

Política e retórica no humanismo do Renascimento¹

Resumo

O artigo aborda o problema das relações entre retórica e política no chamado “humanismo cívico” do Renascimento italiano. Seu objetivo é demonstrar a imbricação entre o discurso retórico e a ação política em um contexto marcado pela retomada do ideário republicano.

Palavras-chave: Retórica . humanismo cívico . política . Renascimento

Abstract

This paper is a study on the relations concerning rhetoric and politics in the so called “civic humanism” of the Italian Renaissance. Its main purpose is to demonstrate the mutual implication connecting rhetorical discourse and political action in a republican context.

Keywords: Rhetoric . civic humanism . politics . Renaissance

Como observou J. Hankins (2007, p.3), os estudos mais recentes sobre o Renascimento colocaram em foco três grandes “tradições” filosóficas que teriam marcado o período: a primeira delas remonta à Idade Média, isto é, trata-se da Escolástica; a segunda, à qual darei atenção, é a chamada de “humanismo”; por fim, a terceira seria a “filosofia nova”, que ganharia maior desenvolvimento a partir do século XVI.

* Professor do Departamento de Filosofia da UFMG.

1 O presente texto é uma versão modificada do terceiro capítulo de meu livro: (*Maquiavel. Política e retórica*, 2009). Agradeço a editora pela autorização de sua publicação.

Em linhas gerais, em que consistiu o humanismo do Renascimento? Primeiramente, vale observar que o termo que circulava no período era “humanista” e seu significado remonta à Idade Média. Com efeito, esta era um designação comum que colocava sob a mesma categoria personagens tão díspares quanto professores universitários – e do que hoje chamaríamos de “nível médio” – e “funcionários públicos”, como os chanceleres das cidades italianas. No que concerne aos primeiros, o termo “humanista”, segundo P. O. Kristeller, deriva do linguajar dos estudantes das universidades italianas:

Um humanista era um professor ou estudante dos studia humanitatis, das humanidades – distintos de um jurista, por exemplo. E os studia humanitatis, embora o termo fosse emprestado dos autores antigos e fosse conscientemente adotado para uma ênfase programática sobre os valores humanos e educacionais dos estudos assim designados, permaneceu desde o começo do século XV para um ciclo bem definido de objetos de ensino listados como gramática, retórica, poesia, história e filosofia moral, todos eles baseados na leitura dos autores clássicos gregos e latinos.²

Importa observar aqui que o termo “humanista” não tem originalmente seu significado vinculado a um conjunto de valores, mas a uma grade de estudos que remonta ao período medieval. Contudo, o que irá conferir um rosto próprio ao humanismo será uma nova relação como o conhecimento (que deve ser orientado para a realidade social e política e não apenas atender aos interesses especulativos), assim como uma renovação na grade curricular herdada, dando grande importância à retórica. É precisamente essa ênfase na utilidade prática do conhecimento que irá permitir ao humanismo ultrapassar as fronteiras do âmbito acadêmico e se tornar a “corrente intelectual” adotada por parte significativa dos homens políticos dessa época. Encontramos aí a gênese daquilo que H. Baron chamou de “humanismo cívico” (Baron, 1956).

Neste contexto, a valorização da retórica é concomitante ao novo *status* concedido à *vita activa*. Isso significa que a retórica parece recuperar a proeminência política que lhe fora concedida na Antiguidade e negada durante a Idade Média. Originalmente, a retórica não é apenas a arte da persuasão pelo discurso, mas a forma mesma do discurso político. A oratória não se reduz a

2 (Kristeller, “Humanist learning in the Italian Renaissance” In: 1990, p. 3). Em estudo mais recente, C. Celenza retratou o cenário social e político em que viviam os humanistas e demonstrou que a presença dos *studia humanitatis* nas universidades italianas apenas estava assegurada em meados do século XV (Celenza, 2004). Ainda sobre o significado do termo, ver : (Bignotto, 2001, pp. 17-8).

uma técnica com a qual obtemos a vitória no debate público: ela configura o bom uso da palavra que deve permitir aos cidadãos resolver suas diferenças em nome do bem comum. A retórica, portanto, é a linguagem da política que vincula o homem à sua cidade e o capacita para a ação coletiva no espaço público. O discurso retórico é o sinal claro de que os cidadãos não podem ser coagidos pela força ou pela violência, mas que devem ser considerados iguais perante a lei. Ora, é exatamente essa associação entre retórica e política que parece enfraquecida na Idade Média.

Claro que está que os medievais reservavam um lugar especial para a retórica. Por um lado, ela está intimamente ligada à teologia, sob a forma daquilo que A. Michel (seguindo Filon de Alexandria) chamou de “poética de Deus” (Michel, 1997), o que manifesta o estreitamento do laço, na cultura cristã, entre a sabedoria e a eloquência. A linguagem, em sua forma mais acabada, deve ser a expressão da beleza do *logos* divino. Por isso, entre a sabedoria e a eloquência a relação é de complementaridade e de mútua dependência. Como vemos em João de Salisbury (que retoma Cícero):

Da mesma forma que a eloquência é não somente temerária, mas mesmo cega se a razão não a esclarece, da mesma forma a sabedoria também, quando ela não se aproveita do uso da palavra, é não somente débil, mas, de certa maneira, capenga (manchote). (João de Salisbury, *Metalogicon*, I, 1. In: A. Michel, op. cit., p. 454).

Contudo, essa implicação mútua da palavra e da sabedoria encontra sua origem em uma razão mais profunda: “trata-se, em suma, da retórica ou da palavra de Deus e dos meios que os homens e ele encontram para instituir um diálogo.”³ A beleza da palavra é o sinal, então, da união dos homens com Deus, que se revela, ele também, na forma do belo e do sublime. Por isso, A. Michel pôde observar a presença de um elemento místico que compõe, na longa Idade Média, a relação entre teologia e retórica: a beleza da palavra é o anúncio de sua deposição, de que o conhecimento da verdade não pode ser expresso por ela e que Deus é o incognoscível.

Por outro lado, é necessário lembrar que a retórica vai encontrar uma recepção mais fria nos meios escolásticos, que prezarão a busca da verdade por meio da lógica e da dialética. No campo das práticas educativas, por exemplo, a retórica perderá gradativamente seu prestígio. Primeiro por causa

3 (Michel, op. cit., p. 9). Ver também do mesmo autor, *La parole et la beauté*, 2000.

da gramática (entre os séculos VII e XII) e, em seguida, a partir do século XIII, terá de ceder lugar à lógica⁴. Embora dispusessem de boa parte dos textos clássicos (como a *Retórica* de Aristóteles, o *De inventione* e, posteriormente, fragmentos do *De oratore* e do *Orator* de Cícero, e ainda parte da *Institutio oratoria* de Quintiliano, apenas para citar os mais importantes), os escolásticos reservaram à eloquência um papel mais restrito ou, ainda, se serviam dos textos de retórica para fins não-retóricos. Por exemplo, utilizavam a *Retórica* de Aristóteles como um texto de psicologia ou de filosofia moral, pois era o único lugar em que o Estagirita discutia as emoções.⁵

Não obstante, a retórica na Idade Média não pode ser considerada apenas do ponto de vista educativo ou do uso que os escolásticos fizeram dela. O surgimento das cidades-estados no norte da Itália a partir do século XI trouxe de volta, com suas novas instituições, o uso secular da oratória (também conhecida então por *ars arengandi*) e essa prática estarão na origem da composição de tratados concernentes à teoria e à forma dos discursos públicos. E juntamente com a oratória secular encontramos na Idade Média a chamada *ars dictaminis*, isto é, a técnica de escrever cartas e documentos oficiais, amplamente divulgada na Itália e nas regiões para além dos Alpes, que data pelo menos do século XI, quando Alberico de Montecassino escreve um tratado sobre o assunto. Essas duas atividades retóricas (que, fundidas e ao lado do estudo da lei romana, irão constituir as raízes do humanismo) serão determinantes para a reavaliação da oratória realizada pelos humanistas a partir do final do século XIV.⁶

Se por um lado é perfeitamente legítimo reconhecer a dívida dos humanistas do Renascimento para com os retóricos e *dictatores* medievais⁷, por outro é preciso destacar a inovação que trouxeram para o domínio da oratória:

-
- 4 A respeito, ver: (Struever, 1970, pp. 33-4) e (Monfasani, “Humanism and Rhetoric”, p. 173). Para uma visão diferente do problema da retórica na Idade Média, ver: Michel, “La Rhétorique, sa Vocation et ses Problèmes: Sources Antiques et Médiévales”. In (Fumaroli, 1999, pp. 17-44).
 - 5 (Monfasani, art. cit., p. 174). Como precisa Kristeller, a *Retórica* de Aristóteles, embora bastante difundida, “era estudada pelos filósofos escolásticos como uma parte da filosofia moral” (P. Kristeller, “Rhetoric in Medieval and Renaissance Culture”, op. cit., p. 231). Ver também: (Battistini; Raimondi, 1990, p. 77).
 - 6 Na verdade, a *ars arengandi* acabou por se tornar a contraparte da *ars dictaminis*, pois eram estudadas e ensinadas pelas mesmas pessoas (P. Kristeller, “Rhetoric in Medieval and Renaissance Culture”, art. cit., p. 239). Ao lado dessas atividades retóricas é importante lembrar duas influências medievais: o estudo da gramática latina (sobretudo nas escolas francesas) e o estudo da literatura grega clássica, uma tradição bizantina. (Ver Kristeller, “Humanist Learning in Italian Renaissance”, art. cit., pp. 4-5) Sobre a *ars dictaminis* e o humanismo no século XII, vale ainda a referência a N. Mann, “The Origins of Humanism”. In: (Kraye, 1996, pp. 1-19).
 - 7 A respeito ver a primeira parte do livro de Q. Skinner, 1996.

eles tentaram recapturar não apenas o conteúdo, mas igualmente o espírito da eloquência clássica modificando sua aplicação. No que diz respeito aos *dictatores*, devemos lembrar que eles não eram estudiosos dos clássicos latinos e gregos e “não empregaram modelos clássicos para as suas composições” (Kristeller, 1992, p. 20), como demonstrou este autor.⁸ Assim, “o contributo de novidade dos humanistas consistiu em introduzir a convicção de que para falar e escrever bem era necessário estudar e imitar os antigos” (Kristeller. “O Movimento Humanístico”, art. cit., p. 20). Além do mais, distanciando-se da concepção retórica escolástica e condenando a predominância da lógica, os humanistas propuseram um novo sistema educacional (os *studia humanitatis*) que privilegiava a literatura clássica e transformava a retórica na “principal arte do discurso”⁹, mas de um discurso que deve ter efetividade na vida prática, isto é, na política (é bom lembrar, mais uma vez, que o aparecimento dessa classe de “homens de letras” se deve primeiramente às necessidades de administração e comércio das cidades-estados do norte da Itália); (Mann, art. cit., p. 5). Quentin Skinner observa que o estudo da retórica, juntamente com o da filosofia antiga, era parte integrante da perspectiva educacional humanista que visava recuperar o ideal ciceroniano do *vir virtutis* (Op. cit., p. 109). De acordo com essa perspectiva, a dialética escolástica, ao mesmo tempo em que havia negligenciado o cuidado com a expressão do saber, se detinha em questões de pouca ou nenhuma importância para a vida comum, ao passo que a filosofia que interessava aos humanistas deveria ser aplicada à vida ativa. O método de argumentação escolástico, com suas disputas e silogismos, mostrava-se incapaz, do ponto de vista dos humanistas, de atingir o espírito dos homens que vivem na cidade. Por isso, a crítica que os humanistas dirigiam aos lógicos medievais e a seus herdeiros era não tanto de caráter epistemológico quanto de caráter ético: eles exigiam um método capaz de ser aplicado nas

-
- 8 A tese de Kristeller, que encontrou grande aceitação, afirma que os humanistas realizaram em seu tempo as mesmas funções que os *dictatores* no deles, isto é, a de professores de retórica e de membros das chancelarias que compunham suas obras dentro de dois gêneros literários: a epístola e a oração. A maior diferença que separava os humanistas dos *dictatores* era que os primeiros escreviam tomando por modelos os textos clássicos e sofreram além do mais as influências de que falamos acima. (Ver Kristeller, op. cit., pp. 85-105). Para uma crítica da posição de Kristeller e uma visão diferente da relação entre os humanistas e os *dictatores*, ver Witt, “Medieval ‘Ars Dictaminis’ and the Beginnings of Humanism: A New Construction of the Problem”. In: *Renaissance quarterly*, vol. 35, nº 1, 1982, pp. 1-35. Witt acredita que a definição de humanista dada por Kristeller não pode ser aplicada a alguns humanistas do *Trecento* como Petrarca e Boccaccio que não desempenharam cargo público e nesse período a *ars dictaminis* ainda controlava a oratória e a epistolografia oficial. Somente no *Quattrocento* os humanistas vão alargar seu campo de atuação e adquirir verdadeiramente a hegemonia no terreno da oratória.
- 9 (Monfasani, art. cit., p. 171)

tomadas de decisões, não nas disputas acadêmicas; eles exigiam “argumentos efetivos antes do que formalmente válidos, conclusões para as quais o ouvinte daria seu assentimento não apenas cerebral, mas também emocional” porque este último “se traduzia em ação mais rapidamente” (Rummel, 1995, p. 155). A geração de humanistas que se seguiu a Salutati (chanceler da República de Florença entre 1375 e 1406) está inteiramente convencida da necessidade de união entre sabedoria e eloquência¹⁰, o que, para eles, significava a mais fecunda aproximação entre teoria e prática (Skinner, op. cit., pp. 109 e ss). Não se trata, portanto, de assegurar somente o refinamento intelectual dos jovens, mas de prepará-los para o exercício da vida pública. Fama, glória e boa fortuna estão à espera daqueles que na cidade e pela cidade utilizam seus talentos. A definição da excelência implica, assim, a habilidade na expressão aplicada aos afazeres cívicos. O homem ideal é, como havia afirmado Quintiliano (a exemplo de Cícero), o orador.¹¹ Essa perspectiva humanista encontra correspondência na nova organização política e social das cidades italianas. Por exemplo, nas assembleias políticas de Florença – as *pratiche* – a eloquência era fundamental, mesmo que essas assembleias tivessem apenas um caráter consultativo.

O estreitamento do laço entre retórica e política resulta de um processo de revalorização da retórica que tem seu início, como vimos, no século XIV e do qual uma das figuras emblemáticas é Petrarca. Este poeta e literato estava convencido de que o tempo em que vivia era o da decadência de uma civilização em seus fundamentos, em suas formas e tradições, em suas ordens religiosa, civil, política e filosófica e que exigia, portanto, uma completa renovação do saber e da cultura que apenas poderia se concretizar com o retorno a suas fontes mais puras e antigas (Vasoli, 1996, pp. 77-8). Petrarca iniciará a polêmica com a cultura escolástica, denunciando não apenas a “pobreza especulativa” dos “modernos” (que, diz ele em uma carta dirigida a Boccaccio, preferem aos clássicos mestres dos quais não é possível nem ao menos pronunciar o nome), mas também a “barbárie” de sua técnica sofisticada que perturbou as artes do discurso e quase destruiu o tesouro do conhecimento humano (Idem, p. 80).

10 Em uma carta a Ludovico degli Alidosi, provavelmente de 4 de dezembro de 1402, Salutati afirma que a sabedoria e a eloquência são os dotes próprios dos homens e é por eles que é possível não apenas distingui-los dos animais, mas reconhecer sua superioridade (C. Salutati. *Epistolário*, 1896, 3 vol., p. 599).

11 (Quintiliano, *Institutio oratoria*, II, 16, 12). Já no próêmio o autor afirmava que “vir ille vere civilis (...) non alius sit profecto quam orator” (Utilizamos a edição americana com a trad. de H. E. Butler. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1995). Evidentemente, não basta a eloquência para se atingir a excelência. O *vir virtutis* deve ainda possuir outros atributos, como as virtudes já listadas pelos antigos. Todas elas, contudo, encontram-se ligadas, assim como a arte de falar, à atividade política.

O retorno aos autores da Antiguidade clássica deveria obedecer a um critério de leitura diferente do adotado pela tradição medieval. Embora não desconhecesse o valor da obra de Aristóteles, Petrarca se interessava mais por uma filosofia que se expressasse de modo a provocar uma renovação interior do homem¹², isto é, uma filosofia que se mostrasse eloqüente. Como observa E. Rummel, Petrarca media a utilidade de uma disciplina por seu impacto moral (Rummel, op. cit., p. 31). A crítica que Petrarca dirigia aos escolásticos se centrava na pretensão dos últimos de estender seu método dialético a todos os campos do saber sem levar em consideração que a eficácia do discurso depende de sua capacidade de atingir a alma do homem: os escolásticos não compreendiam que é somente a partir daí que se obtém uma adesão completa e consciente.¹³ O método escolástico, na visão de Petrarca, consiste em uma ginástica com as palavras, não em uma autêntica busca da verdade e do conhecimento (e por isso a filosofia dialética, assim como a filosofia natural e moral de Aristóteles, pareciam a Petrarca incapazes de satisfazer plenamente as exigências de um saber verdadeiro).¹⁴ Os dialéticos, como os eristas, se interessam apenas em ganhar as discussões que travam com seus adversários. Seu saber é, porém, vazio, pois preocupam-se com as palavras em detrimento das coisas. Uma vez deixada de lado a *res*, a vitória em uma discussão escolástica é nada mais do que uma amostra da destreza verbal do dialético: sua excelência era “intelectual antes do que ética e, assim, deficiente” (Rummel, op. cit., p. 31).

A verdadeira eloqüência, ainda segundo Petrarca, é aquela que ao mesmo tempo em que mostra a verdade visa a modificação da alma do homem, conduzindo-o em direção a seu aprimoramento moral (a moral que Petrarca defende é, bem entendido, a moral cristã católica. A admiração pelos escritores antigos é sempre temperada pela fé cristã. Apesar da contribuição valiosa que os filósofos podem dar à formação do homem, é preciso lembrar que somente a revelação divina fornece o verdadeiro conhecimento¹⁵). Essa perspectiva

12 Ver a esse respeito Petrarca. *De suis ipsius et multorum ignorantia* e uma carta enviada a Tommaso da Messina. In: *Le familiari*, I, 9. (Roma: Archivio Guido IZZI, 1991). Esta carta foi traduzida para o português por N. Bignotto e se encontra em *Origens do republicanismo moderno*, op. cit., pp. 223-6. Ver também C. Vasoli, “Petrarca e i Filosofi del suo Tempo”, art. cit., p. 90).

13 C. Vasoli, “L’Humanisme Rhétorique en Italie au XV^e siècle”. In: (Fumaroli, op. cit., p. 50). Para um exame detalhado da querela entre os humanistas e os escolásticos nos séculos XV e XVI ver: (Rummel, op. cit.).

14 A respeito, ver C. Trinkaus, “The Question of Truth in Renaissance Rhetoric and Anthropology”. In: (Murphy, 1983, p. 212).

15 Como ele afirma no *De suis ipsius et multorum ignorantia*, 66 e inúmeras outras passagens, das quais vale a pena destacar o final de *De otio religioso* onde reafirma a importância das leituras dos textos sagrados e enaltece a obra de Agostinho. Sobre essa passagem, ver: (Dotti, 2006, pp. 50-8).

será definitiva no projeto petrarquiano de renovação cultural que irá exercer forte influência durante todo o Renascimento italiano. Como escreverá a seu respeito L. Bruni, Petrarca “ressuscitou os estudos liberais (*studia humanitatis*) já extintos e abriu a via para a nossa formação cultural.”¹⁶ Segundo J. Seigel, essa declaração significa o reconhecimento, da parte dos humanistas do *Quattrocento*, de que Petrarca redescobriu, no que concerne à relação entre retórica e filosofia, o modelo ciceroniano, e assim “tornou possível para a retórica tornar-se mais uma vez a via de acesso à cultura geral e especialmente para o conhecimento da filosofia moral, o que ela tinha sido na época de Cícero.”¹⁷

Mas para compreender melhor essa retomada do modelo ciceroniano, vale a pena retrair, em suas linhas gerais, a relação que Cícero estabeleceu entre retórica e filosofia.

A obra de Cícero, lida durante o período medieval sem despertar grande admiração, ou mutilada de seu sentido cívico¹⁸, irá exercer, no Renascimento, uma forte influência que pode ser compreendida sob um duplo aspecto: em primeiro lugar, na relação entre retórica e filosofia e, em segundo lugar, no campo do pensamento moral e político. Um lugar muito especial será ocupado pelos textos em que o orador romano trata da retórica (sobretudo o *De oratore*, descoberto em 1421)¹⁹ e em que trata do tema moral (especialmente o *De officiis*).

16 L. Bruni, *Ad Petrum Paulum Histrum dialogus*. A cura di S. U. Baldassarri. Florença: Leo Olschki, 1994. Utilizamos na citação a tradução de N. Bignotto, *Diálogo para Pier Paolo Vergerio* publicado como anexo em N. Bignotto, op. cit., p. 280.

17 (Seigel, op. cit., pp. 31-2). A respeito, essas linhas de C. Vasoli são esclarecedoras: “Com efeito, a defesa zelosa do discurso ‘eloquente’, que ocupa um lugar tão decisivo no *De sui ipsius et aliorum ignorantia*, é antes de tudo a apologia de uma cultura que, sobre o exemplo de Cícero, se confia ao poder da arte oratória porque ela está convencida do lugar central que o homem ocupa em todas as formas ou todos os modelos de saber e porque ela crê necessário que o discurso filosófico atinja um público cada vez mais amplo, estranho às linguagens dos especialistas e à *curiositas* do enciclopedismo escolástico” (C. Vasoli, art. cit., p. 50).

18 Sobre as formas de compreensão do pensamento de Cícero na Idade Média e no Renascimento, ver H. Baron, “The Memory of Cicero’s Roman Civic Spirit in the Medieval Centuries and in the Florentine Renaissance” In: (vol. I, 1988)

Vale ainda lembrar a “influência indireta” de Cícero sobre a moral clerical no início da Idade Média. Nesse período, a tradição romana de bom comportamento havia sido reconstruída para o clero e “o texto fundamental nesse processo de reconstrução foi escrito por Santo Ambrósio, bispo de Milão, que aconselhava seus sacerdotes a demonstrarem recato (...) em todos os seus gestos. Como sugere seu título, *De officiis clericorum*, o tratado de Ambrósio era essencialmente uma reescrita de Cícero, seguindo seu modelo em muitos aspectos, até mesmo no conselho sobre como andar nas ruas – nem muito rápido nem muito lento” (Burke, 1997, p. 23).

19 O *De inventione* e a *Rhetorica ad Herennium* – reconhecida como de autoria de Cícero no Renascimento até esta ser colocada em xeque em 1491. P. Mack, “Humanism Rhetoric and Dialectic”. In: (Kraye, op. cit., p. 83) – exerceram grande influência sobre a cultura retórica humanista. Porém, a partir do início do *Quattrocento*, os humanistas darão mais atenção aos textos da maturidade de Cícero. A respeito, ver J. O. Ward, “Renaissance Commentators on Ciceronian Rhetoric”. In: (Murphy, op. cit., pp. 126-73).

O *De oratore* é um diálogo escrito em 55 a.C. que tem como data dramática o ano de 91 a.C. (período em que o autor era adolescente) e no qual são colocados em cena alguns dos mais conhecidos e admirados homens públicos da época (Crassus, Antonius, Mucius Scaevola o “Augúrio”). Cícero examina a relação entre retórica e filosofia a fim de mostrar que uma não pode dispensar a outra, como pareciam acreditar boa parte dos filósofos²⁰; do lado dos retores, sua crítica se dirigia à prática “mecânica”, sem reflexão nem aprofundamento teórico, que esses ensinavam a seus alunos (Cícero, *De oratore*, livro I, 5, 19, p. 14). O diálogo se centrará sobre o seguinte tema: a retórica é uma técnica sem conteúdo, simplesmente um conjunto de receitas, ou seria ela uma arte completa que “colocaria em jogo todas as qualidades da pessoa”, que suporia, “através da expressão, uma sabedoria e um saber” e que exerceria, por fim, “sua eficácia persuasiva apoiando-se sobre valores?” (Pernot, 2000, p. 155)

Além de se mostrar ineficaz, a retórica desprovida de conhecimento não está à altura de sua tarefa que, segundo Cícero (que fala através de Crassus), é a de reunir os homens sob as regras em uma cidade, retirando-os da vida grosseira e selvagem, e de assegurar a manutenção das leis (Cícero, *De oratore*, livro I, 8, 32). Quando, no *De inventione*, examina o modo como se iniciaram as comunidades, Cícero supõe que em certa época os homens viviam “dispersos pelos campos e escondidos nas florestas” e que provavelmente surgiu um “homem ao mesmo tempo poderoso e sábio” que percebeu que os homens poderiam, se reunidos em sociedade, “realizar coisas imensas”, desde que modificassem seu estilo de vida embrutecido (Cícero, *De inventione*, I, II, 2 citado por Skinner, 1997, p. 130). Na figura desse legislador se fundem sabedoria e eloquência e a elas se acrescenta sua alta qualidade moral. A eloquência, assim, não pode ser reduzida a uma técnica praticada nos tribunais e nas assembléias, embora seja aí que ela deva ser em geral exercida. Sem desvincular a arte de falar de seu caráter utilitário (Michel, 1960, p. 44), Cícero desloca a discussão sobre a eloquência para o campo político e ético ao retomar um lugar-comum da cultura antiga: “Nossa maior superioridade sobre os animais é a de poder conversar uns com os outros e de traduzir pela palavra nossos pensamentos.”²¹ Afastando-nos da bestialidade, *ratio* e *oratio* são igualmente responsáveis pela coesão social, são os laços (*vinculum*)

20 Cícero, *De oratore*, livro I, 11, 45-7 (utilizamos a edição francesa com a tradução de E. Courbaud. 1985).

21 Cícero, *De oratore*, livro I, 8, 32., p. 18. Cícero faz igualmente referência a esse lugar-comum no *De officiis*, livro I, 16, 50.

que unem os homens. A vida em sociedade requer, tanto em seu surgimento quanto em sua manutenção, a habilidade oratória. Essa habilidade não pode vir desacompanhada, como veremos, das virtudes morais nem da sabedoria. O homem eloqüente deve cultivar uma gama de virtudes morais sem as quais sua oratória é vazia; em contrapartida, suas qualidades morais não têm utilidade para a cidade se não forem acompanhadas da eloqüência. Não é possível separar o problema da virtude do tema da eloqüência: o *vir bonus* é aquele que sabe expressar-se. Mas o saber se expressar deve ser acompanhado de sabedoria (*sapientia*), isto é, à habilidade técnica deve ser unida a nobreza e a profundidade de pensamento. Cícero se volta então para a filosofia (mãe de todas as artes²²), pois apenas ela é capaz de promover a conciliação, na sabedoria, entre a virtude e a arte (Michel, *Rhétorique*, op. cit., p. 70). A filosofia, conhecimento dos princípios gerais, é imprescindível para o orador que não pode, da perspectiva ciceroniana, se contentar em enunciar discursos sem consideração pelo conteúdo: apenas a *forma* não é suficiente para a verdadeira retórica; é igualmente necessário o *fundo*. Seja qual for o assunto de que trate o orador, seu discurso deve ser fundamentado no conhecimento:

Pois a excelência no discurso supõe necessariamente, naquele que fala, o exame anterior e a cada vez aprofundado do assunto de que fala. Por conseguinte, se Demócrito soube se exprimir com elegância sobre questões de física, como se diz e como eu reconheço, a matéria pertencia ao físico, a maneira ornada e brilhante, ao orador. (Cícero, De oratore, livro I, 11, 48-9, pp. 23-4)

Para que o orador atinja o ápice da arte de bem falar, Crassus proporá que ele domine os mais variados campos do conhecimento, ou seja, sua formação deverá lhe proporcionar uma *cultura geral* (Idem, I, 16, 71-2, p. 30). Embora o discurso de Antonius apresente as dificuldades e os limites de tal formação²³, o núcleo das propostas de Crassus é defendido até o fim do diálogo. Antes de mais nada, o conhecimento é conhecimento dos princípios e é preciso desconfiar dos saberes que se prendem a detalhes, pois é sinal de superficialidade. A filosofia é, por isso, a mais importante forma de saber para o orador, embora não seja a única. Ele necessita igualmente conhecer as “belas letras” e como sua atividade é desenvolvida nos domínios deliberativo,

22 Cícero, *De oratore*, 3, 9, p. 10.

23 Antonius visa antes o orador *disertus* do que o *eloquens* (Cícero, *De oratore*, 21, 94, p. 37).

judiciário e laudativo, ele deve receber uma formação política, isto é, histórica e jurídica.²⁴

A concepção de retórica que Cícero apresenta no *De oratore* (e também em seus demais escritos sobre retórica, como o *Brutus* e o *Orator*) não separa a retórica da filosofia, pois uma está ligada a outra como a forma ao fundo (*De oratore*, livro III, 141). Essa fusão resulta da exigência de conferir, por um lado, beleza de expressão ao pensamento e, por outro, de suportar a eloquência com o conhecimento do verdadeiro; nesse caso, uma exigência marcadamente platônica (*Fedro*, 270 d-e.). Como um cidadão romano, Cícero não podia deixar de valorizar a eficácia do discurso nas *causae civis*, porém insiste em que esse benefício, sem o acompanhamento da sabedoria, não poderia ser senão aparente. Os homens sábios, por sua vez, devem manifestar um cuidado estético na exposição de seu conhecimento (não apenas para provocar o agrado nos ouvintes, mas porque a própria beleza é um elemento persuasivo) (Pernot, op. cit., p. 158). A persuasão não pode ser desprovida de informação, nem a *ratio* da *oratio*. Apenas obedecendo a esses preceitos o orador poderá fazer com que seu discurso seja capaz de *probare, delectare e movere*.

Ao lado da concepção ciceroniana de retórica, foi igualmente importante para os humanistas a doutrina moral que o orador romano apresentou no *De officiis*.²⁵ Cícero acredita que a melhor forma de vida para o homem é a vida pública e essa convicção vigorosamente expressa no livro será determinante para assegurar o sucesso da obra entre os humanistas. A revalorização da retórica não pode ser desvinculada da valorização da atividade política ou, ainda, da vida ativa. Se durante a Idade Média, sob a influência de Agostinho, a *vita activa* era geralmente considerada com desprezo (ou de qualquer forma lhe era sempre reservado um lugar inferior ao da *vita contemplativa*), a partir do Renascimento sua dignidade é novamente reconhecida, a exemplo do que ocorria na Antigüidade. O *De officiis*, nesse contexto, pode ser de grande auxílio para quem deseja, apoiando-se na cultura clássica, encontrar o suporte filosófico para uma concepção moral e política que confere grande valor à atividade do homem de estado. Com efeito, no livro I do *De officiis*, Cícero afirma que a vida dos que se dedicam à “coisa pública” é mais proveitosa para

24 A. Michel, “La Théorie de la Rhétorique chez Cicéron: Éloquence et Philosophie”. In: (Reverdin, Vanouvres, 1982. p. 134).

25 O livro, escrito em 44 a.C. e dedicado ao filho do autor, exerceu grande influência ao longo dos séculos que antecedem e sucedem o Renascimento e durante esse período sua popularidade é atestada pela espantosa quantidade de cópias do manuscrito (cerca de 700, quase todas feitas nos séculos XIV e XV). Cf. A. R. Dyck, *A commentary on Cicero, De officiis*. Detroit: The University of Michigan Press, 1996, p. 44.

o gênero humano (e mais gloriosa para o próprio homem) do que a vida afastada dos negócios da cidade.²⁶ O homem bem-educado tem por obrigação se ocupar dos afazeres de estado, civis ou militares, a não ser, diz Cícero (não sem uma ponta de ironia), que se trate de um “espírito excelente” (*excellent ingenio*) que se dedica ao aprendizado ou de alguém que seja impedido por sua saúde fraca; estes estarão desculpados por deixar para outros a glória da administração pública.²⁷ De qualquer maneira, Cícero não tece críticas contrárias ao gênero de vida filosófico no *De officiis*, mas insiste na superioridade da vida pública. O homem de estado, dotado das mesmas qualidades morais que o filósofo, encontra na atividade política um campo de provação para suas virtudes; por isso, mais do que ao filósofo, lhe são necessárias a grandeza de alma (*magnificentia*) e a indiferença às circunstâncias externas, assim como a serenidade (*tranquilitas*) e firmeza (*securitas*) de espírito.²⁸ Se as exigências às quais deve fazer face são maiores, maior é também seu valor. Não bastasse a superioridade do homem de estado no próprio terreno do filósofo (a experiência moral), ela é mais uma vez confirmada por causa dos benefícios que a atividade política assegura aos homens: somente ela pode garantir a presença da justiça e de seus efeitos duradouros na cidade. As atividades mais importantes, que são o sinal mais evidente de um grande espírito, “são realizadas pelos homens que dirigem a coisa pública; pois tais atividades têm o mais amplo objetivo e afetam a vida de muitos”.²⁹ Da mesma forma que a atividade do político é mais importante que a do filósofo, a justiça, virtude social, é superior à sabedoria. Os deveres que decorrem da justiça devem ter precedência sobre os que decorrem da sabedoria, uma vez que nada é mais sagrado do que o bem-estar dos concidadãos.³⁰ Por isso, Cícero afirma que os que se dedicam à busca do saber e da ciência devem colocar seu conhecimento prático a serviço da comunidade. As exigências da vida social e os laços que mantêm os homens unidos têm a preferência na ordem dos deveres.

Sem retirar o valor da vida do filósofo, distanciada da cidade e de seus afazeres, Cícero não hesita, portanto, em conceder o primeiro prêmio ao po-

26 Cícero, *De officiis*, I, 21, 70, p. 72.

27 Cícero, *De officiis*, I, 21, 71. A ironia, esclarece A. R. Dyck, se encontra na suspeita de que muitos *otiosi* utilizam o desprezo da glória como uma desculpa para mascarar sua falta de vontade de se empenhar em um trabalho árduo ou de encerrar a possibilidade de derrota inerente à vida política (op. cit., p. 200).

28 Cícero, *De officiis*, I, 21, 72.

29 *Ibidem*, I, 26, 92, p. 95.

30 *Ibidem*, I, 43, 155, p. 158.

lítico (assim como sua grande fonte de inspiração no *De officiis*, Panaetius³¹). De acordo com N. Bignotto, esse é um dos aspectos determinantes para a aceitação de Cícero pelos humanistas:

Cícero oferecia, assim, para Petrarca, e depois para Salutati e seus seguidores, um guia perfeito de uma filosofia moral que, sem entrar em contradição total com os valores associados à vida contemplativa, tão caros ao cristianismo medieval, mas também aos filósofos estoicos, propunha uma visão altamente positiva das atividades na cidade.³²

Ainda de acordo com N. Bignotto, a “ferramenta útil” para os humanistas consistia na oposição, explorada no *De officiis*, entre o interesse privado e o interesse público que os permitia enfrentar o dilema da escolha entre vida ativa e vida contemplativa.³³ Na perspectiva ciceroniana o conflito entre os dois interesses, quando examinado com atenção, se revela aparente. Assim como o amor pela pátria envolve e supera as demais espécies de amor, a obrigação moral para com ela está acima e inclui as demais³⁴, argumento este que permite dissolver a contradição entre interesse privado e público. Partindo do mesmo princípio, Cícero (adotando, como já vimos, a perspectiva estoica) resolverá no livro II, e sobretudo no livro III, do *De officiis* a oposição entre o *utile* e o *honestum*³⁵. Aqueles que se propõem a se encarregar da administração do governo deveriam ter em mente duas “regras de Platão”: a primeira os incita a manter o bem do povo sempre em vista de modo a colocar em segundo plano seus interesses pessoais e a segunda a cuidar do corpo político em sua integridade, sem favorecer nenhuma das partes que o compõem.³⁶ Mas a observância dessas regras depende da boa ordenação

31 Panaetius (ou Panécio) reconhecia a legitimidade tanto da *vita activa* quanto da *vita contemplativa*, mas dizia que a primeira era o pré-requisito para a *megalopsichia* ou grandeza de alma. Cf. A. R. Dyck, op. cit., p. 200.

32 N. Bignotto, *Origens do republicanismo moderno*, op. cit., pp. 90-1.

33 N. Bignotto, *Origens do republicanismo moderno*, op. cit., p. 91.

34 Cícero, *De officiis*, I, 17, 57-8, pp. 58-60.

35 A vinculação entre o *utile* e o *honestum* está intimamente ligada à própria concepção de retórica de Cícero, para quem os fins do gênero retórico deliberativo são eminentemente morais. Sobre a importância dessa perspectiva no humanismo e em Maquiavel, ver V. Cox, “Machiavelli and the *Rhetoric ad Herennium*. Deliberative Rhetoric in *The prince*”. In: *Sixteenth century journal*. Vol. XVIII, nº 4, 1997.

36 Cícero, *De officiis*, I, 25, 85. Ver também N. Bignotto, *Origens do republicanismo moderno*, op. cit., p. 91. Segundo Q. Skinner, os escritores pré-humanistas (como Giovanni da Viterbo e Brunetto Latini) já demonstravam em seus textos a completa adesão a essas duas regras (Q. Skinner, “The Rediscovery of Republican Values”. In: *Visions of politics*, vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 25).

moral do próprio político. A harmonia na coisa pública será assegurada somente se os homens que dela se ocupam são capazes de imprimi-la em suas próprias vidas. Em outros termos, a justiça (que Cícero compreende como a virtude que assegura a coesão social) não pode ser concebida sem a moderação, que se manifesta sob a forma do *decorum*, a “conveniência” que confere beleza, estabilidade, constância e ordem nas ações de um homem.³⁷ O *decorum* é o elemento estético que deve se fazer presente tanto no domínio moral quanto no político, indissociavelmente ligados. E como a vida moral e política não pode atingir seu pleno desenvolvimento sem a eloquência, o *decorum* é igualmente necessário para o orador. Escolher o estilo certo para cada situação, estar atento à correspondência entre o pensamento, a linguagem e o tema são cuidados que não podem ser desprezados pelo homem que deseja alcançar a verdadeira eloquência. Esse cuidado estético se estende às demais artes e, como Cícero demonstra no *Orator*, jamais é desvinculado da esfera moral, pois deve servir como regra geral para a vida.³⁸ A beleza que o *decorum* visa será ao mesmo tempo ideal e modelo para a vida prática e para a atividade técnica. Esse é o último aspecto da obra de Cícero que gostaríamos de destacar porque exerceu forte influência sobre os humanistas.³⁹

*

O “modelo ciceroniano” que os humanistas adotaram resolvia a querela entre filosofia e retórica ao reconhecer a necessidade da formação filosófica para o orador, por um lado, e, por outro, ao exigir do filósofo o cuidado com a forma na expressão de seu pensamento. A concepção que Cícero apresentava da retórica levava em consideração sua necessidade para todos os níveis da vida do homem e pelo mesmo motivo a formação que propunha para o orador envolvia os aspectos filosófico, ético e político da existência humana. A concepção de retórica dos humanistas revelará a completa absorção desses preceitos. Também para Petrarca, *Salutati* e seus seguidores a eloquência será acompanhada pelo saber filosófico e o pensamento deverá ser expresso com beleza. Para tanto, o princípio do *decorum* será igualmente importante.⁴⁰ Sob

37 A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, op. cit., pp. 131-2.

38 “... in omni parte orationis ut vitae quid deceat est considerandum.” (Cícero, *Orator*, XXI, 71, p. 358. Utilizamos a edição americana. *Orator*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1997, 7ª edição.

39 Sobre a importância do *decorum* para o humanismo renascentista, ver H. Gray. Renaissance humanism. The pursuit of eloquence. In: *Journal of the history of ideas*, nº 24, 1963, p. 506.

40 N. Struever, *The language of history in Renaissance*, op. cit., pp. 61-7. Não apenas na composição dos textos, mas igualmente nas artes plásticas e na arquitetura a *convenientia* desempenhará um papel crucial no Renascimento (ver também C. A. L. Brandão, *Quid tum? O combate da arte em Leon Battista Alberti*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000).

a influência de Cícero, os humanistas desejam a união entre sabedoria e eloquência e, no ímpeto de materializar essa aliança, não hesitam em recorrer à “potência da forma”.⁴¹ A sensibilidade estética de que fazem prova (e que será uma das características mais marcantes do Renascimento) é aliada à consciência do poder persuasivo da beleza e da forma do discurso. Como observará a respeito N. S. Struever, o pensamento humanista cada vez mais tenderá a afirmar que “a eloquência, não o conhecimento, é poder.”⁴² Se a função da retórica é mover os homens, os humanistas estão convencidos de que o único meio possível para fazê-lo é a conformação estética do discurso: a sensibilidade do ouvinte é um fator determinante na apresentação do pensamento, o que significa que a fecundidade das palavras é um efeito de sua capacidade de emocionar o espírito. O discurso deve ser expresso de forma artística se deseja conduzir a vontade.⁴³ Obedecendo a esse preceito, os escritos dos humanistas irão se servir do poder persuasivo da forma. Vale a pena lembrar que o poder persuasivo do discurso retórico está relacionado, na perspectiva humanista, com a semelhança de natureza entre a retórica e a política (uma percepção, a bem da verdade, não de todo estranha a Aristóteles). Como observa V. Kahn, para muitos dos humanistas do Renascimento há uma espécie de “homologia entre a política, como o reino contingente dos afazeres humanos, e a retórica, como o estudo dos argumentos da probabilidade, como uma persuasão lógica em vez da certeza apodítica.”⁴⁴ No que diz respeito à relação entre retórica e filosofia, de Salutati a L. Valla podemos constatar a passagem de um ponto de vista que defende a submissão da primeira à segunda ao ponto de vista contrário, como bem demonstrou Seigel.⁴⁵

Nos escritos de Salutati, a eloquência é geralmente concebida como *dependente* da sabedoria (o que, como observa J. Seigel, não deixava de colocar uma série de problemas para um retórico⁴⁶). Diferentemente de Petrarca, que tanto admirava, Salutati não mantinha um relacionamento hostil com os dialéticos “modernos” e concedia mais valor a seus estudos de filosofia. Em uma carta de 1404, endereçada ao médico Francesco Casini (um homem de formação escolástica), ele o elogia pela sutileza de sua argumen-

41 O que não significa, na visão de um conhecedor refinado como R. Klein, privilégio absoluto da forma sobre a idéia que é expressa (R. Klein, *A forma e o inteligível*. Trad. de C. Arena. São Paulo: Edusp, 1998, p. 160).

42 N. Struever, *The language of history in Renaissance*, op. cit., pp. 61 e 72.

43 *Ibidem*, p. 61.

44 V. Kahn, *Machiavellian rhetoric. From the Counter-reformation to Milton*. Princeton: Princeton University Press, 1994, pp. 5-6.

45 J. Seigel, *Rhetoric and philosophy in Renaissance Humanism*, op. cit.

46 *Ibidem*, p. 80.

tação ao mesmo tempo em que afirma, a exemplo de Platão no *Fedro* e de Cícero no *De oratore*, a importância para o orador de conhecer profundamente o assunto do qual fala.⁴⁷ Em outra carta, de 1400, Salutati chamava a atenção do notário Pietro di ser Mino para o abuso da eloquência:

Nade pelo mar da eloquência sem abandonar a verdade. Pois o oceano da eloquência torna-se infinito e intransponível se você perder de vista a verdade. As coisas verdadeiras são firmes, determinadas, de modo que aquele que as segue sempre está em terreno sólido.⁴⁸

Porém, como já sabemos, a submissão da retórica à filosofia não deve fazer com que percamos de vista sua aplicação na vida pública. Para Salutati, a eloquência é tanto meio de expressão do pensamento quanto instrumento para a política. A teoria política republicana que começa a ser elaborada no *Trecento* necessitará da retórica para sua exposição de duas maneiras diferentes e, no entanto, intrinsecamente relacionadas: a retórica deve proporcionar a boa conformação do pensamento ao mesmo tempo em que deve ser útil para sua divulgação e consolidação. Se por um lado a profundidade do conteúdo requer a sofisticação da forma, por outro a disposição da forma é imprescindível para a afirmação do pensamento. Em outros termos, a retórica transforma-se em meio de expressão e em arma de combate político. Um bom exemplo da utilização política da retórica, em Salutati, é a *Invectiva contra Antonio Loschi de Vicenza*. A carta – uma exaltação da liberdade florentina – apresenta alguns temas que serão cruciais para o pensamento republicano humanista (dentre eles o tópico da origem da cidade de Florença) seguindo procedimentos retóricos tradicionais como a “desvalorização do interlocutor” e a ironia. Sua função política era evidente: em um momento em que a cidade se encontrava sob a ameaça de ser invadida, a defesa da república no plano das idéias era tão importante quanto a guarnição de um exército.⁴⁹ Tratava-se, portanto, de apresentar uma imagem política de Florença como a defensora da “doce liberdade”. Na construção dessa imagem, Salutati se servia de um procedimento tipicamente retórico: o contraste, a oposição. Assim, o retrato de Florença é tão mais radiante e luminoso quanto for sombrio e obscuro o de Milão, cidade que vive sob governo tirânico e a qual Loschi havia colocado seus serviços à disposição.⁵⁰

47 Petrarca, *Epistolario*, vol. IV, op. cit., p. 37.

48 *Ibidem*, vol. III, p. 424.

49 A respeito, ver E. Garin, “La Prose Latine du Quattrocento”. In: *Moyen Age et Renaissance*. Trad. de C. Carme. Paris: Gallimard, 1969, p. 95.

50 Entre 1391 e 1406. A seu respeito, ver P. MAck, “Humanism Rhetoric and Dialectic”, art. cit., p. 84.

O vínculo entre retórica e política iria se estreitar ainda mais no pensamento de Leonardo Bruni, discípulo direto de Salutati e, como ele, chanceler da República Florentina (entre 1427 e 1444). Diferentemente de seu mestre, Bruni parece não ter jamais colocado em questão a harmonia entre filosofia e retórica e em momento algum fez da sabedoria a regra para a eloquência. Dessa forma, sua atitude com relação à busca da eloquência sempre foi afirmativa e “sua fé na união entre eloquência e sabedoria foi incomparável,”⁵¹ como podemos ver na carta que escreve à senhora Battista Malatesta de Montefeltro.

Esse texto constitui, na verdade, um pequeno tratado de educação, apresentando as linhas gerais de um currículo que visa a formação de um homem erudito (uma vez que o texto é dirigido a uma mulher, é preciso tomar o termo “homem” em sua acepção genérica). Aliás, vale a pena precisar o que Bruni entende por erudição: “Por erudição não entendo aquela vulgar e confusa que é possuída pelos que professam teologia, mas aquela legítima e liberal que une habilidade literária (*litterarum peritia*) com conhecimento factual (*rerum scientia*).”⁵² Não é difícil reconhecer nesses dois elementos destacados por Bruni a presença do ideal ciceroniano. Aliás, a ele será clara referência um pouco mais tarde: “O conhecimento das letras sem o conhecimento das coisas é estéril e inútil; e o conhecimento das coisas, embora seja elevado, sem o esplendor das letras se apaga nas sombras.”⁵³

Bruni, como os demais humanistas de seu tempo, foi fortemente influenciado pelo modelo de orador que Cícero apresenta no *De oratore*. Um ponto que o diferencia de seus antecessores, no entanto, foi ter acreditado encontrar em Aristóteles a realização desse modelo. Conhecedor do grego, tradutor de Aristóteles, Bruni acredita que o Estagirita soube unir perfeitamente sabedoria e eloquência, o que poderia ser comprovado a partir da leitura de seus textos no original. A tradição escolástica, segundo Bruni, teria distorcido o pensamento do filósofo com traduções que tornavam seus textos ásperos, desagradáveis e apresentavam sua filosofia desprovida de ornamentos e beleza que lhe eram próprios: tratava-se de um empobrecimento da obra de Aristóteles que deveria ser corrigido com o auxílio de novas traduções.⁵⁴ Atacando os escolásticos em seu próprio terreno, Bruni estava convencido de que a eloquência não seria mais vítima dos ataques desferidos por aqueles que denunciavam a falta de rigor filosófico da oratória. A confiança na união entre

51 J. Seigel, *Rhetoric and philosophy in Renaissance Humanism*, op. cit., p. 103.

L. Bruni, *De studiis et litteris liber ad Baptistam de Malatesta*. In : *Humanist educational treatises*. C. Kallendorf (org.). Cambridge : Harvard University Press, 2002, p. 94.

53 Ibidem, p. 122.

54 A respeito, ver J. Seigel, *Rhetoric and philosophy in Renaissance Humanism*, op. cit., pp. 115-36.

retórica e filosofia, fortalecida pela obra de Aristóteles, é acompanhada pelo reconhecimento de sua enorme importância na vida pública. Às imagens do orador e do filósofo irá se fundir a do homem político que atua na cidade e que coloca seu saber a serviço do ideal republicano.⁵⁵ Como observa Witt, Bruni, a exemplo dos outros humanistas, também se dedicava aos *studia humanitatis*, mas subordinava os aspectos gramáticos e filológicos do humanismo às tarefas do orador; para Bruni, o orador deveria dedicar sua vida “a servir e preservar uma sociedade de homens livres através de sua formação e eloquência.”⁵⁶

Essa acentuada “politização” do papel do orador será um dos traços que compõem a nova figura do humanista no *Quattrocento*. Mas é bom lembrar que a “ruptura” com o *Trecento* se dá inicialmente no próprio domínio dos *studia humanitatis*, isto é, a geração seguinte à de Petrarca, embora reconheça a inestimável contribuição deste último, reivindicará para si uma proximidade maior com a retórica clássica, um domínio mais completo de sua oratória e uma retomada mais fidedigna de seu estilo.

Um testemunho da época: no final da década de 1495, Flavio Biondo escreve o seguinte:

“Primeiramente, Francesco Petrarca, um homem de grande talento e indústria, começou a despertar a poesia e a eloquência, mas naquela época em que nós censuramos a escassez e a falta de livros mais do que de gênio, ele não atingiu a flor da eloquência ciceroniana que adorna muitos que nós vemos neste século. Pois ele próprio, embora tenha se vangloriado de ter encontrado as cartas de Cícero escritas a Lentulus e a Vercelius, não conhecia os três livros do *De oratore* de Cícero, e as *Institutiones* de Quintiliano apenas em forma fragmentária, e, da mesma forma, o *Orator maior* e o *Brutus de oratoribus claris*, livros de Cícero, não chegaram a seu conhecimento. Giovanni de Ravenna conheceu Petrarca quando menino, e ele não tinha esses livros mais do que Petrarca, nem sequer escreveu qualquer coisa da qual tenhamos conhecimento.”⁵⁷

55 N. Struever chega a afirmar que “o cerne da posição de Bruni é o dito de Aristóteles de que o homem é um animal político. A virtude provada não é o bastante; a esfera pública contém possibilidades para a virtude e a felicidade que a esfera privada não contém” (N. Struever, *The language of history in Renaissance*, op. cit., p. 111). Por outro lado, não podemos esquecer que o ideal do orador que parece inspirar Bruni encontra sua formulação mais completa em Cícero, como vimos acima.

56 R. Witt, “Medieval ‘Ars Dictaminis’ and the Beginnings of Humanism”, art. cit., p. 35.

F. Biondo, *In Italiam illustratam*, citado por R. Witt, *In the footsteps of the ancients. The origins of humanism from Lovato to Bruni*, Leiden: Brill, 2000, pp. 340-1.

Porém, não é preciso esperar o fim do século quinze para que esse veredicto seja pronunciado. A mesma idéia está presente nos *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*, de Bruni. Vamos nos deter um pouco sobre esse texto para que possamos compreender a novidade trazida pelos humanistas do *Quattrocento*.

Bruni escreveu esses dois diálogos no início dos anos 1400. A cena que descreve no primeiro deles se passa na casa de Collucio Salutati, durante as festividades da Páscoa de 1401. O segundo diálogo apresenta a continuação das discussões do diálogo anterior, mudando o cenário para a casa de Roberto Rossi e a data para o dia seguinte. Na primeira cena, vemos Niccolò Niccoli colocar em xeque o mérito dos três grandes poetas florentinos (Dante, Petrarca e Boccaccio). Quando comparados aos do passado (Homero e Virgílio), sua deficiência se torna evidente. Contudo, Niccoli não se apóia sobre a metodologia comparativa. Vai aos próprios textos desses autores para mostrar sua debilidade artística. Na segunda cena, o mesmo Niccoli fará a defesa dos poetas florentinos, mostrando a inconsistência das acusações que havia contra eles lançado.

Muito já se discutiu acerca do sentido desses diálogos, de sua estrutura e data de composição. Segundo o que informa Stefano U. Baldassarri em sua edição do texto⁵⁸, esse debate ganha fôlego a partir de um artigo de E. Santini, publicado em 1912, no qual o autor desacredita a tese de que os diálogos seriam apenas uma peça de retórica cuja finalidade seria o elogio das “três coroas florentinas”. Para Santini, trata-se de “uma defesa conduzida por um Bruni temeroso de ser envolvido juntamente com Niccoli nas críticas que contra este último eram lançadas pelos admiradores do *Trecento*.”⁵⁹ Como não nos interessa recompor aqui a história dessas interpretações, chamamos a atenção apenas para um aspecto da leitura de Santini que acreditamos ser relevante para nossa análise: sua interpretação deixa transparecer o espírito crítico que acomete a geração de leitores que segue a de Salutati e é precisamente esse espírito crítico que vemos fortemente presente no final do século XV, como indica a passagem de Biondo citada acima.

Um *topos* recorrente da crítica que os humanistas do *Quattrocento* dirigem a seus antecessores consiste precisamente em seu conhecimento exíguo dos textos clássicos. Assim, o Niccoli de Bruni não deixa de observar que nasceu em uma época de “confusão” (*perturbatio*) e de falta de livros.⁶⁰ Praticamente

58 L. Bruni, *Dialogi ad Petrum Paulum Histrum*. A cura de S. U. Baldassarri. Florença: Leo S. Olscki, 1994.

59 *Ibidem*, p. 7.

60 *Ibidem*, p. 241.

no mesmo momento em que Bruni escreve essas linhas, o destinatário de seus diálogos, Pier Paolo Vergerio, afirma que “a excelência e o valor daquilo que sobreviveu [os fragmentos das obras do passado] torna a perda do resto difícil de suportar, muito embora tenhamos recebido muitas das obras sobreviventes em um estado de tal forma corrompido, mutilado e misturado que quase teria sido melhor se nada delas tivesse sobrevivido.”⁶¹ A denúncia do próprio tempo não é novidade no humanismo. Petrarca já havia recorrido ao mesmo expediente para enfatizar a necessidade de recuperação da cultura clássica. Mas no início do *Quattrocento* está em questão a ruptura com os primeiros humanistas e a concomitante afirmação da exigência de uma apropriação mais pura, mais rigorosa dos autores antigos.

Além disso, esse afastamento com relação ao humanismo do *Trecento* encontra igualmente uma motivação política, e não somente epistemológica. Como observa R. Witt, o jovem Vergerio (já em 1391) deslocou o novo ciceronismo da sala de aula para a arena pública: “Agindo assim, ele transpôs o abismo entre o humanismo do *Trecento*, que geralmente se mantinha no âmbito da vida privada, e o mundo da política e do poder.” E Witt completa: “Como consequência, o movimento humanista assumiu maior relevância para um público mais amplo, e dentro de alguns anos começou a atrair os filhos da elite urbana para seu programa educacional.”⁶² Não deve surpreender, então, que a importância que Vergerio concede à eloquência na formação do homem público esteja atrelada à sua crítica ao desaparecimento da retórica no espaço público:

“Muito embora em tempos já idos ela costumasse ser amplamente estudada como parte da educação de um homem nobre, a retórica caiu agora quase totalmente em desuso. Ela foi completamente exilada dos procedimentos legais, onde as partes disputantes não usam mais de longos discursos, mas antes aduzem leis uma contra a outra dialeticamente em apoio de seus casos. Na retórica judicial, muitos jovens romanos adquiriam grande glória, seja denunciando o culpado, seja defendendo o inocente. Também no gênero deliberativo não há lugar para a retórica entre príncipes e senhores há muito tempo, uma vez que eles querem uma opinião explicada em poucas palavras

61 P. P. Vergerio, *Ad Ubertinum de Carrara de Ingenius moribus et liberalibus adolescentiae studiis liber*. In: *Humanist educational treatises*, op. cit., p. 46.

62 R. Witt, *In the footsteps of the ancients*, op. cit., p. 370.

e argumentos simples para serem levados aos conselhos; nos regimes populares, são considerados os mais brilhantes oradores aqueles que falam sem arte e copiosamente. Resta apenas o gênero demonstrativo, o qual, embora jamais tenha saído de uso, raras vezes é usado corretamente nos dias de hoje.”⁶³

Voltando a Bruni, a leitura dos textos de Bruni nos permite constatar que o pensamento político republicano e a retórica estiveram efetivamente unidos no *Quattrocento*. Esse pensamento político, que deseja abertamente se diferenciar do pensamento medieval reatando com a tradição clássica, vai encontrar uma forma de expressão privilegiada no gênero retórico epidítico, isto é, o gênero do louvor e da censura. A *Invectiva* de *Salutati* pode ser considerada um exemplar do gênero, assim como a *Laudatio florentinae urbis* e a *Oratio in funere Iohannis Strozae equitis florentini* de Bruni. Uma vez que os humanistas, em sua maioria, ocupavam um cargo público, ou seja, estavam a serviço de uma comunidade (que era governada oligarquicamente), a utilização do gênero epidítico parece perfeitamente compreensível. Ao mesmo tempo em que pode servir como peça de propaganda, o panegírico pode aconselhar, pois, como esclarece Aristóteles, o elogio e o conselho são de uma mesma espécie. Se o conteúdo dos conselhos permanece o mesmo e se modifica apenas a forma, temos os panegíricos.⁶⁴ Assim, a *Laudatio* de Bruni (escrita provavelmente em 1404⁶⁵) é simultaneamente um instrumento para a exposição de suas convicções republicanas, um conjunto de argumentos que serve para justificar o regime republicano e suas aspirações expansionistas e uma injunção aos cidadãos e à classe governante de Florença para que mantenham a integridade do regime. O núcleo da argumentação de Bruni é a filiação de Florença à Roma. Transformando a cidade italiana na colônia herdeira da Roma republicana e

63 P. F. Vergerio, *Ad Ubertinum de Carrara de Ingenius moribus et liberalibus adulescentiae studiis liber*. In: *Humanist educational treatises*, op. cit., pp. 50-2.

64 “Uma vez então que nós sabemos quais ações devemos realizar e qual caráter devemos ter, é preciso mudar a expressão e convertê-la” (Aristóteles, *Retórica*, 1368 a, p. 64). Ver também H. Mansfield, “Bruni and Machiavelli on Civic Humanism. In: J. Hankins (org.). *Renaissance civic humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 230. Sobre a relação entre os gêneros e o caráter persuasivo do panegírico, ver A. K. Varga, “Rhetoric, a Story or a System?” In: J. Murphy (org), *Renaissance eloquence*, op. cit., pp. 87-8.

65 Para uma recente discussão acerca da data e do contexto histórico e ideológico da redação da *Laudatio*, ver J. Hankins, “Rhetoric, History and Ideology: The civic Panegyrics of Leonardo Bruni”. In: *Renaissance civic humanism*, op. cit., pp. 143-78.

florescente⁶⁶, ele acredita ter encontrado o aparato histórico e conceitual necessário para a expressão do pensamento político republicano que, ao mesmo tempo, deve despertar nos cidadãos o desejo e as paixões que podem assegurar a manutenção dos costumes e das instituições de sua cidade. Para atingir esses objetivos, Brunni passa deliberadamente ao lado da verdade histórica e por cima das dissensões que se proliferam dentro da cidade.⁶⁷ A História não tem por finalidade a apresentação da verdade objetiva, mas possibilitar a construção de uma realidade política de acordo com os preceitos defendidos por Brunni. Da mesma forma, quando descreve (com exagero, evidentemente) as maravilhas de Florença, ele deseja atingir o espíritos dos cidadãos para que o quadro construído no discurso possa enfim encontrar sua efetivação. Brunni está perfeitamente consciente de que Florença não é a república em que o direito e a liberdade imperam em todos os níveis da vida civil, mas acredita que ao apresentá-la dessa maneira incentiva os cidadãos a zelar pelas instituições e costumes que podem garantir minimamente sua presença no seio da comunidade. O povo florentino que, na *Laudatio*, cuida incansavelmente para que o “santíssimo” direito esteja presente na cidade e que não suportaria viver sem a liberdade deve ser a imagem na qual os cidadãos de Florença irão se espelhar para orientar suas ações.

Quase três décadas mais tarde, Brunni voltaria a se servir desse procedimento em outro texto epidítico, a *Oratio in funere Iohannis Strozze equitis florentinis*, composta por ocasião da morte do general Nanni Strozzi, em 1427.⁶⁸ O caráter retórico da composição é evidente, assim como a intenção política de Brunni. Mais uma vez, Florença é associada à Roma e apresentada como a grande defensora da liberdade na Itália. Sua forma de governo estabelece o máximo possível de liberdade e igualdade entre os cidadãos e, diz Brunni, uma forma de governo que é completamente igual para todos é chamada de

66 Brunni afirma que, por um direito hereditário, compete aos florentinos o domínio sobre todo o mundo e que toda guerra travada por Florença é justa, uma vez que justa é a guerra motivada ou pela defesa dos bens ou pela sua recuperação. Mas é necessário definir em que período Florença foi fundada pelos romanos. Brunni não tem dúvidas a respeito: Florença foi construída na época mais gloriosa de Roma, isto é, antes que César e seu sucessores (*sceleratissimis latronibus*) lhe roubassem a liberdade (L. Brunni, *Laudatio florentinae urbis*. In: *Opere letterarie e politiche di*

67 Leonardo Brunni. Organizado por P. Viti. Torino: UTET, 1996, pp. 596-8). Florença é, na *Laudatio*, admirável não apenas por suas ações externas mas também pelas internas, isto é, pela ordem e harmonia que prevalecem em seu interior (*Laudatio florentinae urbis*, pp. 632-4)

68 De origem florentina, Strozzi morreu em combate liderando as tropas de Ferrara na luta contra Filipo Visconti, Duque de Milão e inimigo de Florença.

“popular”.⁶⁹ Além do mais, a virtude e a honestidade imperam na cidade e esta as cultiva em seus cidadãos com seus bons costumes e com suas instituições políticas que asseguram o governo dos idôneos e dos justos. Não há espaço para a arrogância, as leis obrigam os soberbos a “abaixarem o nariz” e a se igualar à “gente comum”, de modo que os cidadãos não precisam temer a ofensa de ninguém e estão seguros de que dispõem de igual direito de participar do governo. Como na *Laudatio*, Florença é igualmente admirável por sua beleza arquitetônica e pelo cultivo das artes e letras (dentre seus méritos está o ter ressuscitado a eloquência⁷⁰). A apresentação dessa imagem radiante da cidade visa mais uma vez atingir o espírito dos cidadãos, ligando-os a um passado glorioso e oferecendo-lhes um futuro não menos magnífico sob a condição de absorverem os valores cívicos:

Para ele (Bruni), uma oração fúnebre valia por ter uma função cívica, assim como tinha sido para Tucídides, por dirigir-se a uma platéia em busca de uma identidade coletiva e, por isso, disposta a ouvir um discurso cujo registro era explicitamente político e não teórico. O que se esperava era a fala de um orador que buscasse os efeitos de uma fala pública e não a de um humanista desejoso de convencer a seus pares. Acreditamos, portanto, que o retrato de Florença que nos é oferecido na “Oratio” deve ser tomado como um ideal prático, dependente ele mesmo do impacto que as imagens e figuras retóricas empregadas tivessem sobre a audiência. O texto consolida, assim, uma imagem, um ideário e acompanha o próprio processo de secularização da política que caracterizou a formação do republicanismo moderno.⁷¹

A geração seguinte à de Bruni tenderá a conceder maior importância ao aspecto estético da retórica, dando ênfase à forma do discurso ou ainda, numa radicalização do ideal ciceroniano, transformará a retórica no fundamento do saber, como foi o caso de Lorenzo Valla.

*

Como demonstra J. Seigel, Valla estabelecerá sobre novas bases a relação entre retórica e filosofia. Embora pertencesse à mesma tradição ciceroniana dos ou-

69 L. Bruni, *Oratio in funere Iohannis Strozze equitis florentinis*. In: *Opere letterarie e politiche di Leonardo Bruni*, op. cit., p. 716.

70 *Ibidem*, p. 720.

71 N. Bignotto, *Origens do republicanismo moderno*, op. cit., p. 142.

tros humanistas e compreendesse as duas disciplinas, em geral, nos mesmos termos de Cícero e Petrarca, a combinação que realizará delas será sensivelmente diferente da de seus antecessores. Ele tentará, diz Seigel, uni-las “de maneira a garantir que a liberdade e o prestígio do orador não fossem jamais ameaçados pelas reivindicações do filósofo.”⁷² Como vimos, desde Petrarca os humanistas se empenhavam em consolidar a posição da retórica frente à dialética escolástica e, em última instância, frente à própria filosofia. Com Valla, a possibilidade de oposição entre eloquência e sabedoria é dissolvida na formação de um novo saber, de uma teoria geral que absorve os ensinamentos filosóficos após submetê-los à crítica filológica que os libera de seus erros e ambigüidades. De acordo com C. Vasoli, não se trata de uma submissão da filosofia à retórica (como havia afirmado Seigel), mas da constituição de um saber que engloba “toda forma de fala”, e sob o controle do qual “nenhum discurso pode se subtrair se ele deseja ser realmente *significante*.”⁷³ A retórica se transforma, por fim, em fundamento de um saber filológico e crítico.⁷⁴ Por outro lado, Valla permanece extremamente fiel à perspectiva ciceroniana segundo a qual o orador deve desempenhar um papel crucial na cidade e que somente são capazes de levar a cabo essa tarefa aqueles que em sua vida pessoal se comportam de forma digna. No caso de Valla, cristão fervoroso⁷⁵, o orador deve possuir uma “santidade de vida associada à uma dignidade de espírito excepcional, assim como elegância do corpo e da voz. O orador é de fato *velut rector ac dux populi*.”⁷⁶ Se não é mais à república que serve a oratória⁷⁷ isso não significa que sua função social perdeu importância. Na verdade, seu papel educacional tende a se ampliar na medida em que penetra mais profundamente nas escolas e universidades onde a prática pedagógica passa a ser orientada pelo ideal humanista do *homo eloquens*, isto é, do homem de

72 J. Seigel, *Rhetoric and philosophy in Renaissance Humanism*, op. cit., p. 168.

73 C. Vasoli, “L’Humanisme Rhétorique en Italie du XVe siècle”, art. cit., p. 60. Ver também do mesmo autor *La dialettica e la retorica dell’umanesimo. “Invenzione” e “Metodo” nella cultura del XV e XVI secolo*. Milão: Feltrinelli, 1968.

74 Ibidem, p. 77.

75 Sobre a preocupação com a conciliação entre retórica clássica e cristianismo em Valla, ver seu *In quartum librum elegantiarum praefatio*. In: E. Garin (org.), *Prosatori latini del Quattrocento*, pp. 612-23, p. 620. Um bom comentário encontramos em SEIGEL, *Rhetoric and philosophy in Renaissance Humanism*, op. cit., p. 154 e M. Fumaroli, *L’Age de l’éloquence*. Genebra: Droz, 2002, p. 78, nota 68. Ver também C. Celenza, *The lost Italian Renaissance. Humanists, historians, and latin’s legacy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004, pp. 85-100.

76 C. Vasoli, “L’Humanisme Rhétorique en Italie du XVe siècle”, art. cit., p. 65.

77 Na época de Valla a associação entre retórica e vida política republicana, típica do período pré-mediceano, está enfraquecida, como veremos a seguir.

bem que é habilidoso com as palavras (o *uir bonis dicendi peritus* de Quintiliano). O que sofrerá alteração a partir de Valla é, sobretudo, a natureza da função do orador e da eloquência na vida pública.

Caminhando em direção a sua autonomia epistemológica, consolidando-se na prática educativa como meio e fim da educação, a retórica, a partir de meados do *Quattrocento*, conhecerá uma nova aplicação na vida política. Apesar de a ascensão dos Medici ao poder, em 1434, não ter significado o abandono dos valores republicanos (muito menos da cultura humanista⁷⁸), o papel do humanista será reformulado e a relação entre oratória e política tomará outra feição. Em Florença, sob o domínio de Lorenzo, o *Magnífico*, a prática do mecenato, que transformará o artista em cortesão, exercerá um efeito imediato sobre o humanismo e os *studia humanitatis*: a partir de agora, também no ambiente da corte esse ensino e esse saber devem se apresentar; a figura do orador passa a ser igualmente associada à do cortesão. Quando começa a desvanecer a imagem da Roma republicana na qual, observa P. Galand-Hallyn, a Florença de Salutati quis se reconhecer, começa a se desenharem o “mundo mediceano” com “seus jogos de influência e seus torneios de eloquência”⁷⁹. Nesse novo contexto, o humanista colocará seu conhecimento menos a serviço de uma república do que a serviço de um príncipe:

Se todo engajamento político parece de agora em diante votado ao fracasso, a retórica da ordem pública encontra, no entanto, outros meios de se exercer; a diplomacia, a literatura propagandística, os discursos de aparato permitem ainda ao orador brilhar e adquirir um renome pessoal, manifestando, ao mesmo tempo, sua devoção à causa de seu príncipe.⁸⁰

Na obra de Angelo Poliziano (ele próprio diretamente ligado à Lorenzo dei Medici) poderemos encontrar alguns exemplos dessa nova configuração da retórica no final do *Quattrocento*. Quando Lorenzo quase foi assassinado junto com o irmão na “conjunção dos Pazzi”, de 1478, Poliziano, que estava presente e testemunhou o ocorrido, escreve o *Pactianae coniurationes commentariolum* em que apresenta um relato que visa persuadir, mesmo deixando de

78 A respeito ver M. Jurdjevic, “Civic Humanism and the Rise of the Medici”. In: *Renaissance quarterly*, vol. LII, nº 4, 1999.

79 P. Galand-Hallyn, “La Rhétorique en Italie à la Fin du Quattrocento (1475-1500)”. In: M. Fumaroli (org.), *Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne*, op. cit., p. 139.

80 *Ibidem*, pp. 139-40.

lado a objetividade, seus leitores do caráter abominável da ação dos Pazzi e da justiça e virtude dos Medici. Quatorze anos mais tarde, na carta que endereça a Iacopo Antiquario⁸¹, a descrição da morte de Lorenzo manifesta claramente a intenção do autor de apresentar a imagem de seu protetor como a de um homem dotado de inúmeras virtudes e que pode servir de exemplo para os demais homens políticos de seu tempo. Trata-se, nas palavras de P. Godman, de um “espelho de príncipe” escrito sobre alguém que, ao menos para efeito de aparência, era um “não-príncipe”.⁸² A carta consiste em uma espécie de oração fúnebre que não obedece, no entanto, a muitas das regras do gênero. Embora não possamos dizer que Poliziano defenda uma forma de governo qualquer na carta, a exaltação das virtudes de Lorenzo é mais do que um simples elogio do personagem histórico: é igualmente a apresentação de um ideal de homem político. O momento da morte é (desde Platão, passando por Boécio) aquele em que o homem revela sua verdadeira têmpera, seu caráter e sua força moral; é o instante em que sua virtude é colocada a prova. Assim como a morte de Sócrates tornou-se emblemática para os filósofos na Antigüidade, a morte de Lorenzo pode servir como exemplo para quem se decide a participar da atividade política. Por outro lado, como não poderia deixar de ser, a carta expressa as convicções de Poliziano a respeito do ensino e cultivo dos *studia humanitatis* e mostra suas críticas e diferenças com relação a outros humanistas de seu tempo, como Pico della Mirandola.⁸³

No que concerne ao papel da retórica na vida da cidade, a *Oratio super Fabio Quintiliano et Statii Sylvus*, pronunciada por Poliziano em 1480 no *Studio* de Florença, parece distribuir seus benefícios entre a esfera pública e a privada. Poliziano, a exemplo de Platão no *Fedro*, recorda o poder “psicagógico” da oratória e, a exemplo de Cícero no *De oratore*, afirma sua importância para a vida pública. Mas ao lado dessas vantagens “comunitárias”, a eloquência oferece outras tantas ao indivíduo. O que poderia ser tão necessário quanto “ter sempre pronta a armadura e a espada da eloquência para se proteger a si mesmo, atacar os adversários e defender a própria inocência sitiada pelos malvados?”⁸⁴ Mais adiante, Poliziano complementa a defesa da utilidade da

81 A. Poliziano, *Lettera a Iacopo Antiquario*. In: GARIN (org.). *Prosatori latini del Quattrocento*, op. cit., pp. 886-902.

82 P. Godman, *From Poliziano to Machiavelli. Florentine Humanism in the high Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1998, p. 7.

83 Para uma análise detalhada da carta, ver P. Godman, op. cit., capítulo 1.

84 A. Poliziano, *Oratio super Fabio Quintiliano et Statii Sylvus*. In: GARIN (org.). *Prosatori latini del Quattrocento*, op. cit., p. 882.

eloquência para a vida privada (talvez lançando uma crítica à vida política de seu tempo) com o elogio da beleza que ela pode conferir à existência. À utilidade se sobrepõe o cuidado estético típico da vida de corte:

Mas se não vamos mais ao fórum, aos tribunais, às “conciones”, o que pode ser mais belo em uma vida retirada e tranqüila, que coisa mais doce, de mais adequado a um homem culto, do que usar discursos plenos de sentenças, de palavras ornadas, de facécias gentis e refinadas, sem nada de rude, de inosso e de rústico? No qual tudo seja pleno de garbo, de gravidade, de doçura?⁸⁵

No domínio privado, Poliziano reforça a estreita ligação entre retórica e estética e, se seguirmos P. Galand-Hallyn⁸⁶, parece associá-la ao prazer, assimilando o retor ao cortesão. Na geração seguinte à de Poliziano, essa assimilação estará plenamente realizada, como exemplificará *Il libro del cortegiano* de Castiglione. Com efeito, não apenas a aprendizagem da composição de discursos belos e ornamentados faz parte da educação do cortesão, mas a própria vida de corte, regulada pela opinião e aparência, exige de seus membros o extremo cuidado na expressão. A *sprezzatura* de que fala Castiglione é antes de mais nada uma qualidade retórica, pois que é estetização dos gestos com a finalidade de produzir uma imagem. Além do mais, o ideal de homem que o cortesão deve encarnar não é apenas moral e estético: ele é igualmente político na medida em que está a serviço de um príncipe. M. Fumaroli chama a atenção para a influência do *De oratore* e do *Orator* sobre o *Cortegiano* e, como já vimos, o *uir bonus dicendi peritus* ciceroniano é igualmente um ativo participante da vida da cidade. O “tipo” do cortesão será “uma variante do *Orator* ciceroniano.”⁸⁷ Assim, “ao contrário do que será o ‘homem de corte’ engenhoso à espanhola... ele não vive em uma tensão melancólica entre a interioridade contemplativa e o mundo corrompido.”⁸⁸ Sempre segundo Fumaroli, o cortesão “busca uma conciliação harmoniosa entre a idéia e a sociedade dos homens, onde ele se esforça em encarná-la.”⁸⁹ Mas sua “bela natureza” não poderá se expressar sob a forma da eloquência pública. Castiglione foi um homem educado nas cortes e apreendeu “o sentido do *decorum* próprio aos regimes monárquicos.” Por

85 Ibidem, p. 882.

86 P. Galand-Hallyn, art. Cit., pp. 138-9.

87 M. Fumaroli, *L'Age de l'éloquence*, op. cit., p. 89.

88 Ibidem, p. 90.

89 Ibidem.

outro lado, ele aprenderá com Cícero a confiança na possibilidade de divulgar a sabedoria “em um mundo mais cego do que fundamentalmente mau”. O ideal do cortesão encontrará uma possibilidade de concretização na diplomacia que servirá de “terreno de encontro e de conciliação entre o humanismo douto e o serviço do Príncipe.”⁹⁰

A nova função dos embaixadores vai resguardar a aplicação política da retórica nos últimos decênios do *Quattrocento*.⁹¹ Como agora deve permanecer por um tempo mais extenso em território estrangeiro, o embaixador “deve apresentar relatórios que descrevam, de forma elegante e elaborada, não apenas características físicas e geográficas de um país, mas igualmente seus aspectos psicológicos, culturais.”⁹² Dentre os humanistas do período que trataram do assunto, o veneziano Ermolao Barbaro merece destaque. Seu *De offici legati* pode ser considerado um “verdadeiro tratado moral que afirma a necessidade de o embaixador dedicar-se inteiramente a sua pátria e, na tradição ciceroniana, deve encarnar o orador ideal.”⁹³ A retórica do diplomata deve expressar modéstia, reserva e concisão a fim de assegurar a estima de seus anfitriões.

A relação entre retórica e política no *Quattrocento* sofreu uma significativa alteração entre o início e o final do século. Colocada a serviço do ideário republicano com Bruni, a retórica terminará, com Barbaro, por se transformar em um elemento fundamental para a prática diplomática. Essa inflexão não diminuirá em nada sua importância para a cultura renascentista. No século XVI, na obra de Erasmo, de P. Ramus, de J. Vives, a retórica se mostrará tão viva (ou mais) quanto no século anterior, seguindo sobretudo o caminho da filologia crítica aberto por Valla e ainda sob forte influência do ideal ciceroniano.⁹⁴ Quanto à querela entre os humanistas – que defendiam fervorosamente a eloquência – e os escolásticos, ela irá se prolongar até o final do século XVI, até que as duas tradições culturais percam importância e cedam espaço a outras correntes intelectuais no século XVII. No que concerne à política, com a derrocada quase completa dos regimes republicanos é compreensível que a arte retórica passe por uma nova definição, tanto em sua natureza quanto em sua aplicação: ela irá se tornar gradativamente mais técnica e mais importante para a formação do homem na vida privada e o novo ideal de eloquência, como mostrou H. Baron⁹⁵, irá se vincular ao regime monárquico. A partir do

90 Ibidem.

91 P. Galand-Hallyn, art. cit., p. 140.

92 P. Galand-Hallyn, art. cit., p. 140.

93 Ibidem, p. 140.

94 M. Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, op. cit., pp. 92 e ss.

95 H. Baron, *From Petrarch to Bruni. Studies in humanist and political literature*, op. cit.

Cinquecento, a associação entre o orador e o príncipe, como a conhecemos nos séculos precedentes, é desfeita (irá se transformar nos séculos seguintes em uma retomada do problema da aparência e da dissimulação, sendo explorada, por exemplo, nos trabalhos de Torquato Accetto⁹⁶). O príncipe tem de se ocupar agora do fortalecimento de seu domínio frente a uma conjuntura política que se mostra cada vez mais complexa e mutável. Ao orador será reservado o domínio da república das letras: estetização e, ao mesmo tempo, nova profissionalização do *vir bonus dicendis*. Assim como a nova esfera política exige a construção de um novo homem político – mais técnico, mais preciso – a nova esfera cultural requer um novo homem letrado – mais rigoroso, menos universal.

Referências Bibliográficas

- BARON, H. *The crisis of the early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1966 (2ª edição).
- _____. *From Petrarch to Bruni. Studies in humanist and political literature*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.
- _____. *In search of florentine civic humanism*, 2 vol. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- BATTISTINI A. e RAIMONDI, E. *Le figure della retorica*. Turim: Einaudi, 1990 (2ª edição).
- BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- BRACCIOLINI, P. *Epistolae in Prosatori latini del Quattrocento*. A cura de E. Garin. Milão e Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore: 1952.
- BRANDÃO, C. A. L. *Quid tum? O combate da arte em Leon Battista Alberti*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- BRUNI, L. *Ad Petrum Paulum Histrum dialogus* in E. Garin (org.), *Prosatori latini del Quattrocento*.
- _____. *Opere letterarie et politiche di Leonardo Bruni*. A cura di P. Viti. Turim: UTET, 1996.
- _____. *De studiis et litteris liber ad Baptistam de Malatesta*. In : *Humanist educational treatises*. C. Kallendorf (org.). Cambridge : Harvard University Press, 2002.
- CÍCERO, M. T. *De L'Orateur*. Trad. de E. Courbaud. Paris: Belles Lettres, 1985 (7ª edição).

96 T. Accetto, *Della dissimulazione onesta*. Trad. de E. Missio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

- _____. *Orator*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1997 (6ª edição).
- _____. *De officiis*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 2001 (13ª edição).
- CURTIUS, E. R. *Literatura européia e Idade Média latina*. Trad. de T. Cabral e P. Rónai. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1996.
- DOTTI, U. , *Vida de Petrarca*. Trad. de L. A. Nepomuceno. Campinas: Editora Unicamp, 2006.
- DYCK, A. R. *A commentary on Cicero, De officiis*. Detroit: The University of Michigan Press, 1996.
- FOCHER, F. *Libertà e teoria dell'ordine politico*. Parma: Franco Angeli, 2000.
- FUMAROLI, M. "Rhetoric, Politics and Society: From Italian Ciceronianism to French Classicism" in *Renaissance eloquence*. Org. de J. J. Murphy, pp. 253-73.
- _____. Org. *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne – 1450-1950*. Paris: PUF, 1999.
- _____. *L'Age de l'éloquence*. Genebra: 2002 (3ª edição).
- GALLAND-HALLYN, P. "La Rhétorique en Italie à la Fin du Quattrocento (1475-1500)" in *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*. Org. de M. Fumaroli, pp. 131-90.
- GARIN, E. *Moyen Age et Renaissance*. Trad. de C. Carme. Paris: Gallimard, 1969.
- _____. (org.) *Prosatori latini del Quattrocento*. Milão e Nápoles: Riccardo Ricciardi Editore, 1952.
- _____. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. Trad. de C. Prada. São Paulo: Unesp, 1994.
- GILBERT, F. *Machiavelli and Guicciardini*. Princeton: Princeton University Press, 1965.
- GODMAN, P. *From Poliziano to Machiavelli – Florentine Humanism in the high Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- GRAY, H. "Renaissance Humanism: The Pursuit of Eloquence" in *Journal of the history of ideas*, nº 24, 1963,
- HANKINS, J. Rhetoric, History and Ideology: The Civic Panegyrics of Leonardo Bruni" in *Renaissance Civic Humanism*. Org. J. Hankins. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 143-78.
- _____. (org.) *The cambridge companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- JURDJEVIC, M. Civic Humanism and the Rise of the Medici" in *Renaissance quarterly*, vol. LII, nº 4, 1999, pp. 994-1016.
- _____. "Hedgehogs and Foxes: The Present and Future of Italian Renaissance Intellectual History" in *Past and present*, nº 195, maio de 2007, pp. 241-268.
- KAHN, V. *Machiavellian rhetoric*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- KLEIN, R. *A forma e o inteligível*. Trad. de C. Arena. São Paulo: Edusp, 1998.
- KRISTELLER, P. O. *Renaissance thought and its sources*, New York: Columbia University Press, 1979.
- _____. *Renaissance thought and the arts*. Princeton: Princeton University Press, 1990 (2ª edição).

- _____. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Trad. de A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- MACK, P. "Humanism Rhetoric and Dialectic" in J. Kraye (org.), *The Cambridge companion to Renaissance Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 82-99.
- MANN, N. "The Origins of Humanism" in J. Kraye (org.), *The Cambridge companion to Renaissance Humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 1-19.
- MANSFIELD, H. C. "Bruni and Machiavelli on Civic Humanism" in *Renaissance Civic Humanism*. Org. de J. Hankins, pp. 223-46.
- MICHEL, A. *Rhétorique et philosophie chez Cicéron – Essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*. Paris: PUF, 1960.
- _____. "La Théorie de la Rhétorique chez Cicéron: Éloquence et Philosophie". In *Eloquence et rhétorique chez Cicéron*. Série Entretiens sur l'Antiquité Classique, publicada por O. Reverdin e B. Grange. Genebra: Fondation Hardt, 1982, pp. 109-47.
- _____. "La Rhétorique, sa Vocation et ses Problèmes: Sources Antiques et Médiévales" in *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne- 1450-1950*. Org. de M. Fumaroli. Paris: PUF, 1999, pp. 17-44.
- MONFASANI, J. "Humanism and Rhetoric" in *Language and learning in Renaissance Italy*. Aldershot: Variorum, 1994.
- MURPHY, J. J. Org. *Renaissance eloquence*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- PERELMAN, C. *L'empire rhétorique. Rhétorique et argumentation*. Paris: Vrin, 1997 (3ª edição).
- PERNOT, L. *La rhétorique dans l'Antiquité*. Paris: Librairie Générale Française, 2000.
- PETRARCA *Le familiari*. Com a tradução de U. Dotti. Roma: Archivio Guido Izzi, 1991.
- POLIZIANO, A. *Oratio super Fabio Quintiliano et Statii Sylvus* in E. Garin (org.), *Prosa-tori latini del Quattrocento*.
- RUMMEL, E. *The Humanist-Scholastic debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1995.
- SALUTATI, C. *Epistolario*, a cura di F. Novati, vol. 3. Roma: Forzani e C. Tipografi del Senato, 1896.
- SEIGEL, J. *Rhetoric and philosophy in Renaissance Humanism*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. de R. J. Ribeiro e L. T. Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. Trad. de V. Ribeiro. São Paulo: Unesp, 1997.
- _____. *Visions of politics*, vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- STRUEVER, N. S. *The language of history in Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1970.
- TRINKAUS, C. "The Question of Truth in Renaissance Rhetoric and Anthropology" in *Renaissance eloquence*. Org. por J. J. Murphy. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1983, pp. 207-220.

- VALLA, L. *In quartum librum elegantiarum praefatio* in E. Garin (org.), *Prosatori latini del Quattrocento*.
- VASOLI, C. *La dialettica e la retorica dell'umanesimo – "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*. Milão: Feltrinelli, 1968.
- _____. *Il Petrarca latino e le origini dell'umanesimo*. Florença: Le Lettere, 1996.
- _____. "L'Humanisme Rhétorique en Italie au XV^e Siècle" in *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne – 1450-1950*. Org. de M. Fumaroli. Paris: PUF, 1999, pp. 45-129.
- WARD, J. O. John O. Ward, "Renaissance Commentators on Ciceronian Rhetoric" in J. J. Murphy, *Renaissance eloquence*. Chicago: University of Chicago Press, 1983, pp. 126-73.
- WITT, R. "Medieval 'Ars Dictaminis' and the Beginnings of Humanism: a New Construction of the Problem" in *Renaissance quarterly*, vol. 35, n° 1, 1982, pp. 1-35.
- _____. *In the footsteps of the ancients. The origins of humanism from Lovato to Bruni*, Leiden: Brill, 2000.