

2.

O significado do resgate da *ars rhetorica* na pregação cristã de Erasmo

2.1) A união entre retórica e filosofia em Erasmo

O homem se distingue de todos os seres animados que nós chamamos sem logos não pela razão, mas pela palavra (...) [No entanto], eu vejo as pessoas falarem com uma voz que não é humana, copiando não importa qual animal mais do que o falar à maneira humana.(...) De mais, eu estou surpreso de ver a recompensa que uma boa pronúncia dá ao discurso; se duas pessoas falam a mesma língua e a primeira cativa todo o auditório por sua dicção melodiosa, enquanto a outra provoca um tédio geral por seu latido desagradável, se dirá que ela está usando uma outra maneira de pronunciar que não corresponde a humana.¹

Como podemos perceber, esse fragmento retirado das primeiras páginas do *Diálogo sobre a pronúncia correta do latim e do grego (De recta pronuntiatione)*, escrito por Erasmo de Rotterdam em 1528, propõe que o homem se torna superior a todos os outros animais pelo uso da sua eloquência, tanto mais quanto complementa o humanista: “enquanto a criança não produz nenhum som humano, parece semelhante a um quadrúpede e não a reconhecemos como um ser humano.”² Esta proposição erasmiana, pronunciada já na Antiguidade por Isócrates³ e posteriormente por Cícero⁴, pode ser interpretada ainda de

¹ “L’homme se distingue de tous les êtres animés que nous appelons sans logos, non point par la raison mais par la parole” (...) “C’est que je vois bien des gens parler avec une voix que n’est pas humaine, bref copient n’importe quel animal plutôt que de parler à la manière humaine. (...) De plus je suis frappé de voir tout le prix qu’une bonne prononciation donne à un discours; de deux personnes parlant la même langue il arrive parfois que la première, pareille à un joueur de cithare, captive tout l’auditoire par sa diction mélodieuse, tandis que l’autre on dirait non point une autre manière de prononcer, mais un tout autre discours ou plutôt tout autre chose qu’un discours.” Cf.: Érasme de Rotterdam. “Dialogue sur la prononciation correcte du latin et du grec” in: Erasme. *Oeuvres Choisies*. Présentation, traduction et annotations de Jacques Chomarat. Paris: Librairie Générale Française, 1991. (Le livre de Poche), pp. 904 - 905.

² “Tant que l’enfant se traîne, tant qu’il ne profère aucun son humain, il apparaît semblable à un quadrupède et nous ne le reconnaissons pas pour un être humain”. Idem, p. 906.

³ Alain Michel e Jacques Chomarat afirmam ser Isócrates, antes mesmo de Cícero, o primeiro a diferenciar o homem pelo uso da palavra. Isócrates afirmava contra Platão a superioridade da retórica sobre a dialética, da eloquência sobre um saber absoluto. Erasmo conhecia Isócrates, mas não o praticava por considerar excessivo o seu apreço pelo estilo; mas a hipótese mais aceita pelos analistas é que o humanista tenha conhecido essa definição do homem através do *De l’Invention* de Cícero. Cf. Michel, Alain. *Rhétorique et Philosophie chez Cicéron: essai sur les fondements philosophiques de l’art de persuader*. Paris: Presses

outra forma, pois, se é a fala a qualidade distintiva do homem em relação aos outros animais, também é esta mesma habilidade que distingue os homens entre si, sendo o orador a melhor realização do homem porque melhor desenvolve e domina a eloquência, cativando a atenção das pessoas para suas palavras.

É, portanto, do uso pleno da sua linguagem que “depende a dignidade e a felicidade de todo homem”⁵, para que ele não permaneça reduzido à bestialidade da qual compartilham todos os outros seres (assim como o vulgo que opta em permanecer na ignorância), tendo em vista que: “nunca é tarde para aprender, sobretudo as coisas relacionadas ao estudo, as quais a natureza desde o início formou e, por assim dizer, modelou no homem. Entre a primeira delas está a linguagem.”⁶ Para Erasmo, o homem no momento do nascimento ainda é uma matéria bruta, sendo a educação a maior responsável por sua formação, uma vez que apenas ter a aparência humana não significa falar bem. Para o humanista, falar bem é falar com arte, esta adquirida através do aprendizado dos *studia humanitatis*. É, portanto, o cultivo destas matérias que torna o homem mais apto a intervir no mundo e a renovar sua sociedade.

Embora Erasmo destaque logo no início do *De recta pronuntiatione* o papel da eloquência, como mostramos na citação que abre esse item, poucas páginas adiante ele também ressalta o valor de uma educação voltada para o aprendizado das línguas antigas e também para os conteúdos morais presentes nos textos clássicos, para uma formação mais ampla do aluno. Apesar de propor essa idéia de modo indireto, pois seu objetivo é tratar apenas do modo pelo qual é possível alcançar uma pronúncia mais adequada do latim e do grego, a importância de um saber mais vasto pode ser evidenciada em vários de seus trabalhos, principalmente naqueles de cunho explicitamente pedagógico – como os *Adágios*, os *Colóquios*, o *Ratio studdi* e o *De copia*. Nessas obras, o humanista desenvolve seu ideal de reforma educacional, incluindo toda uma gama de autores clássicos que seriam fundamentais tanto para a apreensão da forma (das palavras, dos tropos, das figuras de

Universitaires de France, 1960. Ver também: Chomarat, Jacques. *Grammaire et Rhétorique chez Erasme*. Paris: Belles Lettres, 1981, p. 62. Sobre a diferenciação entre Platão e Isócrates ver: Marrou. *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, cap. VI e VII.

⁴ Cícéron. *De L'Invention*. Paris: Belles Lettres, 1994, livro I, I, 1, p. 56.

⁵ Érasme. “De recta pronuntiatione” In *Oeuvres Choisies*, p. 907.

⁶ “Selon moi il n'est jamais trop tôt pour apprendre, surtout les choses pour l'étude desquelles la nature a dès le départ façonné et, pour ainsi dire, modelé l'homme. Parmi elles d'abord le langage”, Idem, p. 905.

linguagem e das gramáticas latina e grega) quanto para a obtenção do conteúdo moral e ético mais útil para a formação dos jovens oradores. A união entre forma (*verba*) e conteúdo (*res*) é um desejo erasmiano que pode ser evidenciado em praticamente todas as suas obras publicadas entre 1509, com a primeira edição dos *Adágios*, e 1528, com a publicação do *Ciceronianus*, sendo explícito nesses trabalhos tanto o seu esforço em esboçar uma doutrina sobre a arte oratória, quanto a sua oposição ao método escolástico e a toda forma de comunicação verbal ou escrita que pudesse degenerar em sofística.⁷ Para Erasmo, um discurso que fizesse uso de uma retórica vazia, tratando de questões abstratas no que dizia respeito à fé, incompreensível ou mesmo sem utilidade, como aquele dos teólogos escolásticos, deveria ser amplamente combatido e substituído por outro que unisse uma eloquência persuasiva a um saber mais ativo e pertinente às questões religiosas, à vida prática e ao desenvolvimento do espírito. Por isso, para o humanista, era tão importante definir a tarefa do pedagogo (ou, se preferirmos, do orador cristão) como veículo de transmissão de um duplo saber: aquele contido nas Escrituras e o saber moral dos antigos. Como veremos ao longo de nossa análise, todo o esforço erasmiano de purificação da fé cristã está concentrado em mostrar que um não pode existir sem o outro, pois, se a mensagem divina foi corrompida durante o passar dos séculos, a única forma de recuperá-la integralmente seria através do aprendizado das línguas antigas. Por sua vez, apenas nos textos dos melhores autores seria possível encontrar as línguas latina, grega e hebraica em suas formas mais elevadas.⁸ O aprendizado da língua não é, por esse motivo, apenas uma forma de acesso a todo tipo de conhecimento, mas também o caminho para se alcançar a

⁷ Segundo Fumaroli, na Itália como na Europa do Norte a história da retórica humanista foi marcada, assim como a história da retórica grega e latina, por uma perpétua tensão entre a tentação sofística e o esforço por um retorno aos oradores gregos como Demóstenes, aos romanos como Cícero e Quintiliano, aos poetas e todos aqueles que procuravam estabelecer a aliança entre retórica e filosofia. De acordo com a abordagem deste autor, Erasmo não se opôs ao conhecimento filosófico, mas sim, procurou dar uma base filosófica ao “modus oratorios” dos humanistas. Fumaroli, M., op. cit, p. 94.

⁸ Erasmo descarta, pelo menos do ensino fundamental, o aprendizado do hebraico, língua muito distante das duas matrizes principais (o latim e o grego) nas quais se encontram os textos mais importantes da Antigüidade, inclusive a própria Bíblia. Segundo Erasmo, elas são as línguas que possibilitam a formação do espírito e o acesso a todo conhecimento. Tão grande a importância do aprendizado dessas línguas que ele diz que antes de tudo o “aluno deve aprender a pronunciar distintamente, depois ler corretamente, e em seguida escrever com elegância” (ver Érasme. *La prononciation correcte du grec et du latin* in: Chomarat. Oeuvres Choisiées, p. 914). Para termos uma noção mais apropriada de como era relevante a fluência e o entendimento dessas línguas, Erasmo nos conta que, durante sua estadia em Veneza, ele se reuniu a outros humanistas que faziam parte da confraria dos Philhellènes, que tinha estabelecido como lei apenas falar o grego durante as refeições, ficando sujeito a reprimendas aquele que não cumprisse a norma estabelecida. Érasme. *La prononciation...*, p. 923.

virtude e a fé cristã mais pura, distante de toda e qualquer distorção realizada pela Igreja e seus teólogos ao longo dos séculos.

Uma obra representativa desta postura pedagógica erasmiana que procura unir o conhecimento das coisas com a beleza da forma é o *De duplici copia rerum ac rerum*⁹, o maior disseminador da retomada da tradição de Cícero e Quintiliano. Ao expor seus ideais para a educação dos jovens, Erasmo divide sua obra em duas partes distintas. A primeira trata da *copia verborum*, ou seja, das palavras mais apropriadas a serem empregadas em cada sentença, e a segunda analisa a *copia rerum*, as coisas, as matérias que devem ser estudadas nos textos clássicos como fundamento para qualquer formulação escrita, tendo em vista que a escolha dos extratos dos melhores autores oferece aos alunos um rico manancial onde se podem encontrar tropos, figuras de linguagem e qualquer tipo de ornamento cujo valor filosófico envolve e seduz os leitores ao mesmo tempo que os persuade. As citações retiradas dos textos antigos se tornam, assim, elementos constitutivos de um estilo filosófico propriamente humanista. Estilo que, tendo como base os antigos, procurava, como eles, se afastar das tentações sofisticadas, ou seja, de uma eloquência vazia, apenas preocupada com a forma.

Erasmo opta então por um método que, ao mesmo tempo em que retoma a tradição retórica herdada dos antigos - sobretudo das proposições de Cícero e Quintiliano e de sua defesa da união entre retórica e filosofia - também dela se afasta para eleger como prioridade as particularidades cristãs. O aprendizado das línguas antigas assim como a leitura dos textos clássicos, seriam então um ponto de partida para que o aluno pudesse exercitar a sua *inventio* ao mesmo tempo em que se distanciava dos modelos pagãos e cultivava uma fé mais viva para a elevação moral do espírito¹⁰. Seria somente desta forma

⁹ Rotterdam, Desiderius Erasmus. *On Copia of Words and Ideas (De utraque verborum ac rerum copia)*. Marquette University Press, 1963. Analisaremos com maior cuidado esta obra no terceiro capítulo desta tese. Contudo, algumas referências são feitas a ela no decorrer do corpo do texto em que a chamamos simplesmente de *De copia*. Como afirma Waswo, esta obra, com as suas mais de oitenta edições na Europa Ocidental, foi o maior disseminador da união entre *verba* e *res*. Cf.: Waswo, Richard. *Language & Meaning in the Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1983. Sobre esse tema ver também: Cave, Terence. *Cornucopia. Figures de l'abondance au XVI siècle: Érasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*. Paris: Macula, 1997, pp. 31-194.

¹⁰ Para Erasmo a cultura antiga deveria fazer parte do currículo pedagógico renascentista pela forma de seus textos, pela gramática, pelo uso preciso da língua e de suas expressões, tropos e figuras de linguagem, pelo conteúdo moral e para a apreensão do modo pelo qual os antigos faziam uso da leitura alegórica em seus textos. No entanto, esse aprendizado não poderia ser apenas um vão enriquecimento do saber, sem ter como pretensão mais elevada a leitura das Escrituras. É o que diz Erasmo no *Enquiridion*: “a literatura pagã forma e dá vigor ao gênio dos jovens alunos e os prepara maravilhosamente para o conhecimento das Escrituras, já

que a base clássica poderia ser realmente útil para a cristandade: utilizando os recursos antigos para chamar atenção dos cristãos dos abusos e incoerências religiosas de seu tempo. Seria somente deste modo que a união entre saber e eloquência deveria ser entendida e utilizada pelos humanistas cristãos na Renascença. Para Erasmo a eloquência não é apenas uma arte da ornamentação, mas sim a faculdade de desenvolver de maneira clara e apropriada as idéias, dando maior relevo aos assuntos mais importantes e atenuando aqueles que são passíveis de serem rejeitados. Este é o ponto central de nossa discussão: a eloquência é a forma ideal de servir à verdade e à dignidade do homem em sua relação com Deus e com seus semelhantes, portanto, ao orador cristão caberia expor somente idéias justas e coerentes. De fato, em várias de suas obras, Erasmo responde aos teólogos ou aos "falsos sábios" que recusam o princípio da *elocutio* como sendo arbitrário e supérfluo, afirmando ser justamente as regras da retórica que dão ao discurso uma forma inteligível, e que tornam o orador capaz de persuadir os seus leitores das verdades da fé. Para o humanista, o cultivo do espírito e da imitação dos ensinamentos de Cristo e a verdadeira religiosidade não se limitavam ao culto exterior dos dogmas e práticas cristãs, mas sim ao cultivo do espírito na imitação dos ensinamentos de Cristo.

Nesse sentido, o orador cristão não é, como na Antigüidade Clássica, apenas o homem virtuoso (*vir bonus*) e comprometido com os deveres cívicos, capaz de bem falar e convencer até mesmo uma platéia hostil da melhor direção a ser dada às questões da vida pública. Ele é também aquele que contribui, graças à razão, mas também devido à ajuda divina, ao esclarecimento da pureza da fé.¹¹ O predicator cristão tal como Erasmo define

que adentrar-se nela com pés e mãos sujos é quase uma espécie de sacrilégio. São Jerônimo tacha de imprudentes aqueles que recém saídos dos estudos profanos se atrevem a expor as Sagradas Escrituras. E quanto mais insolente é o proceder de quem sem conhecer os primeiros se atrevem aos segundos! E te direi ainda que: assim como a Sagrada Escritura é pouco frutífera se te contentas com a letra, a poesia de Homero e Virgílio será de não pequena utilidade se tens em conta que toda ela é alegórica, coisa que ninguém negará pertencer à sabedoria dos antigos. Aconselharia também a não te cercares dos poetas obscenos – ou ao menos não estudá-los em profundidade... Preferiria também que entre os filósofos tu seguisses aos platônicos, já que tanto em suas idéias quanto em sua maneira de falar se aproximam ao modelo dos profetas e do evangelho. Em resumo, aproveitarás o estudo da literatura pagã se, como te disse, se faz em idade adequada e com moderação, com cautela e deleite. (...) Finalmente, o mais importante: que em tudo se faça referência a Jesus Cristo. (...) Que a sabedoria divina seja tua única amada e mais bela entre todas as ciências seculares.” Erasmo. *Enquiridion*, cap. II, p. 73-74.

¹¹ Segundo Margolin, a teorização de uma comunicação que seja ao mesmo tempo argumentativa e persuasiva e que permita ao orador na ausência de uma verdade absoluta sobre os mistérios da fé, se aproximar progressivamente de uma verdade provável, é característica dos humanistas do Norte, sensíveis ao modelo italiano e erasmiano de uma nova retórica, cuja ética cristã não poderia ser de forma alguma esquecida. Margolin, Jean-Claude, op. cit., pp. 191-257.

no *Ecclesiastes* tem exatamente esta função: ele deve utilizar de suas palavras e de sua voz eficaz para “retirar as almas mergulhadas nos vícios” e direcioná-las no caminho da salvação, pois “é com as línguas antes de tudo que se serve o Predicador: suas armas são a doutrina sagrada, as lágrimas, as preces e uma vida sem faltas.”¹² O predicador deve “curar com a sua palavra aquele que sofre não de uma, mas de várias doenças, sustentar aquele que vacila, trazer à vida aquele que não tem mais alma e não tem consciência de seu mal”.¹³ Portanto, a verdadeira persuasão é aquela que atinge o coração, que faz o homem crer em uma nova verdade, aquela da simplicidade e da caridade cristãs. Aqui, diz o humanista, “o sábio encantador deve utilizar os mais eficazes encantos para transformar a víbora em ovelha”.¹⁴ Daí a importância para a realização de um bom discurso do profundo aprendizado das técnicas retóricas, que consiste, entre outros preceitos, em escolher bem as palavras que serão empregadas, conhecer os tropos e as figuras de linguagem, organizar o argumento de forma concisa ou abundante e fazer uso de lugares comuns que aproximem o público das questões tratadas pelo orador. Este vasto conhecimento apenas pode ser apreendido através da leitura dos textos clássicos e do entendimento de seus exemplos morais, da variação de seus estilos, da compreensão da gramática e do estudo sistemático das regras de ornamentação e disposição, ou seja, da união entre *verba* e *res*.

Como dissemos até aqui, em obras como o *De recta* e o *De copia*, assim como o *Ratio studii* e os *Adagia*, Erasmo prega a união entre sapiência e eloquência, condenando aqueles que se utilizam de uma sem a outra, como os escolásticos, de linguagem vazia e sem sentido que ele denomina de sofistas. A similitude entre estes preceitos e os postulados por Cícero se tornam evidentes, pois a eloquência sem a sapiência já fora por ele criticada em seu *De inventione*. Segundo Cícero, a sabedoria e a razão dos primeiros governantes que procuraram reunir os homens em prol dos seus interesses comuns não seriam suficientes para pacificar e organizar a fundação das sociedades, pois “o saber em si é silencioso e impotente para falar”. E, da mesma forma,

¹² “(...) c’est avec la langue avant tout que l’accomplit le Prédicateur; pour armes il a la doctrine sacrée, les larmes, les prières et une vie sans faut.” Érasme. “Ecclesiastes” In *Oeuvres Choisies*, p. 978.

¹³ “(...) il doit guérir avec sa parole celui qui souffre non pas d’une , mais de plusieurs maladies, pour soutenir celui qui chancelle, pour ramener à la vie celui qui n’a plus conscience de son mal.” Idem, p. 979.

¹⁴ “Ici le sage enchanteur doit utiliser des incantations efficaces pour transformer l’aspic en agneau.” Ibidem, p. 979.

uma eloquência sem sabedoria é perigosa e não pode fazer bem nenhum às cidades. Isso se dá porque se alguém negligencia o estudo de coisas tão nobres como a lógica e a moral, e se consagra totalmente à prática da palavra, ele se torna um cidadão inútil e mesmo daninho à sua pátria.¹⁵

A eloquência ciceroniana supunha uma vasta cultura filosófica, oratória, poética e histórica, que exigia do orador não apenas o conhecimento dos preceitos técnicos dessa arte, mas também o exercício e a imitação dos melhores autores, das suas sentenças e de seu conteúdo moral. Assim, a retórica evitava um duplo perigo: o do pedantismo e da sofística, já que o orador passaria a se dedicar a um processo de aquisição ao mesmo tempo do saber e da sua expressão, em um programa de educação verdadeiramente liberal. A retórica cívica de Cícero, a de um orador em pleno exercício da sua função e das suas responsabilidades políticas, assim como o seu trabalho de teórico da eloquência, adquiriu na Renascença um valor exemplar, servindo de referência central para os primeiros humanistas, como Petrarca, Salutati, Leonardo Bruni, Marsílio de Pádua, entre tantos outros¹⁶, que desejavam garantir a liberdade e a legitimidade do autogoverno das repúblicas italianas.

O ideal do orador ciceroniano renasce no *Quattrocento* ao mesmo tempo em que se percebe a urgência pela defesa da autonomia das cidades frente ao Sacro Império Romano. Assim, a valorização do orador moderno emerge em um cenário onde a ruptura com o sistema feudal e com os laços de vassalagem, se fazia, tal como na Antigüidade, em nome da participação imediata dos cidadãos nos negócios públicos. Tamanha novidade, advinda depois de quase dez séculos de predomínio do feudalismo, só poderia encontrar subsídios teóricos nos textos clássicos que incitavam a população a preservar sua liberdade contra qualquer interferência externa, e a lutar tanto pela sua independência política quanto pela manutenção do modelo republicano¹⁷. O império da palavra de Cícero sobre a Roma das

¹⁵ Cícero, *De l'Invention*, livro I, p. 58.

¹⁶ De acordo com Fumaroli, os textos ciceronianos não foram totalmente desconhecidos na Idade Média, mas as suas obras mais teóricas, onde se debatia a eloquência, apenas foram redescobertas no *Quattrocento*. No século XIV, apenas alguns fragmentos do *De Oratore* e do *Orator* eram conhecidos por um pequeno número de clérigos, sendo apenas em 1421 que o bispo de Lodi encontrou um manuscrito completo desses trabalhos, juntamente com o *Brutos*, ainda desconhecido na época. Cf.: Fumaroli, M., op. cit., p. 47.

¹⁷ Sobre a importância da redescoberta dos textos clássicos, de seu ideal de participação cívica na defesa das cidades republicanas italianas, assim como a função decisiva que o orador assume nas deliberações políticas ver: Skinner, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das

guerras civis, sua dedicação aos interesses da cidade e da república, assim como a glória adquirida por ele nos tribunais fizeram da eloquência a essência de um novo ideal de *vida civil*¹⁸.

Essa primazia da eloquência na vida social e intelectual da Renascença – no corpo político das repúblicas italianas e posteriormente das monarquias que as sucederam, assim como nas relações jurídicas, comerciais e religiosas que compunham a vida civil – fundava-se num ideal chave da cultura humanista, tal como vimos no início do texto ao examinarmos a obra de Erasmo: a busca pela união entre *Eloquentia* e *Sapientia* como realização mais alta do homem em sua capacidade de intervir positivamente no meio social através da palavra. Desse ponto de vista partilham Marc Fumaroli e Etienne Gilson, pois, para ambos, o que torna a sociedade possível é a linguagem.¹⁹ Segundo Gilson:

Nada é tão importante quanto o privilégio humano da linguagem, graças ao qual as sociedades foram construídas, e com elas suas leis, suas instituições, suas artes, suas ciências e suas filosofias. Colocar assim o animal que fala no centro de tudo, é o mesmo que colocar o ponto de vista ciceroniano por excelência, aquele do ‘homo loquens’. É também professar o humanismo em seu

Letras, 1996, e também: Pocock. *Le Moment Machiavélien. La Pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*. Paris: PUF, 1997.

¹⁸ O ideal de *vida ativa* se opõe, por sua vez, para autores como Eugênio Garin, ao de *vida contemplativa*, que pregava justamente o afastamento dos homens dos negócios da cidade. O objetivo da filosofia aristotélica na Idade Média seria o conhecimento do universal, da transcendência divina, estando a compreensão do particular, dos eventos que acontecem no mundo, submetido a leis gerais. Voltada para a contemplação do universal, a filosofia estaria dissociada da ação política, ao passo que a *vida ativa* correspondia ao uso da retórica, à incitação e à persuasão dos homens em defesa da liberdade cívica e da manutenção da autonomia política das cidades republicanas. Política por natureza, a retórica estaria invariavelmente imersa nas situações e nas ações particulares inerentes ao convívio social. Por essa razão, para Garin, o conhecimento dos humanistas não estava associado a uma postura contemplativa, mas aos atos direcionados pela razão humana, que passava a investir de legitimidade ontológica os eventos particulares. Em outras palavras, podemos dizer que, se a verdade, de acordo com a tradição medieval, era dada *a priori* da ação humana, e devia ser objeto de contemplação, na Renascença, pelo contrário, ela passa a estar imanente ao ato investigativo. Sobre esta oposição ver: Garin, Eugênio. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. São Paulo: UNESP, 1996.

¹⁹ Para eles, na Renascença há uma clara ruptura com o *modus scholasticus* vigente durante toda a Idade Média, sendo instaurado em seu lugar o *modus oratorius*, perdido com o fim da Antiguidade pagã e cristã, para fecundar o que o humanismo florentino denominou de vida civil. Apesar das excelentes análises de ambos os autores, as quais utilizamos amplamente como referência durante o texto, pensamos ser necessário também atentar para a existência de continuidades entre a cultura medieval e a cultura moderna, como propõem Skinner e Pocock. A emergência definitiva da retórica diminuiu certamente o papel e o alcance da filosofia escolástica na Renascença, entretanto, ela permaneceu sendo ensinada nas escolas e universidades modernas, sendo sempre foco de rivalidade com os humanistas. Só por esse diálogo intenso que existe entre os textos de muitos autores desse período com os defensores da escolástica, podemos notar que ela não desapareceu, permanecendo como um dos pontos centrais dos debates humanistas. Cf.: Fumaroli, Marc. “Aetas ciceroniana” in: *L’Âge de L’Éloquence: Rhétorique et “res literaria” de la Renaissance au seuil de l’époque classique*. Paris: PUF, 1999, p. 39. Gilson, Étienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

sentido primeiro e pleno. O orador se encontra por um mesmo golpe promovido ao primeiro lugar na hierarquia dos seres vivos, e particularmente dos seres humanos. Se o homem é essencialmente um animal que fala, aquele que fala melhor é assim mais plenamente homem. A arte de bem falar se chama eloquência, por isso, podemos dizer que o homem mais perfeito é aquele que penetra mais cuidadosamente na matriz dessa arte. Para saber falar é preciso ter alguma coisa a dizer: todas as ciências e todas as outras artes entraram naturalmente na formação do orador, vir doctissimos sed et eloquentissimos. Isso produz então o retorno da hierarquia entre os conhecimentos, no lugar de se ordenarem, como nas ciências, segundo sua maior ou menor aptidão para fazer conhecer o real, eles irão se classificar segundo seu valor como instrumentos possíveis para a palavra, vínculo e lei para as sociedades.²⁰

A retórica exposta dessa forma, ou seja, seguindo diretamente as premissas lançadas por Cícero na Antigüidade - cujo objetivo maior era reunir uma vasta gama de conhecimentos ao ofício do orador - se torna o princípio unificante da cultura humanista na Renascença, influenciando uma série de autores desse período, que retomaram o ideal ciceroniano de culto às virtudes, de compromisso da retórica com o bem público e de valorização da educação como condição essencial para a elevação humana.

Com o fim das repúblicas italianas, esse ideal passou a estar presente apenas nas cortes e nos textos de cunho pedagógico, sendo reapropriado de forma diferenciada no Norte da Europa, onde se destaca geralmente uma perspectiva mais devocional devido à influência de movimentos reformistas como a *Devotio Moderna*, assim como pela difusão dos textos dos humanistas cristãos que privilegiavam a elevação espiritual dos cristãos. Desta forma, pautando-se mais em preocupações sociais e morais, diferentemente dos italianos que centravam a sua argumentação em torno das discussões políticas, a retórica dos humanistas transalpinos atendia a uma proposta mais relacionada com os ideais de uma filosofia cristã, centrada na noção de um cristianismo mais ativo voltado para a reforma espiritual dos homens.

Voltando ao argumento inicial sobre a necessidade da eloquência para fins pedagógicos e religiosos, nós vimos até aqui que Erasmo endossa este ideal em várias de suas obras. Em obras como os *Adágios*, os *Colóquios*, o *Ratio studdi* e o *De copia*, podemos perceber o tratamento destas questões e, sobretudo, do pressuposto de que de uma boa educação depende a dignidade de todo ser humano. Nesses textos a educação assume para o humanista uma função mediadora essencial, sendo através dela que a natureza do

²⁰

Etienne Gilson, “Le Message de l’Humanisme, dans Culture et Politique en France à l’Époque de

homem se realiza em todo o seu potencial e virtude próprios. Da mesma forma, no colóquio sobre *A Guerra e a Queixa da Paz* (1515)²¹ Erasmo também salientava a necessidade de uma aliança entre a razão e a eloquência²², pois, “só aos homens foi dada a capacidade da razão, a qual o homem não tem em comum com nenhum dos restantes seres vivos. Só aos homens foi concedida a linguagem, que é o principal fundamento das relações sociais”²³, para que absolutamente nada entre eles se resolva pela força. Aqui, portanto, vemos claramente exposta a união entre o falar bem e a sabedoria, entre a retórica e a filosofia. No *Ecclesiastes* Erasmo se aproxima da fórmula desenvolvida nestes dois colóquios, afirmando que não há nada que aproxime mais os homens da divindade eterna que o espírito e a palavra (*mens et oratio*). Por isso, concordamos com Fumaroli quando ele diz que em nenhum outro humanista a cultura foi elevada a um nível mais alto do que em Erasmo, “pois as humanidades não estão apenas destinadas a ornar o espírito: é na cidade, na igreja, e nos cargos de comando da sociedade que esta cultura deve encontrar seu pleno emprego”²⁴.

l'Humanisme et de la Renaissance” apud Fumaroli, Marc, idem, p. 42.

²¹ Esse texto, publicado pela primeira vez em 1517, foi escrito por Erasmo sete anos antes a pedido de João de Sauvage, então chanceler de Carlos V, para uma conferência que reuniria este imperador e os reis da França e da Inglaterra para que fosse estabelecido entre eles um acordo de paz. Nesses colóquios Erasmo enfatiza o repúdio a todo tipo de conflito, sobretudo entre os cristãos, e uma ilimitada confiança na eficácia do diálogo para a resolução dos mesmos. Especificamente no colóquio *A guerra*, o humanista insiste no fato de que não apenas as guerras foram banalizadas pelos cristãos, sendo mais numerosas e cruéis que aquelas dos pagãos, como também atribui ao mau uso da palavra (inclusive por aqueles que com mais afinco deveriam saber utilizá-las, como é o caso de alguns teólogos e do papa Júlio II) a culpa pelo estímulo das sucessivas desavenças existentes entre os reinos da cristandade. Cf. Erasmo de Rotterdão. *A Guerra e a Queixa da Paz*. Lisboa: Edições 70, 1999, p. 86.

²² Como nos mostra Jerrold Siegel, as relações entre filosofia e retórica na Antigüidade envolveram concepções divergentes sobre qual a expressão mais digna da natureza humana, a que estava relacionada à filosofia ou à retórica, e qual seria a forma de sua instrução ideal. Entre os filósofos, *logos* - termo grego que define a qualidade distintiva do homem, o que o faz único em relação às outras espécies da natureza - foi traduzido para o latim como *ratio*, que se definia pela opção contemplativa de conhecimento das questões universais, dos primeiros princípios das coisas divinas e humanas. Já os retóricos traduziram *logos* como *oratio*, pois, segundo eles, o maior objetivo do homem está na busca da excelência na arte da palavra e da vida dedicada aos negócios públicos. Essa oposição entre retórica e filosofia existente na Antigüidade, assim como a necessidade de uni-las chegou até os primeiros humanistas italianos que, cultuando o orador ideal ciceroniano viam com desdém o ideal filosófico da sabedoria no âmbito privado e espiritual, combatendo os filósofos cristãos da Idade Média, que, preocupados com a redenção e a vida eterna, optaram pelos valores filosóficos, descartando como supérflua a preocupação com as coisas da vida secular. A superação da rivalidade entre as duas tradições foi, contudo, matéria comum a muitos autores clássicos e medievais, sendo também preocupação central dos primeiros humanistas. Cf.: Siegel, Jerrold. “Petrarch to Valla” in: *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: the union of eloquence and wisdom*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1968.

²³ Erasmo. *A Guerra e a Queixa da Paz*, p. 86.

²⁴ Margolin, Jean-Claude. “Érasme, notre contemporain” In Collection Robert Laffont, op. cit., Préface, p. VI.

No entanto, o que nos chamou atenção ao longo da nossa pesquisa foi o fato desta união entre retórica e filosofia não ser postulada em alguns trabalhos do humanista, como por exemplo, no *Enquiridion*, nem tampouco estar presente de forma direta no *De recta pronuntiatione*, sendo em ambas as obras apenas a linguagem a maior qualidade do homem. Quais seriam os motivos da recusa erasmiana da razão filosófica? Que conclusões devemos tirar da descoberta de que a razão talvez seja incapaz de nos convencer das verdades que descobre? A retórica teria então um peso maior para o humanista que a filosofia, rompendo o aparente equilíbrio estabelecido por Cícero entre as duas disciplinas? Procuraremos ao longo desse capítulo tentar responder a estas questões, que podem elucidar a forma pela qual o autor dialogou com a tradição clássica e como isso influenciou a sua escolha por um método pedagógico particular. Diante da ambigüidade desta posição erasmiana, limitamos nossa análise à breve exposição do *Enquiridion* (pois já apresentamos no início desse texto nossa tese sobre o *De recta pronuntiatione*), tanto para realçar o sentido específico dado pelo humanista à razão e o motivo da sua escolha pelo duelo entre linguagem e razão, quanto para entender o privilégio atribuído por ele à arte da palavra.

2.2) A ambigüidade erasmiana: a preponderância da retórica sobre a filosofia

No capítulo quatro do *Enquiridion*²⁵, intitulado *Do homem exterior e interior*, Erasmo divide o homem em duas partes: em corpo, local onde incidem as paixões, e em alma, substância que aproxima o homem da divindade. Segundo o humanista, estas duas naturezas tão distintas entre si foram separadas após o pecado original, encontrando-se, por isso, em constante conflito. O corpo sofre porque é mortal e se deleita com as coisas terrenas. A alma, pelo contrário, por estar ligada à linhagem celestial, tende a lutar contra a sua morada terrena, depreciando tudo o que é visível por ser efêmero, e buscando o que é verdadeiro e eterno²⁶. Erasmo resume aqui um dos argumentos do *Timeu* de Platão, ao analisar a natureza da alma, afirmando não ignorar que a vida feliz consiste no controle da

²⁵ Erasmo de Rotterdam. *Enquiridion: Manual del Caballero Cristiano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, cap. IV, pp. 91-96.

²⁶ Idem, p. 92.

classe mais baixa das paixões – como a voluptuosidade, o medo, a ira, a audácia e o desejo – enquanto a vida infeliz consiste em ser vencido por esses vícios. É contra essa discórdia entre alma e corpo, entre vícios e virtudes que o homem deve declarar guerra, pois, se bem orientadas as paixões, o corpo poderia ser conduzido a atitudes interiores e devotas.

Como podemos perceber, a razão erasmiana aparece em oposição às paixões, numa antítese explícita entre *ratio* e *adfectus*, entre homem interior e homem exterior. Portanto, como destaca Chomarat²⁷, a razão aqui é dominada pelas paixões carnis, já que as partes mais bestiais e rebeldes do corpo (o fígado e o ventre) exercem sua tirania e fomentam a rebelião de todos os membros, sendo o homem – “animal divino e superior” – transformado em besta. A razão, tal como fora estabelecida por Platão e particularmente entendida por Erasmo, não consegue domar os vícios humanos²⁸. Deste modo, à razão transcendente e científica, desvincilhada da prática cotidiana, o humanista opta no capítulo seguinte, intitulado *Da variedade das paixões*, pela razão dos peripatéticos, que ensina que não é necessário eliminar todas as paixões para alcançar a felicidade, mas apenas orientá-las no sentido adequado, já que algumas delas, que são plantadas pela natureza, podem ser um incentivo às virtudes. Assim, Erasmo diz que “a ira contribui para a fortaleza, a inveja para a diligência²⁹”. Além disso, para os peripatéticos não se pode contentar com as definições de ordem geral, sendo necessário aplicá-las também aos fatos particulares, pois, “entre as

²⁷ Chomarat, op. cit., p. 55.

²⁸ No texto erasmiano a razão é vencida pela palavra em dois momentos específicos: o primeiro deles surge da necessidade dos afetos (da paixão cristã para a pregação) e o segundo quando a palavra se destaca como veículo de comunicação com as massas, já que é somente pela retórica cristã que o predador pode eliminar dos seus fiéis antigas práticas cristãs ritualísticas e levá-los ao conhecimento do verdadeiro cristianismo.

²⁹ “Así, la ira contribuye a la fortalez, la envidia a la diligencia...” Erasmo. *Enquiritidion*, p. 98. A análise de Cristina Viano sobre as virtudes naturais na *Ética a Nicômaco* nos diz que, para Aristóteles, estas virtudes, inatas e constitutivas a cada indivíduo são incompletas, não constituindo ainda a virtude em sentido próprio. Elas apenas servem como base para as virtudes éticas e dianoéticas, que dependem do uso pleno e correto das faculdades racionais para se tornarem virtudes perfeitas. Portanto, no caso da ira e da cólera citados acima por Erasmo, elas também são virtudes importantes por despertarem a impetuosidade e o impulso, mas devem ser dirigidas pela razão e acrescidas da “escolha deliberada e do fim”. Ainda que Erasmo não cite diretamente esta obra no *Enquiritidion*, ele afirma textualmente que seguirá a tese dos peripatéticos. Por isso citamos Aristóteles sobre as virtudes naturais: “a forma da coragem inspirada pela impetuosidade parece ser a mais natural de todas e, quando a ela se acrescentam a escolha deliberada e o fim, torna-se coragem no sentido próprio. Também os homens, portanto, quando estão encolerizados, sentem dor e, quando se vingam, sentem prazer. Porém, os que se batem por estas razões são ardentes no combate, mas não são corajosos, pois não agem nem levados pelo bem nem como quer a razão, mas o fazem sob o efeito da paixão; têm, todavia, algo que lembra a verdadeira coragem.” (*Ética a Nicômaco*, III.11, 1116b23-1117a9). Cf.: Viano, Cristina. “O que é virtude natural?” In: *Analytica: revista de filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ. Seminário de Filosofia da Linguagem, 1993, pp. 115-125.

proposições relativas à conduta, embora as universais tenham uma aplicação mais ampla, as particulares são mais verdadeiras, visto que a conduta diz respeito a casos individuais³⁰. A opção de Erasmo pela filosofia aristotélica em detrimento da platônica - ou seja, da razão científica, voltada para o conhecimento das verdades essenciais – indica todo o caminho da sua argumentação. Além de não excluir os afetos, de grande relevância na predicação cristã, a razão dos peripatéticos está totalmente imersa nos negócios humanos, na vida prática. Portanto, ao contrário de Platão, a filosofia dos peripatéticos não exclui o uso nem a importância da palavra, fundamental nas deliberações públicas, pois esta doutrina se preocupa com as ações dos homens no mundo, assim como a necessidade da existência de um consenso nas questões relativas à cidade, como Aristóteles propõe no livro III da *Política*. A escolha erasmiana é então pelo verossímil (o possível a ser alcançado nas deliberações) e pela função fundamental que a palavra, a *ars rhetorica*, assume na resolução das contendas que fazem o cotidiano de uma sociedade.

Após se opor à razão platônica, o segundo alvo de Erasmo é a razão filosófica dos estóicos, “que querem que o seu perfeito homem sábio esteja livre de todo tipo de perturbações, que consideram enfermidades da alma.”³¹ Para ele “as tentações não apenas não são perigosas, mas também são necessárias para a tutela da virtude. (...) Superada a tentação, dá-se sempre ao homem um aumento da graça divina, com a qual ele fica mais preparado contra os assaltos futuros do inimigo.”³² Ao contrário do que postulam os estóicos, na perspectiva cristã, a realização maior do homem deve ser vencer as tentações e incursões malignas. “Ainda que sua alma arda em paixões violentas, tu hás de obrigar, ameaçar e atar este Proteu com amarras violentas, mesmo que se transforme em toda sorte de coisas prodigiosas”³³. Erasmo, por isso, legitima e salva os afetos, já que eles podem ser orientados não só na direção do pecado, mas também no bem do espírito, conforme o livre-

³⁰ Para Aristóteles, uma das fontes erasmianas no *Enquiridion*, “sabedoria filosófica é um conhecimento científico combinado com a razão intuitiva daquelas coisas que são as mais elevadas por natureza.” Por isso, ele diz que homens como Anaxágoras e Tales de Mileto possuem uma sabedoria filosófica, mas não prática, porque não são os bens humanos que eles procuram. “A sabedoria prática, pelo contrário, versa sobre as coisas humanas, e coisas que podem ser objeto de deliberação” (...) Mas ninguém delibera a respeito de coisas invariáveis, nem sobre coisas que não tenham uma finalidade, um bem que se possa alcançar pela ação.” Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2004, livro I, cap. 7, 30 e livro VII, cap. 7, 10-20.

³¹ Erasmo. “Da variedade das paixões” In: *Enquiridion*, op. cit., cap. V, pp. 97.

³² Ibidem, pp. 110-111.

³³ Idem, “Do homem interior e exterior, e das partes do homem segundo as Sagradas Escrituras”, cap. 6, p. 109.

arbítrio e o bom senso humanos. O amor conjugal, por exemplo, pode ser perigoso e ruim para o homem se ele tem por fim o prazer sensual, assim como pode ser benéfico se o marido ama em sua esposa a “imagem de Cristo”, isto é, a sua pureza, piedade, modéstia, o seu amor ao próximo...³⁴ É, portanto, da escolha do homem, do exercício de seu livre-arbítrio, que depende a sua elevação espiritual ou a sua derrocada final.

Este é certamente o principal argumento do *Enquiridion*, retirado de um dos mais celebrados lugares comuns da Renascença: que não se deve confundir vícios com virtudes, sendo esta a pré-condição necessária de seu controle, impossível sem o conhecimento dos mesmos e de como eles incidem sobre os homens. É contra essa confusão tão comum entre os cristãos que Erasmo se opõe tão energicamente, sendo avesso à noção tão difundida de piedade cristã, tida como falsa pelo humanista posto que excessiva e mal direcionada para uma lei exterior, definida pelo ritualismo, pela superstição, pelas peregrinações, pela venda de indulgências, pelo culto aos santos e à Virgem Maria, assim como pelo lucro advindo de todas essas práticas. A verdadeira piedade, por sua vez, para ele consistia na imitação dos princípios deixados por Cristo de caridade, amor e piedade.

Trata-se, então, de uma disposição interior, de uma fé, que não é revelada ao homem pela razão, mas sim pelo êxtase e pela emoção. Assim, o terceiro alvo a que se dirige o *Enquiridion*: a oposição erasmiana à razão escolástica, também ineficaz em suas tentativas de explicar cientificamente a existência de Deus³⁵. Para o humanista a

³⁴ Idem, p. 108.

³⁵ O descrédito erasmiano em relação à razão está relacionado, como bem aponta Richard Popkin, ao fideísmo, que ele assim define: “aqueles que eu classifico como ‘fideístas’ duvidam que seja possível alcançar o conhecimento pelos meios racionais se nós não formos beneficiados pela ajuda de quaisquer verdades fundamentais que repousem sobre a fé (isto é, de verdades que não repousam sobre provas racionais).” Contudo, o conhecimento científico não é totalmente descartado, pois ele também contribui para a sabedoria, porém, é a fé que é imprescindível para se crer no que não se pode ver. Além disso, sua necessidade é urgente, uma vez que sem ela o homem não pode alcançar a verdadeira felicidade apenas conquistada pela vida eterna. Popkin, Richard. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000, p. 28. O fideísmo, que se apóia nos escritos de Santo Agostinho, foi resgatado e difundido pela *Devotio Moderna*, a “devoção moderna” dos Irmãos da Vida Simples. Esta ordem religiosa dos Países Baixos que pregava o misticismo, o fervor religioso e a adoração de Cristo, influenciou Erasmo ainda em sua juventude em Deventer. A ênfase deste movimento era posta na piedade e na devoção, que se caracterizava tanto por uma entrega à interioridade, aos exemplos deixados por Jesus, quanto pelo desprezo dos cultos externalizantes. De acordo com Bainton, havia duas correntes distintas na tradição dos Irmãos: uma representada por Thomas de Kempis, que receava que qualquer espécie de saber pudesse atrofiar o espírito, e outra vinda de Gerard Groote, que valorizava a importância dos exemplos clássicos para a compreensão do Evangelho. Esta corrente que assimilava a tradição clássica foi desenvolvida por Hegius (professor de Erasmo) e Agricola, influenciando Erasmo nos anos em que se manteve nos Países Baixos. Ainda assim, nos lembra o autor que a devoção preconizada por Kempis em sua *Imitação de Cristo* foi mantida por Erasmo. Cf.: Bainton, Roland H. *Erasmo da Cristandade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969, pp. 7-12.

experiência da fé depende de uma busca interior e individual de Cristo que implica imediatamente em uma negação da razão, assim como dos dogmas defendidos tão arduamente pela Igreja. Portanto, a verdade da fé não está nos concílios (que, por sua vez, também se contradizem), nas bulas papais ou nos decretos teológicos, mas em um retorno ao eu interior, ao contato direto com a divindade e numa recusa aos cultos externalizantes que apenas afastam o homem dos preceitos verdadeiramente cristãos. Este anti-intelectualismo erasmiano está também claramente expresso no *Elogio da Loucura*, de 1511, que se opõe à razão presunçosa dos silogismos escolásticos, aos seus princípios gerais e toda a sua estrutura argumentativa. Sobre os teólogos diz Erasmo:

Seu estilo regurgita de neologismos e de termos extraordinários. Explicam à sua maneira os arcanos dos mistérios: como o mundo foi criado e distribuído; por que canais a mácula do pecado se espalhou sobre a posteridade de Adão; por que meios, em que medida, e em que instante Cristo foi terminado no seio da Virgem; de que modo os acidentes subsistem sem matéria. A estas questões, hoje banais, os grandes teólogos, os iluminados como se chamam, preferem, e julgam mais dignas deles, outras questões que os excitam ainda mais: se houve um instante preciso na geração divina; se houve várias filiações em Cristo; se é possível sustentar a proposição de que Deus Pai odeia o Filho; se Deus poderia ter vindo sob a forma de uma mulher, de um diabo, de um burro, de uma abóbora ou de um pedregulho... Incontáveis são as suas sutis parvoíces, ainda mais sutis que as anteriores. (...) O traçado de um labirinto é menos complicado que os tortuosos caminhos dos realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, ockhamistas, scotistas e outras tantas escolas das quais só enumero as principais. A erudição de todas é tão complicada que os próprios Apóstolos necessitariam receber um outro Espírito Santo para discutir tais assuntos com esses teólogos de um novo gênero.³⁶

O fato é que se os teólogos se dedicam a essas “bufonarias” de nenhuma importância, eles se afastam do que realmente importa: a compreensão do Evangelho. A ciência escolástica do ponto de vista erasmiano não atende às necessidades práticas do homem, como a sua busca pela felicidade eterna, tornando-se por isso mera curiosidade sobre as coisas, ciência pela ciência. Como podemos perceber no texto de Erasmo, este sólido fideísmo expresso com uma ironia e com um tom de deboche desconcertantes, questiona a redução da ciência teológica de seu tempo ao tratamento de questões tão

Popikín, Richard. *História do Ceticismo de Erasmo à Spinoza*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000, p. 28.

³⁶ Erasmo. *Elogio da Loucura*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, pp. 68-69.

obscuras e irrelevantes, propondo em seu lugar o retorno à interioridade mística da comunhão com Deus.

Ao combater o alcance da certeza pela razão teológica, Erasmo opõe-se também ao mau uso da palavra feito pelos teólogos que instituíram uma forma de religiosidade muito distante daquela praticada pelos primeiros cristãos, buscando através do bom uso da palavra, da palavra que comove e desperta os fiéis para a verdadeira fé em Cristo, reformar os costumes e as práticas cristãs de seu tempo. Este seria, para ele, o principal ofício do orador cristão: trazer de volta a paixão e o contato direto com a divindade, sendo somente através da persuasão exercida pela palavra que o humanista poderia alcançar tal objetivo. Por isso, não é possível a um cristão renegar todas as paixões – como Erasmo demonstrou no *Enquiridion*, opondo-se aos estóicos e filiando-se aos peripatéticos - pois, desse modo seria exterminada também a fé em Cristo, a mais importante forma de afeto. Além disso, como destaca Chomarat³⁷, o papel dos afetos é de grande relevância para os humanistas cristãos, sendo esta uma qualidade essencial ao orador que deseja justamente condenar os vícios terrenos, clamar para a salvação da humanidade e, sobretudo, questionar as crenças e as opiniões religiosas arraigadas durante séculos de domínio da Igreja Católica. Por esse motivo, a partir da adoção de uma razão de matriz aristotélica, centrada na vida prática e que legitima o papel dos afetos na ação virtuosa, Erasmo prefere a força persuasiva da retórica que move as paixões dos homens e lhe inspiram o amor vivo de Cristo às limitações que o dogmatismo da razão filosófica impõe, seja ela platônica, estóica ou escolástica.³⁸

³⁷ Chomarat, op. cit., p. 61.

³⁸ Erasmo opta por não seguir fielmente nenhuma doutrina dogmática, principalmente no que se refere às certezas da fé. Para ele existem questões totalmente obscuras e vedadas ao conhecimento humano até mesmo pela diferença entre a linguagem divina e a linguagem humana que traduz seus preceitos nas Escrituras. Portanto, não adianta ao homem se deter sobre assuntos como o livre-arbítrio, a Trindade ou qualquer outro mistério divino porque o conhecimento humano pode apenas tangenciar essas questões sem resolvê-las totalmente, pois sempre se poderá duvidar desta ou daquela assertiva. Em seu *De libero arbitrio*, de 1524, ao questionar até que ponto o homem é realmente livre, e ao não encontrar nenhuma resposta efetiva para esse problema, Erasmo defende o livre-arbítrio ceticamente. Diante da pluralidade de interpretações sobre esse tema, todas tendo como base as Escrituras, Erasmo propõe a suspensão do juízo. Já que a limitação da razão existe, o humanista prefere, opondo-se por isso a Lutero, a seguir a tradição, ou seja, o que a maioria aceita e concorda sobre esta questão. O argumento aceito pela comunidade tem mais garantia e validade do que o que afirma um único indivíduo contra a opinião estabelecida sobre assuntos diversos, por isso ele opta pelo consenso entre os cristãos. Esta desqualificação da razão à maneira dos céticos acadêmicos atravessa invicta todo o medievo, até que, na Renascença, a plena recuperação do esparso ceticismo acadêmico e a divulgação do ceticismo pirrônico instaurassem uma verdadeira crise na capacidade da razão alcançar qualquer verdade favorável à fé. Cf.: Popkin, Richard, op. cit., cap. II.

Erasmus justifica sua escolha claramente no *Enquiridion*, afinal, trata-se de um manual para a reta conduta do homem no mundo, que estabelece vinte e duas regras para os homens resistirem aos seus vícios e seguirem a virtude. Escritas de modo claro e direto, a sua forma é muito distante das abstrações atestadas nos sermões escolásticos que não produziam em seus ouvintes nenhuma emoção. Tendo sido influenciado nesta época pelo franciscano Jean Vitrier, cujos sermões não eram divididos escolasticamente, mas, pelo contrário, poderosamente unificados por sua fé ardorosa e pelo poder de suas palavras que causavam grande comoção em seus fiéis, Erasmo opta por uma forma discursiva limpa, autêntica, que pudesse levar seus leitores a uma piedade fervorosa³⁹.

Por essa razão, para Erasmo “a palavra é mais vasta que a razão, já que a retórica com as três funções que ela distingue – *docere, delectare, movere*⁴⁰ – é muito mais ampla que a filosofia que lida apenas com o raciocinar e com o ensinar.”⁴¹. O *movere* (comover, excitar as paixões do auditório) é um dos meios mais importantes da arte retórica que não faz parte, no entanto, do método filosófico, que tem como princípio ensinar os ouvintes sobre a essência das coisas. E justamente esta função retórica assume na grande maioria dos discursos dos humanistas cristãos um papel de suma importância junto à sua pregação, que visa antes de tudo a alteração das paixões de seus ouvintes (ou leitores) para o assentimento das verdades cristãs.

Portanto, se Erasmo prioriza a força da argumentação persuasiva para alterar as crenças cristãs então deturpadas, ele também conseqüentemente opta pelo caráter prático e imediatista da retórica – em oposição às especulações abstratas da teologia escolástica - cuja ação neste mundo seria determinante para a real conversão e salvação dos fiéis. Podemos concluir desta análise que as três frentes que Erasmo combate no *Enquiridion* - o platonismo, o estoicismo e o escolasticismo - têm um ponto em comum que lhes é determinante: todas elas têm como princípio geral e norteador a busca de verdades universais (e não do verossímil como defende a retórica), que as afastam das deliberações iminentes à vida prática. Ao optar pela filosofia peripatética, imersa nas ações dos homens,

³⁹ Sobre a espiritualidade erasmiana, seu contato com a *Devotio Moderna* e com Jean Vitrier ver: Bainton, Roland H. *Erasmus da Cristandade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969, pp. 65-88.

⁴⁰ De acordo com a tradição antiga o objetivo da retórica é a persuasão, pois toda argumentação visa à adesão dos espíritos a certas teses, e os três meios de que ela se utiliza para alcançar tal fim são: a instrução, a sedução e a comoção do auditório. Cf.: Molinié, G. *Dictionnaire de Rhétorique*. Paris: Librairie Générale Française, 1992.

Erasmus imediatamente também subordina esta doutrina aos poderes inerentes à retórica, mais úteis ao combate iniciado pelo orador cristão em prol de uma reforma nos costumes religiosos de seu tempo. Esta forma de subordinação da filosofia à retórica como renovação da cristandade, arte superior por suas amplas funções, já pode ser encontrada em Lorenzo Valla, que fora antes de Erasmus⁴² o mais ardoroso defensor desta arte. Com efeito, como nos mostra Jerrold Seigel, Valla proclamara ser sua devoção à retórica maior do que a de Cícero, tendo-a na conta de “rainha da verdade e da perfeita sabedoria”. Criticava assim os filósofos que restringiam apenas a si mesmos o nome de amigos da sabedoria, deixando de lado legisladores, oradores, chanceleres e homens de Estado cuja sabedoria governa as cidades muito antes dos filósofos. Defensor contundente da “vida cívica”, ele renegou a “vida contemplativa”, isolada do mundo público e da busca pelo consenso da opinião comum. Nesta perspectiva, questionou o próprio estatuto tradicionalmente superior da filosofia sobre a retórica, enquanto enunciadora da verdade sobre as coisas. Mais preocupado com as questões da vida prática, Valla afirmava a superioridade da retórica sustentando que os oradores trataram de questões éticas, morais e civis muito mais claramente e extensivamente do que os filósofos, com seu modo obscuro que não levava em conta os anseios do senso comum⁴³.

2.3) A influência de Lorenzo Valla na recusa erasmiana da razão

⁴¹ Chomarat, op. cit., p. 61.

⁴² A influência de Lorenzo Valla sobre Erasmus é atestada por diversos biógrafos e especialistas erasmianos, como Chomarat, Halkin e Bainton, que afirmam ser a sua admiração por Valla cultivada desde a sua estadia no convento de Stein, onde troca, durante todo o ano de 1489, diversas correspondências com seu amigo Cornelio Gerard defendendo as *Elegantiae* de Valla das críticas feitas por Poggio. Além disso, anos mais tarde na biblioteca de Louvain Erasmus encontra um manuscrito do Novo Testamento de Valla que determinará o seu apreço pelo trabalho de exegese, assim como o cuidado com as línguas antigas, publicando, em 1505, as *Anotationes sobre el Nuevo Testamento de Valla*. Podemos citar ainda a relação direta que existe entre o *De Voluptate* (1432) de Valla e o colóquio *Epicureus* (1533) de Erasmus, que trataremos adiante. Cf.: Chomarat, op. cit., pp. 242-245. Halkin, Léon-E. *Erasmus entre Nosostros*. Barcelona: Herder, 1995, pp. 101-103. Bainton, Roland. *Erasmus da Cristandade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 76-77.

⁴³ Siegel, op. cit., “Lorenzo Valla and the subordination of philosophy to rhetoric”, cap. V, pp. 137-169.

A defesa da retórica feita por Lorenzo Valla está claramente exposta no *Do Bem Verdadeiro*, publicado em 1431, onde ele ataca sobretudo a filosofia estoica, mostrando que a sua pretensa sabedoria era contrária à verdade da fé cristã. Valla escreveu *Do Bem Verdadeiro* enquanto era professor de retórica na Universidade de Piacenza, dividindo-a em três partes: a primeira tratava brevemente da posição estoica; a segunda, mais longa, atacava o estoicismo e defendia o epicurismo⁴⁴; e a terceira tratava da posição cristã, a qual ele aproximava mais da doutrina epicurista, pois, esta última, de maneira algo similar à piedade cristã, concebia a vida humana em sua condição própria sem buscar a transcendência e legitimava o papel dos afetos na ação virtuosa.

Timmermans⁴⁵ nos diz que a associação realizada por Valla entre o epicurismo e o cristianismo foi feita de modo pouco cuidadoso, principalmente se comparada à mesma relação feita por Erasmo alguns anos mais tarde. Mas, por outro lado, a existência de algumas inconsistências derivam do fato de ter sido ele o primeiro humanista a tratar desse tema. Todavia, é preciso destacar que a sua defesa do epicurismo foi apenas para contrapô-lo ao estoicismo, considerada a escola que melhor encarnava os ideais filosóficos na Antigüidade, tendo em vista que Valla não demonstra no restante das suas obras nenhuma vinculação estreita com esta escola. Na verdade ele não pretendia firmar sua lealdade a uma doutrina filosófica, mas sim atacá-las todas sob a crítica aos estoicos, pois objetivava a plena defesa da fé cristã que era em si incompatível com o culto filosófico pagão da virtude. Para o humanista, os atenienses, os romanos e os muitos professores de virtude na Antigüidade estavam muito distantes da prática ou do entendimento do real significado da virtude. Eis o que diz Valla sobre a filosofia:

Eu não me envergonho de desprezar e condenar a filosofia, desde que Paulo encontrou imperfeições nela, e Jerônimo e outros chamaram os filósofos

⁴⁴ Jerrold Siegel nos diz que não há nenhuma indicação de lealdade de Valla ao epicurismo em seus trabalhos, já que além dessa obra, a menção a esta escola só aparece no *Apology to Eugene IV*, estando ausente de outros trabalhos do humanista como o *Ensaio sobre o Livre Arbítrio* e as *Disputas Dialéticas*. Ainda assim, mesmo que o seu argumento não seja constante em seus trabalhos e ainda que a sua defesa do epicurismo esteja diretamente relacionada à condenação filosófica do estoicismo, por ser esta corrente filosófica contrária aos ideais do orador, a forma como ele salva as paixões epicuristas é muito próxima do modo que Erasmo o faz em seu *Enquiridion*. Siegel, J. Idem, pp. 145-146.

⁴⁵ Segundo Timmermans, Valla mutila alguns aspectos centrais do epicurismo para poder associá-lo ao cristianismo. Timmermans. “Valla et Érasme, défenseurs d’Épicure” in *Neophilologus*, nº 23, pp. 414-419.

de fomentadores da heresia. Desfazer-se da filosofia por isso, é também desfazer-se da heresia⁴⁶.

Como podemos perceber, Valla não condenou a cultura antiga em geral, mas apenas a cultura filosófica e, sobretudo, a estóica. Ele aceitava, por outro lado, a retórica por sua compatibilidade com o cristianismo ajudando a difundir a fé sob o exercício da palavra persuasiva. Mas, quais seriam as razões de Valla para a sua negação da razão filosófica, e o que isso realmente significaria no inovador pensamento deste humanista? Em que implicaria esse ceticismo de Valla em relação aos poderes da razão? Estas são algumas questões que surgiram ao aproximarmos estes dois pensadores, ao identificarmos a influência direta de um sobre o outro, e também ao percebermos a importância para ambos da linguagem como mediadora de toda experiência humana, que se torna, por sua vez, uma preocupação central entre os humanistas dos mais diversos países europeus, afetando os trabalhos de Agricola na Alemanha, de Luis Vives na Espanha, de Budé na França, de Thomas Asham na Inglaterra, entre tantos outros. Esta preocupação com a linguagem e com as estratégias de argumentação que dela derivam é uma característica comum entre os humanistas da Renascença, sendo, por isso, de grande relevância para nosso trabalho compreender até que ponto esta valorização da *ars* retórica compromete o apreço pela filosofia, e que filosofia realmente é esta que está sendo depurada. Estas são algumas das questões que estão presentes em todo este trabalho, e que começamos a tratar ao longo deste capítulo sem a pretensão de resolvê-las aqui. Não nos esqueçamos que a busca pela linguagem ideal, que se relaciona diretamente, como já vimos, com a noção da dignidade do homem, é traduzida e expressa pela busca da mais pura latinidade, tal como Erasmo desenvolve em seu *De duplici copia verborum ac rerum*, de 1512, que analisaremos no capítulo 3.

Por isso, antes de adentrarmos na observação deste manual que teve pelo menos oitenta e cinco edições publicadas na Europa Ocidental e que foi o principal disseminador da necessidade da união entre *res* e *verba*, oriunda da tradição de Cícero e Quintiliano, cuidaremos de algumas das justificativas mais comuns entre os humanistas para a defesa da arte retórica, fundamental na sua pregação cristã. Mas o que leva Erasmo em determinados momentos da sua vasta obra a basear sua defesa da *ars rhetorica* da mesma maneira que

⁴⁶ Valla, *On the true Good* apud Siegel, op. cit., p. 156.

fizera Valla, ou seja, sob uma condenação expressa da tradição filosófica? E que espécie de tradição é esta que surgia como tão contrária aos anseios de ambos pela renovação da fé?

O nosso argumento é que tanto Valla quanto Erasmo combatem em duas frentes distintas: uma combate a razão filosófica dos antigos que pretende alcançar as verdades universais, e a outra se opõe à razão escolástica, que procura dar uma resposta absoluta aos mistérios da fé, tais como a natureza da Trindade, a ressurreição de Cristo, e a profundidade do inferno. Ambas questionam uma noção de verdade absoluta, irrepreensível e inquestionável, já que para eles a verdade não está dada *a priori* à ação dos homens, nem tampouco cabe a eles desvendar os mistérios divinos que lhes foram negados pela própria distância infinita existente entre a linguagem divina e a humana. No entanto, é próprio do homem se aproximar destas verdades através de uma apreensão mais clara e mais direta dos textos sagrados. Por essa razão, para eles a verdade emerge do apuro filológico e da pesquisa dos textos sagrados que deveriam guiar a conduta cristã, assim como da correção de erros antigos aceitos e disseminados pela tradição, e, sobretudo, pela divulgação dessas correções com o auxílio da imprensa, veículo que Erasmo soube muito bem aproveitar em sua época. Com a emergência deste novo critério de verdade, imanente à ação investigativa do homem, pode-se compreender melhor as críticas de Valla e Erasmo à razão contemplativa dos estóicos e dos escolásticos.

Na perspectiva cristã de Valla os estóicos estavam errados ao colocarem no ideal de virtude a base por excelência para o alcance da *eudaimonia* (felicidade). Segundo esta doutrina o homem deve afastar-se do mundo público para encontrar a sabedoria e a virtude buscada em função de si mesma, expressando o anseio de realização e transcendência plena das fraquezas humanas ainda neste mundo. Portanto, a *honestas* era o bem maior e mais alto pelo qual se deveria almejar. A escolha estóica consiste então na “exigência do bem, ditada pela razão que transcende o indivíduo⁴⁷”. Diferentemente desta, a busca pela felicidade na doutrina epicurista consiste no prazer e no interesse individual. No entanto, como destaca Pierre Hadot, Epicuro propõe que se deve ter cuidado com os prazeres vãos, “doces e lisonjeiros”, porque estes são insaciáveis, provocando por isso um grande sofrimento àqueles que se dedicam a cultivá-los. Por essa razão, é necessário distinguir entre estes e os prazeres que nos deixam em equilíbrio e com a alma tranqüila. Controladas

⁴⁷ Hadot, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 188.

as perturbações e os desejos que nos afligem, os homens podem suprimir aqueles que não lhes são necessários e escolher entre aqueles que lhes são naturais de forma ascética⁴⁸. A aceitação e o controle dos prazeres é bastante compatível com o cristianismo, pois o cristão deve buscar a virtude não como sua realização última neste mundo, mas sim no interesse de um prazer mais pleno só alcançável pela salvação. É por essa razão que o homem deve – como propõe Erasmo no *Enquiridion* – conhecer os vícios que mais incidem sobre seu corpo para desta forma poder controlá-los e dirigi-los à virtude. Da mesma forma, diz Valla em sua crítica aos estóicos em *Do Bem Verdadeiro*:

Não apenas eu dou preferência aos epicuristas, homens vulgares e desdenhados, face aos guardiões da honra, mas eu mostrarei que estes perseguidores da sabedoria, seguem não a virtude, mas sim a sombra da virtude, não a honestas, mas a vaidade, não o dever, mas o vício, não a sabedoria, mas a loucura, e eles fariam melhor se se entregassem ao prazer se de fato eles não fazem isso⁴⁹.

Como já vimos, o estoicismo era considerado pelos humanistas, assim como por Cícero, a escola da Antigüidade que melhor expressava a tradição filosófica antiga da busca da sabedoria, sobretudo por seu apreço ao cultivo das virtudes essenciais ao homem, enquanto o epicurismo era condenado na Renascença por ser erroneamente associado à busca desenfreada dos mais diversos prazeres. Mas Valla, ao contrário, tal como se vê acima, invalida o ideal de *honestas* relacionado à conduta ordenada, ao senso de propriedade, balanço e proporção. A justa medida era o aspecto da doutrina estóica louvado pela maioria de seus contemporâneos, associado à dissimulação da procura por prazer, glória e honra tão comum a todos os homens, e que tais filósofos ligavam à aquisição da sabedoria.

⁴⁸ Idem, pp. 169-174.

⁴⁹ Valla, *On the true Good* apud Siegel, op., cit., p. 149. Enquanto a retórica lida com as multidões e com a busca pelo consenso, a filosofia estóica, assim como a platônica que veremos a seguir, rejeitam o verossímil e a busca pela glória vã dos oradores nas cidades. Sobre isso Sêneca aconselha Lucílio na carta 7 a afastar-se do aplauso do prazer oriundo da multidão pois os “teus autênticos bens são apenas do foro íntimo”. Na carta 20 diz ele: “interioriza a filosofia no mais íntimo de ti mesmo e fundamenta a avaliação do teu progresso não em palavras que digas ou escrevas, mas sim na tua firmeza de ânimo e na diminuição dos teus desejos; comprova as palavras com atos! Diferente é o propósito dos declamadores que pretendem ganhar o aplauso da assistência, diferente é também o dos conferencistas que atraem a atenção dos jovens e dos ociosos pela variedade dos temas ou pela elegância da exposição; a filosofia, essa, ensina a agir, não a falar, exige que cada um viva segundo as suas leis, de modo que a vida não contradiga as palavras, nem sequer contradiga a si mesma.” Sêneca, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991, carta 20, p. 70.

Segundo Seigel, a radicalidade das suas críticas à filosofia seria o grande diferencial de Valla em relação a outros humanistas do século XV, como Petrarca, Leonardo Bruni e Salutati, pois, além de não atribuir nenhuma importância a esta disciplina, ele destaca o cristianismo como fonte máxima e única de saber voltado para a salvação. Contudo, Siegel nos diz que Valla segue ainda mais além ao associar as perspectivas morais do cristianismo com o epicurismo, pois subjacente a isso está a associação do cristianismo com a retórica. Ao propor esta relação ele nos diz que de pontos de partida diferentes o orador pagão e o cristão chegam às mesmas conclusões. O cristão rejeita os ensinamentos dos filósofos porque prefere a doutrina cristã da fé que lhe é superior, enquanto o orador se opõe desde a Antiguidade à filosofia porque, ao contrário desta, a retórica aceita o verossímil advindo do consenso entre as opiniões do senso comum em vez de se deter à busca infinita de verdades universais⁵⁰.

Da mesma forma que Erasmo afirmou no *Enquiridion* ser a razão incapaz de se aproximar da fé cristã por renegar completamente toda sorte de paixões, inclusive a paixão em Cristo, Valla, setenta e dois anos antes já desenvolvia o mesmo argumento, que sem dúvida influenciou o humanista roterdanês. Nossa hipótese sobre a influência de Valla em Erasmo – tanto no *Enquiridion* quanto no colóquio *O epicurista*, no qual Erasmo retoma claramente os argumentos de Valla, porém de forma mais elaborada que o italiano - reside basicamente sobre dois aspectos. O primeiro deles é que ambos os autores rejeitaram a tradição filosófica, principalmente estóica, por esta instruir o homem a afastar-se do senso comum, pondo-se em busca da verdade transcendente por suas próprias forças para a aquisição da sabedoria. O segundo aspecto, que também se manifesta nos trabalhos dos dois humanistas, reside na valorização da retórica, ou seja, do poder da palavra em desestruturar crenças e dogmas instaurados erroneamente.

Esses dois pontos, como em Valla, aparecem também no último colóquio erasmiano do *Familiarium colloquiorum opus*, chamado *Epicureus (O epicurista)*, publicado na última edição dos *Colóquios* em 1533. De acordo com Bierlaire, nesse diálogo entre Hedonius (aquele que procura o prazer) e Spudaeus (o homem sério), Erasmo, “bom discípulo de Valla, aprofunda sua pesquisa, assimilando o cristianismo à doutrina

⁵⁰

Seigel, op. cit., p. 158.

fundamental de Epicuro”⁵¹, procurando compreendê-la ao invés de associá-la, como acontecia na Antigüidade, à busca infinita pelo prazer. A *voluptas* epicurista é neste colóquio associada não aos prazeres terrenos, mas sim à busca por uma vida feliz e por um espírito são, cuja consciência se mantém tranqüila, pois ninguém vive de modo mais doce que os homens piedosos⁵². Para Hedonius é a alma a fonte dos prazeres superiores, que suprime a sensação da dor física e que torna agradável o que é penoso. Por isso, diz ele que:

Se o amor, que é comum aos homens, aos touros e aos cachorros, possui uma tal força, maior ainda será aquele que provém do amor celeste, do espírito de Cristo. Tão grande é o seu poder que ele pode tornar amável até mesmo a morte, o mais terrível dos males⁵³.

A filosofia epicurista nos diz que a felicidade reside na voluptuosidade, em quem comporta um máximo de prazer e um mínimo de sofrimento. Contudo, afirmar que aqueles que Cristo chama de bem-aventurados são aqueles que vivem de uma maneira voluptuosa parece para Spudaeus um grande paradoxo. Diante dessa aparente contradição, principalmente se pensarmos nas regras cristãs e no Deus castigador do Antigo Testamento, Spudaeus não se sente inteiramente convencido. Hedonius, porta voz de Erasmo nesse diálogo, busca então persuadir seu interlocutor de que o maior prazer reside na piedade. É ela que torna o homem feliz, pois concilia novamente o homem com Deus. O homem deve dedicar-se aos prazeres autênticos, que, por sua vez, não estão em uma vida de vícios e orgias, pois essas “voluptuosidades têm sua origem em bens que são falsos. Por consequência ilusórios.”⁵⁴

A verdadeira voluptuosidade reside apenas num espírito santo, e por isso, “ninguém vive de modo mais doce que os homens piedosos”. Afinal, Deus é o soberano bem, “nada é mais belo, mais amável e mais doce que ele.” Para Hedonius as paixões devem sim ser mantidas, pois se “deixarmos de lado as que são funestas, como a cupidez, a ambição, a cólera e a inveja”, podemos desfrutar do maior prazer entre todos, que é o amor a Cristo e a possibilidade de gozar os mais elevados prazeres na vida eterna.

⁵¹ Bierlaire, Franz. *Érasme et ses Colloques: le livre de d'une vie*. Genève: Droz, 1977, p. 113.

⁵² Érasme. “Epicureus” in: *Editions Robert Laffont*, pp. 372-389.

⁵³ “Si l’amour, qui est commun aux hommes, aux taureaux e aux chiens, possède une telle puissance, plus grande encore sera celle de l’amour céleste qui procède de l’esprit du Christ. Si grand est son pouvoir qu’il peut rendre aimable la mort elle-même, le plus terrible des maux.” Idem, p. 376.

⁵⁴ “Ces voluptés, enfin, ont leur origine dans des biens qui sont faux. Par conséquent, ce sont aussi des illusions”. Ibidem, p. 378.

Assim, tanto para Erasmo quanto para Valla, os epicuristas são superiores aos estóicos, tendo em vista que estes acreditavam ser a virtude filosófica o bem supremo, alcançado apenas por poucos sábios ainda nesta vida. Já os epicuristas, ao legitimarem os afetos (não tendo a pretensão de exterminá-los, como os estóicos, mas apenas controlá-los conforme o juízo de cada um), se aproximam mais do cristianismo, legitimando a virtude mundana pela busca de prazer, que no caso do cristão se define pela esperança de salvação.

Ora, o que é a fé senão a crença em um só Deus da qual partilham todos os cristãos? Se a exterminamos, isso certamente significaria o fim do cristianismo. A felicidade eterna é o bem supremo do qual muitos fiéis pretendem ser beneficiados, e não simplesmente uma virtude alcançada por poucos homens como querem os estóicos. Portanto, tanto para Valla quanto para Erasmo, se a tradição filosófica contrariava a fé cristã, a retórica dos antigos estava, ao contrário, a serviço de seus esforços pela renovação da cristandade, tendo a prerrogativa de agir sobre os afetos do homem comum inspirando em todos o verdadeiro amor a Cristo.

Assim, para Valla, o cristianismo não deve renegar a cultura pagã, pois a arte retórica é um dos maiores bens que o homem antigo deixou para os cristãos, enquanto a filosofia, que não pode ser comparada em consistência com a religião cristã, deve ser substituída pelo amor a Deus. Prova disso é o uso da tradição retórica pelos padres da Igreja. São Paulo, que se destaca particularmente por sua eloquência, assim como São Jerônimo, fizeram amplo uso dessa arte na sedução e persuasão dos fiéis, beneficiando diretamente a fé. Como podemos ver, o argumento de Valla se assemelha muito com a defesa da retórica feita por Erasmo, pois, se a filosofia discute questões abstratas sem nenhuma relação com a vida prática e com a salvação, a retórica é um instrumento para, através da persuasão, elevar o homem até à divindade.

Mas se, como já vimos, Valla desposou a retórica e atacou a tradição filosófica de maneira tão mais contundente que os primeiros humanistas, mesmo ele não pôde desdenhar da busca pela sabedoria com completa consistência, tamanho era seu apelo na cultura humanista de resgate dos Antigos. Por essa razão, Valla se viu forçado a substituir a filosofia dos filósofos por uma outra que fosse mais adequada aos princípios cristãos: a “*philosophia Christi*”. Valla buscou em vez de reconstituir a filosofia dos antigos,

redescobrir a filosofia que aceitasse o seu lugar sob o domínio da oratória⁵⁵. Portanto, tanto em Valla quanto em Erasmo o conteúdo a ser tematizado, longe de estar relacionado com as questões relativas à filosofia clássica, antes devia ser útil ao cristianismo. A relação entre a retórica e o cristianismo é o grande diferencial de Valla e Erasmo para com os humanistas cívicos, que retomavam diretamente da Antigüidade as questões e as soluções dadas pelos antigos no que se refere à política e à vida cívica. Desta forma, acreditamos que no caso desses autores de um modo geral a filosofia estaria sim subordinada à retórica, já que os programas educacionais e religiosos destacavam particularmente a *variatio* dos autores, porém não estabelecia qualquer vinculação direta com nenhuma doutrina filosófica específica, mas, apenas ao cristianismo, que unia o saber e a eloquência em prol de seus objetivos superiores.

Não é sem importância mostrar com que força a temática das relações que podem ser estabelecidas entre retórica e filosofia atravessou gerações de humanistas, tendo em Erasmo o seu maior catalizador, e se tornando, por esse motivo, de grande relevância para a compreensão das escolhas feitas por eles entre dois métodos educacionais distintos: um que prioriza a retórica e outro que atribui maior importância à filosofia. O foco de nossa análise reside então sobre a escolha (ou as escolhas) feitas por Erasmo, assim como o entendimento das suas implicações para o desenvolvimento de todo o movimento de revolução intelectual e pedagógico iniciado por ele.

2.4) O papel da herança ciceroniana nos esforços humanistas de reconciliação entre retórica e filosofia

A supervalorização da eloquência e da função do orador que ocorre na Renascença foi moldada sob a influência quase que majoritária dos trabalhos de Cícero, como o *De Inventione* (*Da invenção*) e o *De Oratore* (*Da oratória*), fontes principais sobre as quais se baseou a busca humanista de conciliação entre retórica e sabedoria. O orador romano justifica seu interesse por essa arte devido ao fato de serem justamente os homens hábeis no

⁵⁵ Siegel, idem, p. 161.

falar os responsáveis pela resolução de uma parte não negligenciável de aborrecimentos e conflitos existentes na cidade. Uma parcela ampla e crucial da vida civil, portanto, deveria ser ocupada pela “forma de eloquência artística que se conhece geralmente por retórica, cuja função é falar de um modo programado para persuadir, e cuja meta é persuadir através da fala⁵⁶”. O que Cícero insiste, repetindo seu argumento alguns anos mais tarde no *De Oratore*, é a necessidade premente de se reunir novamente a arte retórica à sabedoria filosófica, outrora condenada por Platão nos inícios de um conflito entre as duas artes que atravessaria séculos de cultura ocidental.

A proposta ciceroniana de uma educação voltada tanto para a arte retórica quanto para o aprendizado dos saberes mais gerais reflete e retoma algumas das características centrais do ataque de Platão aos sofistas realizados já no século IV a.C., que são condenados pelo filósofo por seu ensino voltado para o aprendizado de técnicas retóricas que estariam mais preocupadas com a persuasão do auditório do que com a busca racional pela verdade⁵⁷. Da obra deste filósofo emerge a associação dos sofistas com os raciocínios falaciosos e com a defesa do que é moralmente condenável, ou do que aparenta ser a verdade. O sofista é transformado por Platão na antítese do filósofo, assim como a retórica em relação ao pensamento justo. A condenação de Platão em obras como o *Sofista*, o *Protágoras* e o *Górgias*, foi determinante na história da retórica, pois, nesse momento, ela passa a estar associada tanto com a sedução quanto com a manipulação dos espíritos pelos discursos e idéias. Apenas no final do *Fedro*, um dos seus últimos trabalhos, o filósofo procura atribuir algum valor à retórica, se esta, por sua vez, estiver associada à verdade. Esta seria a única forma de utilização dessa arte que, nesta perspectiva, não trataria mais do verossímil, mas apenas da verdade.

⁵⁶ Cícero, *De Inventione*, livro I, V.6, p. 61.

⁵⁷ Segundo Marcel D  tienne, no regime da palavra mágico-religiosa da Grécia arcaica, os contrários - tais como *alethes* (verdadeiro) e *pseudes* (falso) - não se excluíam de modo definitivo, funcionando, antes, em uma rela  o de complementaridade que deixar   de ser viável no processo de laiciza  o da palavra, estreitamente ligado    inven  o da democracia no mundo grego no período clássico. Contrários que se opõem de forma complementar, sem se excluírem radicalmente, se tornarão de fato impossíveis, na lógica da contradi  o em que irá se apoiar o pensamento laicizado, ancorado na racionalidade.    nesse contexto que a sofística, para ser desqualificada, irá ser inscrita, tanto por Platão quanto por Aristóteles, no campo oposto ao da verdade. Primeiro porque os sofistas trabalhariam apenas com o falso, e além disso - e mais grave ainda - porque diriam o falso com a inten  o de enganar, seduzir e persuadir, utilizando todos os recursos do *logos* para obter êxito rentável, seja como oradores ou como professores. Cf.: D  tienne, Marcel. *Os mestres da verdade no mundo antigo*.

Considerar o homem prioritariamente como um pensador, como faz Platão, implica necessariamente na escolha de um método de ensino totalmente diferente daquele ministrado pelos sofistas e preocupado com a arte do falar em público. Deste modo, a escolha por uma opção ou por outra implica na decisão por um único programa educacional. O contraste entre um programa cultural organizado em torno da retórica e outro estruturado em torno da filosofia é a questão central de um dos mais importantes conflitos da Antigüidade⁵⁸. Enquanto os sofistas treinavam seus alunos para a conquista de sucesso no mundo público, a nova *paideia* filosófica estava baseada na compreensão filosófica e na definição intelectual e moral do homem. Portanto, segundo Seigel, a confrontação entre retórica e filosofia nos diálogos socráticos pode ser definida como uma competição entre dois métodos intelectuais, pois cada um deles impunha expectativas diferentes para seus estudantes, tendo também uma imagem diferente do que era apropriado à educação do homem⁵⁹.

As qualidades que a retórica e a filosofia buscavam desenvolver nos homens que as adotavam eram, respectivamente, a eloquência e a sabedoria. Eloquência para os oradores antigos significava acima de tudo – inclusive do estilo e dos ornamentos empregados pelo orador – a produção de um discurso voltado para a persuasão, sendo esta a tarefa principal do orador. Afinal, como diz Cícero, o que há de mais importante que o poder de, pela palavra, “reter a atenção dos homens das assembléias, seduzir as inteligências e excitar as vontades? (...) Que força é essa capaz de domar as paixões do povo, triunfar sobre os escrúpulos dos juizes e abalar a firmeza do Senado?”⁶⁰ Era justamente para a persuasão dos ouvintes do mundo Antigo que a retórica ensinada pelos sofistas estava voltada. Enquanto o orador se preocupava com a ação do homem nos negócios públicos da cidade, o filósofo se dedicava ao conhecimento contemplativo, à busca pela verdade universal e à essência das coisas.

Esta diferenciação que pode parecer à primeira vista muito radical não perdurou, entretanto, intacta durante toda a Antigüidade, já que Cícero concentrou seus esforços em unir as duas disciplinas ou, se preferirmos, os dois métodos distintos de ensino. Antes dele

⁵⁸ Seigel, Jerrold., op. cit., p. 13.

⁵⁹ A nossa pesquisa já tratou da análise desses dois métodos distintos – o retórico e o filosófico –, assim como a sua influência na reforma pedagógica proposta pelos humanistas na Renascença nos itens 1, 2 e 3 do capítulo 1.

⁶⁰ Cicéron. *De L'Orateur*. Paris: Belles Letres, 1938, livro I, VIII, 30-31.

Aristóteles e Isócrates já enfatizavam a importância da retórica para a filosofia, afinal, como o discurso filosófico poderia convencer seu auditório das verdades por ele descobertas sem as técnicas retóricas de persuasão? Mas foi Cícero o primeiro a admitir que a retórica poderia ser útil em todas as áreas do saber, não ficando restrita apenas aos negócios públicos⁶¹.

No primeiro livro do *De Oratore*, Crasso (um dos personagens do diálogo ciceroniano e seu porta-voz) desenvolve o argumento de que a seus olhos o domínio da eloquência se estende a todas as atividades humanas e, por esse motivo, a cultura do orador deveria ser enciclopédica, tendo em vista que a sua elevada função excedia em muito os limites do pretório. Além disso, saber tratar de todos os assuntos era elemento fundamental para a persuasão, já que eram as qualidades e potencialidades do orador que determinavam seu sucesso ou fracasso. Para Cícero, as funções do orador não estavam reduzidas apenas a saber falar com abundância frente aos juízes, diante do povo ou do senado; ao orador era ainda “necessário o aprendizado de uma grande quantidade de conhecimentos, que ele deveria dominar bem⁶².” Um orador que não conhece as leis, os costumes, o direito civil, que não estuda a natureza e as paixões que atingem o coração do homem, enfim, que não possui os conhecimentos filosóficos mais elevados, não deveria exercer tal função, pois, se ele limitasse o seu papel à procura da forma perfeita, à escolha mais apropriada das palavras, ao encadeamento mais pertinente da argumentação ou à riqueza de expressão, como ele seria capaz de alcançar objetivos mais altos só atingíveis a partir de uma cultura geral? “A arte do bem dizer, [diz Cícero], supõe necessariamente daquele que fala o exame anterior e profundo da causa que ele trata.⁶³” Se para nós hoje em dia nos parece óbvio que o discurso do orador não dependa apenas da forma, mas também do conteúdo, ou seja, da união entre *res* e *verba*⁶⁴, essa era, ao contrário, uma questão extremamente polêmica para os homens da Antiguidade, já que o domínio do filósofo, em muitos casos, era apartado daquele do retor.

⁶¹ Siegel chama atenção para esse ponto como o maior diferencial entre Cícero e Aristóteles. Cf.: Siegel, op. cit., p. 20.

⁶² Idem, livro I, XI, 48, p. 23.

⁶³ Ibidem, livro I, XI, 48, p. 23.

⁶⁴ Cave se dedica a essa associação analisando o *De copia* de Erasmo. Cf.: Cave, Terence, op. cit., parte I.

A retórica, se comparada à filosofia, tanto na Grécia quanto em Roma, era considerada uma arte menor devido ao mau uso que poderia ser feito por oradores inescrupulosos. Por outro lado, o perigo da eloquência (*verba*) não servir à sabedoria (*res*) estava imediatamente relacionado ao perigo de uma sabedoria (*res*) sem eloquência (*verba*). O que Cícero e até mesmo outros antes dele perceberam foi que uma expressão vazia é tão ruim quanto uma sabedoria expressa de forma seca e não persuasiva. Portanto, estes dois conceitos – *verba* e *res* – deveriam andar sempre juntos, pois não havia, na perspectiva do orador latino, absolutamente nenhum motivo para que eles estivessem separados. Se as duas se harmonizassem, a sabedoria poderia se fazer ativa e a eloquência poderia se exercer segundo os interesses da verdade.

Estamos insistindo na argumentação ciceroniana pois é justamente essa combinação que emerge diversas vezes e de formas distintas nas obras dos primeiros humanistas italianos como Petrarca, Leonardo Bruni, Colluccio Salutati e Lorenzo Valla, sendo determinante também para o entendimento de todo programa educacional desenvolvido um pouco mais tarde por Erasmo de Rotterdam, Thomas More, John Colet, Melancton, Etienne Dolet, e outros. Na verdade, os primeiros humanistas, herdeiros diretos da tradição clássica, retomam esse ideal diretamente das obras de Cícero que foram redescobertas no século XIV, ainda que o fizessem de formas diversas optando ora pela sobreposição da filosofia à retórica, como é o caso de Petrarca, ora pela sobreposição da retórica à filosofia, como é o caso de Lorenzo Valla, ambos os casos analisados por Jerrold Seigel em sua obra *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism*. Os principais manuais educacionais dos séculos XV e XVI tinham como força motriz comum uma drástica reforma pedagógica centrada na valorização da retórica e da vida cívica. Entre as obras erasmianas que se opunham diretamente aos ideais pedagógicos medievais podemos citar o *Antibarbari*, o *Rationne studii*, o *De copia rerum et verborum*, os *Colloquia* e os *Adagiarum Collectanea* como exemplos de como um bom discurso pode manipular as paixões humanas e estimular uma boa conduta moral.

Nesta simples idéia estão presente as bases de todo o projeto de reforma educacional erasmiano: a união entre o conhecimento das línguas antigas – o latim e o grego –, assim como de seus principais expoentes clássicos, com o conhecimento das Escrituras. Erasmo reencontra então o sentido de uma tradição estabelecida na Antigüidade desde Platão,

quando ele separa drasticamente os campos da filosofia e da retórica, optando pela conciliação entre essas duas disciplinas realizada séculos mais tarde por Cícero.

Assim, para finalizarmos esta parte, retomando temas importantes abordados ao longo deste capítulo gostaríamos de ressaltar ainda uma vez mais que Erasmo coloca a função do orador acima de todas as outras: sendo aquele que se torna o mediador entre os homens, descobrindo quais os assuntos mais importantes de se fazer conhecer e qual a melhor forma de revelar a verdade e persuadir seus ouvintes. Recuperando a força que a figura do orador assumia na Antigüidade, assim como a necessidade de um vasto aprendizado que o capacitasse a tão árdua tarefa, o humanista ressalta, em acordo com a tradição de Cícero e Quintiliano, cujos textos estavam sendo cada vez mais divulgados por toda a Europa, a necessidade da eloquência para fins morais, pedagógicos e religiosos, desenvolvendo, uma preocupação ainda mais devocional. Isto se confirma tendo em vista que Erasmo faz uso da eloquência com o objetivo de conter “as deformações introduzidas na vida espiritual dos cristãos⁶⁵”. A eloquência para o humanista tem uma função essencialmente prática: alertar os cristãos, estimulá-los à boa conduta para assim aproximá-los da divindade e disseminar a verdade através da arte da persuasão.

Portanto, dada a complexidade dessas questões e da influência direta da tradição clássica nas obras de Erasmo, optamos por iniciar nossa análise pelas origens da retórica e seu emprego na vida política ateniense pelos sofistas em oposição às críticas platônicas ao modelo retórico. Em seguida à oposição platônica à retórica, passamos para a união entre retórica e filosofia proposta por Cícero, suas ambigüidades inerentes, assim como sua influência direta nos trabalhos pedagógicos e retóricos de Erasmo de Rotterdam: *Ratio studdi*, de 1511, e o *De copia rerum et verborum*, publicado em 1512 a pedido de seu amigo John Colet.

2.5) As origens da retórica

Até bem pouco tempo muitos especialistas localizavam o aparecimento da retórica em 465 a.C., com o surgimento da primeira *Teoria Retórica* escrita por Córax e Tísias,

⁶⁵ Erasmo de Rotterdam. *Elogio da Loucura*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 28.

então considerada uma resposta às urgentes necessidades das sociedades gregas, onde a palavra escrita e falada assumiam um papel essencial na manutenção da estrutura democrática nascente. George Kennedy⁶⁶ afirma inclusive que o termo grego *rhétoriké* teria sido empregado provavelmente apenas no século V a.C. por Sócrates e seus discípulos, enquanto o primeiro indício escrito deste conceito apareceria uma geração mais tarde no diálogo *Górgias* de Platão, escrito possivelmente no ano de 385 a.C. Por estar associada estritamente ao cenário político e às resoluções públicas, o termo *rhétoriké* foi definido como a arte cívica de falar publicamente, sendo usada em assembléias, cortes, júris e outras ocasiões formais sob o regime da democracia, sobretudo ateniense, com o intuito explícito da persuasão dos ouvintes da tese proposta pelo orador.

Contudo, outras abordagens indicam uma outra direção a este debate. Autores como Françoise Desbordes⁶⁷, M. Delaunois⁶⁸, Ísis da Fonseca⁶⁹ e Ariovaldo Peterlini⁷⁰, acreditam que as obras literárias mais antigas nos legaram uma tendência natural para a eloquência, como podemos notar já nos poemas épicos e líricos e ainda em algumas tragédias do século VI a.C.

Uma das fontes antigas que endossam esse argumento é o depoimento de Quintiliano em sua *Institutio oratoria*⁷¹, século I d.C., ao afirmar que já em Homero podemos encontrar alguns elementos da arte retórica, ao contrário do que é mais

⁶⁶ Kennedy, George. *A new history of classical rhetoric*. New Jersey: Princeton University Press, 1994, p. XI.

⁶⁷ Segundo esta autora, as fontes antigas oferecem numerosas versões concorrentes sobre as origens da retórica: Quintiliano, por exemplo, considera Homero o pai da retórica. Aristóteles, por sua vez, nos apresenta duas versões: em seu diálogo *Sofista*, afirma ser Empédocles o inventor da retórica, mas já em suas *Refutações Sofísticas* ele cita vagamente Tísias. De todo modo, segundo Desbordes, as fontes mais citadas na Antiguidade são Córax e/ou Tísias, os primeiros a reconhecer e a tematizar um certo tipo de poder da retórica, suscetível de obter resultados concretos e de modificar o rumo das coisas. No entanto, para ela a prática retórica assim como algumas definições prévias são anteriores ao surgimento da *technè*, ou seja, de um conjunto de técnicas discursivas apropriadas e direcionadas ao orador para que ele consiga persuadir o auditório ao qual ele se destina, que podem ser encontradas já em textos homéricos do século VI a.C. Desbordes, Françoise. *La Rhétorique Antique: l'Art de Persuader*. Paris: Hachete, 1996, pp. 10-16.

⁶⁸ Delaunois, em sua obra *Le plan rhétorique dans l'éloquence grecque d'Homère à Démosthène* nos diz que a eloquência nos poemas homéricos nada tem de sistemático. O poeta serve-se, sem dúvida, das leis psicológicas da persuasão, mas não distingue nem gêneros, nem planos. Os oradores falam de acordo com seu temperamento e de acordo com as circunstâncias em que se encontram. Para ele, no entanto, entre os personagens de Homero, há certas tendências oratórias que, fixadas e acentuadas em seguida nas escolas de retórica, darão como resultado discursos lógicos. Cf: Delaunois, M. *Le plan rhétorique dans l'éloquence grecque d'Homère à Démosthène*. Belgique: Acad. Royale, Classe de Lettres, 1959, p.15.

⁶⁹ Fonseca, Ísis Borges B. da. "A retórica na Grécia Antiga" in: Mosca, Lineide do Lago Salvador. *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004, pp. 99-118.

⁷⁰ Peterlini, Ariovaldo. "A retórica na tradição latina" in: Mosca, idem, pp. 119-144.

⁷¹ Cousin, J. (Ed.) *Quintilien: Institution oratoire*. Paris: Belles Lettres, 1975-1980. 7v.

freqüentemente aceito pela historiografia: que ela tenha surgido em decorrência da instauração das repúblicas gregas do século V a.C. Segundo ele, na *Iliada*, Homero distingue os três estilos reconhecidos posteriormente pela retórica: o estilo simples é representado pelo discurso de Menelau, o estilo médio pelo de Nestor e o estilo grandioso pelo discurso de Ulisses. Por isso, em sua *Institutio oratoria*, esta é a sua posição sobre Homero:

Ele nos deu o modelo e o ponto de partida de todos os aspectos da eloquência. Ninguém saberia ultrapassá-lo no sublime ao tratar dos grandes temas, e na exatidão ao cuidar dos pequenos. Ele é ao mesmo tempo exuberante e capaz, alegre e grave, admirável [tanto] em abundância como na concisão, certamente o mais intenso na força poética, mas também na força oratória. Sem falar dos seus elogios, exortações, consolações, no livro IX, por exemplo, aquele que contém a embaixada de Aquiles, ou o primeiro, com a famosa disputa dos chefes, isso tudo não constitui uma demonstração completa da técnica dos tribunais e das assembléias? Quanto aos dois tipos de emoção, doces e violentas, ninguém será tão ignaro para não reconhecer que esse mestre sabia governar à sua maneira. Nós não vemos no início de cada um desses dois trabalhos, eu não digo aplicada, mas bem estabelecida a regra dos exórdios? Pois ele ganha a benevolência do auditório invocando as deusas que eram reputadas para proteger os poetas, ele conquista a sua atenção sublinhando desde o início a grandeza do tema, se tornando receptivo graças a um rápido sumário. E no narrar - quem pode fazê-lo mais brevemente do que aquele que anuncia a morte de Pátroclo, quem com mais vivacidade reconta a batalha entre os Curetas e os Etólios? As comparações, amplificações, exemplos, digressões, índices materiais, argumentos lógicos e outras espécies de provas e refutações, nele há tantas que é dele que grande número dos autores de manuais tiraram exemplos para tudo isso. Enfim, quanto à peroração, quem poderia igualar as súplicas de Príamo aos pés de Aquiles? Existe alguém que tenha transcendido os limites do espírito humano [ultrapassando] suas palavras, seus pensamentos suas figuras, a composição de todo o seu trabalho? É preciso talento para estar à altura da sua excelência, não para imitá-lo, o que é impossível, mas para apreciá-lo plenamente.⁷²

Tentativas de persuasão anteriores ao século V a.C. estão presentes não apenas nos textos homéricos, mas também em outros poemas épicos e em tragédias desse período, como na *Medéia* de Eurípedes, obra que faz claramente uma alusão ao emprego enganador da retórica, a *Hécuba* do mesmo autor, onde há certo destaque para as cenas de tribunais, como se pode verificar no julgamento de Polimestor, e em textos como o *Filoctetes* de Sófocles, onde Ulisses declara ter chegado, pela experiência, a entender que a língua leva

72

Quintilien, op. cit. (livro 10.1.46).

vantagem sobre a ação⁷³. Podemos notar a partir da observação desses textos que a eloquência precedeu a definição das técnicas mais apropriadas à retórica, como afirma Cícero posteriormente, no *De Oratore*: "acho que alguns homens eloquentes observaram e praticaram o que homens eloquentes faziam por instinto. Não foi assim a eloquência que nasceu da retórica, mas a retórica da eloquência"⁷⁴.

Portanto, antes que Córax e Tísias, após a queda da tirania da Sicília, no século V a.C., tivessem elaborado suas primeiras normas da arte de persuadir, atestando a preocupação de seus autores com a premente necessidade de fornecer a seus concidadãos os meios de defesa dos seus direitos, os discursos da *Iliada* e da *Odisséia*, entre outros, já serviam de modelos aos jovens oradores. A partir de então, o papel da retórica assumiu um lugar cada vez mais central na política antiga, sendo este termo usado provavelmente no século V a.C. por Sócrates e seus discípulos⁷⁵.

De acordo com Claude Mossé⁷⁶, o desenvolvimento das instituições democráticas na Grécia ocorreu gradualmente a partir das reformas de Sólon, ainda no século VI a.C. Mas, as mudanças que se sucederam em Atenas, entre os anos de 462/461 a.C., e se prolongaram durante o governo de Péricles - que dirigiu a vida política ateniense entre 460 e 429 a.C.⁷⁷ - abriram um espaço ainda maior para as deliberações públicas e para a participação cívica do cidadão, contribuindo de modo decisivo para que uma nova categoria se destacasse: a do orador. Péricles estabeleceu que a conduta dos negócios públicos não seria mais confiada a poucos homens, escolhidos de acordo com a sua renda e nascimento, sendo estendida também ao povo, através da sua participação nas assembléias, nos conselhos de massa e na extensão gradual do sistema de seleção por sorteio para a maioria das magistraturas municipais.

Além disso, um dos aspectos mais importantes da sua obra em matéria constitucional foi a instituição do *misthòs*, ou seja, do pagamento pela participação nos

⁷³ Os textos de Ísis da Fonseca e de Peterlini tratam desses exemplos de forma mais cuidadosa reiterando a hipótese de que a eloquência precedeu a técnica retórica desenvolvida posteriormente. Cf.: Fonseca, Ísis Borges da., op. cit. pp. 99-118. Conferir também Peterlini, Ariovaldo, op. cit., pp. 119-144.

⁷⁴ Cícero. *De L'orateur*. Paris: Belles Lettres, 2002, livro I, XXXII.

⁷⁵ Kennedy, G., op. cit., p. XI.

⁷⁶ Mossé, Claude. "As instituições tradicionais da cidade grega nos séculos V e IV: a democracia ateniense", (caps. 1 e 2) in: *As instituições gregas*. Lisboa: Edições 70, 1985.

⁷⁷ É preciso notar, no entanto, que se a época de Péricles constituiu o apogeu da democracia ateniense, a sua autoridade incontestada exercida durante mais de trinta anos, assim como o controle efetivo de todas as

tribunais e assembléias atenienses. Inicialmente, foram os juízes os primeiros a receber um *misthòs* de três óbulos por cada dia passado no tribunal, sendo esta medida estendida a outros cargos, devido ao rápido desenvolvimento econômico de Atenas e, por conseguinte, da necessidade de multiplicação dos tribunais e a outras atividades para além das judiciárias⁷⁸. O estabelecimento da *mistoforia* é seguramente uma determinação extremamente importante, pois permite aos mais pobres participar na vida política da cidade sem perda dos meios de subsistência, sendo-lhes possível inclusive ascender a algumas magistraturas. Essas alterações políticas permitiram não apenas ao povo tomar parte nas decisões do governo, mas, sobretudo, que seus representantes fossem escolhidos cada vez mais de acordo com a sua competência e capacidade no desempenho de tais funções.⁷⁹

A hierarquia, em certa medida, deixou de residir apenas na riqueza e na linhagem pertencentes exclusivamente à classe aristocrática, dando lugar aos mais bem preparados e educados nos assuntos pertinentes às questões políticas. Esse fato pôde ser notado principalmente durante a eclosão da Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), que põe fim ao equilíbrio alcançado no século V a.C., exigindo uma nova organização e especialização técnica dos cidadãos atenienses que participavam da administração da polis, assim como de conhecimentos técnicos, práticos e específicos sobre os negócios financeiros e as questões pertinentes à guerra. Tais atitudes foram tomadas para que pudesse ser contornada a falta de uma receita suficiente para a manutenção da cidade⁸⁰.

instituições da cidade, nos leva a graduar a afirmação de democracia radical que alguns autores modernos usaram para caracterizar a democracia pericliana. Idem, p. 38.

⁷⁸ Mossé, op. cit., p. 38.

⁷⁹ De acordo com Kerferd, a introdução de pagamento tornou possível que os cidadãos mais pobres também se interessassem em disputar tais cargos. Cf.: Kerferd, G. B. *O Movimento Sofista*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 33.

⁸⁰ A derrota de Atenas e de seus aliados para Esparta na Guerra do Peloponeso causou não apenas o esgotamento das receitas de muitas cidades gregas, mas também gerou, particularmente para Atenas, a necessidade de se encontrar outras formas de captação de recursos para suprir as dívidas de guerra, já que ela era a principal beneficiária da exploração das cidades pertencentes à Liga de Delos. Segundo Ferreira, a Grécia dividia-se então em dois grandes blocos: de um lado a Liga de Delos, dirigida por Atenas, reunia de modo geral cidades em que vigorava a democracia, e de outro as cidades lideradas por Esparta (chamada de Simaquia do Peloponeso), que agrupava cidades de regimes oligárquicos. Sobre esse assunto ver: Ferreira, José Ribeiro. *A Grécia antiga*. Lisboa: Edições 70, 1992, pp. 149-174.

A morte de Péricles em 429 a.C., as revoluções oligárquicas⁸¹ ocorridas em 411, depois do fracasso da expedição enviada pelos atenienses à Sicília, e a derrota de Atenas para Esparta e, conseqüentemente para o regime oligárquico na Guerra do Peloponeso, em 404-403 a.C., contribuíram para o enfraquecimento da democracia: houve a supressão da *mistoforia* e a redução do corpo cívico para apenas 5000 pessoas na primeira onda revolucionária e para 3000 na segunda. O fim do pagamento pela participação nos tribunais e assembleias foi responsável pelo afastamento do povo ateniense dos negócios da cidade. Esse "desinteresse pelos negócios do Estado", citado por Tucídides⁸² em sua *História da Guerra do Peloponeso*, também foi agravado pela crise na agricultura, no artesanato e na extração de prata no monte Láurio, suspensa com o fim da guerra. Essas e outras dificuldades se prolongaram ao longo do século IV, afetando diretamente a vida das instituições democráticas da cidade.

Ao mesmo tempo em que a *polis* ateniense buscava uma especialização nos assuntos militares e novas estratégias no âmbito do gerenciamento financeiro, havia também uma procura pela profissionalização da vida política, sendo a defesa das acusações, a deliberação dos assuntos públicos e a direção da cidade conhecimentos adquiridos com hábeis professores de retórica. Este aspecto, em particular, foi de grande relevância para o surgimento de uma demanda em prol de uma educação mais especializada nesses assuntos, sendo os sofistas os primeiros mestres da arte retórica na Grécia, vindos de Siracusa no século V a.C. Ela foi ensinada na democracia ateniense aos futuros políticos e advogados que desejassem aprender a arte de persuadir seus ouvintes nas assembleias e fóruns, onde a palavra tornava-se, então, o meio mais eficaz de decidir entre duas ou mais opiniões que se opusessem.

Até quase praticamente metade do século V a.C. não havia instrução formal na Grécia, sendo esta restrita à música e aos exercícios físicos⁸³. As crianças aprendiam a ler e a escrever com os criados ou com as mães que delas cuidavam. Após essa fase, os cidadãos gregos continuaram aprendendo com a experiência dos pais e dos mais velhos, e ao

⁸¹ As tentativas oligárquicas de tomar o poder e instaurar uma constituição própria a esse regime não foram adiante em decorrência tanto da resistência dos democratas, quanto das discórdias que surgiram no seio do partido oligárquico e dos excessos cometidos pelos tiranos, favorecendo o restabelecimento da democracia. Cf.: Mossé, op. cit., p.42.

⁸² Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*, VII, 27.

viverem como cidadãos ativos, participando das cerimônias religiosas, das reuniões das assembléias, ouvindo os discursos, os argumentos e as técnicas dos oradores mais hábeis, sendo desta forma que eles aprendiam a formar suas próprias opiniões. Então, a partir desse período, surgiram, especialmente em Atenas, "professores profissionais", chamados sofistas, que para lá se dirigiram visando o enriquecimento através do fornecimento de uma educação superior em retórica, filosofia e política aos jovens abastados⁸⁴.

2.6) A educação sofística e a crítica platônica: a separação entre retórica e filosofia

Atraídos pela efervescência política e pelo desenvolvimento cultural⁸⁵ que teve lugar na *polis* ateniense, assim como pelo estímulo à discussão intelectual, muitos representantes do movimento sofista para lá se dirigiram à procura de fama, reconhecimento e remuneração⁸⁶. O seu ensino era voltado especificamente para aqueles que buscavam fazer carreira na política e na vida pública em geral, desejosos da apreensão de um saber bastante específico: a compreensão dos métodos de elaboração de um discurso persuasivo. Nada mais propício para o momento de extensão democrática que Atenas vivenciava, tendo em vista o fato das instituições de uma cidade democrática pressupor a faculdade não apenas de falar em público, mas de argumentar, a partir do conhecimento de técnicas retóricas específicas, de modo persuasivo, sendo estas qualidades de suma

⁸³ Finley, Moses I. "Sócrates e Atenas" in: *Aspectos da Antiguidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, pp. 78-80.

⁸⁴ Sobre a educação no mundo grego e latino ver: Marrou e Carcopino.

⁸⁵ Os diálogos de Platão representam verdadeiros testemunhos desse ambiente de desenvolvimento cultural e emergência das discussões filosóficas em Atenas que proporcionaram a ocorrência de diversos encontros entre intelectuais, filósofos e matemáticos, que para lá se dirigiram em busca de debates e confrontos sobre as mais diversas questões.

⁸⁶ Segundo Kerferd, o interesse e a admiração pelos sofistas foram expressos também por Péricles, que se aproximou intimamente de intelectuais como Damon, Anaxágoras e, certamente, Protágoras, contribuindo para a promoção e difusão deste movimento. No entanto, esse clima de celeiro intelectual e artístico não foi capaz de aplacar, na segunda metade do século V a.C., os ataques e os processos contra filósofos e sofistas como Anaxágoras, Sócrates, Protágoras, Eurípedes, entre outros líderes do pensamento progressista em Atenas. Cf.: Kerferd, op. cit., pp. 36-41. Sobre o julgamento e a condenação de Sócrates, acusado tanto de impiedade, (ou seja, de não crer nos deuses da cidade e promover a introdução de novas divindades), quanto

importância para a defesa dos interesses tanto públicos quanto privados. Contra a pretensão da nobreza, que sustentava ser a virtude uma prerrogativa de nascimento e de sangue, os sofistas pretenderam fazer valer o princípio segundo o qual todos poderiam alcançá-la através do saber. Ao criticarem sólidos valores aristocráticos como este, eles buscavam a análise, o estudo racional e o questionamento de valores e crenças que eram transmitidos de geração em geração⁸⁷. De acordo com Finley:

Os sofistas simbolizaram e tornaram visível o surgimento de uma nova classe intelectual, divorciada em seu pensamento da massa dos cidadãos num nível até então inédito em Atenas. Sábios como Sólon eram reverenciados por expressarem nas palavras e na vida os ideais da sociedade como um todo. Os novos sábios faziam exatamente o oposto: repudiavam as crenças vigentes e os valores tradicionais, em especial no tocante à religião e à moral.⁸⁸

A influência do movimento sofista é percebida de forma mais direta, no entanto, no processo educacional, tanto pela formação de novos oradores, quanto pela disseminação e desenvolvimento dos preceitos relacionados à arte retórica. Entretanto, o termo sofista desde a época platônica assumiu um sentido decididamente negativo: foi reconhecido como aquele que, fazendo uso de raciocínios ardilosos, busca, de um lado, enfraquecer e ofuscar o verdadeiro e, de outro, reforçar o falso, revestindo-o com a aparência do verdadeiro. No entanto, como indica Kerferd, o sentido original do termo sofista "está claramente relacionado com as palavras gregas *sophos* e *sophia*, comumente traduzidas por sábio e sabedoria."⁸⁹

A recepção negativa aos sofistas generalizou-se possivelmente apenas a partir de Sócrates, Platão e Xenofonte, assim como por seus discípulos, que radicalizaram a batalha ideológica travada contra eles, e, posteriormente com Aristóteles, que manteve muitas das críticas platônicas⁹⁰. Um dos argumentos platônicos contra o ofício dos sofistas era a remuneração cobrada por eles para ensinarem a sua arte, a qual muitos jovens se entregavam sem conhecer sequer as premissas desse ensino. O fato dos sofistas cobrarem

de corrupção da juventude ateniense ao criticar com veemência a democracia ateniense ver: Finley, op. cit., pp. 69-86.

⁸⁷ Finley, Moses, idem, p. 79.

⁸⁸ Ibidem, p. 80.

⁸⁹ Kerferd, op. cit., p. 45.

⁹⁰ "Os sofistas" In: *História da Filosofia*, p. 189.

pelo ensino foi duramente combatido por Sócrates no diálogo platônico *Protágoras*⁹¹. Nesse texto apresenta-se de forma clara o duelo de Sócrates contra a *paidéia* dos sofistas, um conflito entre dois modos de pensar pela hegemonia da educação⁹²: o filosófico e o sofístico. Chegando a Atenas, Protágoras, em troca de remuneração, oferece a Hipócrates (até então discípulo de Sócrates) todo tipo de conhecimento, “assemelhando-se a um vendedor ambulante”, que percorre as cidades sem cessar de enaltecê-los para aqueles que se mostrarem desejosos de adquiri-los. Desconfiado da proposta educacional sofística e da sua rápida sedução para com os jovens, eis o conselho de Sócrates a Hipócrates:

Não te aconselhares nem com teu pai, nem com teu irmão, nem com nenhum de nós, teus familiares, para decidirmos se deverias ou não confiar tua alma a esse estrangeiro recentemente chegado, mas tendo, como disseste, ouvido ontem à noite falar dele, vieste até aqui de manhãzinha, não para entabularmos conversão e te aconselhares comigo, sobre se debes entregar-te a ele ou não, porém disposto a gastar tua fortuna e a dos amigos, visto já teres resolvido que é preciso, a todo custo, freqüentar Protágoras, que nem conheces e com quem nunca conversaste; dás-lhe o nome de sofista, mas é evidente que ignoras o que venha a ser sofista; e é a esse homem que pretendes entregar-te!⁹³

O diálogo platônico começa justamente com Hipócrates indo buscar Sócrates em sua casa logo pela manhã, tamanha a sua ansiedade para que ele o acompanhasse à casa de Cálias, onde então se encontrava o recém chegado sofista Protágoras, de quem o jovem desejava tornar-se discípulo. O motivo da atração dos sofistas está relacionado ao amplo conhecimento que eles se propunham oferecer, que incluía, nas palavras atribuídas à Protágoras: "ensinar o homem a respeito dos assuntos de Estado, de modo que ele pudesse vir a ser uma verdadeira força nos negócios da cidade, tanto como orador, quanto como homem de ação; ou seja, a tornar-se um político eficiente e bem sucedido"⁹⁴.

As novas condições políticas estabelecidas no decurso do século V a.C. tornaram possível a crescente afirmação do poder das assembléias, assim como a ampliação dos grupos que poderiam chegar ao poder fizeram ruir a convicção de que a *areté* (virtude) dependia exclusivamente do nascimento. Desse modo, o homem não nascia capaz de assumir este ou aquele ofício, ele tornava-se apto a ingressar no mundo político através da

⁹¹ Platão. "Protágoras" in: *Diálogos*. Belém: EDUFPA, 2002.

⁹² Jaeger, op. cit.

⁹³ Platão. *Protágoras* (313 a -c), p. 54-55.

⁹⁴ Idem, (319a), p. 62.

aquisição de conhecimentos específicos, os quais os sofistas pretendiam dominar. Segundo Jaeger⁹⁵, uma das características dessa nova sociedade civil e urbana é a instauração da mobilidade social, pois todos os cidadãos livres do Estado ateniense poderiam tornar-se membros da sociedade estatal adquirindo cargos públicos que antes só eram concedidos à nobreza de sangue. Sócrates, crítico dessas mudanças, afirma que:

Quando a deliberação diz respeito à administração da cidade, qualquer indivíduo pode levantar-se para emitir opinião, quer seja carpinteiro, quer seja ferreiro, sapateiro, mercador ou marinho, rico ou pobre, nobre ou vil, indiferentemente, sem que ninguém apresente objeção.⁹⁶

Sócrates se opõe ao despreparo dos cidadãos comuns na deliberação dos assuntos públicos, justificando por isso - diferentemente do que postulam os sofistas - que a virtude política não pode ser ensinada, pois nem os melhores e mais sábios cidadãos atenienses seriam capazes de transmitir a alguém a virtude que lhes é própria, sendo esta uma área em que todos, indiferentemente, poderiam opinar. Mesmo com a rejeição de Sócrates, a educação sofística, capaz de melhor satisfazer os ideais do homem da *polis*, gradualmente substituiu a educação passada de pai para filho, tomando o espaço que era antes privilégio apenas dos filósofos. Como o ensino da escola elementar terminava no início da adolescência⁹⁷, os sofistas passaram a ministrar uma educação seletiva para a idade de 14 anos em diante, cujo objetivo era justamente a preparação de homens para ingressarem na carreira política. Isto explica por que obtiveram tanto sucesso, sobretudo, junto a jovens ricos como Hipócrates, que romperam com antigos valores tradicionais e deram voz à arte da palavra, principal fundamento da democracia grega nesse período.

Neste contexto de expansão econômica e democrática, onde a participação política estava aberta aos cidadãos, falar em público era indispensável para quem quer que ambicionasse uma carreira política. Mas não bastava a esses homens apenas falar bem, eles tinham que aprender a utilizar uma linguagem persuasiva, eficaz e capaz de convencer até mesmo uma platéia que lhe fosse hostil. A importância de uma boa argumentação levou a procura pela educação superior. Os sofistas, então, segundo Kerferd, suprimiram uma necessidade social e política do mundo grego. Se, por um lado, os sofistas não estenderam a

⁹⁵ Jaeger, op. cit., p. 314.

⁹⁶ Platão. *Protágoras* (319 d -e), p. 63.

⁹⁷ Kerferd, op. cit., pp. 34-35.

todos o seu ensinamento, mas só à uma elite desejosa de chegar à direção do Estado, não deixa de ser notório que, com o seu princípio, romperam o preconceito que via a *areté* necessariamente vinculada à nobreza de sangue⁹⁸.

Além da crítica platônica no *Protágoras* à remuneração cobrada pelos sofistas e à sua pretensão em ensinar todo tipo de conhecimento aos seus alunos, Platão destaca ainda algumas diferenças entre os sofistas e os filósofos, entre as quais, selecionamos apenas uma de suma relevância para o entendimento destas duas formas de saber: o método. Nesse diálogo, assim como no *Sofista* e no *Górgias*, Platão incita seus interlocutores a desenvolverem a forma dialógica em seus discursos, ou seja, a optarem pela forma breve de conversação, constituída de frases concisas, que permite resumir ao máximo os argumentos. No *Protágoras*, através das palavras de Sócrates, ele incita o sofista a discorrer de forma breve, dizendo:

Ouvi dizer, lhe falei, que tanto és capaz de discorrer sobre qualquer assunto com a amplitude que quiseses, sem que nunca venha a faltar-te o termo exato, como também com tão poucas palavras, que ninguém te poderia vencer em concisão, além de possuíres o dom de transmitir a outros esse talento. Por isso, se quiseses conversar comigo, escolhe a outra maneira de falar, a mais concisa.⁹⁹

Ao afirmar ser incapaz de acompanhar a discussão se ela estiver recheada de períodos longos, Sócrates convence Protágoras a aderir à sua forma de discurso para que, então, a discussão pudesse prosseguir, argumentando: "eu tenho um compromisso que não me permite continuar a ouvir os teus discursos longos¹⁰⁰". Por que ocorreu esta recusa socrática?

De acordo com James Arêas¹⁰¹, a forma breve - braquiológica - adequada ao diálogo, se opõe radicalmente ao modelo oratório dos sofistas - chamado macrológico - marcado pela abundância da exposição longa, recheada com exemplos, mitos e idéias aceitos pelo senso comum, para que assim os oradores pudessem conquistar mais rapidamente seus ouvintes. Podemos perceber a forma dialógica claramente nos trabalhos

⁹⁸ História da Filosofia, vol. 1. "Os sofistas", p. 195.

⁹⁹ Platão. *Protágoras*, (334 e - 335a), p. 84.

¹⁰⁰ Idem, (335c), p. 85. Essa disputa aparece novamente no *Sofista*, onde o Estrangeiro, que inicialmente se inclina pela forma longa, acaba, entretanto, aceitando a abordagem dialética e a forma do diálogo. Cf.: Platão. *Sofista*. (217e)

¹⁰¹ Arêas, James Bastos. *A instauração ontológica no Sofista de Platão (ontologia tradicional e modelos alternativos da filosofia grega)*. Tese do Departamento de Filosofia: PUC, 1999, pp. 41-42.

de Platão, onde a argumentação se constrói vagarosamente, sendo privilegiada a forma concisa e fragmentária que lhe permite não apenas uma exposição mais objetiva dos argumentos, como também acaba por reduzir as redundâncias do discurso sofístico, filtrando "pelo discurso a multiplicidade dada". Para o autor, o diálogo é para Platão uma forma particular (e privilegiada) do discurso em geral, mas que não se detém, como o discurso sofístico, em conversas vãs, em intrigas irônicas ou em negociações polêmicas. O diálogo platônico é, antes de tudo, o lugar privilegiado para o encontro do verdadeiro que, por sua vez, se afasta radicalmente das opiniões e dos valores em curso¹⁰².

Já a forma da argumentação sofística - recusada explicitamente por Platão - se funda basicamente em três aspectos. O primeiro deles, como dissemos, é a opção pelos discursos longos, sendo esta uma característica dos discursos proferidos publicamente por oradores especializados. A escolha por um discurso abundante em palavras e idéias permite ao orador utilizar plenamente os artifícios retóricos mais apropriados para cada temática, sendo a *elocutio* (ordem de exposição dos argumentos) e a *ornatio* (utilização de tropos e figuras de linguagem) preceitos muito comuns em suas orações, pois eles poderiam deixar os discursos tão pomposos, tão ricos em exemplos e imagens, que o seu interlocutor - impregnado com tanto saber - poderia perder o sentido inicial da discussão e ser facilmente persuadido pela astúcia da sua argumentação. O segundo aspecto da metodologia sofística consiste na intenção explícita de persuadir seus ouvintes, ou seja, a incitarem ao público a uma ação política, rápida e pragmática, formando juízos e induzindo-os a aceitar ou repudiar uma tese¹⁰³. Podemos perceber ainda com mais clareza a importância da persuasão para os sofistas no diálogo platônico *Górgias*¹⁰⁴, onde o sofista que dá nome a esta obra postula que o maior bem para o homem tornar-se apto para dominar os outros em sua cidade, podendo "convencer os juízes no tribunal, os senadores no conselho e os cidadãos nas assembléias ou em toda e qualquer reunião política. Com semelhante poder, farás do médico e do pedótriba teus escravos..."¹⁰⁵ Sobre a função que Górgias estabelece como

¹⁰² Idem, p. 45.

¹⁰³ Para o alcance da persuasão o orador sofista pode fazer uso de argumentos pró e contra determinada questão, assim como pode ser sustentado pelo orador o argumento mais frágil, ou seja, o que lhe interessa é ensinar uma técnica cujo objetivo é - seja qual for o conteúdo da discussão - conquistar a vitória na deliberação por meio da persuasão. Sobre esse assunto ver: Kerferd, op. cit., *Dialética, antilógica e erística*, cap. 6, pp. 103-118.

¹⁰⁴ Platão (427-347 a.C.). "Górgias" in: *Diálogos*. Belém: EDUFPA, 2002.

¹⁰⁵ Idem, (452 d-e), p. 135.

sendo a mais apropriada ao orador, diz Sócrates em resposta: "se bem te compreendi, afirmaste ser a retórica a mestra da persuasão, e que todo o seu esforço e exclusiva finalidade visa apenas a esse objetivo"¹⁰⁶.

A destinação política da palavra, herdeira direta das transformações políticas que marcaram a democracia grega do século V a.C., condiciona a expressão retórica e sofística: cabe a ela formar o cidadão para o pleno exercício político, capacitando-o a participar e a influir nas assembléias e no fórum. No entanto, a persuasão da retórica nos tribunais e nas demais assembléias não é capaz de instaurar um conhecimento, mas apenas uma crença, como afirma o próprio sofista Górgias na continuação da sua deliberação com Sócrates. Segundo ele: "o orador não instrui os tribunais e as demais assembléias a respeito do justo e do injusto, mas apenas lhes desperta a crença nisso. Em tão curto prazo não lhe fora possível instruir tamanha multidão sobre assunto dessa magnitude"¹⁰⁷.

Esse fato nos remete imediatamente ao terceiro aspecto da metodologia sofística: seu intento de promover apenas uma crença imediata em determinado argumento, afasta-se da busca da verdade, objetivo central da prática filosófica. Como indica Tordesillas¹⁰⁸, a noção de argumentação se separa do raciocínio no sentido estrito, pois através da deliberação pode ser alcançado o assentimento e a certeza, diferentemente da demonstração filosófica, que tem como objetivo a verdade. A argumentação sofística retira toda a sua eficácia do ordenamento dos argumentos, pretendendo estabelecer, de acordo com procedimentos específicos, um tipo de "verdade" inteiramente dependente das circunstâncias e do talento do orador.

A "verdade" sofista se baseia na opinião (*doxa*), que, por sua vez, não é a mesma para todos, nem para todos os diferentes grupos sociais que compõem as assembléias e os tribunais; esta é uma "verdade provisória" que atende a algumas partes determinadas e desagrade a outras. Cada um dos que participam das decisões políticas possui as suas próprias certezas, convicções e, sobretudo, interesses, fato este que contribui para a sua

¹⁰⁶ Ibidem, (453 a), p. 135.

¹⁰⁷ Platão. *Górgias*. (455 a), p. 139.

¹⁰⁸ Tordesillas, A. "L'instance temporelle dans l'argumentation de la première et de la seconde sophistique: la notion de Kairos" In *Le plaisir de parler* (org.) CASSIN, B. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986, pp. 31-61.

adesão a qualquer uma das teses que melhor lhe beneficie, conspirando ou para inverter a relação de forças no interior da assembléia ou para sustentá-la¹⁰⁹.

É deste modo, conforme destaca James Arêas¹¹⁰, que "a verdade resulta do valor argumentativo de uma opinião, o discurso verdadeiro se transfigura em persuasão e o saber reduz-se a uma crença qualquer". Desse modo, a força argumentativa ou o talento do orador, se mede sempre em função da persuasão sobre o auditório. Daí advém, por parte dos filósofos, sobretudo de Platão, a condenação moral da retórica.

No diálogo *Górgias* Platão parte do princípio de que as opiniões não são, a rigor, verdadeiras em si mesmas, sendo necessário ao discurso dialético ultrapassá-las para a busca do verdadeiro. O conhecimento é, para o filósofo, "um processo dinâmico que compreende graus ou níveis distintos, no interior do qual a opinião é somente o primeiro estágio"¹¹¹. O que Platão enfatiza é o fato da opinião não corresponder à realidade, devido à imparcialidade das suas expectativas, pois cada um toma por juiz a parte mais instável e corruptível de si próprio: "ela é apenas uma imagem da realidade que, no entanto, se pretende como verdade"¹¹². É apenas a partir do reconhecimento da falibilidade das opiniões que o ouvinte (leitor) conseguirá abandoná-las, reconhecendo a sua ignorância.

Em um dos argumentos que Platão desenvolve nesta obra, através das palavras proferidas por Sócrates, ele ressalta justamente a intencionalidade do orador, pois mesmo possuindo um conjunto de saberes, ainda assim ele pode fazer mau uso desses conhecimentos. Em oposição à opinião platônica, o sofista Górgias enfatiza o papel propriamente "farmacêutico" (*pharmakon*) da linguagem e não a possibilidade do orador se distanciar dos preceitos dados pelos mestres de retórica, pois, tal qual o médico, o sofista que sabe utilizar esta arte sendo capaz de transmitir seu saber, pode favorecer certo progresso na alma do ouvinte¹¹³. Górgias ressalta então, pelo menos inicialmente, o poder

¹⁰⁹ Essa preocupação é bastante visível na *República* de Platão, onde ele questiona as bases em que a opinião se apóia, pois ela pretende fundar-se na observação dos fatos e na própria experiência histórica. Mas, no entanto, eles podem ser manipulados tanto pelas técnicas retóricas dos oradores, quanto pelas paixões e pelos vícios dos ouvintes. Por esse motivo, Chatelet chama atenção para o fato de que "as opiniões tomando a imagem pelo real, o fugaz pelo estável, a denominação pela coisa, o exemplo pelo fato, caem constantemente na incoerência". Cf.: Chatelet, François. "O que falar quer dizer" In *Platão*. Porto: Rés Editora, s/d, pp. 70.

¹¹⁰ Arêas, James B., op. cit., p. 51.

¹¹¹ Lafrance, I. *La théorie platocienne de la doxa*. Paris: Belles Lettres, 1981, p. 46

¹¹² Chatelet, op. cit., p. 71.

¹¹³ Em seu *Elogio de Helena*, Górgias (485-375 a.C.) já faz um esboço da teorização a respeito da força discursiva da própria palavra, fazendo com que o elogio de Helena se identifique a um verdadeiro elogio da potência do *logos*, associado à idéia do *pharmakon*, do remédio já não aplicado ao corpo, mas à alma. Assim

da eloquência e não a capacidade do orador em manipulá-la de uma forma errônea, afirmando não existir "assunto sobre o qual ele não possa discorrer com maior força de persuasão diante do público do que qualquer profissional¹¹⁴". Diante da vastidão de seus conhecimentos, até mesmo nos assuntos relativos à medicina, o orador, ao fazer uso da sua astuciosa retórica, tem maior força persuasiva do que o próprio médico, "tal é a natureza e a força da arte da retórica¹¹⁵". No entanto, algumas linhas adiante o sofista entra em contradição ao dizer inicialmente que a retórica jamais poderia ser algo injusto e, em seguida, admitir a possibilidade do orador fazer mau uso da retórica, mesmo possuindo todo tipo de conhecimentos. Diz ele:

É fora de dúvida que o orador é capaz de falar contra todos a respeito de qualquer assunto, conseguindo, por isso mesmo, convencer as multidões melhor do que qualquer pessoa, e, para dizer tudo, no assunto que bem lhe parecer. (...) Ele deverá usar a retórica com justiça, como qualquer outro gênero de combate. Se um indivíduo que se tornou orador vier a fazer mau uso da força e da habilidade, não é o professor, quero crer, que deverá ser perseguido e expulso da cidade. O professor transmitiu seus conhecimentos para serem bem aplicados, foi o aluno que fez mau uso deles.¹¹⁶

Vencido por Sócrates, Górgias se retira do diálogo cedendo lugar a Polo que o substitui na deliberação, enquanto Sócrates dá prosseguimento ao seu ataque à retórica relacionando-a à arte da bajulação, acusando os oradores de desonestidade, pois eles "fazem apenas o que lhes afigura melhor¹¹⁷", e, portanto, não merecem, assim como os tiranos, nenhuma consideração. O tipo de prova de que se utiliza o sofista para refutar seu adversário consiste no número de testemunhas de prestígio que ambas as partes conseguem para lhe defender.

Mas, [diz o filósofo], essa espécie de prova carece inteiramente de valor diante da verdade, pois algumas vezes pode alguém ser vítima de depoimento de pessoas inidôneas, porém tidas na conta de pessoas de bem. (...) Com todo esse

como o *pharmakon*, o discurso induziria a uma mudança de estado, quer para melhor quer para pior. Por isso, diz ele que: "com efeito, como os diferentes remédios expulsam diferentes humores do corpo, e uns cessam a doença, outros a vida, assim, também entre os discursos, uns afligem, outros deleitam, outros aterrorizam, outros dispõem os ouvintes à confiança, e outros, por meio de uma persuasão nefasta, envenenam e enfeitiçam a alma". Górgias. *Elogio de Helena*, (14, p. 8) Estudo introdutório, cópia do texto original e tradução por Humberto Zanardo Petreli. Cf.: Versão eletrônica www.consciencia.org/antiga/gorelogiohumberto.shtml

¹¹⁴ Platão. *Górgias*. (456 c), p. 141.

¹¹⁵ Idem, (456 b-c), p. 141.

¹¹⁶ Ibidem, (457a-c), p. 142.

¹¹⁷ Platão. *Górgias*, (466 e), p. 155.

teu séquito de testemunhas falsas, só visas a privar-me de meu bem e da verdade.¹¹⁸

Torna-se claro, então, que o ataque de Platão aos sofistas não se baseia apenas nas diferenças que apontamos entre o método sofístico e o filosófico, mas nos objetivos principais de cada técnica, tendo em vista que a sua opção pelo método dialógico propõe uma discussão filosófica que, por sua vez, promove a pesquisa do verdadeiro, e não a persuasão ou, se preferirmos, a privação da verdade como fazem os oradores sofistas. É esta mesma preocupação que move alguns séculos mais tarde os humanistas (analisados adiante) a condenarem uma imitação acrítica dos antigos, mais preocupada com o aspecto formal e estilístico do texto e sem nenhuma vinculação com o verdadeiro.

A prática sofista é vista por Platão como um empreendimento perigoso: "o sofista se apodera de conhecimentos alheios, selecionando-os segundo o critério da utilidade e em função da sua eficácia momentânea."¹¹⁹ A "realidade" criada pelo sofista mediante a escolha dos argumentos e sustentada pela opinião é artificialmente produzida, já que é manipulada pelo discurso, o que a torna um discurso instável e suscetível de contestação como qualquer outro. A realidade torna-se, então, "um efeito do dizer"¹²⁰, subordinada ao regime do provável e do oportuno, onde o sofista pode dizer algo sem, entretanto, dizer a verdade. Mas, como afirma James Arêas, o problema maior é o fato de a prática sofística eclipsar a diferença entre o parecer e o ser, entre o fictício e o real. Ao pretender validar um discurso que enuncia a aparência em lugar da realidade, faz da aparência a realidade e a verdade do discurso¹²¹.

A estratégia platônica para conter a astúcia sofística que, na busca de um fim específico - a persuasão - não possui nenhum interesse em instaurar a sabedoria, nem tampouco a verdade, se baseia no afastamento do senso comum e da opinião, buscando um novo caminho através da via ontológica. O filósofo pode aspirar ao conhecimento do verdadeiro porque ele conduz seu saber por meio do raciocínio, da colocação de questões que visam não à persuasão imediata de um auditório repleto de ouvintes, mas induzem à reflexão sobre os fatos.

¹¹⁸ Idem, (472 a), p. 163.

¹¹⁹ Arêas, James B., op. cit., p. 73.

¹²⁰ Cassin, B. "De l'ontologie à la logologie" In *L'effet sophistique*. Paris: Éditions Gallimard, 1995.

¹²¹ Arêas, James B., op. cit., p. 103.

É com base na total descaracterização do sentido do discurso sofista que a defesa da retórica no *Górgias* não se sustenta. Nessa obra, o objeto tratado é justamente a definição da retórica em oposição à filosofia, sendo talvez o diálogo em que o autor mais radicalize suas críticas à retórica. A retórica como artifício capaz de induzir apenas o consentimento e a adesão rápida aos argumentos propostos é uma das críticas platônicas que permite a separação e a oposição radical entre esses dois métodos.

2.6.1) A crítica da escrita no *Fedro* de Platão ou a revisão de seu posicionamento no *Górgias*?

O *Fedro*¹²² é considerado por muitos historiadores o texto em que o filósofo mantém uma opinião mais amena em relação à retórica. No entanto, essa atitude de Platão não elimina as críticas feitas anteriormente no *Górgias*. Pelo contrário, ele continua a sustentar vários dos pontos tratados nessa obra, principalmente no que se refere ao problema geral de como exprimir-se da melhor maneira seja oralmente, seja por escrito. Neste aspecto, a preocupação essencial do autor é saber se para exprimir em palavras o pensamento é necessário o conhecimento da verdade. Diz Sócrates:

Não é necessário que o orador esteja bem instruído e realmente informado sobre a verdade do assunto de que vai tratar? Fedro responde: A esse respeito, Sócrates, ouvi o seguinte: para quem quer tornar-se orador consumado não é indispensável conhecer o que de fato é justo, mas sim o que parece justo para a maioria dos ouvintes, que são os que decidem; nem precisa saber tampouco o que é bom ou belo, mas apenas o que parece tal - pois é pela aparência que se consegue persuadir, e não pela verdade.¹²³

¹²² O *Fedro* foi inicialmente situado temporalmente por Karl Friedrich Hermann ao lado de outros diálogos como o *Menexeno*, o *Banquete* e o *Fédon*, na época designada como terceiro período da obra escrita de Platão, antes da *República*, do *Timeu* e das *Leis*. No entanto, H. de Von Arnim, um estudioso posterior, afirmou ser o *Fedro* uma das últimas obras platônicas, sendo um escrito da sua velhice, como também salienta Stenzel. Sobre a discussão historiográfica acerca da datação dessa obra ver: Jaeger, Werner. *Paideia*. São Paulo: Martins Fontes, 1979, pp. 1178-1181.

¹²³ Platão. *Diálogos* (Mênnon - Banquete - Fedro). Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d, (259 -260), pp. 240-241.

A opinião de Sócrates neste diálogo não é diferente daquela já pronunciada por ele no *Górgias*, pois, para ele, quando um orador ignora a natureza do bem e do mal ele simplesmente não pode decidir corretamente, impelindo seus ouvintes a caírem no erro e na ignorância. Portanto, mantendo a separação entre a retórica e a filosofia, Platão nega que a retórica seja uma arte, considerando-a uma rotina, sem qualquer base material, cujo interesse maior consiste apenas na persuasão, pois "não existe arte retórica propriamente dita sem o conhecimento da verdade, nem haverá jamais tal coisa¹²⁴". A consequência imediata disso é que aqueles que não conhecem a verdade, alimentando as opiniões (*doxa*), podem com frequência se enganarem a respeito da realidade, sendo iludidos por meras aparências e semelhanças. Assim, estes oradores transformarão a retórica "numa coisa ridícula que não merece o nome de arte¹²⁵".

Além disso, Platão volta a criticar o método sofístico pautado na antilogia¹²⁶, ou seja, na defesa de argumentos pró e contra uma mesma causa, fazendo parecer aos cidadãos que a mesma coisa seja por vezes justa, e por vezes injusta. Opondo-se mais uma vez ao método sofístico, Platão toma o discurso de Lísias sobre o amor na primeira parte do *Fedro* como exemplo de como a retórica não deve ser empregada, passando a enumerar deliberadamente muitos outros retóricos que se dedicaram em seus manuais apenas ao estudo dos ornamentos, da exposição, das provas e das presunções que fazem parte do conjunto de preceitos inerentes à arte retórica¹²⁷, sem, no entanto, se deterem sobre as questões relativas aos mais altos saberes.

Platão não despreza a habilidade em discursar de Protágoras ou as regras retóricas formuladas por Polos, nem tampouco a destreza de Calcedônio em saber despertar a ira dos ouvintes para depois acalmá-los com suas fórmulas mágicas, porém atribui-lhes um lugar secundário¹²⁸. Para Platão, a ocupação de escrever discursos, em si, não é coisa desonesta¹²⁹. Os políticos, assim como os homens mais poderosos e respeitados adoravam escrever discursos e deixá-los para a posteridade, sendo o "bom fazedor de discursos" - seja ele orador ou rei como Licurgo, Sólon ou Dario – comparado a deuses. O que está em

¹²⁴ Idem, 260 E, p. 242.

¹²⁵ Ibidem, 262, p. 245.

¹²⁶ Platão. *Fedro*, 261d - e, 265a, pp. 243-244 e 248.

¹²⁷ Idem, 266d - 267c, pp. 251-252.

¹²⁸ Ibidem, 267e, p. 252.

¹²⁹ Ibidem, 257c-258d.

questão, então, é: o que é escrever bem ou mal para o filósofo?¹³⁰ Nessa parte do diálogo Platão repete claramente o mesmo argumento já presente em obras anteriores: a excelência do discurso supõe irremediavelmente o conhecimento da verdade. Portanto, a boa retórica, cujos frutos políticos são bons, supõe o conhecimento das coisas em si, ou seja, da filosofia¹³¹. Deste modo, a retórica só tem fundamento se tiver como base o conhecimento filosófico a que deve, portanto, se subordinar.¹³² Os procedimentos a que se dedica a retórica (preâmbulo, exposição, provas, presunções, confirmação, refutação e recapitulação ou resumo, assim como a busca do verossímil e não do verdadeiro) são procedimentos preliminares e práticos que não a definem como arte, pois são apenas conhecimentos prévios que devem ser orientados por um conhecimento especulativo produzido pela dialética.¹³³

Segundo Platão, os retóricos inventaram recursos valiosos para o discurso e para a sua ordenação, mas com isso não conseguiram ensinar a ninguém a arte de convencer. Portanto, tudo o que Lísias e os outros retóricos ensinaram sobre a eloquência não pode constituir uma técnica, já que seus ensinamentos constituem apenas os conhecimentos preliminares indispensáveis a essa arte¹³⁴. Este argumento o filósofo coloca como sendo a opinião de Péricles sobre o que seus sucessores fizeram com que se tornasse a arte retórica: reduzida à elaboração de belas regras, em meios de como se alcançar a grandeza do discurso e quais imagens seriam mais convenientes para ornar cada um dos três tipos de discurso - deliberativo, judiciário e epidíctico.

Pronunciariam eles [diz Sócrates referindo-se a Péricles e a Adrasto] uma palavra rude ou grosseira contra os que chamam a isso retórica? Ou, sendo mais inteligentes diriam: 'Caro Fedro e caro Sócrates! Não se deve blasfemar, mas perdoar, se alguns que não sabem pensar são incapazes de definir o que é a retórica; esses homens, por sua falta de discernimento, só adquiriram os conhecimentos preliminares indispensáveis a essa arte, e acreditam ter aprendido a própria retórica; ensinam isso a outros e julgam formar oradores perfeitos, achando que os seus discípulos devem tentar, como se nisso não tivesse dificuldade alguma, falar sobre qualquer coisa de modo convincente e compor um todo orgânico nos seus discursos.'¹³⁵

¹³⁰ Platão. *Fedro*, 252d-259e.

¹³¹ Idem, 259e-261a.

¹³² Ibidem, 262e.

¹³³ Ibidem, 269d-272b.

¹³⁴ Ibidem, 269c, p. 254.

¹³⁵ Ibidem, 269b-c, p. 254.

O que torna esta passagem de grande relevância para nosso estudo é o fato de Platão destacar Adrasto¹³⁶ e Péricles como os únicos a conseguirem perceber a superficialidade do ensino da retórica, matéria sobre a qual muitos sofistas se dedicaram a escrever manuais para os alunos que freqüentavam suas escolas. Qual seria o seu diferencial para os outros oradores? O que os distingue desta concepção formalista do ensino retórico é justamente o seu apreço pela união entre a retórica e a filosofia, da forma do discurso com o conteúdo espiritual, da força expressiva com o conhecimento da verdade, sendo esta a única forma do orador poder pleitear sobre as mais diversas questões. Por esse motivo Sócrates, porta-voz das idéias de Platão, afirma ser Péricles "o mais perfeito na arte retórica"¹³⁷, justamente por associar sua função de orador político e interessado na forma do discurso persuasivo com pesquisas e meditações sobre a natureza do espírito. Isso porque tendo conhecido Anaxágoras¹³⁸ e se dedicado às pesquisas físicas e ao estudo da natureza do espírito, Péricles soube transplantá-las para a sua arte retórica, como assinala Kerferd¹³⁹. Segundo este autor, era a sua concepção filosófica de mundo que informava todo o pensamento de Péricles e dava a seus discursos uma elevação jamais alcançada por outros estadistas.

Portanto, se é de suma importância para o orador escolher a forma mais apropriada de argumentação adaptando-se às necessidades de cada situação específica, seja utilizando um discurso conciso ou abundante em palavras, assim como saber que espécie de discurso pode levar à persuasão os mais diversos ouvintes, também o é na mesma medida o conhecimento filosófico, cuja busca maior é a verdade. Desta forma, abandona-se o verossímil e o provável, que domina o espírito da grande massa pela semelhança com a verdade. Apenas aqueles que possuem o conhecimento da verdade são capazes de discernir com exatidão o que é provável, pois o verossímil "é semelhante à verdade de tal modo que

¹³⁶ Péricles (estadista grego do século V a.C.) e o rei Adrasto, que, "tal como Nestor, era para a poesia antiga a personificação do discurso cativante" são citados por Platão como modelos da verdadeira eloquência, segundo Jaeger, tanto para apoiar o conceito platônico de retórica, quanto para destacar o contrário da segura e superficialidade presente constantemente nos manuais retóricos. Cf.: Jaeger, Werner, op. cit., p. 1192.

¹³⁷ Platão. *Fedro*, 269d, p. 255.

¹³⁸ Segundo Kerferd, Anaxágoras era filósofo grego da escola jônica, tendo nascido por volta de 500 a.C. Admitia, como seus predecessores, uma substância eterna e não pensava que o destino a tivesse organizado. Tudo se achava confundido no início, dizia ele, sendo a inteligência que pôs ordem no caos primitivo das coisas. A influência de Anaxágoras sobre os seus contemporâneos foi muito grande, sendo Péricles um dos seus discípulos e amigos. Cf.: Kerferd, op. cit., capítulo 1.

¹³⁹ Idem, capítulo 1.

é necessário conhecer a verdade para conhecer o que se parece com ela.”¹⁴⁰ Deste modo, o único modo da retórica poder ser utilizada é o retor se propor a se transformar num dialético, conhecendo a verdade dos assuntos sobre os quais tratará, assim como a natureza das almas e dos discursos. Platão concorda que a tarefa não é fácil, mas o esforço é justificado, pois a finalidade da arte retórica é sublime, visando tornar o homem que dela faz uso “capaz de uma linguagem que agrade aos deuses, e de uma conduta que lhes agrade em todas as coisas.”¹⁴¹

De qualquer forma, mesmo com essa atenuação da crítica platônica que só ocorre em uma das suas últimas obras, o que prevaleceu para a história da retórica no Ocidente legada à Renascença foi a sua contundente oposição à retórica, assim como a drástica separação entre esta disciplina e a filosofia, sendo apenas com Cícero, no século I a.C. que estas duas disciplinas voltaram a estar juntas. Portanto, a referência direta que chega aos humanistas italianos dos séculos XV e XVI é justamente aquela baseada em moldes ciceronianos. Ela fornece a estes primeiros humanistas não apenas os conhecimentos necessários à defesa retórica dos ideais republicanos, mas também, através da valorização da retórica e da função do orador, a possibilidade para uma profunda reforma educacional que daria um novo sentido e valor à arte retórica em oposição à escolástica, então a disciplina dominante na grande maioria das instituições de ensino da Renascença.

De acordo com Fumaroli¹⁴², desde a redescoberta dos textos ciceronianos no *Trecento* que seu trabalho de teórico da eloquência, assim como a sua vida de orador romano dedicado à política republicana e às suas responsabilidades cívicas, adquirem um valor exemplar, servindo de referência central para homens como Petrarca, Salutati e Bembo, então imersos na manutenção e defesa das repúblicas italianas do *Quattrocento*. Portanto, segundo esse autor, “o *Orator* renasce ao mesmo tempo que a *Urbs*; ele se destaca em uma paisagem urbana e política que rejeita o horizonte filosófico e teológico.” O império da palavra de Cícero que resiste aos trágicos episódios das guerras civis em Roma, que superam a sua própria morte e o passar dos séculos, fazem da eloquência a

¹⁴⁰ Para Platão, o verossímil é a opinião da multidão (273b); e a “verossimilhança vem a se impor no espírito da multidão por sua semelhança com a verdade” (273d). Platão, *Fedro*, op. cit.

¹⁴¹ Idem, 274b.

¹⁴² Fumaroli, M. *L'Âge de la Eloquence*, op. cit., p. 43.

essência de um novo ideal de *vida civil* que determinará os primórdios do Humanismo italiano entre os séculos XIV e XVI.

2.7) A condenação moral da retórica e sua superação

Após destacarmos algumas das diferenças mais marcantes entre o método sofístico de ensino e o método filosófico, é pertinente evidenciarmos com que força a condenação platônica da retórica foi determinante para a ruptura entre a retórica - associada ao ordenamento das opiniões para obtenção da persuasão estrito senso, podendo, então servir para fins moralmente condenáveis - e a filosofia, disciplina considerada em mais alto nível por se propor à busca das verdades universais. No entanto, a negação sofística da possibilidade de um conhecimento definitivo e a ruptura do compromisso entre ser e dizer não implicam a valorização exclusiva de um discurso apenas em função de sua eficácia, de sua potência persuasiva, conforme a acusação desenvolvida por Platão. Se resgatássemos a perspectiva sofística em sua positividade, poderíamos observar que, se ela interdita uma passagem segura do erro à verdade, ou da ignorância a uma sabedoria definitiva através do discurso, ela afirma, por outro lado, a potência que teria a palavra para permitir a passagem de um estado pior para um estado melhor, da mais absoluta ignorância a alguma compreensão dos fatos. Para se investigar a positividade da sofística seria preciso não apenas a compreensão da visão platônica sobre os sofistas como tem sido feito pelos analistas, mas um retorno, como propõe Barbara Cassin¹⁴³, às próprias fontes sofísticas. No *Elogio de Helena* de Górgias, a autora destaca que o discurso em sua ambivalência é associado ao *pharmakon*, droga que conforme o uso feito pelo orador pode tanto promover a cura quanto levar à morte. Deste modo, ainda que não adentremos nas investigações em defesa dos sofistas realizadas pela autora, é pertinente destacarmos a possibilidade da retórica ser usada para fins benéficos à sociedade, como remédio para apaziguar possíveis conflitos, ou para a defesa dos interesses da cidade.

¹⁴³ Cassin, Barbara. “A ontologia como obra-prima sofística” In: *O Efeito Sofístico*. São Paulo: Editora 34, 2005, pp. 13-16.

Contudo, os benefícios da retórica foram profundamente questionados, encontrando em Platão seu primeiro e talvez mais forte adversário, tendo em vista que qual seria a garantia de que fossem permitidas a defesa apenas de causas verdadeiras e justas? Como saber se todos os oradores seguirão o bem, a verdade e os critérios morais da virtude em todos os momentos em que fizerem uso da eloquência? Certamente não há nenhuma. Por isso, não é por acaso que em Platão, Aristóteles, Cícero, Quintiliano, e outros haja um longo questionamento: a arte de persuadir pode ser outra coisa que a arte da mentira? Essa contradição está no centro das discussões sobre a retórica, pois, o juiz nas assembléias e tribunais antigos tinha sempre que decidir entre a tese de um acusador e a de um defensor, sendo das duas teses em questão apenas uma a verdadeira. Mas, se o discurso judiciário¹⁴⁴ procura se pronunciar sobre um fato passado, uma verificação experimental se torna geralmente impossível. Como, então, nessas condições, pode-se admitir uma tese mais do que a outra?

Em um tipo ideal de eloquência não deveria existir um acusador que se aproveita da boa fé de seus ouvintes, nem tampouco um acusado que é julgado culpado erroneamente sendo ele inocente, mas sim uma busca comum de ambas as partes para se chegar à verdade. Por isso, muitos filósofos viram com maus olhos o duelo judiciário no qual uma das duas partes sustenta uma tese falsa em benefício próprio. Essa preocupação está presente inclusive no discurso de Antônio no segundo livro do *De Oratore*, de Cícero, quando ele diz a Crassus ser a eloquência magnífica apenas na prática, porém medíocre na teoria, pois a teoria de uma arte se apóia em noções que apresentam alguma certeza, em preceitos científicos, e não apenas em opiniões (e, por isso, sujeitas ao erro) como fazem os oradores. Eis a crítica de Antônio à retórica:

Assim, chegam até nós ouvintes que sobre um mesmo objeto pensam e julgam tanto de uma maneira, quanto de outra; e nós, nos vemos sustentar uma após a outra teses exatamente contrárias. Crassus falará contra mim e eu contra

¹⁴⁴ Segundo os retóricos antigos são três os tipos de discurso: o deliberativo, o judiciário e o epidíctico (ou demonstrativo). O deliberativo trata de questões que dizem respeito ao futuro, como, por exemplo, aprovar a paz ou declarar a guerra; o judiciário trata de ações já ocorridas no passado, que procuram deliberar, por exemplo, se Catilina foi ou não culpado por traição à pátria, como foi acusado por Cícero nas suas *Catilinárias*. Já o discurso epidíctico detém-se no presente, possuindo uma particularidade diferente dos outros dois anteriores: não há em sua forma nenhuma contradição inerente para ser julgada, pois, ele cuida, por exemplo, dos elogios fúnebres, como aqueles escritos em homenagem a Péricles ou a Tucídides, ou seja, de gêneros considerados de menor importância na Antiguidade. Sobre as três formas de discurso ver: Aristóteles. *Arte Retórica e Arte Poética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998, livro I, cap. III, p. 39.

Crassus, e, portanto, um de nós dois está necessariamente errado; além disso, cada um de nós a propósito de uma mesma tese, defenderá o pró e o contra e, apesar dessas duas posições há apenas uma que pode ser a verdadeira. Saibamos então que se trata de uma arte que repousa sobre a mentira, que alcança raramente o conhecimento do verdadeiro, que procura explorar as opiniões e freqüentemente os erros dos homens.¹⁴⁵

Suprimir a contradição e, portanto, a mentira, assim como restabelecer o consenso acerca do que é verdadeiro, este será o grande tema da crítica moral, filosófica e também política da retórica. O ideal para esses críticos ocorre quando apenas a verdade é expressa nos discursos humanos. Esta é, por exemplo, a solução que Platão nos oferece em seu diálogo *Górgias*¹⁴⁶, onde Sócrates afirma que o culpado deveria se adiantar ao juiz e se fazer condenar, aceitando a sua pena e não, como muitos fazem, tentar esconder a sua culpa atrás dos artifícios retóricos usados pela defesa. Portanto, para este filósofo, esperando-se que se cumpra esse belo ideal, devemos suspender a utilização de uma linguagem que pode admitir como verdadeiro o que é falso.

Já para Tucídides a causa dos julgamentos errôneos recai sobre o auditório, e não sobre a retórica, devido à passividade e à ignorância dos ouvintes aos quais se endereçam o discurso retórico, incapazes de resistir à sedução dos argumentos e dos artifícios do orador. Por esse motivo, ele critica severamente os atenienses que:

Crêem menos nos olhos do que em seus ouvidos, deslumbrados pelos prestígios da eloquência. Vocês se deixam cair na novidade do discurso, se recusando a seguir uma opinião geralmente aprovada. Sem cessar são escravos de todo tipo de estranhezas, desdenhosos do que é comum. (...) Vos lançam, por assim dizer, a perseguição de um mundo irreal, sem jamais ter um julgamento racional sobre a realidade, vítimas do prazer do ouvido.¹⁴⁷

Como a grande massa dos cidadãos que participam das assembléias não possui o conhecimento necessário para discernir entre argumentos falaciosos e argumentos verdadeiros, assim como se manter imune à sedução imposta por um discurso eloquente, muitas escolas filosóficas - como a de Platão, a dos peripatéticos Aristóteles e Critolaos, a dos acadêmicos Carnéades e Charmadas, assim como a dos estóicos Ariston de Chios e

¹⁴⁵ Essa visão de Antônio que citamos acima é uma reprise dita de outra forma das suas idéias expostas no livro I do *De L'orateur* (I, 20, 90) Cf.: Cicéron. *De l'Orateur*. Paris: Belles Lettres, 2002, livro II, VI. 30, p. 12.

¹⁴⁶ Platão. *Górgias*, 480.

¹⁴⁷ Tucídides. *História da Guerra do Peloponeso*, 3.38.

Posidônio - afirmaram veementemente que o uso da retórica deveria ficar restrito aos filósofos e aos sábios, sendo apenas estes capazes de utilizar a retórica para a persuasão do que é verdadeiro. Diante dessa ambigüidade inerente à *ars* retórica a literatura antiga está cheia de críticas aos demagogos e aos sofistas que se utilizam do conhecimento das técnicas retóricas para reforçar nos cidadãos as falsas opiniões. No entanto, Françoise Desbordes¹⁴⁸ destaca que a condenação da retórica não implica, entretanto, em uma condenação da persuasão, precisamente porque ao seduzir o público ela se torna um hábil instrumento de poder. A crítica recai, por outro lado, sobre o orador que faz uso da eloquência, que deve ser sobretudo um homem de bem, um *vir bonus*. Portanto, seria apenas o sábio, o filósofo, detentores de uma verdade autorizada, que poderiam se dirigir ao povo fazendo uso de uma boa persuasão destinada a estabelecer ou a manter um consenso entre todos os membros do corpo social. Por essa razão, uma grande parte do debate sobre a retórica é centrada na questão de se deixar um instrumento tão poderoso como a palavra nas mãos daqueles que não dizem o que é preciso dizer, em suma, daqueles que fazem um mau uso da eloquência.

A crítica ao mau uso da palavra (tão presente na Antigüidade, como vimos) retorna na Renascença e é direcionada sobretudo aos teólogos escolásticos que, durante tantos anos, o fizeram em benefício da Igreja e de seus interesses em manter uma crença ritualística e acrítica, muito distante dos reais preceitos cristãos deixados por Cristo e seus apóstolos. A denúncia de práticas como as peregrinações, o culto aos santos e à Virgem Maria, a venda de indulgências, o culto às relíquias e o cumprimento de alguns sacramentos, são recorrentes nas obras erasmianas - assim como em muitos outros humanistas do século XVI - que atribuem à permanência dessas tolas práticas a imposição da Igreja, que, em vez de despertar os cristãos para o cultivo da caridade e do amor ao próximo através dos cotidianos sermões religiosos, prefere, pelo contrário, deixar a humanidade às cegas para o que realmente importa: a real filosofia cristã. O termo sofista é, portanto, no século XVI dirigido a esses teólogos que cultuam a mentira e os falsos sacramentos aos cristãos.

Mas voltemos à Antigüidade. Ao mesmo tempo, diz Desbordes, que há a crítica moral ao uso da retórica, vê-se aparecer a idéia de uma retórica moralizada e legítima, que permite, por exemplo, Santo Agostinho a usá-la. Essa aliança entre a arte de persuadir e a necessidade de um bom orador (não em talento, mas em virtudes morais, chamado de *vir*

148

Desbordes, Françoise. *La Rhétorique Antique: l'art de persuader*. Paris: Hachette, 1996, pp. 20-30.

bonus) é destacada já pelo sofista Górgias, assim como por seu aluno Isócrates. Sua retórica relaciona-se a uma cultura baseada nas virtudes do orador, ou seja, na idéia de que para falar bem é preciso ser justo e bom. Isócrates não crê, diferentemente de Platão, que o homem possa se elevar a um conhecimento absoluto das coisas, assumindo em seu lugar as verdades aceitas pela opinião comum, expressão dos únicos valores que são possíveis do conhecimento humano. Tanto para Górgias quanto para Isócrates o discurso persuasivo tira a sua eficácia dos valores admitidos pela *doxa* (opinião)¹⁴⁹.

Até mesmo Platão após ter condenado severamente a retórica no *Górgias*, afirmando que a verdade não precisa de ornamentos que só fazem mascarar o real, alguns anos mais tarde, considerou no *Fedro* a possibilidade de se tirar algum proveito do poder de persuasão inerente à linguagem, se esta estiver aliada à busca da verdade. Assim como ele já aponta de alguma forma a necessidade da eloquência e a possibilidade da união entre ela e a filosofia, Aristóteles (384-322 a.C.), seu discípulo, em sua *Arte Retórica*, reconhece um papel positivo à retórica, reservando-a o domínio das ações judiciais e políticas, que apenas podem se movimentar no espaço reservado do verossímil, deixando o verdadeiro à metafísica e às ciências da natureza. A retórica para este último se transforma na arte das mediações na vida política, tendo em vista que, como é possível aceitarmos o que não possui provas formais? Como dar uma forma não apenas convincente, mas também agradável e persuasiva ao que escapa à análise racional? Como tornar fácil a compreensão pelo auditório do que é mais difícil de dizer e comprovar pela ausência de fatos ou provas que sustentem determinada tese? Nas questões que não possuem um consenso óbvio as opiniões são constantemente confrontadas, seja em política, em moral, em filosofia ou em religiosidade, havendo sempre posições divergentes que são ao mesmo tempo legítimas. Daí emerge a necessidade premente para a manutenção da vida em sociedade da existência do “consenso” entre as partes, como Aristóteles propôs no livro III da *Política*. A retórica torna-se, então, um “mal necessário”, pois, da política ao direito o discurso e a comunicação são inseparáveis da retórica. Sobre a utilidade da retórica o estagirita é bastante enfático:

¹⁴⁹ Segundo Kennedy, ainda no século IV a.C. Isócrates, contemporâneo de Platão, já chamava a atenção de seus alunos para a importância do estudo filosófico. Mas, diferentemente do filósofo, ele se preocupava mais com uma sabedoria prática. Sobre a influência de Isócrates em numerosos retóricos e sua posição em relação à opinião ver: Kennedy, op. cit., pp. 22-26.

A retórica é útil, porque o verdadeiro e o justo são, por natureza, melhores que seus contrários. Donde se segue que, se as decisões não forem proferidas como convêm, o verdadeiro e o justo serão necessariamente sacrificados: resultado este digno de censura. **Acresce que, em presença de certos ouvintes, mesmo que estejamos de posse da mais rigorosa ciência, seria difícil extrair destas provas convincentes para nossos discursos.** Porque o discurso inspirado pela ciência pertence ao ensino; discurso impossível aqui, dada a necessidade de tirar de argumentos comuns as provas e os raciocínios, como dissemos igualmente nos Tópicos, ao falarmos da maneira de nos dirigirmos às multidões.¹⁵⁰[grifo nosso]

Diferentemente de Platão, que não acredita na necessidade de uma argumentação persuasiva quando se trata de questões filosóficas ou científicas, Aristóteles ressalta a importância prática da retórica nos assuntos mais diversos da vida cotidiana, sendo relevante "estarmos habilitados a reduzir por nós mesmos ao nada a argumentação de um outro, sempre que este em seu discurso não respeite a justiça."¹⁵¹ A contribuição de Aristóteles e de seu discípulo Teofrasto forneceram legitimidade e autoridade para o estudo da retórica como disciplina acadêmica séria da Grécia à Roma republicana, estendendo-se até o Renascimento. Contudo, um dos fatores que não contribuíram para que a união proposta por Aristóteles entre as disciplinas fosse plenamente realizada foi o fato de, já no início do livro I da *Retórica*, ele restringir radicalmente o *locus* retórico ao afirmar que os modos de persuasão são os únicos constituintes da arte; tudo o mais é mero acessório. Para Aristóteles, o domínio da retórica é apenas aquele da elocução, sendo restrito ao orador o conhecimento filosófico. Por essa razão, Adriano Ribeiro¹⁵² nos diz que Isócrates foi o primeiro a realmente não separar a retórica e a filosofia em campos distintos, pois a elocução (o falar bem e de modo persuasivo) dos oradores só tem sentido se tiver apoio no conhecimento exato e completo das coisas pertinentes apenas aos filósofos, sendo esta uma das principais idéias desenvolvidas por Cícero mais tarde no *De Oratore*.¹⁵³

¹⁵⁰ Aristóteles. *Arte Retórica e Arte Poética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998, p. 31.

¹⁵¹ Idem, p. 31.

¹⁵² Ao longo do texto deste autor ele aponta e analisa uma série de aproximações entre Isócrates e Cícero, afirmando ser apenas quando este se aproxima do conhecimento isocrático que ele passa a propor, como ocorre no *De Oratore*, uma extensão dos limites que eram impostos à arte retórica. Antes disso, em textos ciceronianos como o *De Finibus*, as *Tusculanas* e o *Brutos*, que propõem a separação dos domínios filosóficos dos retóricos, este orador não seguia ainda algumas posições isocráticas que apenas serão desenvolvidas no *De Oratore*. Cf.: Ribeiro, Adriano Machado. *Sobre o Orador em Cícero*. Dissertação de Mestrado, USP, São Paulo, 1994, p. 18.

¹⁵³ Siegel nos diz que é esta a principal diferença entre Aristóteles (que não estende o domínio do orador para as questões filosóficas, limitando-o apenas aos conhecimentos pertinentes à resolução das questões públicas) e Cícero, que expande radicalmente os limites da ação oratória. Se considerarmos o fato de

Essa reaproximação entre retórica e filosofia indicada por Platão no *Fedro* e desenvolvida por Aristóteles e por Isócrates, é retomada três séculos mais tarde por Cícero, sob uma forma que desempenharia um papel fundamental nas reflexões dos primeiros humanistas italianos do século XV, por centrar-se na valorização da vida cívica. A idéia de que eloquência seria a única arma que os homens poderiam verdadeiramente se servir para a defesa da paz e da liberdade nas cidades esteve presente na grande maioria das suas obras, havendo, por isso, a necessidade de uma aproximação com os valores morais e com os conhecimentos filosóficos. Esta valorização da palavra está presente desde as obras escritas na sua juventude como o *De inventione* (ou *Da invenção*, de 86 a.C.), e também nas que se seguiram, como o *De oratore* (*Da oratória*, de 55 a.C.), o *Brutos* (46 a.C.), e o *Orator* (ou *Do orador*, também de 46 a.C.).¹⁵⁴ A síntese e o ecletismo ciceroniano que reúne Platão, Aristóteles, Isócrates e a visão sofística sobre a retórica, combinados segundo as exigências da liberdade romana, permitiu o renascimento da sofística e de seu novo diálogo com a filosofia.

2.8) A conciliação ciceroniana entre a retórica e a filosofia

Ninguém pode florescer e sobressair-se na eloquência, não só sem a doutrina do dizer, mas ainda sem uma total sapiência. É que as outras artes se sustentam sozinhas, por si mesmas; o bem dizer, porém – isto é, o dizer de maneira sábia, hábil e ornamentada – não tem um campo definido cujos limites possam ser demarcados.¹⁵⁵

É importante notar que o termo *sapientia*, tradução latina do termo grego *philosophia*, é utilizado por Cícero nesta passagem do *De Oratore* com a intenção de unir, ou antes, reunir filosofia e oratória, de fazer do *eloquens* novamente um *sapiens* e vice-

Isócrates ter sido uma das principais influências ciceronianas, como postula Adriano, a oposição proposta por Siegel apenas endossa e destaca a argumentação de Adriano. Cf.: Siegel, Jerrold, op. cit., prefácio. Cf.: também Machado, Adriano R., op. cit., pp. 1-60.

¹⁵⁴ Fumarolli ressalta que também nos textos escritos um pouco antes da morte de Cícero, no ano de 43 a.C., como o *De optimo genere oratorum*, as *Partitions oratoires* e nos *Topiques* ele expõe e desenvolve essa doutrina. Cf.: Fumarolli, Marc. "Vocation et problèmes de la rhétorique" in: *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450-1950*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 22.

¹⁵⁵ Cícero, *De L'Orateur*. Paris: Belles Lettres, 2002, Livro II, introdução, II, 5.

versa. O tema das relações entre retórica e filosofia reaparece sem cessar neste diálogo ciceroniano que se volta para uma querela célebre na Antigüidade: a disputa entre a sabedoria dos filósofos e a eloquência dos retóricos. Extraídos de uma intensa prática forense, os conhecimentos “sobre a vida, sobre os costumes e sobre as virtudes” foram tomados pela filosofia como exclusivamente de sua alçada e retirados do domínio da oratória, havendo a cisão entre os filósofos e os oradores, ou seja, entre aqueles que possuíam cultura filosófica (o conhecimento de todas as coisas) e os detentores de um saber técnico sobre o dizer. Esta cisão torna-se mesmo absurda, “pois se todo discurso consta de assunto e palavras, nem podem as palavras ter uma sede se subtraíres o assunto, nem o assunto ter clareza se retirares as palavras.”¹⁵⁶

O início do *De Oratore* trata justamente da observação sobre o saber restrito dos oradores, que já não agrada Cícero, nem tampouco às novas exigências advindas da crise republicana em Roma¹⁵⁷. Em relação a este ponto, tanto Licínio Crasso quanto Marco Antônio (as duas personagens que polarizam o diálogo) concordam que a educação oratória então praticada nas escolas dos retores não bastava para dar à natureza talentosa, o *magnum ingenium*, a forma do *summus orator*¹⁵⁸. O ensino formal e pouco eficiente na visão dos dois oradores consistia basicamente no aprendizado de preceitos técnicos sobre a *ars rhetorica* através de manuais como o *Ad Herenium* e o próprio *De Inventione*, de Cícero¹⁵⁹.

¹⁵⁶ Idem, III, V, 19.

¹⁵⁷ O *De Oratore* foi concebido e redigido no ano de 55 a.C durante fortes lutas entre Milon e Clodius, em um período de profunda desagregação da república romana. Courband, Edmond In: Cícero, idem, p. VII.

¹⁵⁸ A análise deste importante texto ciceroniano é relevante aqui pelo fato de existirem diversas semelhanças entre este e o *De Copia* de Erasmo. Como dissemos no início deste capítulo, o homem se distingue dos animais pela fala, argumento ciceroniano presente no *De Oratore* e retomado por Erasmo mais tarde. Mas, para ser elevada à perfeição, esta atividade própria ao homem precisa ser cultivada por meio de uma educação que tenha como objetivo a formação do *sumo* orador, pois somente ele poderá realizar a eloquência perfeita. Portanto, ainda que o aluno tenha uma aptidão natural, como diz Cícero, “em primeiro lugar, é a natureza e o talento que conferem força máxima ao dizer” (I, 113), a ampla formação do orador nas disciplinas liberais é condição indispensável para a defesa da *res pública*. E é justamente para esta formação – que se opõe ao tecnicismo dos manuais de retórica – que se voltam tanto o *De Oratore* quanto o *De Copia*. Seguindo os preceitos de Cícero, que alega ser o conhecimento filosófico inerente ao ofício do orador e, portanto, reunindo novamente *res e verba*, Erasmo mantém esta mesma chave em seu trabalho, que o coloca por sua vez, em sua busca por uma fê mais viva e autêntica, em oposição imediata aos teólogos escolásticos que mantinham uma educação também tecnicista, seca e sem vida.

¹⁵⁹ De acordo com a tese de Adriano Ribeiro, em obras mais antigas como o *De Inventione*, Cícero propõe a separação entre retórica e filosofia, sendo o campo do orador apenas o da elocução. A filosofia apreende a *res* (as coisas, os temas) enquanto ao orador cabe sua ornamentação. Desse modo, o Cícero do *De Inventione* nega ao orador um conhecimento que se espalha para além de um terreno técnico restrito. Diferente postura o orador romano toma no *De Oratore* que, sob a influência direta de Isócrates, amplia os saberes do orador. Segundo Adriano: “descartados limites, impõe-se ao orador não o preceito da *ars*, mas o conhecimento das coisas sem o qual o discurso não floresce nem transborda: elocução vazia e quase pueril

Cícero, no entanto, não descarta completamente a função deste aprendizado, mas ressalta que o orador não deve a ele se dedicar por mais tempo que o estritamente necessário. Há mais coisas que devem ter lugar na formação oratória. Crasso e Antônio discordam quanto aos elementos que devem constar de um bom e eficiente ensino oratório, pois Crasso defende em oposição a Antônio que a cultura do orador deve ser enciclopédica. Segundo ele:

A eloquência da qual eu falo é mais difícil do que se imagina, e demanda uma grande reunião de conhecimentos e estudos prévios. (...) É preciso, com efeito, abraçar e reunir inumeráveis noções, sem as quais não há mais do que uma vã e ridícula loquacidade. O estilo, por sua vez, deve conduzir a forma, não apenas da seleção, mas da distribuição das palavras na frase. E depois, todas as paixões que a natureza coloca no coração do homem, é preciso conhecer a fundo, pois a eloquência desdobrando sua força tem apenas um objetivo: agir sobre as almas dos ouvintes, para lhes acalmar ou excitar.¹⁶⁰

Neste fragmento, assim como em vários outros momentos do livro I, Cícero destaca que apenas o conhecimento formal das regras, da escolha das palavras, da sua disposição nas frases, não é suficiente ao orador, pois o orador ideal que ele pretende formar deve ter um conhecimento amplo sobre todas as coisas. E, de acordo com o próprio orador, filósofos como Aristóteles, Teofrasto e Carnéades acrescentaram em muitos de seus discursos ao seu amplo saber uma eloquência que utilizava todas as graças e todos os ornamentos do estilo. E aqueles que não fizeram isso, como o filósofo Crisipo, escreveram sobre as mesmas matérias tal como ele num estilo magro e árido. Portanto, para Cícero, a diferença entre a fecundidade e abundância dos primeiros da *secura* do segundo - que não tem nem a mesma variedade nem a mesma elegância - está na elocução, que deve, por sua vez, ter apoio no conhecimento exato e completo das coisas¹⁶¹. Segundo Adriano Ribeiro, esta ampliação do

(*De L'Orateur*. I, VI, 20). O *verbum* opera quando se refere a *res* convenientemente apreendida. Elocução e invenção, concomitantes, só existem plenamente uma com a outra: não é mais possível, na chave isocrática, delimitar a retórica em tratado sobre a invenção, em limites da *ars*: no *De Oratore*, o prazer de falar adquire sentido com o conhecimento, vasto, do que se fala. A eloquência deve aproximar-se da filosofia, enquanto conjuga em perfeição *elocutio* e *inventio*, sem prevalências.” Por atribuir maior valor à *elocutio* do que os manuais tradicionais é que, para o autor, há uma influência maior no *De Oratore* de Isócrates do que de Aristóteles. Para o estagirita a *elocutio* parece ser subsidiária da *inventio*, tendo em vista que para ele o elemento mais importante é a trama dos fatos, a *res*; a *elocutio* é apenas o quarto elemento, subsidiário ao mito e aos caracteres. Ribeiro, Adriano. *Sobre o orador em Cícero*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia da USP: São Paulo, 1994, pp. 26-27.

¹⁶⁰ Cicéron. *De L'Orateur*, I, IV, 16 – I, V, 17.

¹⁶¹ Idem, I, XI, 49 – I, XII, 50.

horizonte do orador que se espraia para além de um terreno técnico restrito ocorre devido à influência de Isócrates, cuja amplidão do saber ressoa e se firma na elocução, pois o terreno da *inventio* já não é suficiente ao orador¹⁶². A maleabilidade da elocução (*verba*) em consonância com a variedade dos assuntos (*res*) formaria então o orador ideal ciceroniano.

Contudo, este amplo saber que Cícero defende para a eloquência não deve firmar-se em oposição à vida prática, como querem os filósofos¹⁶³. Neste aspecto em particular, Cícero não foge à tradição e, por isso, para ele a prática também é um elemento fundamental na formação do orador, através do qual o aprendizado da doutrina faz-se rápida e facilmente: “o conhecimento das coisas fica fácil se a prática firma a doutrina¹⁶⁴”, diz Crasso. E do mesmo modo afirma: “eu não tive outra escola que o fórum, outros mestres que a experiência, as leis e as instituições do povo romano e os costumes dos antepassados.”¹⁶⁵ Para este orador, porta-voz das idéias ciceronianas neste diálogo, contudo, esta experiência prática só vinha a somar-se ao dom natural (*ingenium*), ao exercício prático do dizer (*exercitatio dicendi*) e a busca pelo amplo saber, pois “ninguém deveria tornar-se orador sem possuir tudo o que o espírito humano conhece de mais grandioso e elevado¹⁶⁶”, no qual se destaca o estudo da filosofia.

Quais seriam então os limites da eloquência? Ela deveria se reduzir apenas ao fórum e às questões judiciais e deliberativas ou se expandiria para outras áreas também? A réplica de Crasso a Antônio (que se estende no livro I do capítulo 30 ao 74) mantém o argumento de que mesmo se a função do orador se reduzisse a saber falar com abundância diante do pretor ou dos juizes, diante do povo ou do senado, seriam necessários o

¹⁶² Ribeiro, Adriano, op. cit., p. 25.

¹⁶³ A oratória fora em Roma um hábito e uma prática, pois, segundo Marrou, até meados do século II desconhecia-se ali a teorização retórica com a qual os gregos contavam já desde o século V a.C. Além disso, os primeiros retores gregos só chegaram a Roma no século II a.C. e a primeira escola de retores latinos só foi aberta em 93 a.C. Não obstante, os romanos apoiavam-se em uma consolidada tradição oratória, sendo a própria educação de Crasso um exemplo desta instrução prática dos antigos romanos. Marrou, H. I. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, p. 316-324.

¹⁶⁴ Cícero, op. cit., III, XXIII, 88.

¹⁶⁵ Idem, III, XX, 74. Na Roma antiga era costume que o menino de 7 a 15 anos tivesse a sua educação a cargo do pai ou de seus parentes mais próximos. Esta educação consistia principalmente em apresentar ao menino o fórum e a forma pela qual os debates eram travados, sendo através da experiência e da observação que ele retirava suas primeiras lições. Para uma melhor apreciação da educação familiar em Roma cf. Marrou, op. cit., p. 342.

¹⁶⁶ Idem, I, VI, 20, p. 14. Por expandir a área de conhecimentos necessários ao orador, se opor ao tecnicismo predominante em sua época e sobretudo por reunir novamente *res* e *verba* Cícero elabora, tal como Erasmo fará séculos mais tarde, uma reforma nos estudos, se opondo às antigas regras, aos mestres da

conhecimento das leis, dos costumes, do direito civil, da natureza humana e das noções mais elevadas, pois tudo isso está implícito em toda espécie de causas, e não é possível falar bem se não se tem o conhecimento desses preceitos.¹⁶⁷ Portanto, se essa elocução não tem como apoio um conhecimento exato e completo das coisas, ela só atrairá para si a risada do auditório.¹⁶⁸ “O que há de mais extravagante que uma reunião de palavras, as quais, mesmo as mais bem escolhidas e as mais brilhantes, se tornam apenas um ruído vão quando não possuem nem ciência, nem pensamento?”¹⁶⁹

O orador deve saber falar não só de assuntos certos e definidos, mas também das questões mais abstratas e universais - como da piedade, da concórdia, da amizade, dos homens, das nações, da grandeza da alma e, enfim, sobre todas as virtudes - antes restritas apenas aos filósofos¹⁷⁰. E sobretudo da Ética – a parte da filosofia que trata “da vida e dos costumes” dos homens – o orador não deve prescindir, uma vez que ela lhe fornece os conhecimentos necessários para conduzir adequadamente os ânimos dos ouvintes¹⁷¹. Mas, diz ele que há um privilégio reservado unicamente ao orador: “é o de poder sobre os mesmos assuntos que os outros (os filósofos) que teriam disputado com uma linguagem seca e sem vida, de se exprimir com todo o charme e a nobre abundância da eloquência.”¹⁷² Portanto, juntamente à prerrogativa do saber estaria a necessidade de uma linguagem que se expande em charme e em abundância, tanto das palavras (*verba*) quanto das idéias (*res*).¹⁷³ Valorizando o estudo da filosofia, Cícero pretende ampliar não só o ensino grego dos retores, mas também a própria formação oratória romana tradicional, até então baseada nas lições apreendidas através da observação dos antigos e de sua ação prática na vida cívica¹⁷⁴.

forma e aos manuais que tinham como seu maior objetivo fazer com que o orador cumprisse as suas funções mecanicamente sem se preocupar com o conteúdo de seu discurso.

¹⁶⁷ Cícero, *De L'Orateur*, 45-54.

¹⁶⁸ Idem, I, XI, 50.

¹⁶⁹ Ibidem, I, XII, 51.

¹⁷⁰ Ibidem, I, XIII, 56.

¹⁷¹ Ibidem, I, XII, 53.

¹⁷² Ibidem, I, XIII, 57.

¹⁷³ Ibidem, 71-74.

¹⁷⁴ Um dos pilares que fundamentava a eloquência era a prática dos exercícios; os alunos escolhiam um mestre em oratória da cidade e passavam a acompanhá-lo ao tribunal e à assembléia, observando suas ações, seus discursos e seus argumentos, o que os tornaria aptos a apreender a linguagem mais apropriada, os argumentos mais persuasivos e a forma mais contundente de mostrar a verdade a seus ouvintes. E, certamente, diz Tácito: “sob tais preceitos, o jovem aluno do qual falamos, discípulo de vários oradores, aluno do fórum, auditor assíduo dos tribunais, formado e elevado pela provação dos outros, quem, escutando cada dia, aprende as leis, tem freqüentemente sob os olhos os costumes das assembléias e o gosto do público.” Contudo, o autor do *Dialogue des orateurs*, escrito entre os anos de 76 ou 77 do século I, nos diz que já na Roma imperial, os

Para ele a formação do orador deve compreender não apenas os preceitos básicos para que este se utilize mecanicamente da eloquência nas decisões públicas, mas compreenderia também torná-lo um homem sábio.

Na transição do discurso de Crasso para o de Antônio, este afirma que o ideal proposto pelo primeiro seria impossível de ser alcançado por ser muito diferente a maneira que convém à tribuna e ao fórum, cuja conotação é predominantemente prática, pois age diretamente na vida cívica da cidade, daquela mais contemplativa associada aos discursos filosóficos. Antônio restringe a ambiciosa definição de Crasso, pois para ele não é necessário ao orador um profundo conhecimento da política e do governo dos Estados: política e eloquência para ele são duas coisas distintas. Como argumenta Antônio, não há tempo hábil para o orador aprofundar o conhecimento seja do direito civil, da história, filosofia ou política, pois sua função é iminentemente prática e requer daqueles que a praticam a total dedicação às defesas e aos negócios públicos¹⁷⁵.

Todavia, Crasso não se dá por vencido e essa questão é novamente desenvolvida no livro III¹⁷⁶, amplamente dedicado à relação entre retórica e filosofia, tendo em vista que a ciência do pensar e a do bem falar são indivisíveis. Desse modo, quanto maior e mais intenso for o conhecimento do orador mais facilmente ele poderá conquistar a adesão de seus ouvintes. Para embasar seu argumento Crasso nos diz que desde os tempos dos primeiros legisladores - como Licurgo, Sólon, Temístocles e Péricles - o conhecimento e a eloquência caminhavam juntos, sendo Sócrates o primeiro a romper essa unidade original entre o pensamento e a palavra ativa, entre a filosofia e a retórica, relacionando a eloquência à imoralidade e ao falseamento da verdade. É necessário, então, diz Crasso, reconstituir a unidade original entre a filosofia e a eloquência, entre a contemplação e a ação.

alunos são conduzidos a escolas onde a qualidade dos estudos decaiu, não existem mais tantos grandes mestres de oratória para que os alunos pudessem tomar como exemplo, principalmente porque não havia mais a mesma natureza dos debates no fórum e nas assembléias, já que o orador não era livre o bastante para acusar ou defender uma questão que não fosse previamente aprovada pelo imperador. "A grande eloquência, como a chama, precisa de matéria para se alimentar, de movimento para se reanimar, pois é consumando que ela brilha". Tácito, que viveu sob o império, se pergunta nesta obra por qual motivo os séculos precedentes tiveram um florescimento tão abundante de oradores célebres, enquanto que sua própria época, marcada pelo regime imperial, foi privada da glória oratória, quase se esquecendo do significado do termo orador. Tacite. *Dialogue des Orateurs*. Paris: Belles Lettres, 1947, cap. XXXVI, 65.

¹⁷⁵ Cícero, op. cit., I, LX-LXII, 256-262.

¹⁷⁶ Para uma melhor apreciação do discurso de Crasso ver principalmente as seguintes passagens no livro III do *De L'Orateur*: capítulos XV-XX, 56-95 e capítulos XXX-XXXV, 120-143.

2.8.1) A retórica da verossimilhança de Cícero

Após lermos o item anterior podemos nos questionar como Cícero pôde conceber a união entre retórica e filosofia, sendo que há uma contradição intrínseca entre elas: a primeira busca o verossímil e a segunda procura as verdades essenciais. Segundo Alain Michel¹⁷⁷, Cícero não deixa muito claro em suas obras como superar este impasse, mas afirma ser clara a influência do *Fedro* de Platão em toda a argumentação do *De Oratore*. Desta tese também partilham Werner Jaeger¹⁷⁸ e Adriano Ribeiro.¹⁷⁹ Vejamos como Cícero retoma de Platão os argumentos necessários para a formulação de uma das suas obras mais importantes.

Como vimos nos itens 1.3 e 1.4, Platão não admite nem no *Górgias*, nem no *Fedro*, onde é mais tolerante com a retórica que o orador defenda inverdades perante o povo suscitando suas paixões indevidamente. No próprio *Fedro*, Platão novamente satiriza os procedimentos utilizados pelo sofista Górgias para obter a adesão de seu auditório, reprovando ainda a crença de Górgias e Tísias de poderem distinguir a aparência da verdade do que é realmente verdadeiro. Falar à multidão ignorante e apenas lhes mostrar a aparência é o mesmo que aumentar a sua ignorância; é fazer, segundo Platão, o que há de mais detestável, pois eles são definitivamente impedidos de se voltarem em direção à certeza. A eloquência deve ultrapassar a sedução do espírito, pois ela impõe ao orador o

¹⁷⁷ Michel, Alain, op. cit., pp. 106-112.

¹⁷⁸ Do mesmo modo concorda Jaeger ao afirmar que a síntese platônica presente no *Fedro* serviu de base a Cícero para o ideal de cultura por ele elaborado no *De Oratore*, pois a articulação entre a retórica e a filosofia, a força expressiva com o conhecimento da verdade é sempre preconizado pelas antigas escolas filosóficas, na medida em que se mostram acessíveis à retórica. Jaeger, W., op. cit., p. 868.

¹⁷⁹ Para Adriano Ribeiro o *Fedro* parece ser a chave que explicita os requisitos impostos ao orador, sendo, portanto, várias as influências desta obra em Cícero. Nesta, assim como em Isócrates e em Cícero, o orador não deve confundir o bem com o mal, desconhecendo o que seja cada um deles. Portanto, sem conhecer a verdade a retórica não poderia constituir uma *téchnê* (*Fedro*, 260 e). A retórica aceita por Platão para vir a ser uma *téchnê* deveria ter como princípio o “conhecimento do semelhante e do dissemelhante”, do um e do múltiplo. Não se trata de uma técnica que se restringe às cortes e assembleias, mas, pelo contrário, como propôs mais tarde Cícero (*De Oratore*, I, VI, 20-21), Platão requer da retórica que ela diga respeito a tudo o que é dito (*Fedro* 261e). O orador aceito por Platão preconiza neste a amplitude do saber, incorporando a compreensão das questões filosóficas mais gerais como única forma de exercício da sua eloquência. Além disso, o orador tal como fora idealizado no *Fedro*, que pode falar sobre qualquer assunto, não se limitará aos manuais de retórica (266d), assim como Cícero afirma no *De Oratore* (I, XXXII, 145-146). Desta forma, o conhecimento mais amplo deve ser retomado dos filósofos pelos oradores, pois apenas os saberes técnicos não são suficientes para a tarefa maior que se requer do orador (III, XXXI, 122) Ribeiro, Adriano, op. cit., pp. 54-56.

conhecimento das exigências essenciais e, sobretudo, ela deve ter como objetivo a educação. Por isso, sob este ponto de vista não pode se limitar apenas ao conhecimento do provável, mas, pelo contrário, deve permitir ao povo julgar o verossímil e substituí-lo pela verdade absoluta.

Distanciando-se nesse aspecto de Platão, Cícero busca a autonomia e a legitimidade da retórica face à filosofia e não subordina a retórica à verdade, tomando a *doxa* (opinião) dos participantes das assembléias como uma forma de se alcançar um juízo pertinente sobre cada questão. O objeto da opinião é a probabilidade. A análise do provável dada por Cícero já no *De Inventione* nos mostra que ela é distante em relação à posição platônica, pois, de acordo com ele:

Um argumento é plausível quando ele é habitual, quando é admitido pela opinião corrente... A categoria do que é habitual e plausível se apresenta assim: 'Se a mulher é mãe, ela ama seus filhos; se o homem é ávido, ele não respeita sua palavra. Na categoria do que pertence à opinião corrente, vejamos alguns exemplos prováveis: 'Muitos castigos esperam os ímpios nos infernos'. 'Aqueles que se consagram à filosofia não crêem na existência dos deuses'. (...) Tudo o que é plausível e que nós utilizamos na argumentação está baseado em indícios, em coisas prováveis, em pontos já julgados ou em coisas comparáveis.¹⁸⁰

Cícero define o provável (ou verossímil) como aquilo que, mesmo sem ter sido comprovado por alguma testemunha, recebe a adesão do auditório. Ele mantém este argumento no *De Oratore* pela voz de Crasso, afirmando que o orador capaz poderá

seguindo o método de Aristóteles, sustentar sobre todas as questões o pró e o contra, de levantar completamente na mesma causa duas teses opostas, ou se ele pode combater toda proposição que lhe será colocada antes da hora, se, enfim, a essa formação teórica ele sabe acrescentar o hábito e o exercício da palavra, este será o verdadeiro, o perfeito orador. Pois, sem a energia que o prende ao fórum, o orador carecerá de veemência e de força, e, sem uma variedade de conhecimentos, a ele faltarão elegância e fundamento.¹⁸¹

A eloquência ciceroniana não reside sobre a certeza; pelo contrário, tem como objeto a opinião, que é contraditória, por ser incerta. No entanto, as mesmas opiniões podem ser depuradas e conduzir os homens do erro à verdade, através da elaboração de argumentos opostos à mesma questão. Segundo Adriano, isto ocorre devido à influência da

¹⁸⁰ Cicéron. *De Inventione*. Paris: Belles Lettres, 1994, livro I, cap. XXIX, 46, pp. 99-100.

filosofia acadêmica sobre Cícero, que não acredita ser possível alcançar a certeza, não havendo para eles nenhum critério sobre o qual se pudesse basear a certeza de possuir a verdade. Na prática isto quer dizer que ele considera amplamente a utilidade da argumentação *in utranque partem*, própria dos Acadêmicos e dos Peripatéticos, ou seja, a defesa de dois lados opostos da mesma questão. “Disto advinha a necessidade de refutar os argumentos dos outros sistemas, obrigando os acadêmicos à vasta informação sobre eles.”¹⁸² Mais uma vez o conhecimento amplo das matérias, assim como das teses pertinentes a cada doutrina surgem como requisitos básicos à formação do orador.

A defesa da argumentação de dois lados opostos à mesma questão também é claramente utilizada por Aristóteles, a qual Cícero cita no *De Oratore*. Para o estagirita, essa forma de pensar é útil de três maneiras: como exercício, nos encontros diários e para as ciências filosóficas, afirmando logo no início da sua *Retórica* que:

Enfim, é preciso estar à altura de persuadir o contrário de nossa proposição, do mesmo modo que nos silogismos lógicos, não para nos entregarmos indiferentemente às duas operações - pois não se deve persuadir o que é imoral - mas para ver claro na questão e para estarmos habilitados a reduzir por nós mesmos ao nada a argumentação de um outro, sempre que esse

¹⁸¹ Cícero. *De L'orateur*. Paris: Belles Lettres, 2002, livro III, cap. XXI, 80, p. 32.

¹⁸² Adriano nos diz que: “seguidor da Academia [de Platão] (*de Officiis*, III, IV), Cícero afirma a maior dificuldade em segui-la, visto que ela implique não apenas o conhecimento de uma teoria, mas o contraponto de várias, causa de sua maior dificuldade. Os acadêmicos, com efeito, não reconheciam juízos sobre o mundo absolutamente verdadeiros, pois não viam as condições necessárias para que isso ocorresse, ou seja, que tais juízos estivessem baseados em impressões que informassem corretamente os fatos, que a confiabilidade de tais impressões fosse reconhecida por quem a percebe (Sexto Empírico, *Adv. Mat.*, VII, 161,402). Para os estóicos, tais condições eram satisfeitas pela impressão cognoscitiva, a *Kataléptikê phantasia*. Arcesilau, entre os acadêmicos foi o primeiro a atacar a pretensão estóica à posse desta impressão: nenhuma impressão, argumentava, pode garantir sua própria correspondência com os fatos. As impressões sensoriais não possuem características que assinalem a uma como mais certa do que a outra, que não o é. Em nenhum caso particular, uma impressão sensível é verdadeira por evidência própria, acerca do objeto que se supõe que ela representa. Posteriormente Carnéades não se limitou a reconhecer o conhecimento como inalcançável, com a conseqüente suspensão do juízo frente às coisas. Embora reconhecendo, com Arcesilau, não haver critério que estabelecesse como certo algo da impressão em sua relação exterior, Carnéades avança produzindo um ceticismo mitigado. Para isto, estabeleceu uma distinção entre provável e não provável, *pithanón* ou não, ressaltando-se o sentido do termo, que se refere, como em Aristóteles, à credibilidade da proposição.” Contudo, Adriano chama atenção para o fato de que o campo em que se aplicam as demarcações para se adotar uma impressão mais persuasiva não é o dos juízos cotidianos, “mas sobre teorias filosóficas que buscam um critério de certeza para a percepção sensorial.” É por isso que a tarefa dos acadêmicos parece ser a mais árdua. (...) “Se, não se pode, portanto, ter um critério infalível para discernir as proposições verdadeiras e falsas, e por isto também assentir uma a outra, há, contudo, condições do sábio regular sua vida pelas *probabilia*, de acordo com o *pithanón*, o mais persuasivo. É talvez por esta maleabilidade que a Academia tenha recebido a adesão de Cícero. Com efeito, ela permite o deixar-se convencer pelas melhores razões.” Ribeiro, Adriano, op. cit., nota 56, p. 43 e nota 81, pp. 72-74 respectivamente.

em seu discurso não respeite a justiça. Ora, nenhuma das outras artes conclui os contrários por meio do silogismo, a não ser a Dialética e a Retórica.¹⁸³

É através desse método que Aristóteles aceita e depura as opiniões comuns, ou seja, aquelas que são aceitas pela maioria. O nível de verdade que o filósofo prega depende da organização da opinião, como acontece nas assembleias, por exemplo, e que corresponde em algum grau à verdade¹⁸⁴. Este argumento do consenso advém da prática retórica, afinal, aquilo que todos acreditam ser verdade é verdade. Dessa forma, Aristóteles garantiu um status positivo para as opiniões comumente aceitas e para o reino da ação, que é onde se afirma a persuasão. Segundo ele, "a capacidade de deliberar bem sobre o que é bom e vantajoso para cada um está alicerçada numa típica sabedoria prática e, (...) no geral, o homem de sabedoria prática é aquele que tem capacidade para deliberar."¹⁸⁵ Para Aristóteles, portanto, a filosofia não exclui a eloquência, pois o contemplativo deve aprender a falar, propondo assim a conciliação entre ciência e eloquência, contemplação e

¹⁸³ Aristóteles. *Arte Retórica e Arte Poética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998, livro I, I, IV, p. 31.

¹⁸⁴ Aristóteles destaca no livro III da *Política* a importância da existência do consenso nas deliberações políticas e, portanto, da depuração das opiniões. Segundo ele: "reunidos em assembleia geral, todos têm uma inteligência suficiente. (...) É assim que os alimentos impuros, misturados a alimentos sãos, fornecem uma alimentação mais nutritiva se a quantidade dos primeiros tivesse sido aumentada. Mas, tomado à parte, cada cidadão desta classe é incapaz de julgar... Cada um dos indivíduos que compõe [a multidão] será, sem dúvida, pior juiz que os entendidos, mas, reunidos, julgarão melhor, ou, pelo menos, não julgarão pior." Aristóteles. *A Política*. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d., livro III, cap. VI, 7-10, pp. 124-125. Este argumento sobre a necessidade do consenso nas deliberações públicas é retomado no século XVI por Erasmo ao se opor à idéia de uma verdade absoluta e dogmática a respeito da divindade. Erasmo expõe sua tese em seu *Ensaio sobre o Livre Arbítrio*, de 1524, que ele escreve em resposta às inventivas luteranas. Erasmo reconhece as limitações da razão humana para alcançar a plenitude do saber divino, pois, para ele, apenas a fé pode aproximar o homem de Deus. Por sua vez, esta experiência não tem nenhuma vinculação com a razão, mas com uma relação mística, dada pelo êxtase e pelo sentimento. Portanto, se para ele a verdade da fé depende da negação da razão teológica, ou seja, de uma ciência para se chegar a Deus, em que critério de verdade ele se apoiaria? Conforme a tese do professor Danilo Marcondes (a qual adotamos aqui) a verdade para Erasmo advém de sua base aristotélica, principalmente no que tange ao consenso, pois, se não há certeza na opinião individual, devemos adotar o consenso oferecido pela multidão, tendo em vista que os homens reunidos julgarão melhor que aquele que permanece convicto de suas crenças particulares contra a opinião da maioria.

Ele retoma, portanto, diretamente o livro III da *Política*, assim como a *Retórica* e a *Ética a Nicômaco*, obras frequentemente lidas na Renascença, pois, ao contrário do que é comumente aceito, não há um abandono total de Aristóteles pelos humanistas, mas apenas de obras como a *Metafísica*, tão cara à tradição escolástica medieval. Este ceticismo em relação aos poderes da razão em demonstrar a verdade nos chama a atenção para a aceitação erasmiana do verossímil e não de uma verdade absoluta e irrevogável, como propõem os teólogos escolásticos. E é justamente pelo viés da crítica que caminha o anti-intelectualismo de Erasmo em relação ao racionalismo e o dogmatismo da teologia escolástica, detentora dos mais amplos e inquestionáveis saberes. A partir dessas críticas, já presentes desde as suas primeiras obras, Erasmo desenvolve todo o seu programa educacional ancorado não na busca de respostas inalcançáveis (como a questão do livre-arbítrio), mas numa formação ampla e eclética baseada na leitura dos antigos, na compreensão e apreensão da forma e conteúdo desses textos, assim como na utilização da retórica voltada para um cristianismo centrado na vida prática e no consenso entre os homens.

¹⁸⁵ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*.

ação. No entanto, como podemos perceber, Aristóteles restringe o campo de ação do orador apenas às questões relacionadas ao mundo público.

Cícero foi o primeiro a admitir que a retórica pode ser útil em todas as áreas, na medida em que “é o orador aquele que saberá se exprimir com a maior abundância¹⁸⁶” sobre qualquer assunto, superando inclusive qualquer especialista em sua área. É por esta razão que vários analistas afirmam ser o *Fedro* a referência norteadora do *De Oratore*, pois, em ambas as obras é possível identificar o que é requerido da filosofia para o orador, sem dele retirar a sua função prática na cidade. Da mesma forma, como o *De Oratore*, o *Fedro* não limita a retórica a um conjunto de preceitos aplicados apenas às cortes e deliberações no intuito de convencer os homens perante os tribunais ou nas assembléias, pois ela manifesta-se em todos os pensamentos e discursos humanos. Além disso, ambas, tanto a dialética quanto a retórica partem de uma origem comum: o conhecimento da natureza do semelhante e do dissemelhante, do um e do múltiplo, ou seja, da verdade, sendo apenas desta forma que ela se transformaria em *téchné*¹⁸⁷. Desta forma, segundo a análise de Adriano Ribeiro, ambas as disciplinas buscam ao final a verdade.

A filosofia, dado que a dialética aplicada por Sócrates em seu segundo discurso [no *Fedro*] chega à verdade por meio de dois procedimentos básicos (a sinóptica e a diairética), e a retórica, enquanto lida com o verossímil, é dependente da primeira, pois mesmo o discurso sobre o verossímil necessita da verdade para saber o que é semelhante.¹⁸⁸

A *antilogiké* (ou seja, o conhecimento do pró e do contra ao mesmo argumento), é para este autor o primeiro passo para a dialética proposta por Platão no *Fedro*, sendo ela imprescindível para a descoberta da verdade¹⁸⁹. No entanto, não há nenhuma garantia de que essa depuração efetuada pelo conhecimento dos contrários garanta o alcance da verdade. Deste modo, Cícero busca o verossímil, muito mais possível de ser encontrado do que a verdade, lendo Platão sob a ótica acadêmica. Seguindo de perto o modelo platônico tal qual expresso no *Fedro*, Cícero elabora o seu *De oratore*, unindo novamente *res* e *verba*, a filosofia platônica com os preceitos retóricos firmados por Isócrates, pois o vasto conhecimento só acontece com a palavra que o orna.

¹⁸⁶ Cícero. *De L'Orateur*, I, X, 41.

¹⁸⁷ Platão. *Fedro*, 260e.

¹⁸⁸ Ribeiro, Adriano, op. cit., p. 59.

A nova revalorização da retórica estabelecida por Cícero, assim como a sua relação com a verossimilhança, e não mais com a verdade, influenciou diretamente a forma como a eloquência foi apreendida pelos humanistas nos séculos XV e XVI. Isto foi determinante tanto para as novas condições políticas que emergiram com a instauração das repúblicas italianas, quanto para a renovação cultural e pedagógica então empreendida inicialmente nessas cidades.