

Retórica e filosofia na formação do pensamento moderno

Resumo

O equilíbrio entre retórica e filosofia é um postulado ciceroniano que se manteve constante nas obras de muitos humanistas cívicos, sobretudo entre os séculos XV e XVI. A tese deste artigo é, porém, que este equilíbrio se rompe em autores como Lorenzo Valla e Erasmo de Rotterdam, onde há uma maior valorização da retórica frente à filosofia como meio de realizar seu principal objetivo: a renovação da fé cristã.

Palavras-chave: Retórica . Filosofia . Humanismo cristão . Erasmo . Valla

Abstract

The balance between rhetoric and philosophy is a ciceronian postulate remained constant in the work of many civic humanists, especially between the fifteenth and sixteenth centuries. The thesis of this paper is, however, that this balance is broken in authors such as Lorenzo Valla and Erasmus of Rotterdam, where there is a greater valorization of rhetoric against philosophy as a means to achieve its main objective: the renewal of Christian faith.

Keywords: Rhetoric . Philosophy . christian humanism . Erasmus . Valla

* Pós-doutoranda em Filosofia na PUC-Rio. Mestre e Doutora em História Social da Cultura pela mesma instituição.

Primeiro veio Sisto IV, ‘um papa animoso’, que desbaratou as camarilhas republicanas e começou a restaurar sua autoridade temporal por todos os Estados pontifícios. Sucedeu-lhe Alexandre VI, a quem Maquiavel elogia por ter mostrado, ‘mais que todos os pontífices que já existiram’, em que ampla medida o prestígio do papado podia ser exaltado utilizando-se, sem qualquer vacilação, ‘o dinheiro e a força armada’. E finalmente veio o brilhante reinado de Júlio II, que ‘tudo fez com a preocupação de engrandecer a Igreja’ e ‘alcançou êxito em todas as suas empresas’.¹

A citação de Skinner – sobretudo por sua menção ao *Príncipe* de Maquiavel – é representativa do momento de extensão das práticas tirânicas em que viveu a grande maioria das cidades republicanas na Itália até a metade do século XV, com o fim das repúblicas de Veneza, Pádua, Milão e Florença. O triunfo final dos *signori* por quase toda a península trouxe consigo não apenas mudanças políticas e uma sensível redução do interesse pelos valores que sustentavam a tradicional concepção republicana de cidadania, como a liberdade cívica e o autogoverno, mas proporcionou também uma brusca reordenação dos valores sociais e da função do orador na cidade. Se nos tempos de Leonardo Bruni – chanceler da República Florentina entre 1427 e 1444 – e seus sucessores parecia óbvia a necessidade do engajamento de todo cidadão nas questões públicas e políticas da sua cidade, com o fim das repúblicas e das instituições democráticas, extingue-se o papel dos grandes oradores e chanceleres, arduos defensores das liberdades republicanas e do desenvolvimento da *virtù*; que deveria ser adquirida ao longo da vida e manifestada através de atos que serviriam à cidade e não apenas aos interesses privados dos homens.²

Após esse período, a retórica presente nos textos de Salutati – como a *Invectiva contra Antonio Loschi di Vicenza*³ – e em Bruni, em sua *Laudatio fo-*

-
- 1 Maquiavel apud Q. Skinner. In: SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 135.
 - 2 O caminho para atingir esse patamar da existência é indicado por vários humanistas que, desde a infância se dedicaram com afinco ao estudo das letras. “Os *studia humanitatis* permitem, assim, aos homens ao mesmo tempo se vincular ao passado, no que ele teve de grandioso, e pensar sua época como algo a ser construído pela ação livre daqueles que forem capazes de grandes ações.” BIGNOTTO, Newton. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001, p. 160.
 - 3 De acordo com Helton Adverse, a teoria política republicana que começa a ser elaborada no Trecento, necessitará da retórica para a exposição das suas idéias. Em outros termos, como afirma o autor: “a retórica transforma-se em meio de expressão e em arma de combate político”; sendo a *Invectiva* de Salutati um bom exemplo da utilização política da retórica em sua exaltação da liberdade florentina frente ao governo tirânico da cidade de Milão. ADVERSE, H. Maquiavel. *Política e Retórica*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009, p. 131-132.

rentinae urbis (escrita provavelmente em 1404⁴), terminará, em fins do século XV, por se transformar em um elemento fundamental seja para a prática diplomática, seja para a prática da cortesia, como vemos nas obras de Angelo Poliziano e Baltazar Castiglione. Poliziano destaca claramente as vantagens da retórica para fins privados, sendo a beleza da forma sobreposta à utilidade do bem público:

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 ao 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?⁵

Assim, segundo P. Galand-Hallyn, quando se desvanece a imagem da Roma republicana começa a se forjar um mundo em que os jogos de influência e seus torneios de eloquência passam a se sobrepor aos interesses coletivos.⁶ Nesse novo contexto, onde todo engajamento político parece votado ao fracasso, os humanistas colocarão seus conhecimentos menos a serviço de uma república do que a serviço de um príncipe, passando a dedicar-se a escrita de panegíricos, discursos de aparato, correspondências diplomáticas e ensaios pedagógicos e morais.⁷

Contudo, o que pretendemos destacar é que essa inflexão não diminuirá em nada a importância da retórica na cultura renascentista. Na verdade, ela recairá muito mais sobre o seu papel educacional, que tende a se ampliar na medida em que penetra cada vez mais profundamente nas escolas e universidades. Reclamava-se para os homens do início da modernidade uma cultura formal e retórica que tornasse possível o cultivo da inteligência e a imitação da tradição antiga, considerada como modelo ideal, superior e inigualável. O caminho para a apreensão mais profunda deste saber era pela palavra, já que

4 Discípulo de Salutati, Leonado Bruni intensifica a relação entre retórica e política na Renascença, sendo a *Laudatio* não apenas um instrumento para a exposição de suas convicções republicanas e para a defesa das aspirações expansionistas de tal regime, mas também uma peça retórica que conclama os cidadãos à defesa da integridade e dos ideais republicanos. Os textos de L. Bruni e Salutati encontram-se traduzidos em: BIGNOTO, N., op. cit.

5 POLIZIANO. *Oratio super Fabio Quintiliano et Statii Sylvus* apud ADVERSE, op. cit, p. 138.

6 GALAND-HALLYN. La rhétorique en Italie à fin du Quattrocento (1475-1500). In: FUMAROLI, M. (Org.) *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne. 1450-1950*. Paris: PUF, 1999, p. 139.

7 GALAND-HALLYN. La rhétorique en Italie à fin du Quattrocento (1475-1500), p. 139-140.

a cultura antiga era eminentemente literária e retórica. Portanto, a eloquência, ou seja, a arte da linguagem, se torna a *ars* por excelência entre todas as disciplinas, tanto por proporcionar a leitura dos clássicos quanto por garantir a possibilidade da imitação do que de mais grandioso foi escrito pelo homem. Por essa razão, a educação logo se tornaria uma das preocupações fundamentais na vida intelectual deste período, estabelecendo-se inicialmente por toda a Itália as primeiras escolas voltadas para os estudos liberais, para a leitura dos textos clássicos e para o aprendizado das técnicas retóricas. Esta nova concepção pedagógica – oposta aos valores medievais centrados nos estudos teológicos, na leitura de compilações como a *Chartula* e o *Catolicon* que reuniam fragmentos escolhidos aleatoriamente dos textos antigos, assim como de textos destinados a se imprimir na memória, geralmente com a ajuda de elementos rítmicos e de fórmulas para aplicar mecanicamente – postula, ao contrário, a leitura, a compreensão e a interpretação de seus conteúdos genuínos.

Uma das escolas italianas mais representativas desta renovação foi a de Guarino de Verona⁸, que atraiu humanistas de diversos países europeus por seu distanciamento de um ensino voltado para o latim medieval, para as antigas gramáticas, para as regras de composição e para os castigos físicos, característica esta muito comum em algumas escolas e que se tornou alvo de críticas reiteradas pelos humanistas. Aberta em 1420, após conseguir autorização da Comuna de Verona, a escola pública de Guarino ensinava retórica através dos discursos de Cícero, bem como todas as matérias concernentes a eloquência, todas de grande importância e utilidade para os cidadãos da cidade e do distrito veronês.

Deste modo, foi com base numa ampla e sólida base filosófica que homens como Guarino passaram a se dedicar à reforma do ensino, enquanto outros – sobretudo no Norte da Europa – com a publicação de manuais pedagógicos cuidaram teoricamente dos objetivos mais adequados à educação ginásial e a melhor forma de alcançá-los; pois constituía uma prerrogativa essencial na Renascença a formação de homens que tivessem mais consciência de seu papel na sociedade. Tratados como *O livro chamado O Governante*, de Sir. Thomas Elyot, publicado em 1531; *A boa educação dos meninos* (1534) de Sadoleto; o *Tratado sobre a educação* (1531) de Luis Vives; *O mestre-escola*

8 Sobre a importância da escola de Guarino, ele mesmo pupilo de Chrysoloras, um dos mais importantes professores de grego da Renascença, e sua influência em vários humanistas ilustres no século XV ver: GARIN, E. *L'Education de l'Homme Moderne (1400-1600)*. Paris: Fayard, 1968, pp. 123-135. Ver também BOLGAR, R. R. *The Classical Heritage and its Beneficiaries: from the Carolingian Age to the Renaissance*. New York, 1964, pp. 268-270.

(1570) de Roger Aschan; assim como os *Adágios* (1500) e outras obras erasmianas como o *De ratione studii* (1511), o *De copia verborum* (1512), os *Colóquios* (1519), *Antibarbarorum* (1520), *De conscribendis epistolis* (1522), *De recta pronuntiatione* (1528), *De Pueris instituendis* (1529) e o *Compendium* do livro de Valla, *Elegantiae* (1531) – foram dedicados às questões pedagógicas e à reforma do ensino. Estreitamente vinculada à publicação e disseminação destes manuais, bem como a abertura de novos colégios e universidades pautadas nos *studia humanitatis*, a exemplo do modelo pedagógico italiano, afirma-se de modo singular no Norte da Europa a função moral da retórica. Assim, a retórica presente nos panegíricos, nas correspondências, nos tratados ou nos textos de humanistas como Agrícola, Erasmo, Thomas More, John Colet, Vives e Melanchton, reprova todo orador que se exhibe apenas para mostrar seu talento (como os cortesãos) e que faz uso da arte de bem falar para fins não cristãos. Iniciar-se à retórica para estes homens é descobrir que a linguagem da emoção possui um poder infinitamente maior que a linguagem seca e crua utilizada pelos teólogos escolásticos.

A verdadeira eloquência, para humanistas cristãos como Erasmo, é aquela que, ao mesmo tempo em que mostra a verdade, visa a modificação da alma do homem, conduzindo-o em direção ao seu aprimoramento moral. Seguindo de perto os preceitos petrarquianos – que valorizavam a leitura dos clássicos como caminho para as virtudes morais – Erasmo aposta no quanto a eloquência pode realizar nesse sentido, despertando o espírito humano para a virtude segundo os melhores exemplos clássicos: “como é grande o número daqueles para os quais em nossos dias até os exemplos de virtude são de nenhuma ajuda, mas que têm sido despertados e orientados de repente de uma maneira maldita de vida para uma perfeitamente ordenada simplesmente pelo som de outras vozes.”⁹ A Erasmo, portanto, era o discurso eloquente, com fins morais que o interessava, e não apenas a harmonia e beleza da linguagem. Com a arma da eloquência ele pretendia “atrair para suas palavras a atenção dos homens” de seu tempo e realizar o seu desejo de “achar um

9 PETRARCA, Francisco. *Letters on Familiar Matters (Rerum Familiarium Libri)*. New York: Italica Press, 2005, vol. 1 (livros I – VIII), p. 48. A defesa da eloquência feita por Petrarca, sobretudo nas cartas 7, 8 e 9, é representativa do peso que esses textos tiveram na consolidação da *ars rhetorica* na cultura humanista entre os séculos XIV e XVI. Ele foi reconhecido por subseqüentes gerações como o primeiro homem de letras a ter compreendido a real importância da literatura e dos *studia humanitatis*, assim como o valor que a educação da alma, formada através da conversação com os grandes mestres da Antiguidade, podia ter para toda a humanidade. Cf.: Bernardo, Aldo S. Introduction. In: *Letters on familiar matters*, pp. 17-32.

remédio capaz de combater a tolice e a ignorância dos cristãos, que estavam estragados pelas opiniões mais tolas.”¹⁰

Com este intuito, a prática pedagógica de inícios do século XVI passa a ser orientada pelo ideal humanista do *homo eloquens*, ou seja, do homem de bem com habilidade com as palavras (*o vir bonus discendi peritus* de Quintiliano).¹¹ A este novo orador será reservado o domínio da república das letras: privilegiando-se cada vez mais a beleza da forma, o alcance da persuasão retórica e, ao mesmo tempo, a nova profissionalização do *vir bonus discendi*. Como propõe Nance Struever, o pensamento humanista tenderá a afirmar que a “eloquência (*verba*), não o conhecimento das coisas (*res*) é poder.”¹² Se a função da retórica é “mover” os homens, os humanistas estão convencidos de que a fecundidade das palavras é capaz de despertar a sensibilidade do ouvinte e de emocionar o espírito. O discurso deve ser expresso de forma artística se deseja conduzir a vontade.¹³ Seguindo de perto este preceito, os humanistas irão se servir de modo cada vez mais intenso do poder persuasivo da forma. No entanto, a valorização da eloquência presente na grande maioria dos textos dos humanistas cristãos do Norte se distingue da retórica vazia das disputas cortesãs ou das discussões escolásticas, pois uma vez deixada de lado a *res* (as coisas), a vitória nestes debates não são mais do que uma amostra da destreza verbal, seja do cortesão, seja do escolástico: sua excelência era intelectual e não moral e ética, e, portanto, deficiente.¹⁴ Para Erasmo e outros humanistas que partilharam com ele o desejo de uma profunda renovação cultural e religiosa na Renascença – como Luis Vives, Thomas More e John Colet – a eficácia do discurso em um mundo conturbado por disputas políticas e religiosas teria um objetivo claro: persuadir, transformar e provocar uma renovação interior na alma humana. Este seria o novo papel dado ao orador num mundo em que os humanistas estavam apartados das deliberações e decisões políticas. Neste novo contexto, novos valores são atribuídos à retórica e à filosofia.

Se, pelo menos a partir de Petrarca, o modelo ciceroniano presente no *De oratore* resolvia a querela entre filosofia e retórica ao reconhecer tanto a

10 ERASMO. Carta de Erasmo a Thomas More. In: *Elogio da Loucura*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.09.

11 Esta é a tese, por exemplo, de analistas como Eugênio Garin. Cf: GARIN, E. *L'Education de l'Homme Moderne (1400-1600)*. Paris: Fayard, 1968.

12 STRUEVER, N. *The Language of History in Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1970, p. 61, 72.

13 STRUEVER, N, op. cit. p. 61.

14 RUMMEL. *The Humanistic-Scholastic debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge: Harvard University Press, 1995, p. 31.

necessidade da formação filosófica para o orador quanto ao exigir do filósofo o cuidado com a forma na expressão de seu pensamento, este equilíbrio perfeito entre a elocução e o conhecimento exato e completo das coisas se rompe com Lorenzo Valla – como destaca J. Seigel.¹⁵ Segundo ele, Valla estabelecerá sobre novas bases a relação entre retórica e filosofia. Ele tentará uni-las “de maneira a garantir que a liberdade e o prestígio do orador não fossem jamais ameaçados pelas reivindicações do filósofo.¹⁶ Criticava, portanto, 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 governara as cidades muito antes dos filósofos. Defensor contudente 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 comum¹⁷. Para Valla, se a tradição filosófica (seja a dos escolásticos, seja a dos estóicos) 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 e inspirar em todos o verdadeiro amor a Cristo.

Assim, no que diz respeito à relação entre retórica e filosofia, de Salutati a Valla, Siegel constata a passagem de um ponto de vista que defende a submissão da primeira à segunda ao ponto de vista contrário. Se em Petrarca, por exemplo, como vemos no *Segredo*¹⁸, ele ainda apresenta uma desconfiança

15 SIEGEL., J. Lorenzo Valla and the subordination of philosophy to rhetoric. In: *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The union of eloquence and wisdom, Petrarch to Valla*, cap. V, pp. 137-169.

16 Idem, p. 168.

17 Ibidem, p. 167.

18 Apesar do louvor explícito à eloquência em suas *Cartas Familiares*, em outras obras, como *O segredo* – um diálogo com Santo Agostinho – Petrarca incorpora uma postura de desconfiança em relação ao uso da retórica (como a que existe também nos trabalhos de Salutati, por exemplo), por sua adesão a um cristianismo mais interiorizado e contemplativo, incompatível com o envolvimento na vida mundana. Como cristãos, e pela proximidade com os textos de Santo Agostinho, Petrarca e Salutati estão muito mais preocupados que Cícero com as necessidades interiores do homem e os impulsos diferenciados presentes na vida ativa. Para eles, as deliberações públicas, a busca da persuasão e a criação do consenso, fazem com que o orador não possa se afastar da multidão, distanciando-se, por essa razão, do silêncio da verdade no encontro com Deus. Além disso, a retórica nas deliberações cidadinas pode, sim, ser usada para fins injustos e corruptos. Impõe-se, pois, certas cautelas. Cf.: PETRARCA. Francisco. *Letters on Familiar Matters (Rerum Familiarium*

em relação à retórica – pois é certo que nem todos os oradores seguirão o bem, a verdade e os critérios morais da virtude em todos os momentos em que fizerem uso da eloquência – em Valla este questionamento já não existe mais. É justamente esta inversão – e como ela se dá – o tema central deste artigo. Partindo brevemente de Valla – ponto final da abordagem de Seigel – pretendemos estender a tese de uma maior valorização da retórica frente à filosofia até as obras erasmianas, posto que são muitas as afinidades entre os pensamentos destes dois humanistas, bem como são visíveis as influências de Valla sobre Erasmo.¹⁹

A defesa da retórica feita por Lorenzo Valla está claramente exposta no *Do Bem Verdadeiro*, publicado em 1431, onde ele ataca sobretudo a filosofia estóica, 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: (1) breve exposição da posição estóica; (2) crítica ao estoicismo – pela impossibilidade do homem em afastar completamente os prazeres – e defesa do epicurismo; (3) associação entre as perspectivas morais do cristianismo com o epicurismo. A crítica radical à filosofia estóica e o elogio ao epicurismo são a chave para se apreender a nova compreensão do cristianismo desenvolvida por Valla – em sua valorização das paixões e na busca pela renovação da alma –, bem como o papel que a retórica assume para ele e outros humanistas cristãos.

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,

Libri). New York: Italica Press, 2005, vol. 1 (livros I – VIII). Ver também: PETRARCA. *The Secret*. New York: Italica Press, 2003.

19 A influência de Lorenzo Valla sobre Erasmo 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 Erasmo 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* e, em 1516, uma nova edição do *Novo Testamento*, apurada pela crítica filosófica. Cf.: CHOMARAT, J. *Grammaire e Rhétorique chez Érasme*. 2 vols, Paris, 1981, pp. 242-245. HALKIN, Léon-E. *Erasmo entre Nosotros*. Barcelona: Herder, 1995, pp. 101-103. BAINTON, Roland. *Erasmo da Cristandade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 76-77.

não a sabedoria, mas a loucura, e eles fariam melhor se se entregassem ao prazer se de fato eles não fazem isso²⁰.

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. Timmermans destaca, contudo, que a defesa de Valla do epicurismo foi apenas para contrapô-lo ao estoicismo, considerada a escola que melhor encarnava os ideais filosóficos na Antigüidade, tendo em vista que ele não demonstra no restante das suas obras nenhuma vinculação estreita com esta escola.²¹ Na verdade ele não pretendia firmar sua lealdade a uma doutrina filosófica, mas sim atacá-las sob a crítica aos estóicos. Seu objetivo era 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 de fomentadores da heresia. Desfazer-se da filosofia por isso, é também desfazer-se da heresia²².

Ainda que Valla mutile alguns aspectos centrais da doutrina epicurista para poder associá-la ao cristianismo, ele opta – exatamente como Erasmo o faz alguns anos mais tarde em seu *Enquiridion*, de 1503 – por uma filosofia prática, na qual o homem deve ter cuidado com os prazeres vãos, “doces e lisonjeiros”, porque estes são insaciáveis e provocam 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 as perturbações e os desejos que nos afligem, os homens podem suprimir aqueles que não lhes são necessários e escolher entre aqueles que

20 VALLA, Lorenzo. *On Pleasure: De Voluptate (Of the True and the False Good)*. Ed. M. Lorch, trans. A. Kent Hiett and M. Lorch. New York: Albaris Books Inc., 1977), p. 149.

21 TIMMERMANS. Valla et Érasme, défenseurs d'Epicure. In: *Neophilologus*, n° 23, pp. 414-419.

22 VALLA. *Of the True and the False Good*, p. 156.

lhes são naturais de forma ascética.²³ 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 – conhecer os vícios que mais incidem sobre seu corpo para poder controlá-los e dirigi-los à virtude.²⁴

Erasmo nos diz sobre a razão filosófica dos estóicos que: “eles querem que o seu perfeito homem sábio esteja livre de todo tipo de perturbações, que consideram enfermidades da alma.”²⁵ Contudo, ressalta o humanista: “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.”²⁶ 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 há de obrigar, ameaçar e atar este Proteu com amarras violentas, mesmo que se transforme em toda sorte de coisas prodigiosas.”²⁷ Por essa razão, Erasmo 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-arbítrio e o bom senso humanos.

Ao propor esta relação entre o epicurismo e os preceitos cristãos, entre os afetos da vida cotidiana – no qual incidem a quase totalidade dos homens – e os afetos cristãos (como a piedade, a caridade e o amor ao próximo), Valla destaca justamente o poder da retórica em comover os homens, levando-os a se dedicar aos prazeres autênticos e, ao final, a sua conciliação com Deus. Assim, para o humanista, 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.²⁸ Prova disso é o uso da tradição retórica pelos padres da Igreja. São Paulo – diz Valla – que se destaca particularmente por sua eloquência, assim como São Jerônimo,

23 HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999, pp. 169-174.

24 ERASMO. *Enquiridion: Manual del Caballero Cristiano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

25 ERASMO. Da variedade das paixões. In: *Enquiridion*, op. cit., cap. V, p. 97.

26 Idem, pp. 110-111.

27 ERASMO. Do homem interior e exterior, e das partes do homem segundo as Sagradas Escrituras. In: *Enquiridion*, cap. 6, p. 109.

28 VALLA. *Of the True and the False Good*, p. 156-157.

fizeram amplo uso dessa arte na sedução e persuasão dos fiéis, beneficiando diretamente a expansão da fé.²⁹ Neste sentido, 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 pagão 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 universais³⁰.

Passemos agora a construção erasmiana desses preceitos em seu *Enquiridion*, onde o autor elabora, seguindo as mesmas premissas de Valla, a sua crítica ao estoicismo e sua defesa do epicurismo, sobrepondo a filosofia aos poderes da eloquência. Mais precisamente – e esta é a nossa tese central neste artigo – é o ideal do *vir bonus discendi peritus* de Quintiliano que passa a orientar as formulações éticas e pedagógicas de Erasmo na Renascença, posto que o autor latino rompe com esse equilíbrio entre as disciplinas em sua *Institutio oratoria*, atribuindo maior importância à retórica que à filosofia e, por sua vez, à *elocutio* que à *inventio*. Com isso não estamos dizendo que a presença de Cícero e seu postulado de união entre retórica e filosofia se esvanecem em fins do *Quattrocento*, mas sim que a concepção retórica de Quintiliano influenciou particularmente alguns humanistas do Norte da Europa; preocupados em defender a eloquência frente a filosofia escolástica e em formar novos humanistas cristãos, aptos a usarem bem a palavra para o bem da verdade cristã. É o que trataremos na segunda parte deste texto. São, portanto, duas as questões que pretendemos desenvolver ao propormos esse estudo: (1) Compreender, através da análise do *Enquiridion*, como a crítica erasmiana às práticas filosóficas estão relacionadas a uma maior valorização da retórica e (2) Considerar o surgimento e o apogeu de uma nova *ars rhetorica* renascentista, tendo em vista, sobretudo, a influência do *Institutio oratoria* de Quintiliano. Certamente não faremos um estudo tão detalhado do tema quanto gostaríamos, nosso objetivo será simplesmente apresentar as linhas gerais de um problema crucial para uma tradição de pensamento que Erasmo herda e da qual se diferencia.

²⁹ Idem, p. 156.

³⁰ Para Seigel, Valla rejeita a tradição filosófica, principalmente estoica, 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. SEIGEL, op. cit., p. 158.

I – O Enquiridion e a sobreposição da filosofia à retórica

O *Enquiridion* ou *Manual do Soldado Cristão*³¹ foi escrito por Erasmo em 1503 sob o entusiasmo ainda recente da sua leitura das epístolas de São Paulo, as quais ele traduz com a com a orientação de John Colet na Inglaterra. Erasmo extraiu desta leitura a confiança em uma divina renovação do homem através do amor, da caridade, da bondade, da fraternidade, enfim, da aproximação cada vez mais íntima com os preceitos de uma religiosidade orientada para seguir os passos do próprio Cristo e que, por isso, deveria afastar-se do cerimonialismo cultivado pela Igreja Católica. Seguindo a metáfora paulina presente em todo o livro: Cristo é a cabeça desse corpo, que tem por membros toda a humanidade. Nesta perspectiva a graça de Deus não é um favor excepcional e inacessível, sua força e sua graça recaem sobre todos aqueles que seguirem seus passos, pois: “*se Deus é por nós, quem estará contra nós?*”³²

Desse modo, o autor convida cada indivíduo a sentir-se um homem novo, que dispõe de duas armas fortíssimas para enfrentar a batalha da vida mundana contra a carne e contra o demônio: a oração e o conhecimento do Evangelho.³³ Suprimindo a importância dos rituais cristãos e da Igreja como intermediária entre o homem e a divindade, Erasmo acredita na força da fé e das Escrituras para a conversão e elevação espiritual da humanidade. Assim, no *Enquiridion*, ele denuncia as deformações introduzidas na vida espiritual dos cristãos: a oração externalizante, a devoção aos santos, a prática sacramental, as superstições, a inconsistente espiritualidade dos frades e monges que levam uma vida desregrada, os teólogos modernos que nunca se aproximam da verdadeira sabedoria sempre entretidos com suas elocubrações filosóficas e, enfim, os demais falsos cristãos, “filhos da carne”, que mais interessados nos prazeres mundanos permanecem incapazes de compreender a palavra divina.

Mas, a denúncia das práticas religiosas de seu tempo e a necessidade de uma renovação espiritual não são os únicos aspectos desta obra. Erasmo também resvala sua crítica a toda e qualquer escola filosófica – seja platônica, estoica ou escolástica – que pretende conduzir o homem ao conhecimento

31 O *Enquiridion*, embora muito pouco conhecido atualmente, alcançou um grande número de impressões durante o século XVI, sendo publicado em oito línguas diferentes em menos de quinze anos. Bataillon atribui esse sucesso à eficácia de sua narrativa de tom popular e íntimo em vez de

32 erudito e doutoral. BATAILLON, Marcel. *Erasmo e Espanha: Estudos sobre la Historia Espiritual del Siglo XVI*. (Prólogo da edição francesa, p. 14) México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

ERASMO. *Enquiridion: Manual del Caballero Cristiano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 53.

33 Idem, cap. 1.

das verdades essenciais. Para o humanista, de maior relevância que esta procura vã é a conversão cotidiana dos cristãos a uma religiosidade mais pura. E, para o cumprimento deste objetivo essencial, a linguagem torna-se nesta obra a maior qualidade distintiva do homem, sendo a razão filosófica duramente questionada. Buscando uma compreensão mais direta do texto, bem como da concepção retórica que dele emerge, passamos agora a exposição do *Enquiridion* que, para sustentar a preponderância da retórica dialoga com a filosofia platônica, aristotélica, estoíca e escolástica.

* * *

No capítulo quatro,³⁴ 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, a partir disso, 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 eterno³⁵. Segundo ele:

Os impulsos do corpo se impõem à razão, que se vê obrigada a se dobrar aos desejos do corpo. Não seria, pois, absurdo comparar o coração do homem a uma república em revolta – composta por diferentes classes de homens e por diversos interesses – e que por isso se vê sacudida por freqüentes agitações, a menos que um só homem assuma o poder e ordene o que seja salutar ao Estado. Assim, é necessário que o mais sábio desta comunidade tenha o poder e que os outros lhe obedeam. (...) Quanto ao rei, ele deve obedecer apenas à lei, e a lei corresponde à Idéia do Bem.

(...) Ora, no homem, é a razão que deve fazer o papel do rei. Para os grandes se pode entender que certos afetos, mesmo sendo corporais, não são brutais: como por exemplo, a piedade em relação aos pais, o amor aos irmãos, a boa vontade com os amigos, a compaixão aos aflitos, o desejo de um boa reputação, e tudo que possa haver de

34 ERASMO. *Enquiridion*, cap. IV, pp. 91-96.

35 Idem, p. 92.

semelhante. Quanto os movimentos da alma que se afastam da razão e que rebaixam o homem ao nível das bestas, considere que este é o lugar da plebe. Desse gênero são: a luxúria, a ostentação, a vaidade e outras enfermidades semelhantes da alma.³⁶

Esta passagem parece inspirada diretamente pela *República* de Platão – sobretudo os livros III, VI e VIII-IX. Neste sentido, a “Idéia” transcrita por Erasmo se remete à “Idéia do Bem” presente na filosofia platônica: “logo, para os objetos do conhecimento, dirás que não só a possibilidade de serem conhecidos lhes é proporcionada pelo bem, como também é por ele que o Ser e a essência lhes são adicionados, apesar de o bem não ser uma essência, mas estar acima e além da essência, pela sua dignidade e poder.”³⁷ A possibilidade de um indivíduo tornar-se justo e virtuoso depende de um processo de transformação pelo qual deve passar. Assim, apenas ao se afastar das aparências e romper com as cadeias de preconceitos e condicionamentos é que o homem pode adquirir o verdadeiro conhecimento. Tal processo culmina com a visão da forma do Bem, sendo o sábio o único capaz de atingir esta percepção. Na *República* uma das imagens construídas por Platão é justamente a de Sócrates explicando para seu interlocutor, Glauco, o processo pelo qual o indivíduo passa a se afastar do mundo do senso comum e da opinião em busca do saber e da Verdade. É este precisamente o percurso do prisioneiro até transformar-se no sábio, no filósofo, que deve depois retornar à caverna para cumprir sua tarefa político-pedagógica de indicar a seus antigos companheiros o caminho. Logo, a filosofia, único saber possível capaz de alcançar a verdade essencial das coisas, é a arte que deve orientar os homens em sua vida prática.³⁸ Assim, no livro VIII Sócrates apresenta a Glauco três tipos de homem e pergunta qual deles seria o mais feliz: o governado pela razão, aquele que é dominado pelo desejo de glória ou o que é dirigido pela ambição de riqueza. Concluindo que é aquele em que a razão predomina, sendo por isso capaz de decidir com mais acuidade e melhor governar a si mesmo. Proclamarei agora que o melhor e mais justo é também o mais feliz, é aquele que tem a natureza de um rei, governa a si mesmo com tal; enquanto o mais perverso e injusto é também o

36 ERASMO. Enquiridion, cap. IV, p. 93.

37 PLATÃO. A República. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, livro VI, 509b.

38 Diz Glauco, interlocutor de Sócrates na República: “compreendo, mas não o bastante – pois me parece que é uma tarefa cerrada, essa de que falas – que queres determinar que é mais claro o conhecimento do ser e do inteligível adquirido pela ciência da dialética do que pelas chamadas ciências, cujos princípios são hipóteses; os que as estudam são forçados a fazê-lo, pelo pensamento, e não pelos sentidos.” PLATÃO. A República, idem, 511c.

mais infeliz, sendo de natureza tirânica e governando a si mesmo e à cidade como um tirano.³⁹

Este homem sábio ou *philosophos* – “aquele que sabe em que consiste a verdade” (*Fedro*, 278 c) – não é senão o dialético que detém o saber do justo, do belo e do bem (276 c) e faz uso da arte da dialética, isto é, o pensador que reconhece a verdade das coisas no sentido da doutrina das Idéias (273 d–274 a).⁴⁰ Platão se opõe neste e em outros diálogos – como o *Protágoras* e o *Górgias* – às pretensões sofisticadas em alcançar a verdade.⁴¹ Questionando nestas obras as bases em que a opinião se apóia, ou seja, na observação dos fatos e na própria experiência histórica, o autor destaca claramente que eles podem ser manipulados tanto pelas técnicas retóricas dos oradores, quanto pelas paixões e pelos vícios dos ouvintes. Assim, as opiniões “tomando a imagem pelo real, o fugaz pelo estável, a denominação pela coisa, o exemplo pelo fato, caem constantemente na incoerência.”⁴² Platão parte do princípio de que as opiniões não são, a rigor, verdadeiras em si mesmas (mas apenas crenças), 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. Devido à imparcialidade das suas expectativas, pois cada um toma por juiz a parte mais instável e corruptível de si próprio: “a opinião é apenas uma imagem da realidade que, no entanto, se pretende como verdade.”⁴³ Para Platão, é apenas a partir do reconhecimento da falibilidade das opiniões que o ouvinte (leitor) conseguirá abandoná-las, reconhecendo a sua ignorância.

Erasmus, contudo, não partilha das definições platônicas sobre a filosofia: 1) como único meio de se conhecer a verdade, e 2) em oposição à retórica, tendo em vista que a escrita jamais alcança o grau de “clareza e lucidez” do conhecimento. O humanista, segundo Chomarat, pouco se aventura no terreno da filosofia abstrata, quer seja ela grega ou escolástica, não realizando por isso nenhum esforço intelectual particular para compreendê-las.⁴⁴ Para

39 PLATÃO. *A República*, livro IX, 579e.

40 PLATÃO. *Fedro* (273 d-274 a; 276 c; 278 c) In: PLATON. *Diálogos*. Introducción general por Emilio Inigo. Madrid: Gredos, 1987, 3 vols.

41 “De acordo com o mito da caverna, é com a proximidade ontológica que a dificuldade de conhecer chega ao ápice (*República*, 515c; 517b). E quanto mais o pensamento se aproxima do difícil conhecimento dos princípios tanto menos se pode contar com uma comunicação desimpedida. A escrita jamais alcança o grau de “clareza e lucidez” do conhecimento. A consequência que Platão tirou disso é que o filósofo faz bem em não confiar seu pensamento, em toda a sua amplitude, à escrita.” Cf.: SZLEZÁK. Thomas A. *Ler Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 84-185.

42 CHATELET, François. “O que falar quer dizer” In Platão. Porto: Rés Editora, s/d, pp. 70.

43 CHATELET, op. cit., p. 71.

44 CHOMARAT, J. Érasme et Platon. In: *Bulletin G. Budé*, mars, 1987, pp. 25-45.

Erasmus, à busca incessante pela verdade – em tantos casos e assuntos velada ao homem, como ele mesmo afirma em suas *Paráfrases ao Novo Testamento* (1516) – ele opta por um novo conceito de filosofia: a *phisophia christ*. Esta expressão é recorrente em seus trabalhos e engloba diversos aspectos de seu humanismo evangélico: como o seu projeto de teologia bíblica e a formulação de regras para um agir cristão no mundo – cujo exemplo mais direto talvez seja o *Enquiridion*. Verdadeiro renascimento, a filosofia do Cristo é a restauração de uma natureza humana criada à imagem e semelhança de Deus. Mais importante para Erasmus, portanto, é provocar uma transformação espiritual nos cristãos, aproximando-os da verdadeira religiosidade. Por esse motivo, o conceito de razão aparece no *Enquiridion* em oposição às paixões, numa antítese explícita entre *ratio* e *adfectus*, entre homem interior e homem exterior. A razão – tal como exposta no cap. 4 do *Enquiridion* – não conseguem manter o equilíbrio entre as partes do corpo e da alma, já que “as partes mais bestiais e rebeldes do corpo”, localizadas abaixo do ventre, suscitam os movimentos mais violentos e não obedecem às ordens das partes superiores. “Esta parte mais baixa, a mais rebelde e bestial, exerce sua tirania e fomenta a rebelião de todos os membros. Veja, pois, como o homem, animal divino e superior, termina se transformando em besta.”⁴⁵

Ao analisar a natureza da alma, Erasmus diz não ignorar que a vida feliz consiste no controle da 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. Parafraseando o *Timeu*, de Platão, escreve: “ele não ignorou que a beatitude da vida consiste em reprimir as perturbações desse gênero.”⁴⁶ 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.

Deste modo, à razão transcendente e científica, o humanista opta no capítulo seguinte – intitulado *Da variedade das paixões* – pela razão dos peripatéticos, que nos ensina não ser 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. Portanto, no caso da ira e da cólera, elas também são virtudes importantes por despertarem a impetuosidade e o impulso, mas devem ser dirigidas pela

45 ERASMO. *Enquiridion: Manual del Caballero Cristiano*, p. 95-96.

46 Idem, p. 95. Ver também: PLATÃO. *Timeu* (42 b 2-3). In: PLATON. *Diálogos*. Introducción general por Emilio Inigo. Madrid: Gredos, 1987, 3 vols.

razão e acrescidas da “escolha deliberada e do fim”. Diz 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.⁴⁷

Do mesmo modo, afirma Erasmo que “a ira contribui para a fortaleza, a inveja para a diligência.”⁴⁸ 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 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 individuais.” Por isso, destaca Aristóteles 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.”⁴⁹

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, privilegiando outra espécie de verdade – o verossímil produzido pela vida prática nas relações sociais e nas deliberações públicas.

47 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: EDIPRO, 2007, III.11, 1116b23-1117a9. Cf. também: 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.

48 ERASMO. *Enquiridion*, p. 98.

49 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: EDIPRO, 2007, livro I, cap. 7, 30 e livro VII, cap. 7, 10-20.

Preocupando-se com as ações dos homens no mundo, assim como a necessidade da existência de um consenso nas questões relativas à cidade, propõe Aristóteles no livro III da *Política*.

Reunidos em assembléia geral, todos têm uma inteligência suficiente. (...) É assim que os alimentos impuros, misturados a alimentos são, 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.⁵⁰

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.⁵¹

Após esta assertiva em relação aos peripatéticos, Erasmo retorna às suas críticas à razão filosófica: desta vez contra os estóicos, “que querem que o seu perfeito homem sábio esteja livre de todo tipo de perturbações, que consideram enfermidades da alma.”⁵² No entanto, 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,

50 ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: EDIPRO, 2006, livro III, cap. VI, 7-10, pp. 124-125.

51 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, diante da pluralidade de interpretações sobre esse tema – favoráveis e não favoráveis; como é o caso de Lutero – Erasmo propõe a suspensão do juízo. Para ele, frente à incapacidade humana de discernir com certeza o falso do verdadeiro diante das passagens obscuras da Bíblia e das possibilidades por vezes contraditórias de interpretá-las, devia-se acatar as decisões da Igreja que tradicionalmente se responsabilizava por essas questões. “Encontram-se, com efeito, nas Santas Escrituras, alguns santuários aonde Deus não quis que nós entrássemos, se nós tentamos penetrá-los, somos cercados de trevas, que se tornam mais espessas à medida em que avançamos: assim, somos levados a reconhecer a majestade da sabedoria divina e a fraqueza do espírito humano. Segundo Erasmo, o argumento aceito pela tradição 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, ou seja, pelo verossímil que pode ser alcançado nas deliberações. Cf.: ERASMO. “Essai sur le Libre Arbitre” In *La Philosophie Chrétienne*. Introduction, traduction et notes par Pierre Mesnard. Paris: Vrin, 1970, a4, p. 205.

52 ERASMO. Da variedade das paixões. In: *Enquiridion*, cap. V, pp. 97.

com a qual ele fica mais preparado contra os assaltos futuros do inimigo.⁵³ 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.”⁵⁴ Assim, “morrer ao pecado, morrer ao mundo, é uma tarefa árdua e que muito poucos, nem sequer os frades, chegam a saber.”⁵⁵ Erasmo, por isso, legítima 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-arbítrio e o bom senso humanos.⁵⁶ É, portanto, da escolha do homem, do exercício de seu livre-arbítrio, que depende a sua elevação espiritual ou a sua derrocada final.

Para orientar a conduta dos homens de seu tempo, Erasmo formula em seu capítulo VIII, *Algumas regras para o verdadeiro cristão*. Desta passagem em diante ele se dedicará a atacar o seu terceiro alvo: a razão escolástica, também ineficaz em suas tentativas de explicar cientificamente a existência de Deus e em aproximar os homens da verdadeira piedade⁵⁷. Para o humanista

53 Idem, p. 110-111.

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

55 ERASMO. *Enquirdion*, op. cit. p. 127.

56 Como Valla, Erasmo se opõe às pretensões estóicas, tão admiradas na Renascença. No entanto, em seu *Enquirdion*, Erasmo não trata dos epicuristas, sendo esta relação entre crítica aos estóicos e defesa do epicurismo – por legitimar os afetos – desenvolvida apenas no último colóquio 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 fundamental de Epicuro”, 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 piedosos. ERASMO. *Epicureus*. in: *Édition établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Menagér. Éloge de la Folie; Adages; Colloques; Réflexions sur l'Art; l'Education; la Religion; la Guerre, la Philosophie et Correspondance*. Paris: Robert Laffont, 1992, pp. 372-389. Ver: BIERLAIRE, Franz. *Érasme et ses Colloques: le livre de d'une vie*. Genève: Droz, 1977, p. 113.

57 A *Devotio Moderna*, 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*

a 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.⁵⁸

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

de Cristo foi mantida por Erasmo. Cf.: BAINTON, Roland H. *Erasmo da Cristandade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969, pp. 7-12.

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

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, apenas ciência pela ciência. A crítica que Erasmo dirigia aos escolásticos se centrava na pretensão destes 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, pois os escolásticos não compreendiam que é somente a partir daí que se obtém uma adesão completa e consciente.⁵⁹ O método escolástico, na visão de Erasmo, consiste apenas em uma ginástica com as palavras, não em uma autêntica busca da verdade e do conhecimento. Pelo contrário, tratando de questões tão obscuras e irrelevantes, eles esquecem da busca à interioridade mística da comunhão com Deus. Sua preocupação é ganhar as discussões que travam com seus adversários; seu saber, porém, é 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 de ser ética e, assim, se demonstrava ineficiente.”⁶⁰

A verdadeira eloquência, ainda para Erasmo, é aquela que, ao mesmo tempo em que combate o mau uso da palavra feito pelos teólogos que instituíram uma forma de religiosidade muito distante daquela praticada pelos primeiros cristãos, visa a modificação da alma do homem, conduzindo-o em direção ao seu aprimoramento moral (ou seja, a moral cristã católica). Assim, seu objetivo é, 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 estoicos 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 Chomarat⁶¹, o papel dos afetos é de grande relevância para os humanistas

59 VASOLI. L'humanisme rhétorique en Italie du XV siècle. In: FUMAROLI, M (Org.) *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne. 1450-1950*. Paris: PUF, 1999, p. 50. Para um exame detalhado da querela entre os humanistas e os escolásticos nos séculos XV e XVI ver: RUMMEL. *The Humanist-Scholastic in the Renaissance and Reformation*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

60 Idem, p. 31.

61 CHOMARAT, J. op. cit., p. 61.

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, estoica ou escolástica.

O *Enquiridion* talvez seja a obra erasmiana em que de forma mais explícita está colocada a questão da retórica frente à filosofia – sobretudo por seus questionamentos a várias doutrinas filosóficas, seguindo o caminho traçado anos antes por Lorenzo Valla. Contudo, uma última questão se apresenta a partir deste fato: se Erasmo rompe o equilíbrio ciceroniano entre retórica e filosofia, em que bases se assenta a sua concepção retórica? Nossa hipótese é que o ideal do *vir bonus discendi peritus* de Quintiliano passa a orientar as formulações éticas e pedagógicas de Erasmo na Renascença, posto que o autor latino rompe com esse equilíbrio entre as disciplinas em sua *Institutio oratoria*, atribuindo maior importância à retórica que à filosofia e, por sua vez, à *elocutio* que à *inventio*.

III – Os fundamentos de uma *nova ars rhetorica* na Renascença

O homem se distingue de todos os seres animados que nós chamamos sem logos não pela razão, mas pela palavra.⁶²

As primeiras páginas do *Diálogo sobre a pronúncia correta do latim e do grego*, escritas por Erasmo, em 1528, propõem uma definição de homem que se apresenta como um paradoxo, tendo em vista que o homem foi tradicionalmente concebido na literatura clássica como um ser dotado de razão. Num sentido mais geral, *ratio*, que corresponde ao grego *logos*, pode ser definida como a faculdade de pensar e raciocinar, sendo considerada entre os grandes pensadores da Antiguidade – como Platão, Aristóteles e Cícero – como a qualidade distintiva do homem em relação aos outros seres.⁶³

62 ÉRASME. “Dialogue sur la prononciation correcte du latin et du grec” in *Oeuvres Chosies*, p. 904.

63 Alain Michel e Jacques Chomarar afirmam ser Isócrates o primeiro a diferenciar o homem pelo uso da palavra. Segundo esses analistas, Isócrates afirmava contra Platão a superioridade da retórica sobre a dialética, da eloquência sobre o saber absoluto, distinguindo, assim, a capacidade da fala como a qualidade essencial que nos torna realmente homens. Cf.: MICHEL, Alain. *Rhétorique et*

No *De oratore* (55 a.C.),⁶⁴ Cícero afirma justamente que o poder do orador está em aliar a razão à eloquência, ou ainda, filosofia e retórica. Para o autor, “ninguém pode florescer e sobressair-se na eloquência, não só sem a doutrina do dizer (*doctrina*), mas ainda sem uma inteira sapiência (*sapientia*).”⁶⁵ 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-versa, pois, a eloquência ciceroniana exigia do orador não apenas o conhecimento dos preceitos técnicos dessa arte, impondo-o a tarefa de adquirir uma ampla cultura – a *omnium rerum scientia* –, saber universal pelo qual o autor quis aproximar o orador do filósofo.⁶⁶

O tema das relações entre retórica e filosofia reaparece, com grande ênfase, neste diálogo ciceroniano que se volta para a querela célebre na Antigüidade: a disputa entre a sabedoria dos filósofos e a eloquência dos retóricos. 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, perfazendo 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. Para Cícero, esta

Philosophie chez Cicéron: essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader, caps. 1 e 2. Ver também CHOMARAT, Jacques. *Grammaire e Rhétorique chez Érasme*, p. 62.

64 Em obras mais antigas, como o *De Inventione*, Cícero ainda não propõe o equilíbrio entre as disciplinas, delimitando o campo do orador apenas à elocução, ou seja, à ornamentação do discurso. Ao filósofo caberia o estudo das *res* (coisas, temas). Diferente postura o autor toma no *De Oratore*, ampliando os saberes do orador, pois, descartados os limites, impõe-se a este não o preceito da *ars*, mas o conhecimento das coisas sem o qual o discurso não floresce nem transborda, tornando-se elocução vazia e quase pueril. (*De or.* I, VI, 20). Para Cícero, então, a eloquência deve aproximar-se da filosofia, enquanto conjuga em perfeição *elocutio* e *inventio*, sem prevalecências. Cf.: RIBEIRO, Adriano. *Sobre o orador em Cícero*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia da USP: São Paulo, 1994, cap. 1.

65 CÍCERO. *De l'Orateur*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, 3 vols, livro II, introdução, II, 5.

66 No entanto, ainda que Cícero tenha dedicado obras monumentais à defesa do ideal do *orator sapiens*, ele não parece ter prevalecido na educação do jovem romano. A tendência utilitária e formalista dos estudos retóricos foi a que predominou historicamente. A esta tendência tecnicista Quintiliano também se opôs um século e meio mais tarde, enfatizando que o termo *ars* (saber especializado e sistemático) não deveria ser reduzido a um saber estritamente técnico, como então era difundido pelos manuais retóricos. Para ele, “a arte é tudo aquilo que deve ser apreendido pelo estudo, isto é, a ciência do bem dizer (*scientia bene dicendi*)”, e, tudo o que deve ser aprendido pelo estudo não é, para Quintiliano, algo que possa caber num manual escolar. Para ele, a arte da retórica é antes um saber amplo, que exige, por sua vez, uma ampla formação. Insistimos nesse ponto – comum a Cícero e a Quintiliano – pois é justamente esse entendimento da *ars* que influenciará os humanistas séculos mais tarde, sendo responsável pela grandiosa proliferação dos *studia humanitatis*, assim como das universidades, bibliotecas, traduções e impressões dos textos clássicos na Renascença. Cf.: QUINTILIANO. *Institution oratoire*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. Paris: Belles Lettres, 1975-1980, 7 vols, II, 14, 5.

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.”⁶⁷ Deste modo, o objetivo do autor ao procurar dignificar a eloquência se pautava justamente pela reunião destes dois saberes – antes apartados pela crítica platônica à *ars rhetorica*⁶⁸ – propondo o equilíbrio entre as disciplinas que deveriam ser ensinadas aos futuros oradores. Apenas o conhecimento formal das regras, da escolha das palavras, da sua disposição nas frases (ou seja, da *elocutio*) não é suficiente ao orador⁶⁹, pois o orador ideal que ele pretende formar deve ter um conhecimento amplo sobre todas as coisas (*inventio*). Portanto, para Cícero, a elocução deve, por sua vez, ter apoio no conhecimento exato e completo das coisas⁷⁰, e assim *elocutio* e *inventio* devem ser conjugadas sem prevalescências.

Tal como Cícero, Quintiliano, um dos teóricos mais importantes da Antigüidade a tratar da *ars rhetorica* no século I d.C., também destacou a necessidade da combinação entre o falar bem e o conhecimento filosófico. Contudo, se aparentemente Cícero mantém um equilíbrio entre sapiência e eloquência, Quintiliano em seu *Institutio oratoria*, atribui maior importância à palavra do que à razão, pois é através dela que nós exprimimos nosso pensamento. Assim, diz ele:

E, certamente a divindade que é a origem, pai de todas as coisas e arquiteto do mundo, não estabeleceu entre os homens e os outros animais nenhuma outra distinção mais marcante que o dom da palavra. (...) É pela razão que a divindade em nós se faz presente, e pela

67 Idem, III, V, 19.

68 Platão afirma em obras como *Protágoras*, *Górgias* e *Fedro* que a retórica não é uma arte (*téchne*), negando-lhe em decorrência todos atributos de uma *téchne*, tais como a utilidade, a possibilidade de ser transmitida e o conhecimento de seu objeto. Além disso, a retórica foi ainda acusada pelo filósofo de dizer respeito apenas à opinião e não à verdade, de não possuir uma finalidade própria, de não ter um comprometimento moral e de manipular as emoções dos ouvintes. Cf.: KENNEDY, G., *The art of persuasion in Greece*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 323.

69 Este é o argumento defendido por Crasso – porta voz das idéias ciceronianas neste diálogo – que defende, em oposição a Antônio, que a cultura do orador deve ser enciclopédica, se afastando dos preceitos técnicos sobre a *ars rhetorica* posta em manuais como o *Ad Herenium* e o próprio *De Inventione*, este último de sua autoria. Cícero concorda com os filósofos que o ensino dos retores era insuficiente para a formação do orador perfeito. Também com eles concorda que nesta formação a filosofia exerce um papel muito mais importante que o estudo das regras do discurso. No entanto, ele jamais entregará esta formação inteiramente nas mãos dos filósofos. É preciso, portanto, deixar claro que, para o autor, o estudo da filosofia é apenas uma parte da formação do orador, parte importante, mas que não sobrepuja a experiência oratória adquirida no exercício da coisa pública. Para Cícero, o orador deve ser político e filósofo. Cf.: CICERO. *De l’Orateur*, livro I, caps. 30 ao 74. Ver também: KENNEDY, G., *op. cit.*, p. 327.

70 Idem, I, XI, 49 – I, XII, 50.

qual nós somos associados aos deuses imortais. Mas, a razão nos seria menos útil e estaria menos evidente em nós se a linguagem não nos permitisse exprimir o que a nossa inteligência conheceu; é o que falta a todos os outros seres, mais que uma sorte de inteligência e de pensamento. Com efeito, construir uma habitação confortável ou construir um ninho, ou mesmo reservar provisões para o inverno (...) tudo isso implica certo grau de razão; mas como os seres que cumprem estes trabalhos não possuem linguagem, nós os conhecemos mudos e desprovidos de razão. (...) Então, se é verdade que nós não recebemos nada dos deuses que seja preferível à palavra, teria alguma coisa que seria mais digna de exercício e trabalho que a faculdade pela qual os homens predominam sobre todos os outros animais?⁷¹

Como foi observado por muitos especialistas, Quintiliano foi fortemente influenciado pelo ideal oratório de Cícero.⁷² No entanto, mesmo reconhecendo – como este – a necessidade de uma cultura filosófica para que o orador atinja seu mais alto ideal, Quintiliano é muito mais reticente frente à filosofia que Cícero. Mas por quê? Alguns pesquisadores atribuem o seu posicionamento a certos episódios históricos, como o édito publicado por Domiciano, que expulsou os filósofos de Roma no século I e a sua condescendência em relação aos seus protetores.⁷³ Mas, o pouco interesse de Quintiliano pela filosofia não se deve apenas às circunstâncias políticas de sua época, tendo em vista que os estudos filosóficos jamais suplantaram a educação romana tradicional, pouco ou nada interessada em discussões de caráter puramente teórico e antes preocupada com a preparação prática do jovem para a vida pública. Assim, “desde o final da República as escolas filosóficas foram perdendo força em Roma, e as próprias diferenças teóricas entre elas acabaram por se des-

71 QUINTILIANO. *Institutio Oratoria*, livro II, XVI, 12-17.

72 Sobre esse tema ver: MICHEL, Alain. *Rhétorique et philosophie chez Ciceron: : essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960. Ver também: KENNEDY, G. *The art of rhetoric in the Roman World (300 b.c – A.D300)*. Princeton: Princeton University Press, 1972.p. 509.

73 Essa é, por exemplo, a tese de P. Grimal. Cf.: GRIMAL, P. *La littérature latine*, Paris: Fayard, 1994, p. 439. Para a oposição aos filósofos na *Institutio oratoria*, cf. I, pr., 15 e XII, 3, 12. No texto da *Institutio*, Quintiliano chega mesmo a apresentar uma atitude ambígua em relação aos filósofos, tendo em vista que repetidas vezes busca o apoio de filósofos como Platão, por exemplo, com quem dialoga para encontrar uma definição de retórica em II, 15. No entanto, se o autor confirma a autoridade de Platão, de Cleantes (com quem compara sua definição de retórica, em II, 15, 34-35) e mesmo dos estóicos, ao definir como eles a retórica como *virtù* (II, 20), por outro lado, Quintiliano critica os filósofos de seu tempo, devido tanto às suas objeções à retórica quanto ao risco que a sua defesa representava neste período, como afirma Grimal.

vanecer com o tempo, o que facilitou o sincretismo doutrinário da filosofia em direção a uma sabedoria prática geral.”⁷⁴ É nesse contexto que podemos compreender a sobreposição da retórica à filosofia na *Institutio oratoria*. Mas, são suas conseqüências para o argumento desta obra o que mais nos interessa; pois, é a singularidade da sua concepção de retórica e seu acurado senso de intervenção pedagógica que irá influenciar quinze séculos mais tarde, na Renascença, diversos humanistas, entre eles Erasmo de Rotterdam.

Apesar da diferença temporal e das adaptações que a retórica sofreu ao longo dos séculos, ela se manteve uma arte importante para os humanistas, sobretudo entre os séculos XIV e XVII. Nesse sentido, são diversos os aspectos da obra do célebre escritor romano que tiveram grande relevância nas obras de Lorenzo Valla, Erasmo, Thomas More, Luis Vives, John Colet, Etienne Colet, entre tantos outros que partilharam com Erasmo o desejo de uma renovação cristã e pedagógica centrada na palavra, no poder da eloqüência (elocutio), pois a filosofia se apresentava para eles com uma conotação eminentemente prática, já afastada das sutilezas teóricas e operações dialéticas que fizeram parte durante séculos das preocupações escolásticas.⁷⁵

Torna-se de suma importância, então, uma análise mais pontual da concepção retórica presente no *Institutio oratoria* – com o fim de percebermos como esta influência foi decisiva nos escritos erasmianos. Podemos notar ainda a presença de Quintiliano em algumas obras erasmianas de cunho eminentemente pedagógico. Só em seus *Adágios* contam-se 87 citações do orador romano, enquanto que todas as figuras de retórica longamente analisadas por

74 VASCONCELOS, Beatriz A. *Ciência do dizer bem: a concepção de retórica de Quintiliano em Institutio oratoria*, II, 11-21. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005. pp. 51-56.

75 O conhecimento da verdade já não derivava mais da transcendência ou das especulações científicas dos escolásticos, mas sim da ação humana, de sua busca em se aproximar o quanto possível de uma verdade que é provável e mutável ao longo do tempo. Portanto, para humanistas como Valla e Erasmo, a verdade depende do juízo humano na medida em que este depende da semântica das palavras, pois somos nós que as aplicamos, alteramos seu sentido, deixamos de usá-las ou criamos novas formas e expressões para que possamos representar, comunicar e mesmo conhecer nossas próprias reflexões. A divindade não faz parte desse processo que é exclusivamente humano e diz respeito à sua forma própria de conhecimento. Como propõe Waswo: “o processo que conceitua o mundo na linguagem é humano, cognitivo, contingente e semanticamente constitutivo.” Deste modo, se o conhecimento da verdade depende do conhecimento das palavras (como Valla demonstrou em sua análise da *Doação de Constantino*), imediatamente o conhecimento das línguas antigas torna-se fundamental para que o homem possa alcançar essa verdade e, sobretudo, a verdade maior contida nas Escrituras. Valla aplicou este método filológico/retórico não apenas em textos não religiosos, ele ousou ir ainda mais longe aplicando-o também ao texto sagrado em seu *Anotationes in novum testamentum (Anotações ao Novo Testamento)*, cujo manuscrito Erasmo encontra, em 1504, na abadia de Premontre nas proximidades de Louvain, e que publica no ano seguinte. Cf.: WASWO, R. *Language and meaning in the Renaissance*. Princeton University Press, 1997, p. 107.

Erasmus em seu *Ecclesiastes* se apóiam em considerações quase idênticas às de Quintiliano. Mas é sem dúvida nos tratados erasmianos consagrados à infância e à adolescência – como o *De pueris instituendis* (1529) e o *De ratione studii* (1512) – que a presença deste autor se faz ainda mais presente; sendo sobretudo os livros I e II citados recorrentemente. Erasmo adota praticamente todas as idéias do autor latino, repetindo seus preceitos sobre a responsabilidade dos pais com a educação dos filhos, a melhor idade para iniciá-la, a importância dos exercícios de leitura e escrita, a escolha dos melhores autores, o papel do preceptor, a relevância de se moldar desde cedo a conduta dos jovens, o estímulo às capacidades naturais do aluno e à sua liberdade criativa etc. Ainda é possível constatar a mesma reverência de Erasmo a Quintiliano em seu *De copia* (1512), onde é ele que o faz refletir sobre a dialética particular entre *res* e *verba*, entre a coisa e a palavra.⁷⁶

Mas, é em sua formulação teórica sobre a retórica que Quintiliano se faz mais presente no pensamento do humanista. Vários são os textos na Antiguidade que destacaram a necessidade de uma aliança entre a arte da eloquência e as virtudes morais do orador. Nesse sentido, talvez tenha sido Quintiliano o autor que mais ênfase atribuiu a essa questão, recusando-se a definir a retórica como arte da persuasão: “muitos julgam que a função do discurso consiste em persuadir ou em dizer de maneira apta a persuadir, [e esta pode] ser realizada mesmo por quem não é homem de bem.”⁷⁷ Quintiliano, pretende, pelo contrário, promover uma retórica realizada unicamente pelo *vir bonus* e inteiramente comprometida com o bem.⁷⁸ Ao orador causídico e adulator, criticado por Platão, Cícero e por filósofos posteriores, Quintiliano opõe o seu orador virtuoso, o *vir bonus dicendi peritus*, possuidor da *bene dicendi scientia*, saber verdadeiro próprio a um homem de bem. Assim, além da retórica dever ser utilizada por homens de bem, a finalidade de tal ciência/arte é o bem dizer, e não a persuasão, como fora afirmado por Sócrates, Platão (no *Górgias*), Cícero (no *De inventione*), Aristóteles, entre outros.⁷⁹ Daí a sua definição de retórica como *bene dicendi scientia*, pois ela “abrange de uma só vez todas as virtudes do discurso e, ao mesmo tempo, o próprio comportamento

76 Para um melhor entendimento deste argumento nas obras pedagógicas erasmianas, sobretudo o *De ratione studii* e *De copia* ver: PINTO, Fabrina Magalhães. *O Discurso Humanista de Erasmo: uma retórica da interioridade*. Tese de Doutorado, Departamento de História Social da Cultura. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro/PUC, 2006, cap. 4.

77 QUINTILIANO. *Institutio oratoria*, II, 15, 3. O autor insiste nesse ponto também em II, 15, 11 e 15, 14.

78 Idem, II, 15, 34.

79 Segundo Quintiliano, a definição da retórica como poder (*vis*) de persuasão é a mais comum entre os antigos. Ver as definições apresentadas pelo autor ao longo do livro II, capítulo 15.

do orador.⁸⁰ A expressão *bene dicendi* assume, então, o duplo sentido de dizer bem, referindo-se à perfeição do discurso, e dizer o bem, referindo-se à perfeição do orador.

Em linhas gerais, a retórica tal como é definida por Quintiliano – como ciência, arte, virtude, que é útil e capaz de versar sobre todos os assuntos e destinada ao bem⁸¹ – certamente é muito próxima da retórica idealizada no *De oratore*, porém menos devedora à filosofia, como dissemos anteriormente. E, insistimos neste ponto, justamente porque é essa definição de retórica que é incorporada por Erasmo em seus trabalhos. Ao se apoiar em Quintiliano, Erasmo não apenas dá maior importância à eloquência, como também a associa diretamente a uma arte do “bem dizer” que “diz o bem”, salvando-a das restrições e das desconfianças em relação ao seu uso que ainda existiam na Renascença, e aproximando-as dos preceitos cristãos, deturpados e mal ditos pelos “teólogos sofistas”. Eles, segundo Erasmo, fazem mau uso da palavra, persuadindo os cristãos a seguirem uma lei exterior, definida pelo ritualismo, pela superstição, pela venda de indulgências, pelas peregrinações, pelo culto aos santos e à Virgem Maria, assim como pelo lucro advindo de todas essas práticas. Portanto, para ele, a verdade da fé não está nos concílios, bulas papais ou na razão presunçosa dos silogismos escolásticos, cujo “estilo regurgita de neologismos e de termos extraordinários” e cuja preocupação essencial consiste “em explicar 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...”⁸² A verdade da fé apenas emerge quando há o bom uso da *ars rhetorica* feito pelo verdadeiro orador (o *vir bonus discendi*), preocupado com as necessidades interiores do homem e, em última instância, com a sua salvação. Este seria para Erasmo o principal objetivo do orador cristão: instruir e mover os fiéis a amar e a servir a Deus através do restabelecimento do contato direto com os antigos preceitos cristãos de humildade, caridade, bondade e amor ao próximo; mais dignos que à busca pelo conhecimento intelectual dos mistérios divinos.⁸³

É com a arma da eloquência que Erasmo pretendia “atrair para suas palavras a atenção dos homens” de seu tempo e realizar o seu desejo de “achar um

80 QUINTILIANO, op. cit., II, 15, 34.

81 Para uma análise mais ampla de todos os aspectos da definição retórica de Quintiliano, presente no livro II do *Institutio oratoria*, entre os capítulos 11-21, ver: VASCONCELOS, Beatriz A. *Ciência do dizer bem*, pp. 51-85.

82 ERASMO. *Elogio da Loucura*, p. 68.

83 ERASMO. *Enquiridion*, p. 73.

remédio” capaz de combater a tolice e a ignorância dos cristãos, “que estavam estragados pelas opiniões mais tolas.”⁸⁴ E, para cumprir tal objetivo ele usa de uma técnica retórica muito comum em suas obras: a *variatio*. A variação de autores, estilos, formas e temas é amplamente utilizada pelo autor, que em seu *Elogio da Loucura*, de 1511, trata dos mesmos temas que havia tratado antes no *Enquiridion*, de 1503, desta vez escolhendo desta não o tom claro e assertivo do primeiro, mas a ironia e o deboche. Ele supunha, como diz

Ter encontrado o meio, graças a este procedimento, de [se] insinuar, por assim dizer nas almas delicadas e curá-las enquanto as divertia. Notara muitas vezes que este modo engraçado e alegre de dar uma opinião é o que logra mais êxito em muita gente. (...) Platão, [por exemplo], filósofo tão ponderado, sabe que é possível, pela alegria do vinho dissipar certos vícios que não poderia corrigir pela austeridade; e Flaco julga que a opinião dada rindo não tem menos efeito que a séria. Que impede, proclama ele, de dizer rindo a verdade? Não é sem razão que os dois grandes retóricos, Marco Túlio e Quintiliano, dão com tanto cuidado os preceitos sobre os modos de provocar o riso. (...) Que meio mais fácil se pode imaginar para sanar os males comuns da humanidade? O prazer inicialmente alicia o leitor, e, depois de tê-lo aliciado, prende-o.⁸⁵

A função moral da retórica é aqui mais uma vez atestada, sendo os poderes dessa arte claramente explicitados. Para Erasmo, é através da palavra e das diversas formas de apresentá-la que o orador (cristão) pode chamar atenção para os males que assolam a humanidade e despertá-los da loucura maior: a negação dos verdadeiros princípios cristãos. Segundo ele: “se é a razão que nos distingue dos seres inanimados, por que nós não nos esforçamos por revelar onde o homem pode ser superior a um outro homem, sem prejudicar a ninguém?”⁸⁶

Mas, é na citação que abre este projeto que o humanista nos diz de forma mais clara que prefere a retórica à filosofia. Por isso, voltemos, então, ao *De recta pronuntiatione*. Nesta obra o humanista privilegia, face a uma qualidade abstrata – a razão –, uma realidade observável, a aptidão à linguagem,

84 ERASMO. Carta de Erasmo a Thomas More. In *Elogio da Loucura*, p.09.

85 Carta de Erasmo de Rotterdam à Martin Dorpius, escrita em 1515. In *Elogio da Loucura*, p. 153.

86 Carta 46, outubro de 1495, p.125. In: ERASMO (1466-1536). *Correspondance: 1484-1517*. Paris: Gallimard, 1968.

definindo assim o campo de intervenção pedagógica; visto que a linguagem, para ser aprimorada, necessita de uma reta instrução.⁸⁷ Acreditamos que seja esse o caminho mais apropriado para a análise deste autor, pois, tanto para Quintiliano quanto para ele, a educação oratória dependia do estatuto que o orador atribuía à retórica, ou seja, do conceito que se fazia do bem dizer. A definição da retórica tornava-se, então, premissa para a própria definição da educação oratória.

Deste modo, conforme os limites em que se encerrava a retórica, era possível formar apenas técnicos da persuasão (como propunham antigos manuais) ou um grande orador, homem que conjugava não só os preceitos da *ars*, mas também as noções mais elevadas. Nesse sentido, tanto Quintiliano quanto Erasmo – herdeiros do ideal ciceroniano do orador – colocavam a retórica em mais alto nível, definindo-a como a arte por excelência capaz de formar o *vir bonus dicendi peritus*.⁸⁸ Em relação à importância da formação moral do orador, diz Quintiliano: “é a conduta do orador, antes de qualquer outra coisa, que deve ser cultivada pelo estudo.”⁸⁹ Sobre o mesmo tema diz Erasmo: “uma educação diligente e irreprovável é a fonte de todas as virtudes (...) sendo inquestionável que aqueles que não recebem instrução se tornam criaturas bem inferiores aos seres brutos, pois, enquanto os animais obedecem aos instintos da natureza, o homem, se não é formado nas letras e nos preceitos da filosofia, fica sujeito a paixões mais que selvagens.”⁹⁰

Vemos, pois, que para ambos os autores, a verdadeira virtude não é um pressuposto, mas sim a consequência de uma educação oratória adequada. Concedendo uma tal função ao estudo da eloquência, a retórica a ser ensinada ao futuros oradores tinha que ser constituída por algo mais que um conjunto de regras de persuasão, devendo ir além de uma simples técnica utilitária. A tal tendência Quintiliano opõe o conceito amplo de *ars dicendi* (que é retomado por Erasmo em seu *De ratione studii*): “muito trabalho, um estudo incansável, uma exercitação variada, uma experiência rica, uma prudência

87 Sobre a necessidade de uma boa educação, diz Erasmo: “correto, portanto, está aquele que disse que o primeiro, o segundo e o terceiro passos para se alcançar o ápice de toda felicidade consiste na reta instrução e na educação conforme a regra. É nesses termos elogiosos que Demóstenes recomenda a pronúncia correta da língua. Estava ele coberto de razão, mas uma instrução correta concorre em maior intensidade para o bem da sabedoria do que a correta pronúncia em relação à eloquência.” ERASMO. *De pueris*. In Éditions R. Laffont, p. 483.

88 Sobre a necessidade do orador ser *vir bonus dicendi peritus*, ver: QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, XII, I, 1. Em Erasmo ver: *De Pueris (Dos Meninos)* e *A Civilidade Pueril*. São Paulo: Editora Escala, s/d, p. 488.

89 QUINTILIANO, *Inst. or.*, XII, 2, 1.

90 ERASMO, *De pueris*, p. 483 e 488.

elevadíssima, um total expediente, disso que é feita a arte da eloquência.”⁹¹ Trata-se de uma verdadeira formação, não apenas oratória, mas humana. Daí decorrem os esforços do autor em defini-la como um saber verdadeiro, que almeja não apenas informar, mas persuadir, transformar e formar um novo homem.

A proximidade das considerações de Erasmo com as do autor romano são profundas. E, portanto, se ambos partem de uma definição elevada da retórica, certamente será elevado o nível da educação destinada aos oradores. E é justamente a partir dessas considerações que Erasmo desenvolve as etapas e as regras para o ensino, em obras como o *De ratione studii*, o *De copia*, os *Adágios*, o *De pueris* e os *Colóquios*, pois o ensino dos *studia humanitatis* lhe pareciam o caminho mais rápido em direção à reforma do homem e sua piedade. Do mesmo modo, para ele, apenas uma educação ampla é capaz de lutar contra os perigos da sofística escolástica e levar o homem crer em uma nova verdade, aquela da simplicidade cristã.

Persuadir um avarento a desprezar o ouro, persuadir um soldado habituado à pilhagem a ser benevolente com os pobres, persuadir o dono de muitas riquezas a tornar-se pobre por sua livre espontaneidade, afim de tornar-se rico de bens espirituais, este é o verdadeiro fruto de um trabalho considerável e longo.⁹²

Assim, afirma o humanista: é com a palavra e com a eficácia de sua voz que o pregador/orador cristão pode “fazer voltar à vida as almas que durante tanto tempo estiveram imersas em vícios. (...) Aqui o sábio encantador deve utilizar os mais eficazes encantos para transformar a víbora em ovelha.”⁹³

91 ERASMO. *De pueris*, II, 13, 15.

92 ERASMO. *Ecclesiastes*. In: *Oeuvres Choisies*. Paris: Librairie Générale Française, 1991, 821F-822C, p. 979.

93 Idem, p. 979.

Referências Bibliográficas

- ADVERSE, H. *Maquiavel. Política e Retórica*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009, p. 131-132.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: EDIPRO, 2007.
- _____. *A Política*. São Paulo: EDIPRO, 2006.
- BAINTON, Roland. *Erasmus da Cristandade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus e Espanha: Estudios sobre la Historia Espiritual del Siglo XVI*. (Prólogo da edição francesa, p. 14) México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BIERLAIRE, Franz. *Érasme et ses Colloques: le livre de d'une vie*. Genève: Droz, 1977.
- BIGNOTTO, Newton. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001, p. 160.
- BOLGAR, R. R. *The Classical Heritage and its Beneficiaries: from the Caroligian Age to the Renaissance*. New York, 1964.
- CICERO. *De l'Orateur*. Paris: Les Belles Letres, 2002, 3 vols.
- CHATELET, François. "O que falar quer dizer" In *Platão*. Porto: Rés Editora, s/d.
- CHOMARAT, J. *Grammaire e Rhétorique chez Érasme*. 2 vols, Paris, 1981.
- _____. Érasme et Platon. In: *Bulletin G. Budé*, mars, 1987, pp. 25-45.
- ERASMO (1466-1536). *Correspondance: 1484-1517*. Paris: Gallimard, 1968.
- ERASMO. "Essai sur le Libre Arbitre" In *La Philosophie Chrétienne*. Introduction, traduction et notes par Pierre Mesnard. Paris: Vrin, 1970.
- _____. *Oeuvres Choisis*: les Antibarbares; le Poignard du Soldat Chrétien; Poème sur la Vieillesse; la Méthode pour Étudier; la Double Abondance des Mots et des Idées; Il Faut Former les enfants; Ecclesiastes; les Adages; le Nouveau Testament; Annotations; les Paraphrases; le Libre Arbitre; la Pronunciation Correcte du Latin et du grec et le Ciceronien. Paris: Librairie Générale Française, 1991.
- _____. *Epicureus*. In: Édition établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Menagér. *Éloge de la Folie; Adages; Colloques; Réflexions sur l'Art; l'Education; la Religion; la Guerre, la Philosophie et Correspondance*. Paris: Robert Laffont, 1992, pp. 372-389.
- _____. *Enquiridion: Manual del Caballero Cristiano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.
- _____. *Elogio da Loucura*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. *De Pueris (Dos Meninos) e A Civilidade Pueril*. São Paulo: Editora Escala, s/d.
- GALAND-HALLYN. La rhétorique em Italie à fin du Quattrocento (1475-1500). In: FUMAROLI, M. (Org.) *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*. 1450-1950. Paris: PUF, 1999, p. 139.
- GARIN, E. *L'Education de l'Homme Moderne (1400-1600)*. Paris: Fayard, 1968.
- GRIMAL, P. *La littérature latine*. Paris: Fayard, 1994.
- HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999, pp. 169-174.
- HALKIN, Léon-E. *Erasmus entre Nosostros*. Barcelona: Herder, 1995.

- KENNEDY, G., *The art of persuasion in Greece*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- _____. *The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 b.c - A.D300*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- MICHEL, Alain. *Rhétorique et Philosophie chez Cicéron: essai sur les fondements philosophiques de l'art de persuader*. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- _____. Fedro. In: PLATON. *Diálogos*. Introducción general por Emilio Iñigo. Madrid: Gredos, 1987, 3 vols.
- _____. *Timeu*. In: PLATON. *Diálogos*. Introducción general por Emilio Iñigo. Madrid: Gredos, 1987, 3 vols.
- PETRARCA, Francisco. *Letters on Familiar Matters (Rerum Familiarium Libri)*. New York: Italica Press, 2005, vol. 1 (livros I – VIII)
- _____. *The Secret*. New York: Italica Press, 2003.
- PINTO, Fabrina Magalhães. *O Discurso Humanista de Erasmo: uma retórica da interioridade*. Tese de Doutorado, Departamento de História Social da Cultura. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro/PUC, 2006.
- QUINTILIEN. *Institution oratoire*. Texte établi et traduit par Jean Cousin. Paris: Belles Lettres, 1975-1980, 7 vols.
- RIBEIRO, Adriano. *Sobre o orador em Cícero*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia da USP: São Paulo, 1994, cap. 1.
- RUMMEL. *The Humanistic-Scholastic debate in the Renaissance and Reformation*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- SEIGEL, J. *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism. The union of eloquence and wisdom, Petrarch to Valla*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 135.
- SZLEZÁK, Thomas A. *Ler Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- STRUEVER, N. *The Language of History in Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1970, p. 61, 72.
- TIMMERMANS. Valla et Érasme, défenseurs d'Épicure. In: *Neophilologus*, n° 23, pp. 414-419.
- VALLA, Lorenzo. *On Pleasure: De Voluptate (Of the True and the False Good)*. Ed. M. Lorch, trans. A. Kent Hiatt and M. Lorch. New York: Albaris Books Inc., 1977.
- VASCONCELOS, Beatriz Avila. *Ciência do Bem Dizer: a concepção de retórica de Quintiliano em Insitutio oratoria*, II, 11-21. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- VASOLI. L'humanisme rhétorique em Italie du XV siècle. In: FUMAROLI, M (Org.) *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*. 1450-1950. Paris: PUF, 1999,
- VIANO, Cristina. O que é virtude natural? In: *Analytica: revista de filosofia*. Rio de Janeiro: UFRJ. Seminário de Filosofia da Linguagem, 1993.
- WASWO, R. *Language and meaning in the Renaissance*. Princeton University Press, 1997.