*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1971.

FACIO, B., *Le invective contra Lorenzo Valla*, ed. VALENTINI, R., Rend. Accad. Lincei, XV, 1906, pp. 493-550.

FOIS, Mario. *Il pensiero cristiano di L.Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Ed. dell'Università Gregoriana, Roma, 1969.

FREUDENTHAL, J. L. *Valla als Philosoph*, Neue Jahrbucher fur das klassische Altertum, XXIII, 1909.

FUBINI, Riccardo. *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*, Bulzoni Ed, Roma, 1990.

GAETA, F. *Lorenzo Valla: filologia e retorica nel De vero bono*, 1955.

GERL, H. B.. *Rhetorik als philosophie: Lorenzo Valla*, Munchen, Ed. W. Fink, 1974.

GIANNANTONIO, Pompeo. *Lorenzo Valla; filologo e storiografo dell'Umanesimo*, Liguore, 1973.

JARDINE, L. *Lorenzo Valla and the intellectual origins of humanist dialectic*, in *Journal of the history of philosophy*, 15, 143-64, 1977.

MARTINELLI, Cesarini. *Note sulla polemica Poggio-Valla e sulla fortuna delle Elegantiae*, Interpress, 3, p.29-79, 1980.

MONFASANI, John. *Was Lorenzo Valla an Ordinary Language Philosopher?* In *Journal of the History of Ideas*, Vol. 50, No. 2, (Apr. - Jun., 1989), pp. 309-323.

O'MALLEY, J. W. *Praise and blame in renaissance rome: rhetoric, doctrine and reform in the sacred orators of the papal court, 1450-1526*, Durhan, North Carolina, 1979.

PANIZZA, L. A. *L.V.'s De vero falsoque bono, Lactantius and oratorical scepticism*, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 76-107, 1978.

PETER, Mack. *Renaissance argument: Valla and Agricola in the traditions of rhetoric and dialectic*, Leiden, New York, E. J. Brill, 1993.

REGOLIOSI, M. *Umanesimo lombardo: la polemica tra Lorenzo Valla e Antonio da Rho*, in *Studi di lingua e letteratura lombarda offerti a Maurizio Vitale*, I, p.170-79, Pisa, 1983.

NORBEDO, R., *Per una nuova edizione del De vero bono*, in: *Pubblicare il Valla* (Arezzo, *Centro di Studi sul Classicismo*, 2-3 de dezembro de 2005), a cura di M. Regoliosi, Polistampa, Firenze, 2008.

SANTANGELO, V. *Retorica e letteratura nel De vero bono*, in *Giornale italiano di filologia*, 1963.

SEIGEL, J. E. *Rhetoric and philosophy in renaissance humanism: the union of eloquence and wisdom: Petrarch to Valla*, Princeton, 1980.

STACEY, Peter. *Roman monarchy and the Renaissance prince (ideas in context)*, 2007

TRINKAUS, Charles. *Humanist Treatises on the Status of the Religious: Petrarch, Salutati, Valla*, *Studies in the Renaissance*, Vol. 11. (1964), pp. 7-45, 1964.

TRINKAUS, Charles. *The problem of Free Will in the Renaissance and the Reformation*, in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 10, No. 1 (Jan., 1949), pp. 51-62.

WASWO, Richard. *Language and Meaning in the Renaissance*, Princeton, Princeton University Press, 1983.

ZINI, Fosca Mariani. *Penser entre les lignes. Philologie et Philosophie au Quattrocento*, Presses Univers. Septentrion, 2001.

ZIPPEL, G. *La defensio quaestionum in philosophia di L.V, e un noto processo dell'inquisizione napoletana*, in *Bulletino dell'istituto storico italiano per il medioevo*, 69, 1957.

ZIPPEL, G. *Lorenzo Valla e le origini della storiografia umanistica a Venezia (cultura e politica nel secolo XV: note e documenti)*, Firenze, Sansoni, 1956.

ZIPPEL, G. *L'autodifesa di Lorenzo Valla per il processo dell'inquisizione napoletana (1444)*, in *Italia Medioevale e Umanistica*, XIII (1970), 59-94.

Geral

Actes du Congrès sur l'histoire de l'exégèse au XVIe siècle, *Les Annotations de Valla, celles d'Erasme et la grammaire*, Genève, 1976.

ADORNO, F. *Quattro Lettere e un Carme di Lorenzo Valla*, in *Rinascimento*, 6 (1955), p. 117-124.

ALBANESE, Gabriella. *Istituzioni di Filologia e Letteratura Latina Medievale e Umanistica*, a cura de G. Albanese e P. Pontari, Università di Pisa, Pisa, SEU, 2008.

ALBANESE, Gabriella. *A redescoberta dos historiadores antigos no Humanismo e o nascimento da historiografia moderna*, in: *Antigos e Modernos, diálogos sobre a escrita da história*, F. MURARI e M. SUANO orgs., Alameda, São Paulo, 2009.

ALBANESE, Gabriella. *Le forme della storiografia letteraria nell'umanesimo italiano*, in *La Letteratura e la storia*, Atti del IX Congresso Nazionale dell'ADI (Bologna-Rimini, 21-24 settembre 2005), a cura di E. MENETTI e C. VAROTTI, Bologna, GEDIT, 2007, I, pp. 3-55.

ANFOSSI, Maria. *Opusculi filosofici: testi e documenti inediti o rari pubblicati da Giovanni Gentile*, Vol. VI, Florence, 1934.

Andreas Cratander: ein Basler Drucker und Verleger der Reformationszeit, a cura de E. A. MEIER, M. PFISTER-BURKHALTER, M. SCHMID, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1966.

ANTONELLI, R. *Interpretazione e critica del testo*, in *Letteratura Italiana Einaudi*, vol. IV, *L'Interpretazione*, Torino, Einaudi, 1985.

BARON, Hans . *Leonardo Bruni. Aretino: Humanistisch-Philosophische Schriften*, Leipzig, Berlin, Teubner, 1928.

BARON, Hans. *From Petrarch to Leonardo Bruni: studies in humanistic and political literature*, Chicago, Published for the Newberry Library by the University of Chicago Press, 1968.

BARON, Hans. *The crisis of the early Italian Renaissance: civic humanism and republican liberty in an age of classicism and tyranny*, Princeton, Princeton University Press, 1966.

BENSON, Edward. Reviewed Work(s) *Language & Meaning in the Renaissance*. by Richard Waswo, *Sixteenth Century Journal*, Vol. 20, No. 2. (Summer, 1989), pp. 348-349.

J. BENZING. *Neue Deutsche Biographie*, 3. Burklei-Ditmar, Berlin, Duncker & Humblot, 1957.

J. BENZING. *Die Buchdrucker des 16. Und 17 Jahrhunderts im Deutschen Sprachgebiet*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1963.

BESOMI, O. *Codici petrarcheschi nelle biblioteche svizzere*, in *Italia medioevale e umanistica*, 8, 1965, p. 400, nº 18.

BOÁS, Marie. *The Scientific Renaissance, 1450-1630*, London, 1962.

BOÉCIO. *A Consolação da Filosofia*, trad. Willian Li, São Paulo, Martins Fontes, 1998.

BOUCHÉ-LE-CLERCQ, *Manuel des institutions romaines*, Paris, 1886.

BURCKHARDT, Jalcob. *Cultura do renascimento na Itália: um ensaio*, Companhia das Letras, São Paulo, 1991.

CÂNFORA, L. *Un tipografo all'indice: Andreas Cratander editore di Cicerone*, in *Le vie del Classicismo*, 2. *Classicismo e libertà*, Bari, Laterza, 1997.

CANTIMORI, Deglio. *Gli studi umanistici di Eugenio Garin*, in *Cultura Moderna*, rassegna delle edizioni Laterza, n. 14, maggio 1954, p. 3-5.

CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, São Paulo, Martins Fontes, 2001.

CHARTIER, R. "A História hoje: dúvidas, desafios, propostas", in *Estudos Históricos*, RJ, vol. 7, n. 13, p. 97-113.

CHOMARAT, Jacques. *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, Paris, 1981.

COCHRANE, Eric. *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*, Chicago, University of Chicago Press, 1981.

COCHRANE, Eric. *The late Italian Renaissance, 1525-1630*, London, Macmillan, 1970.

CORBELLINI. *Note di vita cittadina e universitária pavese nel '400*, Bollettino della Società pavese di Storia pátria, 1931.

DELUMEAU, Jean. *Civilização do Renascimento*, Lisboa, Estampa, 1983.

Dicionário do renascimento italiano (*a concise encyclopaedia of the italian renaissance*), Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1988.

DE PANIZZA LORCH, M. *Le tre redazione del De voluptate del Valla*, in *Giornale Storico della Letteratura italiana*, vol. 121, 1943, p. 1-22.

Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del novecento, giornata di studio, Prato, Biblioteca Roncioniana, 4 maggio 2002, a cura di F. AUDISIO e A. SAVORELLI, Le Lettere Ed., Firenze, 2003.

FRYDE, E. B. *Humanism and Renaissance Historiography*, The Hambledon Press, 1983.

FUBINI, Riccardo. *Richerche sul De Voluptate di Lorenzo Valla*, in *Medioevo e Rinascimento*, 1 (1987), p.189-239.

GARIN, Eugenio. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*, São Paulo, Unesp, 1996.

GARIN, Eugenio. *Idade Média e Renascimento*, Estampa, Lisboa, 1994.

GARIN, Eugenio. *L'Umanesimo Italiano, filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

GARIN, Eugenio. *O Homem Renascentista*, Presença, Lisboa, 1991.

GARIN, Eugenio. *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1952.

GARIN, Eugenio. *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, F. Le Monier, Firenze, 1937.

GARIN, Eugenio. *La letteratura degli Umanisti*, Aldo Garzanti Editore, Italy, 1965.

GENTILLI. *De patriciorum originine*, Roma, 1736.

GILBERT, Neal Ward. *Renaissance concepts of method*, New York, Columbia University Press, 1960.

GINZBURG, C. “*Relações de Força: história, retórica, prova*”, Cia das Letras, São Paulo, 2002.

GINZBURG, C. In *Mitos, Emblemas e Sinais: morfologia e história*, Cia das Letras, São Paulo, 1991.

GOFFIS, C. F. rescensione al L. VALLA, *De vero falsoque bono*, critical edition by M. De Panizza Lorch, in: *Studi e problemi di critica testuale*, 4, 1972, pp. 253-56.

GOFFIS, C. F. *Dal "De voluptate" al "De vero falsoque bono" di Lorenzo Valla*, in *Studi e problemi di critica testuale*, 7, 1973, pp. 24-57.

GRAFTON, Anthony. *Commerce with the Classics: Ancient Books and Renaissance Readers*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1997.

HANKINS, James. *Renaissance Civiv Humanism*, Cambridge UP, 2000.

HANKINS, James. *The 'Baron' Thesis' after forty years and some recent studies of Leonardo Bruni*, in *Journal of the History of Ideas*, 56, 1995.

KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de historia do pensamento científico*, Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1982.

KRISTELLER, Paul. O. *Tradição clássica e pensamento do renascimento*, Lisboa, Edições 70, 1995.

MAIER, E. *Die Willensfreiheit bei L. Valla*, Bonn, 1911.

MANCINI, Girolamo, *Vita di Lorenzo Valla*, Firenze, Sansoni, 1891.

MANCINI, Girolamo. *Alcune lettere di Lorenzo Valla*, *Giornale storico della letteratura italiana*, xxi, 1893.

MARSH, David. Reviewed Work(s): *Renaissance Eloquence: Studies in the Theory and Practice of Renaissance Eloquence* by James J. Murphy, *The Journal of Modern History*, Vol. 58, No. 1. (Mar., 1986), pp. 270-272, 1986.

MAURICE de Gandillac. *La philosophie de la Renaissance*, in *Histoire de la Philosophie, (Encyclopédie de la Pléiade)*, vol. II, Paris, 1973, p. 3-356.

MAURICE de Gandillac. *Renaissance Society and Culture*, Italica Press, 1991.

MAZZOCO, Angelo. Reviewed Work(s): *Penser entre les lignes. Philologie et Philosophie au Quattrocento* by Fosca Mariani Zini, *Renaissance Quarterly*, Vol. 56, No. 2. (Summer, 2003), pp. 463-465, 2003.

MONFASANI, J. Reviewed Work(s): *Il dibattito sull'uomo nel Quattrocento: Indagini e dibattiti* by Remo L. Guidi, *Renaissance Quarterly*, Vol. 56, No. 3. (Autumn, 2003), pp. 762-764, 2003.

MURPHY, James J. Reviewed Work(s): *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: The Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla* by Jerrold Seigel, *Speculum*, Vol. 45, No. 1. (Jan., 1970), pp. 169-170, 1970.

NISARD, Charles. *Les gladiateurs de la republique des lettres*, t. I, Paris, 1860.

DE PANIZZA LORCH, M. *Le tre redazioni del "De voluptate" del Valla*, *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. 121, 1943.

DE PANIZZA LORCH, M., *Le tre versioni del "De vero bono" del Valla*, in *Rinascimento*, 6, 1955, p.350.

PASQUALI, G. *Storia della tradizione e critica del testo*, Milano, Mondadori, 1974.

POCOCK, J. G. A., *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2002.

POCOCK, J. G. A. *O conceito de linguagem e o métier d' historien: algumas considerações sobre a prática*, in: *Linguagens do Ideário Político*, trad. F. Fernandez, Sérgio Miceli (org.), EDUSP, São Paulo, 2003.

QUINT, David. *Origin and originality in Renaissance Literature: versions of the sources*, Hardcover, 1983.

QUINT, David. Reviewed Work(s): *Language and Meaning in the Renaissance*. by Richard Waswo, *Renaissance Quarterly*, Vol. 42, No. 3. (Autumn, 1989), pp. 534-537, 1989.

RADETTI, Giorgio. *Lorenzo Valla, Scritti filosofici e religiosi*, Florence, 1953.

RESTA, Gianvito. *La Filologia Umanistica*, in *La filologia testuale e le scienze umane*, Convegno Internazionale, Atti dei Convegni Lincei, III (Roma, 19-22 aprile, 1993), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1994.

REYNOLDS. L. D. e WILSON, N. G. *Copisti e Filologi: la tradizione dei classici dall'antichità ai tempi moderni*, trad. Mirella Ferrari, Antenore, Padova, 1987.

SABBADINI, R. *Cronologia della vita Del Parnormita e Del Valla*, in *Opera*, t.2, Firenze, Le Monnier, 1891.

SABBADINI, R. *Studi sul Panormita e sul Valla*, Firenze, 1891.

SABBADINI, R. rescensione al *Vita di Lorenzo Valla*, in *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, 19, 1892, pp. 404 e 408-409.

Scritti in onore di Eugenio Garin, Classe de Lettere e Filosofia, Scuola Superiore di Pisa, Pisa, 1987.

SEIGEL, Jerrold. *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: the Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*, University Microfilms, 1980.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*, Companhia das Letras, São Paulo, 2003.

SKINNER, Quentin. *Razão e Retórica na Filosofia de Hobbes*, São Paulo, Unesp, 1999.

ULLMAN, B.L. *Studies in the Italian Renaissance, Storia e Letteratura: raccolta di studi e testi*, Roma, 1955.

VALLA, L. *De libero arbitrio*, engl. trad. Charles Trinkaus, in *The Renaissance Philosophy of Man*, Ernst Cassirer, P.O. Kristeller, and J.H. Randall Jr., eds, Chicago, University of Chicago Press, 1948.

VALLA, L. *De vero falsoque bono*, trad. it. LORCH, Marislella de Panizza., Adriatica Ed., Bari, 1970.

VALLA, L. *De Voluptate (On Pleasure)*, trad. A. Kent Hieatt e Maristella Lorch, Abaris Book, USA, 1977.

VALLA, L. *Dialoghi de libero arbitrio*, in *La letteratura italiana, storia e testi*, vol. 13, trad. it. E. Garin, in *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano-Napoli, Ricciardi editore, 1952.

VALLA, L. *De libero Arbitrio, Catalogue general des incunables des bibliothèques publiques de France, 4212, Dialogi decem variatorum, cum oratione prooemiali*, s.l. n.typ., Coloniae (?), Flores S. Augustini, , 1473, f° 47 e 57.

VALLA, L. *De voluptate*, a cura di V. Grillo, Napoli, Pironti, 1948.

VALLA, L. *Dialogue sur le Libre - Arbitre (De libero Arbitrio)*, édition critique par Jacques Chomarat, Paris, Librairie Philosophique, Textes et documents de la Renaissance, 1983.

VALLA, L. *Il Piacere*, a cura di GRILLO, V. Napoli, Pironti, 1948.

VALLA, L. *Opera omnia*, Basiléia (1540), Torino, Bottega d'Erasmus, 1962.

VALLA, L. *Ob istinnom i lozhnom blage; O svobode voli*, a cura de A. K. Gorfunkel, N.V. Reviakina, V. A. Andrushko, N.V. Reviakinoi, I. K. Cherniaka, Moskva, Nauka, 1989.

VALLA, L. *Sur le plaisir*, trad. Michel Onfray, La Bibliothèque Hèdoniste, Encre Marine, 2004.

VALLA, L. *Von der Lust oder Von wahren Guten: Lateinisch-deutsche Ausgabe (De voluptate sive De vero bono)*, hrsg. P. M. Schenkel, E. Keßler, München, W. Fink Verlag, 2004.

VALLA, L. *Vom wahren und falschen Guten*, hrsg. M. Erler, O. und E. Schönberger, Verlag Königshausen und Neumann, Würzburg, 2004.

VASOLI, G. *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo*, Milão, 1968.

WILCOX, Donald. *The development of Florentine Humanist Historiography in the Fifteenth Century*, Harvard UP, Cambridge, Massachussets, 1969.