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

ANA LETICIA ADAMI

A Ética do Prazer de Lorenzo Valla

Versão corrigida

São Paulo

2019

ANA LETICIA ADAMI

A Ética do Prazer de Lorenzo Valla

Versão corrigida

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

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Cardoso

São Paulo

2019

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

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

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

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

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

fflch

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Ana Letícia Adami Batista

Data da defesa: _02_/_07_/_2019_

Nome do Prof. (a) orientador (a): Prof. Dr. Sérgio Cardoso

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 02/07/2019

(Assinatura do (a) orientador (a))

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

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Em memória de meu querido pai, José Antônio Batista Neto (1948-2018), Mestre em Engenharia Espacial e Mecânica pelo ITA-SJC (2009) e Doutorando em Mecânica Espacial e Controle pelo INPE-SJC (2016-2018), e à minha querida mãe, Selma Maria Adami Batista, ambos, certamente, Doutores da Vida.

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Sérgio Cardoso, quem admiro pela riqueza, agudeza e elegância (*copia acumen ornatusque*) do trabalho intelectual, pelo voto de confiança e generosidade em ter-me acolhido como sua aluna para trilharmos esse universo novíssimo do epicurismo humanista;

À Prof^a Dr^a Maristella de Panizza Lorch, que muito entusiasmaticamente compartilhou suas memórias, desde o começo de seu trabalho com o texto de Valla, suas conversas com os professores Ussani e Grassi, até sobre uma visita ao Brasil, na companhia da poetisa Nélida Piñon, de quem recordou com grande afeto e admiração;

À Prof^a Dr^a Jo Ann Cavallo, da Universidade de Columbia (EUA), pelo arancini, pela recepção prestimosa e valiosa contribuição nos cursos de Literatura Humanística Italiana;

À Prof^a Dr^a Kathy Eden, da Universidade de Columbia (EUA), pela taça de vinho e conversas sobre o Renascimento e a valiosa contribuição no curso de Retórica Clássica e do Renascimento;

Às Profs^a Drs^a Maria das Graças e Silvana Ramos, gratidão pelo apoio e generosidade nas observações no exame de Qualificação;

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

Ao Prof. Dr. Francisco Murari Pires, quem admiro pela coragem de caminhar na “contramão da procissão historiográfica” com acuidade, sensibilidade e delicadeza;

Ao Prof. Dr. Carlos Zeron, quem primeiro me acolheu como sua aluna e aceitou o instigante e não menos desafiador trabalho de traduzir e comentar a primeira tradução em língua portuguesa da obra de Valla, o diálogo *Sobre o Prazer (De Voluptate)*;

À memória da Prof^a Denise Pereira de Arruda Fernandes, que desde cedo me inculuiu o amor pelas letras e ensinou a importância do “ser” sobre o “ter”;

A todos os colegas dos grupos de estudos “República das Letras” (DLCV/USP), coord. pelos profs. Ricardo da Cunha Lima e Elaine Sartorelli; “Grupo de Estudos Filosofia e Literatura” (DF/USP), coord. pelos profs. Márcio Suzuki e Maurício Ramos; “Res Publica” (DF/UNIFESP), coord. pelos profs. Patrícia Fontoura Aranovich e Patrício Tierno, e o “LabHum” (CeHFi/UNIFESP), coord. pelos profs. Dante Gallian e Rafael Ruiz, cujos

seminários, discussões e banquetes revalidam a importância dessas formas de encontros para o desenvolvimento acadêmico e pessoal;

À minha querida família, meus pais e minha irmã Sandra Elisa, Kikinho, vovó Alice, meus tios Célia, Norma, Chico e Dudu;

A toda a “Família Cana Brava”, que nos acompanha desde tempos “imemoriais”;

Aos amigos que, de alguma maneira, estiveram por perto em diferentes estágios da pesquisa e da vida, contribuindo com sua alegria, carinho, conversas estimulantes e apoio: Luana Soncini, Maria “Gê”, Raquel “Madinha”, Nádia Vieira, Cássia Marina Moreira, Daniel Esteves, Renata França, Ângela Artur, Michel Sorci, Gilmar Pozo, Daniel Lago Monteiro, Érica Emília Leite, Edson Querubini, Fabrina Magalhães, Flávia Benevenuto, Mário Spezzapria, Juliana Martone, Sérgio Xavier, Eugênio Gonçalves, Daniel Nagase, Bruno Alexandre, Vinícius Castro, Bernardo Oliveira, José Oliveira, Ligia Tomasin, Ciro Visconti, Elio Alves, Flávia Darcie, Sebastian Quintremil, Julie Tudor, Kristin Henn, Alfredo Roque, Juliana Meirelles, Rebecca, Edgar Almeida e Felipe Salvatore;

Um agradecimento especial ao Eugênio pela assessoria super eficiente com o texto e ao Daniel Lago, que acompanhou muitas fases deste trabalho, pelas conversas sobre filosofia e o cultivo da arte da bela escrita (e da boa música);

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

À Comissão da Fundação Fulbright Brasil e Estados Unidos pela concessão da bolsa e suporte para realização do estágio de pesquisa na Universidade de Columbia (EUA);

Finalmente, aos funcionários do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, em especial à Mariê, Luciana e Geni, por todo o trabalho sem o qual essa pesquisa dificilmente se concretizaria.

Na expressão olímpica do semblante transpirava a beatitude de um gozo superior. Gozava a sensação prévia, no banho luminoso, da imortalidade a que se julgava consagrado.

(Raul Pompéia, *O Ateneu*)

O esforço da vida humana, desde o vagido do berço até o movimento do enfermo, no leito de agonia, buscando uma posição mais cômoda para morrer, é a seleção do agradável. Os sentidos são como as antenas salvadoras do inseto titubeante; vão ao encontro das impressões, avisadores oportunos e cautelosos. (Raul Pompéia, *O Ateneu*)

RESUMO

ADAMI, Ana Leticia. **A Ética do Prazer de Lorenzo Valla**. 2019. 193 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

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

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

ABSTRACT

ADAMI, Ana Letícia. **The Ethics of Pleasure of Lorenzo Valla**. 2019. 193 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

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

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

LISTA DE ABREVIATURAS

TA	Tradução da Autora
TE	Tradução do Editor
NE	Nota do Editor

SUMÁRIO:

INTRODUÇÃO.....	12
-----------------	----

Capítulo 1

O ADVENTO DO GÊNERO DIÁLOGO NO QUATROCENTOS

I. Na cúria, após o almoço, num dia de festa: o início do diálogo <i>Do Prazer</i>	18
II. Três princípios fundamentais da escrita de diálogos no quatrocentos.....	20
1. <i>Disputatio in utramque partem</i> : a liberdade do orador e o engenho agudo.....	22
2. Subordinação da Filosofia à Retórica: humanistas contra escolásticos.....	29
3. O expediente do prazer e a <i>vis persuadendi</i> : entre a comoção e a instrução.....	36

Capítulo 2

SOB O PÓRTICO, NO MONTE *JORDANUS*

I . As duas faces de Jano: o exército de vícios contra as virtudes.....	58
II. Em Defesa da Natureza: <i>Idêntica A Deus é a Natureza</i>	85

Capítulo 3

NOS JARDINS DA CASA DO PANORMITA

I. O Prazer como o Sumo Bem: O Princípio da Utilidade.....	99
II. Da Divisão dos Bens (do Prazer).....	132

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	159
---------------------------	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	168
---------------------------------	-----

INTRODUÇÃO

SOBRE O (CON)TEXTO

A primeira versão que se tem notícia do diálogo *Do Prazer (De Voluptate)* de Lorenzo Valla é datado de 1431. Segundo a filóloga Maristella de Panizza Lorch, ex-aluna de Ernesto Grassi, responsável pela primeira edição crítica da obra, em 1970, há pelo menos quatro versões da obra com alterações evidentes de autor. Todas pouco significativas, segundo a filóloga, à exceção da segunda, datada de 1433. Nesta, o autor altera as personagens, o local do diálogo e o título: agora, *De vero bono (Do Verdadeiro Bem)*. Não se sabe ao certo as razões das alterações, mas tudo indica que elas teriam sido devidas ao desgaste das relações entre Valla e algumas das personalidades da época retratadas na obra, especialmente, o amigo Antonio Beccadelli, representante do partido epicurista no diálogo, substituído mais tarde por Maffeo Vegio.

A obra *Do Prazer* foi escrita originariamente em três livros. Neles o autor se dedica a disputar acerca da causa do sumo bem ou do fim último que dirige nossas ações. Em face de uma questão tão nobre e antiga, ele opõe a visão de duas escolas filosóficas de grande interesse em épocas passadas e na sua: a dos estoicos e a dos epicuristas. Os primeiros, representantes do partido da *honestas*, pretendem que a virtude seja o sumo bem, desejável por si e por nenhuma outra recompensa ou interesse. Os segundos, por sua vez, afirmam que a *voluptas*, o prazer, é o único bem que se pode dizer desejável por si e por nenhum outro bem, sendo justamente dito *sumo bono*.

Valla convida à arena do debate duas figuras de grande renome em seu tempo: representando o lado estoico, temos Leonardo Bruni, o célebre chanceler de Florença, orador muito solene e sutil; e do lado epicurista, contamos com o espírito sardônico e requintado de Antonio Beccadelli, autor dos amplamente difundidos epigramas satíricos inscritos na obra *O Hermafrodita*. Como era costume nesse tipo de disputa, uma terceira figura é apresentada para o papel de juiz do debate. Valla seleciona a *persona* de Niccolò Niccoli para essa função, um homem bastante culto, reconhecido

pelo amplo conhecimento de autores da antiguidade clássica e das matérias divinas e humanas.

Uma cópia do exemplar do livro de Valla foi enviado a cada um dos participantes retratados no diálogo. O procedimento é parte de uma estratégia comum entre os humanistas para estreitar relações e aproximar do convívio, na forma de uma comunidade literária, homens cuja posição geográfica e meios de locomoção seriam empecilhos à sua realização prática. Os participantes do diálogo escolhidos por Valla eram homens de reconhecida reputação no manejo do latim e da cultura humanística ou exerciam cargos de incontestável importância na vida pública de sua época. Além do embaixador de Florença, Leonardo Bruni, e dos dois eruditos literatos, Niccoli e Beccadelli, já citados acima, participam do diálogo, como ouvintes, Poggio Bracciolini, Cincio de' Rustici e Antonio Loschi, secretários na Cúria, juntamente com o tio de Valla, Melchior Scrivani, entre outros¹. Com esta obra, o jovem Valla (então com 24 anos) pretendia inserir-se nesse erudito e eloquente círculo de homens de letras, que faziam da sua atividade literária, mais do que um instrumento para o andamento dos negócios públicos, um legítimo e amplo universo de articulação política, social e cultural – universo que se convencionou chamar, desde os primeiros estudos de Hans Baron, na década de 50, de *humanismo cívico*.

A tese professada pelo historiador alemão radicalizava algumas ideias publicadas pouco antes por Eugênio Garin, que apontavam para o acentuado desenvolvimento de uma consciência cívica no Renascimento italiano². Na afirmação de Newton Bignotto, valores como “autogoverno, liberdade de expressão, participação política e igualdade perante a lei teriam se cristalizado no pensamento da época”³, promovendo debates e mudanças em várias áreas do saber. Dessa forma, a leitura e análise de textos que marcaram o período satisfazem nosso desejo de reaver as polêmicas que giraram em torno dos temas privilegiados por aqueles autores para a prática da vida civil. Entre esses debates, destaca-se a querela entre estoicos e epicuristas que Valla contribuiu para suscitar e que se encontra aqui, no diálogo *Do Prazer*.

¹ Para a lista completa dos personagens do diálogo, bem como suas ocupações, ver nota 1, do capítulo 1, item 1, “Na Cúria, após o almoço, num dia de festa: o início do diálogo *Do Prazer*”.

² BIGNOTTO, 2001, p. 16-20.

³ BIGNOTTO, 2001, p. 19.

O DIÁLOGO

Como adiantamos, o diálogo de Valla é dividido em três livros. Nada melhor do que suas próprias palavras para descrevê-los: “O primeiro livro mostra que o prazer é o único bem, o segundo que a honestidade dos filósofos nem ao menos é um bem, e o terceiro trata do verdadeiro e do falso bem”¹. Tais dizeres encontram-se no proêmio de abertura que acompanha a obra. Nele, o humanista apresenta, entre outras coisas, o objetivo mais geral a que os livros se dirigem. Novamente, opto por suas palavras para descrevê-lo: “Somados, todos estes três livros têm por objetivo refutar e destruir a seita (*natio*) dos estoicos”². Que razão move esta fúria tão abertamente anunciada contra os estoicos? É o que veremos ao longo deste trabalho.

Através desse debate, Valla procura rebater as críticas feitas por escolásticos e humanistas ao modo de “vida epicurista”, pejorativamente chamado por seus detratores de “vida dos agricultores” (os *agricola* ou rústicos), por oposição ao modo de “vida estoico”, o estilo de vida adequado ao homem de negócios públicos, comprometido com deveres (*officia*) muito elevados, pois que visam a proteção e a glória de sua cidade. A fim de percorrer as intrigas que cercaram a escrita do diálogo por Valla, recuperamos, ao longo do trabalho, o conteúdo de algumas cartas trocadas entre os humanistas, nas quais expõem suas opiniões sobre os escritos uns dos outros. Seleccionamos, especialmente, cartas trocadas entre Poggio Bracciolini e Antonio Beccadelli, em que discutem a publicação do seu livro de epigramas satíricos, *O Hermafrodita*: na opinião do secretário, uma espécie de material de conteúdo “licencioso” e “lascivo” (*licentia et lascivia*), bem ao modo dos “amantes do prazer”, ou seja, dos epicuristas. Mas, na defesa destes, ocorre Valla, paladino da arte retórica e guardião do prazer:

...visto que os estoicos asseveram, com muita veemência, o valor da honestidade, isto me parece suficiente para elegê-los como nossos

¹ VALLA, *De Voluptate* (doravante DV), 1977, L.I, *proêmio*, 7. Para todas as citações da obra DV de Lorenzo Valla, serão utilizadas a edição crítica e a numeração propostas pela filóloga Maristella Lorch (1977). As traduções da obra de Valla apresentadas aqui são extraídas de minha Dissertação de Mestrado, indicada na bibliografia, pontualmente modificadas e atualizadas.

² VALLA, DV, L.I, *proêmio*, 7.

adversários e assumir a defesa dos epicuristas. O porquê disso eu explicarei mais tarde (VALLA, DV, L.I, *proem.*, 7)³.

Valla promove uma total inversão na tradição dos antigos, herdada de peripatéticos e estoicos, acerca da questão sobre o verdadeiro e o falso bem. Os partidários do valor da *honestas*, que colocam a virtude como o sumo bem, relegam as paixões a um papel não apenas secundário, mas contrário à ordem racional e natural das ações humanas. São vícios, doenças de origem corporal que perturbam o espírito. E junto delas, condenam os prazeres, bens de propriedades corpóreas que arrastam nossos desejos para longe do que é bom e honesto. Mas é o dever, o esforço a que se obriga a virtude, o que move o sábio ao bem da honestidade, o sumo bem. Contrapondo-se a tudo isso, diz Valla:

Pois, eu não apenas sobreponho os epicuristas, homens simples e desprezados (*abiectionis et contemptus*), aos guardiões do honesto (*honesti custodibus*), mas também demonstrarei que esses [que se proclamam] seguidores da sabedoria, têm seguido não a virtude, mas a sombra da virtude; não a honestidade, mas a vaidade; não o dever, mas o vício; não a sabedoria, mas a demência (VALLA, DV, L.I, *proem.*, 9)⁴.

A inversão é mesmo total. O jogo de antíteses empregadas por Valla tem por objetivo iluminar o problema da imoralidade que se esconde por trás das imagens de “seguidores da sabedoria” e de “guardiões do honesto” sustentadas pelos estoicos. Como veremos, ao longo dos três capítulos nos quais dividimos este trabalho, Antônio Beccadelli e Niccolò Niccoli se revezam em disputar as alegações de um orador devoto dos antigos estoicos e de Aristóteles, representado na figura do

³ “...cum stoici acerrime omnium honestatem asserant, satis nobis videtur hosce adversarios contra nos statuere, assumpto patrocinio epicureorum”.

⁴ “Non modo enim anteferimus epicureos, abiectionis homines et contemptus, honesti custodibus, verum etiam probamus hos ipsos sapientie sectatores non virtutem sed umbram virtutis, non honestatem sed vanitatem, non officium sed vitium, non sapientiam sed dementia fuisse sectatos”.

florentino Leonardo Bruni.

DA DIVISÃO DOS CAPÍTULOS

No primeiro capítulo, nos dedicamos a apresentar algumas linhas gerais que circunscrevem o advento da forma diálogo no Renascimento. Começamos por apresentar as circunstâncias em que os renomados eruditos se encontram e decidem iniciar uma disputa ao “modo dos antigos” (*veterum modus*), isto é, a condução de uma questão pelo método da *disputatio in utramque partem*. Trata-se de um gênero de disputa bastante difundido no Renascimento e que contribuiu para conformação da forma dialógica dos textos produzidos no período, do qual o diálogo de Valla é mais um exemplo (ver item 1). Ainda sobre a questão da forma diálogo no Renascimento, apresentamos a polêmica erguida pelos humanistas contra os escolásticos, em rejeição a seu método lógico-formal, difundido nas disciplinas da Dialética, e a inserção de uma nova modalidade narrativa segundo os ditames da disciplina Retórica, conformada pelo gênero diálogo (ver item 2). Essa polêmica encontra lugar privilegiado no interior da obra de Valla na medida em que ele se posiciona como um paladino do primado da Retórica sobre a Dialética ou Filosofia – convém ressaltar, desde já, que dialéticos, filósofos e escolásticos são termos intercambiáveis no Renascimento.

Finalmente, encerramos este capítulo com uma apresentação do papel do prazer na força persuasiva de um discurso e a função exercida pela ação do *delectare* na produção de discursos e diálogos pelos oradores. Para tanto, trazemos uma discussão pormenorizada desde os retóricos romanos fundamentais, como Cícero e Quintiliano, até alguns autores de diálogos italianos que contribuíram para delinear os primeiros contornos deste gênero textual – entre eles, Bruni, Poggio e Valla. Nossa intenção era a de resgatar o papel de um artifício da retórica, essencial e bastante elementar entre os humanistas, definido pelo recurso ao prazer e pela ação do *delectare* – como podemos observar nos manuais daqueles primeiros retóricos –, que perdeu seu sentido original no decorrer da história, graças, em parte, à decadência do regime republicano de Roma. Perde-se também o papel exercido pela retórica na vida política, ocorrendo a ascensão do modelo de diálogo teológico, com base nos

solilóquios agostinianos, bem como – problema maior, na alegação de Valla – o enrijecimento da imagem do orador (seu caráter ou *ethos*), motivada pelo recrudescimento da moral estoica no contexto de difusão do cristianismo e do republicanismo no Renascimento (ver item 3).

No capítulo segundo, *Sob o Pórtico, no Monte Jordanus*, visitamos alguns dos pontos argumentativos mais relevantes do diálogo *Do Prazer*, encenado sob um famoso pórtico, localizado no centro de Roma, no Monte Giordano. Nesse capítulo, que abre o debate propriamente dito, encontramos a explicitação geral da causa em disputa, exposta por Leonardo Bruni, o proponente do debate, seguida pelas respectivas respostas de seus adversários. Ainda que Niccoli não seja formalmente um adversário na disputa, mas o seu juiz, sua posição se revela contrária à do chanceler. Invertendo a ordem original dos replicantes trazida pelo texto, tomamos, em primeiro lugar, a refutação de Niccolò Niccoli contra a doutrina da virtude como mediedade (segundo a ética de Aristóteles) e do número desigual dos opostos que Bruni alegava haver no conflito entre vícios e virtudes (ver Parte I, *As duas Faces de Jano*). Na segunda parte, a refutação a Bruni é levada a cabo por Antonio Beccadelli, que se dedica a contestar as acusações erguidas pelo proponente contra “a Mãe Natureza”, a quem chama de “madrasta”, *noverca* (ver Parte II, *Em Defesa da Natureza*).

No terceiro e último capítulo, *Nos Jardins da Casa do Panormita*, como o título indica, passamos a outra localidade. Agora, o foco de nossa atenção se volta inteiramente à causa do prazer como o sumo bem, como prometera Valla no seu proêmio, pronunciado pela voz do poeta panormitano. Na primeira parte, começamos por expor a querela – à qual nos referimos antes – que opusera os modos de vida estoico e epicurista e indicamos a maneira como ela se espelha no diálogo de Valla. Em seguida, adentramos a discussão em defesa do prazer como princípio da utilidade, conduzida ainda por Antonio Beccadelli (ver Parte I, *O Prazer como o Sumo Bem*). Dono dos jardins que cercam a casa, para a qual se dirigem os interlocutores do diálogo a seu convite, Beccadelli, inspirado pelas belezas do lugar, não se furta à oportunidade de pronunciar um discurso de louvor aos bens do prazer, com o fim de reforçar a aprovação de sua defesa da *Voluptas* como o sumo bem (ver Parte II, *Da Divisão dos Bens*). Passemos então ao início do diálogo.

Capítulo 1

O ADVENTO DO GÊNERO DIÁLOGO NO QUATROCENTOS

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴ VALLA, DV, *Appendix I*, p. 340.

⁵ VALLA, DV, L.I, II, 7.

⁶ VALLA, DV, L.I, IX, 2.

II. TRÊS PRINCÍPIOS FUNDAMENTAIS DA ESCRITA DE DIÁLOGOS NO QUATROCENTOS

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

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

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

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

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

sucessivamente, em 1401 e 1406. Logo depois, indica como herdeiros deste momento inaugural o primeiro diálogo escrito por Poggio Bracciolini, o *De Avaritia* de 1428, seguido pelo *Do Prazer* de Lorenzo Valla, de 1431. Essas três obras designam, segundo o estudioso, três diferentes momentos da escrita de diálogo no *Quattrocento* que contribuíram para imprimir modelos bastante difundidos posteriormente, como se constata nos diálogos de Alberti e Pontano, conhecidos por trazer também elementos bastante inovadores à história do gênero literário.

A escrita do gênero diálogo nasce junto com a recuperação, por Leonardo Bruni, do modelo de orador ideal proposto por Cícero no *De Oratore*. Ela corrobora os valores defendidos pela nova elite de homens letrados de unir, no mesmo programa pedagógico (os *studia humanitatis*), o conhecimento de textos da Antiguidade greco-latina às funções políticas de dirigentes e conselheiros de estado, como o líder romano bem representou⁹.

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

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

⁹ Ver, por exemplo, GARIN, 1996, p. 10.

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

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

A tradição do diálogo quatrocentista, assinala David Marsh, se inicia com a recuperação do modelo do diálogo ciceroniano. O excerto acima, extraído das *Disputas Tusculanas* de Cícero, junto com o *De Oratore*, um dos diálogos de maior circulação no século XV¹⁰, é emblemático para a compreensão do método de discussão (*ratio disputandi*) como concebido pelo estadista romano e difundido nos círculos humanistas do *Quattrocento*.

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

¹⁰ Para mais sobre a ampla circulação dos textos de Cícero no Renascimento, ver PALMER; HANKINS, 2008, p. 44-47. Segundo Kristeller, as fontes básicas para os estudos de retórica medieval foram o *De Inventione* de Cícero e a *Rhetorica ad Herennium* do pseudo-Cícero. Quanto às fontes gregas, essas foram menos relevantes. (KRISTELLER, “Rhetoric in Medieval and Renaissance Culture”, in *Renaissance Thought and Arts*, 1990, p. 228-246). Fragmentos do *De oratore* e do *Orator* de Cícero e das *Institutio Oratoria* de Quintiliano também eram utilizados (cf. ADVERSE, 2009, p. 121; MONFASANI, 1994, p. 172).

ex-cônsul de Roma¹¹. Em seguida, adentrando os lares dos cidadãos comuns, se torna ela também um guia para a vida cívica e geral – mais precisamente, como guia de orientação moral, sobre “as coisas boas e más”.

Contudo, como pode uma atividade tão elevada, concebida como própria aos deuses imortais, tornar-se acessível a homens mortais e, por assim dizer, ao senso comum? A resposta, segundo Cícero, está no método inovador de Sócrates: “seu método de discussão múltiplo” (*ratio disputandi multiplex*), possível de ser aplicado a uma grande “variedade de temas”. Ele se refere ao método dialético de perguntas e respostas preconizado pelos diálogos platônicos, que se constituiu como a forma mais adequada à investigação filosófica, a ponto de os termos “filosofia” e “dialética” significarem quase o mesmo – como empregado séculos mais tarde por Lorenzo Valla, no próêmio ao seu diálogo *Do Prazer*¹².

A origem do diálogo enquanto forma literária remonta assim aos antigos gregos, nas obras de Xenofonte, Platão e Aristóteles¹³. O termo, de origem grega (*dialogos*), recordava Marsh, indica uma investigação racional (*logos*) por meio de inquirição entre dois ou mais interlocutores, distinta de uma simples conversação¹⁴. Seus debatedores, pelo método de perguntas e respostas, indagam-se mutuamente para apurar a verdade acerca de questões sutis e vitais, e por isso, se constitui como um dos métodos mais adaptados à investigação filosófica. As discussões, assentadas numa localidade histórica, como a Atenas de Sócrates, eram em geral conduzidas por um falante principal, mestre no método lógico e retórico, que dominava o processo de averiguação.

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

¹¹ Afastado da vida pública no momento da escrita do diálogo (45 a.C.), Cícero achava-se em um retiro na sua Vila de Túsculo, para meditações acerca da ética e da política da República Romana.

¹² VALLA, DV, L.I, *Proemium*, 6: “...ita nos bene speremus putemusque fore ut allophilos, id est philosophos”. [“...nós esperamos e acreditamos que destruiremos nossos inimigos; isto é, os filósofos”].

¹³ Infelizmente, poucos fragmentos dos diálogos de Aristóteles chegaram até nós.

¹⁴ MARSH, 1980, p. 2.

retórico de apresentar argumentos dos dois lados da questão: a *disputatio in utramque partem*¹⁵.

Diante da gigantesca proliferação de seitas e doutrinas filosóficas, cuja origem, como lemos no excerto, Cícero atribuiu a Sócrates¹⁶, o método da disputa apresenta uma vantagem: o de livrar os ouvintes “do engano” por meio do ocultamento da “própria opinião”, a fim de levar, em cada causa, à descoberta da “solução mais provável”. Tal era, ele recorda, o método “observado por Carneades”, figura exemplar do modelo de formação da Nova Academia, com a qual o próprio estadista romano se envolveu na juventude.

Marcado pela tradição latina, desde Cícero, como o exemplo de orador muito sagaz, habilidoso no método de debater com argumentos pró e contra qualquer causa, o nome de Carneades é lembrado também por Lorenzo Valla na voz do poeta Antonio Beccadelli, na sua peroração do discurso em defesa do prazer¹⁷. Ele é símbolo, diz o poeta, do falar livre e “impunemente”, “sem temer nem a estoicos nem a peripatéticos”. Falando ora contra, ora a favor da justiça, como podemos ler hoje no *De Re Publica* de Cícero¹⁸, ele seguia com exatidão a “regra da Academia” de “não revelar a sua própria opinião”, dizia Beccadelli. Esta seria a maneira mais adequada de se aplicar na busca pela verdade, a respeito de qualquer matéria de ordem filosófica, principalmente de conteúdo moral.

Cícero foi o responsável na tradição latina por restabelecer e consolidar de maneira definitiva, sobretudo para o humanismo cívico da Renascença, a figura do orador como homem de sabedoria e de eloquência (*sapiens et loquens*), dotado ao mesmo tempo de inteligência e elegância no dizer. Resgatava assim a união da

¹⁵ CÍCERO, *De Oratore*, III, 80: “Ma si un giorno esisterà un uomo capace di parlare pro e contro qualunque argomento, secondo l’uso aristotelico, e di sostenere in ogni causa, dopo aver studiato i precetti di quel filosofo, due tesi antitetiche, oppure sarà in grado, come Arcesilao e Carneade, di controbattere qualunque argomento gli sia proposto e se costui saprà unire a quella conoscenza teorica e a quell’esperienza questa pratica retorica e questa consuetudine oratoria, egli sarà il vero, perfetto, unico...oratore”. (cf. CÍCERO, *Dell’Oratore*, edição italiana, 2012).

¹⁶ Cícero refere-se às escolas que surgiram após a morte de Sócrates, sobre as quais ele debate no seu diálogo *Tusculanas*. São elas: a dos Cínicos, fundada por Antístenes; a dos Cirenaicos, fundada por Aristipo; a dos Megáricos, fundada por Euclides de Megara; e, claramente, as escolas dos sucessores mais famosos, a dos Acadêmicos (os velhos) de Platão e a dos Peripatéticos de Aristóteles (cf. KING, J. E., “Prefácio” à tradução inglesa de CÍCERO, *Tusculan Disputations*. LOEB. Cambridge, London: Harvard University Press, 1945).

¹⁷ VALLA, DV, L.II, XXXII, 10.

¹⁸ CÍCERO, *De Re Publica*, III, 8-9. Uma vez que apenas fragmentos esparsos do referido texto de Cícero eram conhecidos, Bruni deve ter tido acesso à referência através das *Divinae Institutiones* de Lactâncio (XV, 14, 3-5). Uma referência mais breve aparece também em CÍCERO, *De Or.*, III, 67-68 e 80. Ver também QUINTILIANO, *Inst. Or.*, XII, 35.

Retórica e da Filosofia que Sócrates havia separado¹⁹. A Filosofia, nas mãos do orador, é tanto objeto de escrutínio retórico (*quaestio disputandi*), quanto matéria ou fonte (*res*) de aquisição de argumentos para composição de discursos²⁰. Seu estudo é etapa fundamental na preparação do jovem para a carreira oratória, isto é, a política²¹. Graças aos escritos de Cícero, o diálogo se torna a forma privilegiada para a investigação de doutrinas filosóficas e exposição de problemas da experiência civil do dia-a-dia, herdados pela tradição latina no Renascimento. Entre eles, as *Disputas Tusculanas* é o maior exemplo.

Junto com a ascensão e queda do Império Romano, o gênero diálogo sofre abalos. Segundo David Marsh, o fim do modelo do diálogo ciceroniano dá-se com a difusão do cristianismo e a submissão da retórica e da lógica à teologia. Ele reconhece no diálogo *Contra Acadêmicos* de Santo Agostinho (386 d.C.) o ponto de virada entre o fim desse modelo e o começo de outro, marcado pelos *Solilóquios*: o exame de consciência de um sujeito em solitária conversa consigo mesmo²². Opondo-se à escolástica medieval e aos modelos por ela estabelecidos, dez séculos mais tarde, o humanista Leonardo Bruni será responsável por contrapor à forma do diálogo medieval o modelo do diálogo ciceroniano.

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

O que, em nome dos deuses imortais, pode ser mais benéfico para se apreender as verdades sutis do que a discussão (*disputatio*), quando muitos olhos observam de todas as partes o argumento em questão, de forma que nada possa escapar, ou permanecer escondido, ou enganar o olhar de todos?
(...) O que pode servir mais adequadamente para aguçar a inteligência

¹⁹ CÍCERO, *De O.r.*, III, 60-61 e 72.

²⁰ Quer dizer, Cícero refere-se a *inventio*. Ver CÍCERO, *De O.r.*, III, 60.

²¹ De fato, como bem disse H. Adverse, parafraseando E. R. Curtius (*Literatura Européia e Idade Média Latina*), “a ‘arte de falar’ nem sempre esteve ligada à vida pública na Antiguidade”. “Apenas na Atenas dos séculos V e IV a.C. e na Roma Republicana seu estudo era compreendido como um elemento essencial para a formação do homem público. Filha da cidade democrática, a retórica tem seu campo de ação reduzido sob formas de governo não populares. A partir da Roma Imperial e durante a Idade Média, esse estudo ficará quase que exclusivamente vinculado ao âmbito literário”. (cf. ADVERSE, 2009, p. 121).

²² MARSH, 1980, p. 4.

(*ingenium magis acuat*), a torná-la hábil e sutil (*callidius versutiusque*), do que a discussão, quando é preciso num instante (*ut momentum temporis*) dedicar-se à questão, refletir, examinar os termos, observar e concluir? (BRUNI, *Diálogo para Pier Paolo Vergerio*, Livro I)²³.

Com o termo *disputatio*, Bruni se refere àquele modo clássico de debater livremente as “matérias sutis” (*res subtiles*) de filosofia e retórica por oposição à noção medieval de disputa, cunhada por Santo Agostinho. Bruni reforça o elogio da eficácia do exame de qualquer matéria levada a cabo por meio desse método, cuja garantia é amparada pela distância que separa os múltiplos pontos-de-vista. Esses, quando analisados em confronto, nada deixam escapar, esconder ou enganar. De outra parte, o aplicar-se nesse método, como um exercício para aquisição de competência retórica por aspirantes à vida pública, fecunda a mente de quem o pratica. Ele “aguça a inteligência” (*ingenium magis acuat*) do orador, tornando-o apto para debater com mais sutileza (*callidius*), habilidade (*versutius*) e prontidão (*ut momentum temporis*).

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

Na trilha aberta por Bruni, Antonio Beccadelli, no diálogo *Do Prazer* de Lorenzo Valla, reivindica a licença de buscar argumentos para sua tese de qualquer lugar que lhe agrade²⁴. Para além de Cícero, recorre, em sua defesa, na tradição latina, à autoridade de Sêneca, que, segundo diz, tomava de empréstimo de Epicuro algumas ideias, ainda que eles fossem de partidos opostos. Se na Idade Média, como afirma David Marsh, “Cícero era visto como uma autoridade (*auctor*), para os humanistas da

²³ Trad. N. Bignotto. In: BIGNOTTO, 2001, p. 259. Para texto latino, ver GARIN, *Prosatori Latini del Quattrocento*, p. 41-98.

²⁴ VALLA, DV, L.I, X, 2.

Renascença, ele encarna a imagem do filósofo-orador eclético, livre para examinar e argumentar sobre inúmeras questões filosóficas”²⁵. Estendendo essa liberdade ao máximo grau – até onde ela se encontra com a ousadia –, Valla reveste ninguém mais do que Sêneca – o “príncipe dos estoicos”, diz ele, defensor do primado da virtude, prezado pelos mestres escolásticos – daquela mesma licença que o método retórico de Carneades de falar com argumentos pró e contra uma causa deixou aos renascentistas como herança.

Uma vez que o objetivo da disputa, conforme o legado ciceroniano, é a edificação moral, o diálogo renascentista busca, contrariando o modelo medieval, persuadir (*ars persuadendi*), não ditar (*ars dictandi ou dictaminis*)²⁶. Com este fim, os renascentistas apostaram no uso, e abuso, do elemento surpresa como um recurso poderoso para a arte da persuasão²⁷. A surpresa é a principal paixão explorada pelo engenho agudo (como queria Bruni) para deleitar movendo e mover deleitando – as duas ações realizadas pela retórica que mais interessam ao orador, o *delectare* e o *movere* (ainda que a terceira, o *docere*, não seja desprezado)²⁸. Como diz bem Marilena Chauí, “agudo é o engenho que cria conceitos pela aproximação máxima e inesperada entre termos extremos concordantes ou discordantes, cuja distância, na linguagem comum, torna insuspeitada a possibilidade de juntá-los, junção que é um feito da linguagem culta”²⁹. Explorando de várias maneiras as figuras de linguagem e de pensamento que ornamentam o discurso, correspondentes, segundo a *A Arte Retórica* de Aristóteles³⁰, à elocução (*elocutio*)³¹, os renascentistas deslocam a

²⁵ MARSH, 1980, p. 9.

²⁶ Segundo Kristeller, a função exercida pelos humanistas correspondia a mesma que faziam os *dictatores* medievais na composição de epístolas e orações. A novidade dos humanistas dá-se com o resgate dos modelos dos textos clássicos não apenas no conteúdo mas no espírito da eloquência. (KRISTELLER, 1990, p. 85-105). Contrariando Kristeller, Ronald Witt afirma que ainda no *Trecento* a arte retórica era controlada pela *ars dictaminis*. A reviravolta retórica humanística só se daria efetivamente no *Quattrocento*. (WITT, 2001, cap. II, p. 1-31). Ver também, ADVERSE, “Retórica na Cultura Humanista”, 2009, p. 122.

²⁷ O excesso ou abuso de figuras de linguagem e de pensamento no século XVI, sobretudo dos oximoros e dos paradoxos necessários, será alvo, mais tarde, das críticas de alguns filósofos, entre os quais Espinosa (cf. CHAUÍ, “Retórica contra os Retóricos”, in *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*, 2011, p.108-112).

²⁸ “A retórica, definida como discurso dirigido ao *éthos* do ouvinte pela comoção de seu *pathos*, pode realizar três ações discursivas: mover (*movere*), ensinar (*docere*) e deleitar (*delectare*)”. (cf. CHAUÍ, “A Voz do Pregador”, in *Desejo, Paixão...*, 2011, p. 103). Ver, por exemplo, CÍCERO, *De Or.*, II, 121 e 129; para a principal tarefa da arte oratória, ver I, 17: “quod omnis vis ratioque dicendi in eorum qui audiunt mentibus aut sedantis excitandis expromenda est” [...porque toda a força e a arte da oratória consiste em aplacar e excitar o ânimo dos ouvintes].

²⁹ CHAUÍ, 2011, p. 109. Recomendamos, vivamente, a recém-lançada coletânea de ensaios de João Adolf Hansen sobre o tema, *Agudezas Seiscentistas e Outros Ensaios*, 2019.

³⁰ ARISTÓTELES, *Rhetorica*, III.

metáfora, “simples tropo ou ornamento de estilo”, para o reino da *inventio*, meio de provar, obter a simpatia dos ouvintes e mover suas paixões³². Sem medo de afrontar temas heterodoxos e polêmicos, antes buscam criar atmosferas de tensão por recurso às imagens, uso de figuras de oposição (*contentio* ou *antithesis*) e paradoxos³³. Pois, como nos lembra Chauí, “a proximidade repentina de extremos distantes surpreende e maravilha, e por isso, persuade”³⁴.

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

³¹ São cinco as partes da Retórica: *inventio* (eurésis), *dispositio* (táxis), *elocutio* (léxis), *memoria* (mnéme) e *actio* (hupókrisis).

³² CHAUÍ, 2011, p. 109.

³³ PSEUDO-CÍCERO. *Rhetorica Ad Herennium*, IV, 13.

³⁴ CHAUÍ, 2011, p. 109.

2. SUBORDINAÇÃO DA FILOSOFIA À RETÓRICA: HUMANISTAS CONTRA ESCOLÁSTICOS³⁵

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

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

Um século depois, herdeiro do ideal ciceroniano de orador, Quintiliano, numa crítica à prática oratória da Roma de seu tempo e em resposta às tradicionais acusações dos filósofos contra a Retórica³⁶, concebia um novo plano pedagógico em que a arte da oratória, provida de noções advindas do seio da filosofia, fosse por si o guia central na formação do *vir bonus dicendi peritus*³⁷. Nesse sentido, como esperto

³⁵ Para mais sobre a querela entre humanistas e escolásticos, ver VASOLI, “L’Umanisme Rhetorique en Italie du XVe siècle” (in FUMAROLI, 1999) e RUMMEL, *The Humanistic-Scholastic debate in the Renaissance e Reformation*, 1995.

³⁶ Ver, por exemplo, PLATÃO, *Górgias*. Para uma introdução às circunstâncias da composição do texto de Quintiliano, recomendo VASCONCELOS, B. A. “Introdução”, in *Ciência do Bem Dizer*, 2005, p. 9.

³⁷ QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, XII, 1, 1-3.

de retórica, o autor da *Institutio Oratoria* – único testemunho da excelência de seu gênio nessa arte –, lamentava-se, como lemos no excerto acima, de que aquela “bagagem de noções”, herdada da filosofia e “necessária ao orador”, não fosse mais “transmitida pelos mestres de eloquência” em seu tempo.

As causas desta mudança já eram motivo de ponderação por Cícero no *De Oratore*³⁸, livro III. Julgava ele serem devidas aos ataques de alguns filósofos – entre eles, Sócrates, “o mais importante” – à política e aos negócios públicos. Antes disso, Cícero recordava o exemplo de Fênix, preceptor de Aquiles, que o acompanhou na guerra de Troia, narrada por Homero, para que o fizesse “ao mesmo tempo, um orador e homem de ação” (*oratore verborum actoremque rerum*)³⁹. Assim como ele, havia muitos homens dotados de “sabedoria no agir e no falar” (*sapientiam faciendi dicendique*) e que “ocupavam um lugar de relevo no Estado”; cita, por exemplo, os nomes de Péricles, Górgias e Isócrates⁴⁰.

Agora, dizia Quintiliano, abandonados os “estudos de filosofia” – a sabedoria do bem agir (*bene faciendi*) – pelos estudos de técnicas retóricas – o bem dizer (*bene dicendi*) –, não se assistem mais no fórum, “à luz aberta”, espaço tradicionalmente de exibição dos talentos de homens eloquentes, a demonstrações virtuosas de oradores com domínio da causa e dos modos de argumentar⁴¹. Por outras palavras, ele lamenta a ausência de homens instruídos tanto nos preceitos da filosofia moral, para o bem agir (*bene faciendi*), quanto nos da arte retórica (*ars dicendi, ars rhetorica*), o bem dizer, o que compõe seu ideal do homem bom e eloquente, o *vir bonus dicendi peritus*.

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

³⁸ CÍCERO, *De Or.*, III, 59-61.

³⁹ CÍCERO, *De Or.*, III, 57.

⁴⁰ CÍCERO, *De Or.*, III, 59-61. (TA).

⁴¹ QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, II, 12, 10. (TA).

colunas, dispostas ao redor ou nas entradas dos edifícios públicos⁴². Com esses dizeres, Quintiliano pretende reprovar o afastamento da Filosofia do campo da política e sua desconexão com a realidade dos tribunais, restando ao orador buscar nesses lugares, ou seja, nos *porticus*, aqueles preceitos imprescindíveis à formação do perfeito orador.

Essas polêmicas entre a Retórica e a Filosofia não escaparam à atenção dos primeiros humanistas do *Quattrocento*, para quem a aproximação entre os novos estudos classicistas e a cultura oligárquica mercantil em ascensão eram parte de uma estratégia para a conquista de espaços ocupados hegemonicamente pelo poder clerical, tanto na política quanto nas universidades⁴³. Estas, desde sua origem no século XII, tinham por função promover⁴⁴ o ensino sancionado pelo Papa. A escolástica compreendia a carta programática de formação de todo o corpo de mestres e profissionais liberais existentes: médicos, juristas, teólogos e “artistas”⁴⁵.

A dialética formalista, com base na lógica de Aristóteles, difundida pela escolástica medieval, contribuiu para o completo abandono do modelo de diálogo clássico ciceroniano. Como reflexo dessa opção metodológica, podemos ler a crítica de Santo Agostinho aos retores da Nova Academia no diálogo *Contra Acadêmicos*. Neste, a figura de um mestre cristão, autoridade máxima dentro do diálogo (no caso, o próprio Agostinho), intervém como árbitro na disputa entre dois discípulos que debatem, à maneira dos antigos, acerca da possibilidade de se alcançar a verdade, e com esta, uma vida feliz pelo caminho da instrução filosófica⁴⁶. O árbitro cristão no diálogo, contrariando a tradição antiga, formaliza a submissão da retórica (e junto a

⁴² GREEK ARCHITECTURE. In: *Oxford Dictionary for Architecture*. Oxford: Oxford University Press, 2015. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books>>. Acesso em: 4 maio. 2019.

STOA. In: *Encyclopedia Britannica*. Disponível em: <https://en.wikisource.org/wiki/1911_Encyclopaedia_Britannica>. Acesso em: 4 maio. 2019.

⁴³ BIGNOTTO, N. *Maquiavel Republicano*, São Paulo: Ed. Loyola, 2005, p. 15.

⁴⁴ ESCOLÁSTICA. In: LE GOFF, J.; SCHIMITT, J. C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Imprensa Oficial, EDUSC, 2002, vol. 1.

⁴⁵ “*Artiens*, em sentido restrito, é o estudante da faculdade de artes, isto é, o filósofo” (cf. N.T ao verbete UNIVERSIDADE. In: *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, vol. 2, p. 585).

⁴⁶ Ver AGOSTINHO, *Contra Acadêmicos*, livro I, proêmio: “Ouve-me, desperta! Crê que hás de congratular-te por quase não conhecer o afago das prosperidades do mundo, tão amadas dos incautos, apesar do que todos os dias dizia, se uma dor de peito não me tivesse obrigado a deixar a profissão retórica e refugiar-me na filosofia. Ela agora me nutre e acalenta neste ambicionado ócio”, p. 53. Também em livro III, proêmio: “(...) principalmente por ele julguei dever travar-se esta discussão, para que no seu espírito a filosofia adquira e mantenha lugar maior não só do que a poesia, mas do que qualquer outra disciplina”, p. 98 (AGOSTINHO, *Contra os Acadêmicos*, trad. e prefácio de Vieira de Almeida, prof. da Universidade de Lisboa, s/l, s/e, Coimbra, 1957) .

ela, a da poesia) à filosofia, e desta, à teologia⁴⁷, que se estende até o século XIV – quando Petrarca levanta as primeiras suspeitas sobre o socorro recorrente à autoridade de Aristóteles, “o Filósofo”, e se posiciona contra a falta de liberdade do indivíduo de expressar sua própria opinião⁴⁸. Da mesma maneira que o poeta laureado, o chanceler de Florença, Leonardo Bruni, no seu diálogo *Ad Petrum Paulum Histrum*, exaspera-se com os filósofos de seu tempo por ensinarem sobre o que nem mesmo eles sabem! E, quando perguntados sobre qual autoridade ou fundamento pousam sua “preclara sabedoria”, replicam: “na do Filósofo”, com o que querem dizer “Aristóteles”⁴⁹.

A crítica às autoridades tradicionais fixadas pelo *cânon* escolástico, o qual tinha em Aristóteles – “o Filósofo” –, seu maior expoente, torna-se, desde Petrarca, um *topos* renascentista. Mas poucos foram tão incisivos nos ataques ao filósofo quanto Lorenzo Valla, como verificamos nos seus diálogos e, principalmente, nas suas *Dialecticae Disputationes* (1439). No diálogo *Do Prazer*, Antonio Beccadelli ousa refutar as teses de uma das obras mais lidas de Aristóteles, a *Ética a Nicômaco*, ao mesmo tempo em que pondera sobre a validade de se debater as ideias de um filósofo que sequer convenceu-se a si mesmo, uma vez que ele teria admitido, ao fim da vida, nos lembra o poeta, ter “errado continuamente”. De tal nos dá em testemunho o seu epitáfio: “*epeidé Aristotéles ouk eíleto Eúrípon, Eúrípon eíleto Aristotélenu*” (Já que Aristóteles não apanhou Euripo, Euripo apanhou Aristóteles)⁵⁰. Finalmente, Beccadelli amaldiçoa aqueles que insistem em seguir o “miserável” (*miser*) filósofo: “Deixe àqueles que seguem a opinião de Aristóteles que persigam a mesma morte!”⁵¹.

Seja com grande audácia, seja em críticas mais brandas, os ataques às autoridades vigentes não eram desferidos sem algum receio de retaliação. A forma dialógica fornecia recursos muito sutis aos humanistas de afastar textos e conceitos engessados pela cultura escolástica a partir do interior de uma tradição de rígido sistema de censura⁵². Segundo Marsh, o caráter ambíguo do diálogo, que permite ao

⁴⁷ MARSH, 1980, p. 42-43.

⁴⁸ Ver PETRARCA, *Secretum* (1347/53): “Agostinho [para Francisco]: Refreia-te da lisonja, rogo-te. Uma vez que eu percebo que tu estás de acordo com as minhas palavras, não tanto pelo julgamento quanto pelo temor, eu garanto a ti a liberdade de dizer o que quer que tu penses”. (PETRARCH, *The Secret (Secretum)*, Bedford, St. Martins: Boston, New York, 2003, p. 53). (TA).

⁴⁹ BRUNI, *Dialogi ad Petrum...* (Trad. N. Bignotto. In: BIGNOTTO, 2001, p. 262).

⁵⁰ Euripo é o nome dado ao estreito de terra que reparte em dois o golfo de Eubeia, o qual separa, por sua vez, a ilha grega de Eubeia da península da Beócia. Para epitáfio: GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Oratio IV, Contra Julianum*, Migne, PG, XXV, 597.

⁵¹ VALLA, DV, L.II, XXVIII, 19.

⁵² MARSH, 1980, p. 34.

autor falar pela voz de outrem sem identificar a sua própria, bem como o uso de termos genéricos (como *stoici*, *philosophi*) e referências a autores antigos (como a Boécio e Macróbio nas obras de Valla e Alberti, respectivamente), são instrumentos recorrentes para aludir, sem danos à imagem do autor, a instituições e figuras contemporâneas⁵³. Torna-se comum em diálogos humanistas a presença de um interlocutor de reconhecida reputação travestido na *persona* de um “intratável estoico”, como representante do rigoroso dogmatismo das disputas *sic-et-non* escolásticas.

A referência à figura do “estoico” como símbolo de uma filosofia contrária à opinião do vulgo e distante da realidade prática aparece já desde Petrarca, no diálogo *Secretum* (1347-1353)⁵⁴. Pela voz do próprio Agostinho, Petrarca faz ecoar uma crítica contundente e direta aos dialéticos contemporâneos:

No entanto, quando se trata da verdadeira realidade das coisas de que falam, esses dialéticos (*dyalectici*), em sua maior parte, nada sabem. Se perguntares a alguém da multidão sobre a definição de um “homem” ou de qualquer outra coisa, sua resposta está pronta (...) Contra essa estirpe de homens, com sua ignorância cultivada e curiosidade inútil, é válido protestar: “por que vós trabalhais incansavelmente por nada, ó criaturas miseráveis; por que exercitai-vos a mente em palavras fúteis? por que, esquecidos das coisas reais, envelheceis entre as palavras? (PETRARCA, *Secretum*, TA)⁵⁵.

A dialética, o método universal de explicação de problemas previamente enunciados pelo mestre escolar para se chegar, pelo viés da sentença e da questão, a formulações racionais e definições essenciais⁵⁶, resulta, na opinião do poeta, em “nada”, tão longe está “da verdadeira realidade das coisas”. Mais próxima das coisas

⁵³ MARSH, 1980, p. 14.

⁵⁴ PETRARCA, *Secretum*. Trad. C. E. Quillen, 2003, p. 52: “Franciscus: (...) You would have me bear in mind the precepts of the Stoics, which contradict the opinion of the crowd and are nearer to truth than to common custom”.

⁵⁵ “However, when it comes to the real truth of the things of which they speak, these dialecticians for the most part know nothing. If you ask one from this crowd about the definition of a man or of anything else, his answer is ready (...) Against this breed of men, with their cultivated ignorance and useless curiosity, it is good to protest, “Why do you labor endlessly for nothing, you miserable creatures; why exercise your mind on inane words? Why, forgetful of actual things, do you grow old among words?”. (PETRARCA. *Secretum*. Trad. C. E. Quillen, 2003, p. 61-62).

⁵⁶ UNIVERSIDADE. In: Dicionário Temático do Ocidente Medieval, vol. 2, p. 585.

está a “multidão”, que prontamente tem uma resposta para defini-las. Agostinho, ele mesmo uma *auctoritas* no *cânon* escolástico, aparece no diálogo de Petrarca opondo-se à inserção massiva do formalismo aristotélico essencialista no ensino do *trivium*. Essa destacada separação que ele acusa entre a doutrina (*litteris*) e a experiência (*res*) será bastante lastimada pelos humanistas do século XV e depois.

Nesse sentido, vemos o mesmo manto do estoico idealista, contrário à opinião popular, revestir a *persona* de Niccolò Niccoli nos diálogos de Bruni (*Dialogi I*, 1401) e de Poggio (*De Avaritia*, 1428)⁵⁷. No *Do Prazer* de Lorenzo Valla (1431), é o próprio Leonardo Bruni, tradutor da *Ética* de Aristóteles⁵⁸, quem assume o papel do estoico a se opor às instáveis opiniões do vulgo.

Os ataques dos humanistas contra os escolásticos nos remetem às acusações de Quintiliano, que vimos anteriormente, contra o abandono da filosofia para longe dos espaços públicos. Tendo trocado o fórum pelo *porticus*, lugar de que, por metonímia, deriva o nome dos filósofos estoicos, os filósofos haviam se distanciado da realidade prática e da vida política. Cícero, no *De Oratore*, em avaliação da arte dialética – “arte de bem dissertar e distinguir o verdadeiro do falso” (*artem bene disserendi et vera ac falsa diiudicandi*), conformada no método utilizado pelo maior professor da escola estoica de Roma em 156 a.C, o filósofo Diógenes –, rejeita seu método por considerá-lo “de nenhuma ajuda”, visto não ensinar “o modo de encontrar aquilo que se deve dizer” – correspondente, segundo a divisão da Arte Retórica, à invenção (*inventio*)⁵⁹. Como estadista e orador, Cícero está preocupado em encontrar as mediações retóricas para (co)mover o ânimo do ouvinte tocando no *pathos*, ou mais precisamente, para persuadir⁶⁰.

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

⁵⁷ MARSH, 1980, p.35 e p.54.

⁵⁸ A tradução da *Ética Nicomacheia* por Bruni data de 1416-17 (cf. HANKINS; PALMER, 2008, p. 20).

⁵⁹ CICERO, *De Or.*, II, 158-160. Para as partes da retórica, também em CICERO, *De Or.*, I, 142.

⁶⁰ CHAUI, 2011, p. 28.

o núcleo de todo o novo projeto-pedagógico cultural do Renascimento⁶¹. A arte da retórica era vista como a *scientia civilis* por excelência, abrangendo todos os aspectos da vida humana⁶². Ela passa a ocupar o lugar que Aristóteles atribuía à política. Valla, no *Do Prazer*, ao evocar os versos de Eurípides⁶³, chama a retórica de “Rainha de todas as coisas”, reservando à filosofia o papel de “soldado ou tribuno sob suas ordens”⁶⁴.

Em desobediência à autoridade do “Filósofo”, os humanistas invertem a formulação prevista nos *Topicos* que levava os entusiastas do método dialético a subordinar a Retórica à Filosofia. Segundo essa interpretação, uma vez que o silogismo retórico ou entimema pertencia, como todos os silogismos, à lógica, concluía-se que a Retórica devia fazer parte da Dialética⁶⁵. Para Valla, militante obstinado da causa da Retórica, era, ao contrário, a Dialética que deveria ser reduzida a uma das partes da Retórica, à invenção, o seu lugar original. “Pois”, afirmou nas suas *Dialecticae Disputationes (Repastinatio)*, “que outra coisa é a dialética senão uma espécie de confirmação e de refutação? Estas são partes da invenção, e a invenção é uma das cinco partes da retórica. Dizem que ‘pertence ao dialético fazer uso do silogismo’. Mas também não o utiliza o orador?”⁶⁶. Com essas palavras, Valla ficou conhecido como um dos representantes mais radicais do primado da Retórica contra a Filosofia.

Ainda que a proposta de Valla de redução da filosofia à retórica não tenha sido abraçada por todos os humanistas integralmente, é indiscutível que a virada para a retórica e o impulso geral para a retoricização do pensamento, avesso ao método silogístico, tenha arrastado muitos adeptos desde o fim do século XIII, quer dizer, desde pelo menos Petrarca⁶⁷, até o século XVI.

⁶¹ SANTOS, 2001, p.171-236.

⁶² “Arte da humanidade” (*humanitatis ars*) é a maneira como Jorge de Trebizonda definiu a arte retórica: “*Quare mihi rectissime humanitatis hanc artem maiores nominasse videntur*” (in *Oratio de laudibus eloquentiae*, 1430, apud SANTOS, 2001, p. 181).

⁶³ HÉCUBA, v.816.

⁶⁴ VALLA, DV, L.I, X, 3.

⁶⁵ ARISTÓTELES, *Rhetorica*, I, 1355a. O entendimento das relações entre retórica e dialética segundo Aristóteles dividira os intérpretes desde a antiguidade: ora a retórica é apresentada como antístrofe (*antístrophos*, *Rhet*, I, 1354a), ora como um ramo (*parafhyés*, *Rhet*, I, 1356a) da dialética (cf. SANTOS, 2001, nota 154, p. 231).

⁶⁶ VALLA, *Repastinatio dialectice et philosophie (Dialecticae Disputationes)*, ed. crítica de Gianni Zippel, Antenore: Padova, 1982, vol.1, p.175 (cf. tradução de SANTOS, 2001, p. 188).

⁶⁷ Ou mesmo antes dele. Segundo R. Witt (*In the Footsteps of Ancients: the origins of Humanism from Lovato to Bruni*) e outros historiadores, o humanismo teria encontrado seu verdadeiro começo antes de Petrarca, na figura do poeta Lovato, duas gerações antes. A hipótese da anterioridade é reforçada

3. O EXPEDIENTE DO PRAZER E A *VIS PERSUADENDI*: ENTRE A COMOÇÃO E A INSTRUÇÃO

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

O mais importante manual de retórica a servir de guia e modelo dos primeiros diálogos quatrocentistas é o *De Oratore* de Cícero. “Evitando a aridez do manual”⁶⁸ convencional, a obra, escrita na atrativa forma de diálogo, foi descoberta em sua versão completa em 1421, por Poggio Bracciolini (antes tinha-se apenas fragmentos)⁶⁹. No trecho acima citado, o grande orador romano descreve o seu modelo ideal de orador por critério de distinção, virtude ou valia, que caracteriza a habilidade do orador de se exprimir “de modo elegante, rico e variado” (*ornate copiose varieque dicere*)⁷⁰. Elegância, riqueza e variedade são atributos que dizem respeito à elocução (*elocutio*), parte da retórica que trata do estilo e da forma de expressão de um discurso (*quo modo*). À forma ele compara o conteúdo ou o “o quê” (o *quid*) de um discurso, elemento daquela outra parte da retórica chamada invenção (*inventio*)⁷¹. Mas é no interior da primeira, a *elocutio*, que encontra a força (*vis*) necessária do orador, o que lhe confere distinção, eleva-o acima dos demais ofícios para mais perto dos deuses – por isso dizê-lo *divino*.

também por uma declaração de Salutati a respeito de outro sujeito, de uma geração anterior. Ele escreve a Bartolomeo Oliari: “o primeiro cultivador da eloquência foi seu compatriota Mussato de Pádua”. (Citado a partir de ADVERSE, 2009, p. 304).

⁶⁸ PERNOU, L. *La Retorica en Grecia y Roma*, 2016, p. 142. (TA).

⁶⁹ Cf. GRECO, M., em “introdução” a CICERO, *De Inventione*, 1998, p. 50.

⁷⁰ Dentre as virtudes da oratória, Valla considera a *copia* a mais importante, difícil e “perigosa”, pois o erro, nas coisas de maior excelência, é sempre mais frequente (VALLA, DV, L.II, 1).

⁷¹ Cf. TORZI e CETTUZZI, em notas à tradução de CICERO, *De Oratore*, Milano: BUR, 1994, p. 385.

As tarefas da invenção dependem menos da habilidade do orador, pois que qualquer espírito mediano (*mediocris*), com estudo e treino, pode vir a conhecer com prontidão os lugares (*loci*) da prova⁷²; já a elocução, fruto da arte e de preceitos limitados⁷³, exige vigor (*vis*) e engenho (*ingenium*) que o exercício e a prática só contribuem para lapidar, mas não provêm⁷⁴. Noutros termos, a *elocutio* supera a *inventio* pela importância que exerce na realização do perfeito orador⁷⁵. Depende ainda esta da anterior, visto que o conteúdo, como um corpo sem alma⁷⁶, sem a força da expressão, diz pouco, nada concilia ou move. Enfatiza-se assim o reino da elocução, onde o cuidado estético com a beleza e a forma do discurso, muito além de agradar, adquire uma dimensão decisiva na sua força de persuasão (*vis persuadendi*).

Com a retomada do ensino de retórica no início do *Quattrocento*, por influência do modelo ciceroniano, um grande peso é dado à forma estética de um discurso, que se manifestou, entre outros aspectos, pela prevalência do gênero epidítico⁷⁷ – do louvor e da censura – e na escrita de diálogos⁷⁸. Este último, dado à possibilidade que realiza de unir os aspectos atrativo e didático das funções da oratória (o *delectare ac docere*) no mesmo gênero, caiu no gosto literário dos humanistas – os dois aspectos mais celebrados por Valla no seu diálogo *Do Prazer*⁷⁹. Se, por um lado, o modelo ciceroniano resolvia a querela entre filosofia e retórica ao

⁷² CÍCERO, *De Or.*, II, 118: “(...) quos quidem locos – vobis hoc, Cotta et Sulpici, dico – multa commentatione atque meditatione paratos atque expeditos habere debetis”.

⁷³ CÍCERO, *De Or.*, II, 119: “(...) artem quidem et praecepta dumtaxat hactenus requirunt, ut certis dicendi luminibus ornentur.”

⁷⁴ Trata-se do engenho agudo, afiado ou a *perspicuitas* do orador, que confere nitidez e clareza ao discurso (cf. PERNOUT, 2016, p. 252). Adiantando um pouco o tema que será esclarecido mais à frente, Marilena Chauí nos recorda também que o *ethos* de uma *persona*, enquanto disposição natural e constante, “semelhança de si consigo mesmo” (como definiu Aristóteles na *Poética*), se diz também em latim *ingenium* (o que em português se traduz como caráter ou índole). Recomendo: CHAUI, M. “Laços do Desejo”, 2011, p. 27).

⁷⁵ O acento marcado aqui sobre a elocução para a *vis persuadendi* de um discurso contraria a prescrição de Aristóteles que concede maior valor à força da invenção. Com efeito, dos três livros nos quais divide a sua *Arte Retórica*, concede dois para o tratamento das fontes e modos da argumentação, a *inventio*.

⁷⁶ CÍCERO, *De Or.*, III, 24.

⁷⁷ Ver ADVERSE, H. “As Relações entre Política e Retórica no Humanismo” (in ADVERSE, 2009, p. 133).

⁷⁸ Laurent Pernout nos adverte para que “não esqueçamos, enfim, a epistolografia – outra forma de conversação – para a qual Cícero deixou um modelo decisivo com sua monumental correspondência” (PERNOUT, 2016, p. 148). Newton Bignotto nos recorda também a importância que a *invectiva*, tema de muitas “cartas e correspondências diplomáticas”, assumia como terreno fértil para o debate de ideias entre os humanistas (BIGNOTTO, 2001, p. 92-93).

⁷⁹ Conforme recuperação da máxima de Horácio do deleitar e ser útil, a partir dos vv. 333-345 da *Arte Poética*. (VALLA, DV, L.II, XXXII, 2).

reconhecer a necessidade da formação filosófica para o orador⁸⁰, por outro, ao exigir o cuidado com a forma na expressão do pensamento, os humanistas colocavam a retórica num patamar superior por enxergar nas virtudes do estilo o moto da persuasão. Como afirma Helton Adverse, “a sensibilidade estética de que fazem prova (e que será uma das características mais marcantes do Renascimento) é aliada à consciência do poder persuasivo da beleza e da forma do discurso”⁸¹. De fato, se uma das funções da retórica é mover os homens (*movere*), “os humanistas estão convencidos de que o único meio possível para fazê-lo é a conformação estética do discurso”⁸². Para conduzir a vontade é necessário estar atento às condições específicas de tempo e lugar e, sobretudo, à sensibilidade do ouvinte, fazendo uso dos fatores que incidem sobre suas emoções.

Convém lembrarmos que a preocupação com a beleza na expressão do pensamento era atestada já desde os primeiros humanistas do século XIV, como Petrarca e Salutati⁸³. Para eles, o princípio do *decorum*, “a obediência ao que é ou está conforme à opinião estabelecida e aos bons costumes”⁸⁴, a conveniência, herdada também de Cícero, assumia uma função duplamente importante: como regra para a vida prática e para a atividade técnica. Está presente, portanto, nos domínios moral, político, retórico e literário⁸⁵. Enquanto elemento estético, o decoro regula a conveniência ao que é belo, harmônico, honesto e agradável. Assim, por exemplo – ilustrava Cícero no *De Officiis* –, como a beleza, a disposição e a harmonia dos corpos deleitam aos olhos (decoro estético, relativo ao que deleita os sentidos, o prazer), do mesmo modo, a moderação e a constância nas palavras e ações no trato social levam à “aprovação do nosso círculo”⁸⁶ (decoro moral e político, relativo ao que eleva o espírito, o honesto). Para fazer valer o ideal de união do homem sábio e eloquente, essencial à plenitude do orador – o homem público por excelência (*vir vere civilis*⁸⁷) –, cabe ao *decorum*, por referência ao que é belo (tomemos a raiz da palavra *decus/decor*, beleza, graça, elegância), fazer coincidir o prazer com o honesto, o estético com o

⁸⁰ Ver capítulo 1, parte II, item 2, “Subordinação da Filosofia à Retórica: humanistas contra escolásticos”.

⁸¹ ADVERSE, 2009, p. 130.

⁸² ADVERSE, 2009, p. 130.

⁸³ ADVERSE, 2009, p. 130.

⁸⁴ Cf. CHAUI, “A Ciência dos Afetos” (in CHAUI, 2011, p. 104).

⁸⁵ Para mais, ver ADVERSE, “A presença de Cícero” (in ADVERSE, 2009, p. 124-129).

⁸⁶ CÍCERO, *De Officiis*, I, 98.

⁸⁷ QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, I, *Proemium*, 9-10.

moral e a representação com o reto preceito (*recta honestaque ratio*)⁸⁸. Deve haver uma correspondência total entre a vida do orador e o seu papel civil, em termos de temperamento, porte, traje, idade, linguagem, discurso e ações.

No campo literário, esse princípio está presente também na escrita de diálogos, em que se deve respeitar a adequação do estilo em cada situação, as condições individuais de tempo e lugar da narrativa, os personagens, a ação, o pensamento e linguagem empregada. O estilo cria o amálgama entre o discurso e o temperamento do caráter do orador. Traduzido na expressão *actione personam accomodare* (“personagem e ação devem adequar-se”) – *actio*, em sentido amplo da performance teatral, relativa aos gestos, voz, porte, cenário, etc⁸⁹ – esse princípio será bastante explorado na narrativa de diálogos humanistas, sobretudo por Lorenzo Valla⁹⁰. No seu diálogo *Do Prazer*, a escolha do local do encontro, um *certum locum*, em correspondência com o tema a ser debatido, é uma preocupação que os próprios interlocutores do diálogo expressam⁹¹ – no caso, optam por um local respeitável, célebre, conhecido e bem frequentado, o Monte Giordano (*honestus, celebrer, notus, frequens*).

Em clara referência ao universo clássico romano, a escolha de um local apropriado ao assunto do debate, bem como a hora do dia em que se desenrolam as conversas⁹², seguem o costume antigo já empregado nos diálogos de Cícero. No *De Oratore*, ambientado na vila tusculana de Crasso, onde este se achava para reposição das forças esmorecidas pelo desgaste do empenho político, homens de estreita relação pessoal, representantes da aristocracia romana e de eminente participação nos negócios públicos, engajam-se em conversas acerca da arte do orador, casualmente desdobradas por dias diversos, ora pelos jardins, ora sob as colunatas, ora dentro dos salões, ora pela *silva*⁹³. No diálogo *Ad Petrum Histrum* de Leonardo Bruni, a narrativa

⁸⁸ QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, I, *Proemium*, 9-10. Para mais, ver o comentário de Marilena Chauí: o deleite que decorre do *decorum* “é provocado pelo ajuste entre *decorum* e *mimesis*” (in CHAUI, “Ciência dos Afetos”, 2011, p. 104).

⁸⁹ Cf. LORCH, “Introdução”, 1977, p. 17.

⁹⁰ Cf. MARSH, 1980, p. 70.

⁹¹ VALLA, DV, *Appendix I*, 3, p. 341: “Hic locus non est idoneus in quo colloquamur”. Ver também capítulo 1, parte I, “Na cúria, após o almoço, num dia de festa: o início do diálogo *Do Prazer*”.

⁹² Estava em voga o costume de se apresentar as arengas filosóficas à sombra e as orações à luz do sol, de preferência em praça pública, à vista de todos. Ver, por exemplo, QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, XII, 2, 8.

⁹³ NARDUCCI, E. “Eloquenza, Retorica, Filosofia nel *De Oratore*”, ensaio introdutório à tradução do *De Oratore* (in CÍCERO, *Dell’Oratore*, 2012, p. 17). Narducci recomenda também: GORLER, W.

é iniciada na casa do chanceler de Florença, Coluccio Salutati, num dia de festa, durante a Páscoa. Os célebres participantes repetem o encontro no dia seguinte, desta vez sob o pórtico dos jardins da propriedade de Roberto Rossi para continuidade da discussão. Essa se conclui com efusivo convite de Rossi para um banquete no dia posterior, a fim de tratar de novo assunto. No diálogo *De Avaritia* de Poggio, eminentes secretários da Cúria Papal reúnem-se, num dia de lazer, para um jantar na casa de Bartolomeo Aragazzi, próximo à Catedral de São João de Latrão, em Roma, e iniciam um debate acerca da eloquência dos sermões de Frei Bernardino. Em 1431, três anos depois de uma visita à Cúria Romana, em que estavam presentes o próprio Poggio e Bruni, Valla publica o seu diálogo *Do Prazer* como uma reprodução poética desse encontro⁹⁴. A primeira rodada de discussão é encenada à sombra do pórtico em Giordano, no centro de Roma, após o almoço. Em seguida, a convite de Antonio Beccadelli, dirigem-se a sua casa para uma segunda rodada de discussões (livros I e II). Após se banquetear com uma ceia regada a muito vinho (promessa cumprida pelo anfitrião), continuam a conversa pelos jardins da casa do poeta e acomodam-se à sombra da copa de um plátano, à maneira de Sócrates, no *Fedro* – uma provocação do humanista ao filósofo que sobrepunha a Dialética à Retórica. Ali empreendem uma conversa até o anoitecer, quando o grupo se dispersa, cada qual para seu lar (livro III).

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

From Athens to Tusculum: gleaming the background of Cicero's De Oratore, in "Rhetorica", 6, 1988, p. 215-235.

⁹⁴ Cf. LORCH, 1977, p. 21; PARKER, "Introdução" à tradução do *Hermaphroditus*, in BECCADELLI, 2010, p. xi.

de uma comunidade linguística, a *latinitas*, à semelhança da *koiné* grega⁹⁵). Esses se apresentam como homens de vasta cultura, versados nos conhecimentos de filosofia moral e nas matérias dos estudos humanísticos (*recto studio atque humanitate versentur*)⁹⁶, cujas relações são guiadas, conforme descrição de Quintiliano, pela “afabilidade (*facilitas*), cortesia (*humanitas*), moderação (*moderatio*) e benevolência (*benivolentia*)”⁹⁷. A *humanitas*, expressão herdada de Cícero (e também de Aulo Gélcio, como bem nos lembra Sérgio Cardoso), implica a inseparabilidade entre qualidade moral (*mos*) e cultura geral (*doctrina*) dos interlocutores, orientada para o bom cumprimento de seu papel civil, inseridos em uma comunidade livre, cristã e latina.

A esses homens cultivados em espírito opõe-se a rusticidade dos brutos, os não-cultivados e não-polidos, os homens do campo, os *agricolas* – termo com o qual Leonardo Bruni, o estoico, chama aos epicuristas no diálogo de Valla⁹⁸. O vocábulo, usado inicialmente para designar o agricultor, o trabalhador rural (de *rus*, do campo), passa a adquirir, no interior da vida agitada das cidades, o sentido negativo de grosseirão, não instruído, de vida rústica, rude ou “ruída” (por aproximação de *ruere*, ruir, desabar, como Sérgio nos aponta)⁹⁹. Vivendo na calma do campo, o agricultor se vê privado dos benefícios que só a vida civil e a boa convivência podem oferecer: os bens que derivam da urbanidade (*urbanitas*), a polidez no trato social que se refina pela “fricção da vida em comum”¹⁰⁰. Uma vez que é com o cultivo do espírito (e não do solo, como ocorre na agricultura, o cultivo do campo, *agri colere*) que o cidadão (*civis*) se desenvolve, mesmo nos momentos de lazer (do *otium*), quando se retira do alvoroço da cidade para a quietude de uma vila no campo (o *quies*), permanece o compromisso com os negócios públicos, a sua matéria de reflexão. As discussões especulativas travadas nesses momentos visam complementar a atividade civil dos humanistas, sempre a serviço do bem público, em todas as esferas de atuação que abrangem as Artes Liberais e os *Studia Humanitatis* (a filosofia moral, as artes

⁹⁵ A esse respeito, ver o excelente artigo de Sérgio Cardoso, “Sobre a Civilização do Renascimento”, 2017 (in MAGALHÃES, F. e BENEVUTO, F. orgs. *Filosofia, Política e Cosmologia: ensaios sobre o renascimento*, 2017, p. 20).

⁹⁶ CÍCERO, *De Or.*, I, 256.

⁹⁷ QUINTILIANO., *Inst. Orat.*, XI, 1, 42; CARDOSO, 2017, p. 22.

⁹⁸ VALLA, DV, L.I, II, 7. Ver também, parte I, “Na cúria, após o almoço, num dia de festa: o início do diálogo *Do Prazer*”.

⁹⁹ CARDOSO, 2017, p. 18.

¹⁰⁰ CARDOSO, 2017, p. 18.

oratórias e literárias e a medicina)¹⁰¹ – assim revela a pluralidade de ocupações dos participantes nos diálogos renascentistas¹⁰².

Os encontros retratam discussões amigáveis e informais em que questões filosóficas são examinadas num local agradável (*locus amoenus*). Seja pelos jardins, à sombra fresca de uma árvore ou de colunatas, seja em salões privados ou públicos, banquetes são desfrutados em meio a uma boa rodada de conversas, e conversas são celebradas com banquetes. A *aequitas*, igualdade que confere harmonia entre os participantes, junto com as imagens da *dignitas*, *suavitas*, *gravitas* e *pietas*, são elementos que colore o discurso e dão vida aos atores do diálogo. O cenário aprazível garante um ambiente tranquilo e livre para o exame agudo de questões complexas, ao mesmo tempo em que cria uma espécie de imunidade literária para a discussão de tópicos controversos. Além disso, e mais importante, proporciona uma atmosfera altamente atrativa e eficaz em cativar o público ouvinte ou leitor, que se vê, de algum modo, como plateia e até mesmo juiz do debate, sentindo-se convidado a refletir e formar uma opinião sobre o assunto tratado¹⁰³.

Em complemento ao valor dado à vida ativa do orador (a vida do *negotium*), o *otium*, momento privilegiado de encontro de homens muito doutos num *locus amoenus*, em resposta à necessidade de *recreatio* e *relaxatio animorum*, exerce o papel que o ideal de vida contemplativa representava para o filósofo medieval: local de meditação acerca de verdades teológicas, morais e espirituais. É a filosofia moral o tema privilegiado pelos diálogos quatrocentistas¹⁰⁴. O retiro à vida privada do humanista não se farta na total inatividade, mas faz da disputa filosófica (*disputatio in*

¹⁰¹ As Artes Liberais ou racionais abrangem, conforme tradição latina e medieval, as disciplinas do *Trivium* (Gramática, Retórica e Dialética) e do *Quadrivium* (Aritmética, Geometria, Astronomia e Música). No século XV, essas sete disciplinas são rearticuladas no conjunto dos *studia humanitatis*, com ênfase nas áreas da linguagem e da moral (Gramática, Retórica, Poesia, História e Filosofia Moral). Ver: CARDOSO, 2017, p. 22; ALESSIO, verbete “Universidade” (in LE GOFF, J. e SCHIMITT, J.J. vol. 2, p. 574.).

¹⁰² Dito bem brevemente, tais são as ocupações dos personagens da 1ª versão (1431), segundo descrição de Valla: 4 secretários papais (Antonio Loschi, Cincio de’ Rustici, Poggio Bracciolini e Melchior Scrivani), 3 oradores (Leonardo Bruni, Antonio Beccadelli e Niccolò Niccoli), 2 tradutores do grego (Leonardo Bruni – tradutor de Platão e Aristóteles – e Rinuccio Aretino – tradutor de Platão, foi professor de Valla), 2 juristas (Niccolò Tartarino e Antonio Arena), 1 poeta (Antonio Beccadelli), 1 historiador (Leonardo Bruni) e 2 expertos em filosofia moral, cristã e antiga (Leonardo Bruni e Niccolò Niccoli). (VALLA, DV, *Appendix I*, p. 340-342). Na 2ª versão de 1433, Valla inclui um médico, de nome Giovanni Marco.

¹⁰³ MARSH, 1980, p. 53.

¹⁰⁴ Dentre as inúmeras possibilidades temáticas que o gênero diálogo abrange, o tipo “filosófico” é o que mais se destacou (cf. SNYDER, 1989, p. 6).

utramque partem)¹⁰⁵, em continuidade às questões suscitadas pela ordem da vida exterior – da vida política e religiosa –, uma expressão coletiva da interioridade (por oposição aos solilóquios agostinianos), de cura, aprendizado, entretenimento e prazer. Em outras palavras, de união do útil ao agradável.

Como vimos até aqui, na concepção retórica dos humanistas do *Quattrocento*, a forma e o conteúdo dos escritos se inter-relacionam intimamente a fim de avivar a atenção do leitor, deleitar e instruir. Essas duas funções da linguagem encerram um princípio absolutamente fundamental para a retórica e para a escrita de diálogos do quatrocentos, sobretudo a partir do diálogo *Do Prazer* de Valla¹⁰⁶. Ele reafirma a fórmula de Horácio da *Arte Poética*, que bem resume essa concepção: “Tem todos os votos quem misturou o útil ao agradável, deleitando e, ao mesmo tempo, instruindo o leitor” (*lectorem delectando patrierque monendo*)¹⁰⁷. A passagem é lembrada pelo humanista romano no diálogo *Do Prazer* no momento em que Antonio Beccadelli encerra seu discurso com um panegírico de louvor ao prazer (a *voluptas*), trazendo à frente dos olhos todas as atividades humanas, das mais servis às mais elevadas, em que o prazer é elemento indissociável¹⁰⁸.

De fato, a retórica, desde Aristóteles, é arte produtora dos *exemplaria* de virtude para educar o público ouvinte, movendo e instruindo. De Cícero a Quintiliano, ela passa a assentar-se, como afirma Cesare Vasoli, “na conexão indissolúvel entre ‘verdade’ e ‘persuasão’”, isto é, “a certeza da *sapientia* e a capacidade pedagógica e persuasiva da eloquência”¹⁰⁹. Age sobre o *páthos* do ouvinte ou leitor pela edificação do *ethos* do orador ou escritor e atores do diálogo, pois é deles, propaganda, o discurso, e eles, lhe servem de modelo¹¹⁰. A educação humanista deve preparar o jovem para a entrada na vida civil, e para isso, “a primeira coisa útil são as letras”¹¹¹.

¹⁰⁵ Ver capítulo 1, parte II, item 1, “*Disputatio in utramque partem*: a liberdade do orador e o engenho agudo”.

¹⁰⁶ MARSH, 1980, p. 73.

¹⁰⁷ HORÁCIO, *A Arte Poética*, v.345 (trad. D. Tringali, 1993).

¹⁰⁸ VALLA, DV, L.II, XXXII, 1-10.

¹⁰⁹ VASOLI, C. L’humanisme rhétorique en Italie au XVe siècle (in FUMAROLI, 1999, p. 84).

¹¹⁰ Para a divisão das partes da invenção (*páthos*, *lógos* e *ethos*), ver ARISTÓTELES, *Retórica*, L.II. Era comum nos diálogos do *Quattrocento* que o autor representasse a si mesmo como um ouvinte, geralmente, na posição de um estudante em meio a um círculo de renomados humanistas, em referência à imagem da *mediocritas*, moderação, comedimento ou modéstia (Ver MARSH, 1980, p. 6-8 e PONS, A. *La rhétorique des manières au XVI siècle en Italie*, in FUMAROLI, 1999, p. 414).

¹¹¹ O peso concedido à elocução como arte da palavra exercerá grande influência sobre a geração seguinte na conformação da arte do perfeito cortesão. Sensível a esse desenvolvimento, a citação é extraída do diálogo *Civil Conversazione* (1574) de Stefano Guazzo (1530-1593). (cf. PONS, *La rhétorique...*, in FUMAROLI, 1999, p. 414).

A presença de jovens entre os ouvintes da disputa realça, por um lado, a preocupação pedagógica dos humanistas com a formação ética e intelectual das futuras gerações¹¹² e, de outro, reforça a estratégia de demarcar seu lugar de atuação junto às elites mercantis, como preceptores e auxiliares de dirigentes de estado ou em cargos eclesiásticos. O próprio Lorenzo Valla, como sabemos, enviara uma cópia do seu diálogo ao Papa Eugênio IV com o intuito de arvorar-se um lugar entre os secretários da Cúria¹¹³.

Atento à dimensão educativa da retórica e à noção de um sentido histórico de progresso do conhecimento¹¹⁴, Poggio Bracciolini investe, no exórdio ao diálogo *De Nobilitate* (1440), nos meios de encorajar o público leitor e as futuras gerações à emulação de seu estilo “polido e elegante”:

Pareceu-me razoável publicar uma espécie de exórdio para o tratamento deste tópico, sobre o qual, mais tarde, homens muito mais instruídos podem, com a sua sapiência, impelidos por mim, produzir algo mais polido e elegante. Pois, em todo estudo, o primeiro a escrever sobre um assunto tem sido, em geral, considerado o menos brilhante e refinado. Nada jamais surgiu desde o começo inventado e estabelecido, sem que as gerações posteriores não lhe tivessem acrescentado algo e aprimorado. Mesmo na filosofia, a mãe da sabedoria, e nas Artes Liberais, nós temos visto isso: uma vez que todos eles chegaram ao cume da perfeição passando por estágios, era suficiente para os primeiros promover incitamentos e estimular outros, como ocorreu, a procurar maior perfeição. Do mesmo modo, eu espero que este ensaio faça surgir alguém com talento para aplicar-se no aprimoramento do que quer que seja que eu tenha omitido ou errado (BRACCIOLINI, *De Nobilitate*, I, 64)¹¹⁵ (TA).

¹¹² MARSH, 1980, p. 8.

¹¹³ Em carta de Lorenzo Valla a Giovanni Tortelli, de 1441, o humanista atesta ter enviado cópia do L.III do *DV* ao Papa, em 1434. O pedido de Valla de participar como membro da Cúria foi negado (cf. LORCH, M. “Le tre redazione del *De Voluptate* del Valla”, p. 21, in *Giornale Storico della Letteratura italiana*, vol. 121, 1943, pp. 1-22) Para mais sobre o exórdio do diálogo *De Voluptate* como espaço de construção do *ethos* do autor, peço a licença de indicar meu artigo “Preenchendo lacunas: paganismo e antipaganismo no *De Voluptate proemium* de Lorenzo Valla” (ADAMI, 2019, in SARTORELLI; LIMA; CESILA; NAPOLI; 2019, p. 195-224).

¹¹⁴ MARSH, 1980, p. 9.

¹¹⁵ *apud* MARSH, 1980, p. 51.

A mesma fórmula de emulação aparecia já no proêmio ao *De Avaritia*¹¹⁶, do mesmo autor. A consciência dos humanistas de seu papel histórico e social na transmissão do conhecimento, como portadores da tradição dos antigos, é reforçada pela atitude de se retratarem como “uma minoria educada, elevada acima das massas e dos clérigos que a exploram”¹¹⁷. O exórdio, como expressão mais direta do caráter do orador¹¹⁸ (ou do autor, no caso do diálogo), cumpre dupla demanda: a de obter a benevolência do ouvinte por meio da lisonja, incitando-o para que tome parte no processo de aprimoramento das Artes; e a de evocar o ideal do *genus negotii nobilissimum*, linhagem ou categoria de homens conaturais a negócios nobilíssimos¹¹⁹, unidos pela missão comum de conduzir as massas (o *vulgus* ou a *turba*) pelo emprego da razão. Ao vulgo, o império das paixões flutuantes, se opõe o *ethos* constante e virtuoso do orador para garantir a coesão de uma “República espiritual” livre, federada por esta Roma antiga e moderna, berço das culturas helenística e cristã.

Nesse sentido, não é de admirar, observa David Marsh, que seja o “idealista estoico Niccoli”, no diálogo *De Nobilitate*, a rejeitar a “opinião popular instável em nome das verdades eternas, descobertas pela razão”¹²⁰. As paixões (o *páthos*) são disposições passageiras, impulsos irracionais e inconstantes, desordem; “o *ethos* é disposição natural”, temperamento e constância, semelhança de si consigo mesmo, diz Aristóteles¹²¹, vontade refletida (a *boulesis*, no vocabulário grego)¹²² em conformidade com a natureza. Compete ao orador, seguindo os preceitos da *recta ratio* – ciência que lhe confere o estudo da filosofia moral –, guiar as massas atuando sobre as paixões e dirigindo-as para o que é bom e honesto. No diálogo *De Avaritia*, Antonio Loschi elogia a eloquência de Frei Bernardino e ressalta seu poder de mover o povo. Contudo, lamenta-se Cincio Romano de que, como outros pregadores de seu tempo, Bernardino falhe em curar as doenças espirituais dos ouvintes¹²³. Na medicina antiga, assim como o médico no confronto das doenças busca conhecer a constituição e os hábitos próprios dos pacientes antes de prescrever um medicamento¹²⁴, o orador,

¹¹⁶ Como observa David Marsh, o argumento, extraído do *Brutus* de Cícero, torna-se um *topos* literário, recuperado também por Alberti no *Della Pintura*, de 1436 (MARSH, 1980, nota 21, p. 126).

¹¹⁷ MARSH, 1980, p. 54.

¹¹⁸ Para mais, ver CHAUÍ, 2011, p. 103.

¹¹⁹ Para mais, ver PONS, *La rhétorique...* (in FUMAROLI, 1999, p. 420).

¹²⁰ MARSH, 1980, p. 54.

¹²¹ ARISTÓTELES, *Poética*, IX, 1451b (cf. também CHAUÍ, 2011, p. 27).

¹²² Cf. CHAUÍ, 2011, p. 27.

¹²³ MARSH, 1980, p. 39.

¹²⁴ CICERO, *De Or.*, II, 186.

para cura das paixões e afecções (*affectus*), trata de adaptar o discurso aos “ouvidos da turba” (a *captatio benevolentiae*) a fim de que, por meio de uma oração agradável (*delectare*), sua argumentação ganhe força persuasiva¹²⁵.

De fato, objeta Cincio de’ Rustici Romano, não basta comover ou persuadir a plateia, é preciso curar ou educar o espírito com a cultura da alma, a *medicina animi* – ou filosofia, diz Cícero¹²⁶. Neste tratamento, acrescenta o orador nas suas *Tusculanas*, diferentemente do que acontece com as afecções do corpo, a cura não procede de fora de nós, devemos nos empenhar com “força (*vis*) e o máximo zelo” a ser “nós mesmos nossos próprios médicos”; noutras palavras, a cura da alma vem de dentro. A filosofia moral mira a educação do *ethos* como um discurso (*logos*)¹²⁷ acerca dos deveres (*de officiis*), “e neste gênero, busca o que seja reto” e “todo um exame de vícios e virtudes”¹²⁸. Todavia, pouquíssimos são filósofos, raros os sábios – lamenta o estoico Bruni, no diálogo *Do Prazer*¹²⁹. Citando os versos de Virgílio, recorda quão poucos são aqueles “a quem Júpiter gentilmente amou, e cujo brilho da virtude se eleva até o céu”¹³⁰.

A questão se volta agora sobre como a maioria, “a turba perturbada e turbulenta”¹³¹, desprovida de virtude e diligência necessárias, poderá sozinha curar-se das paixões. Resta procurar o instrumento operatório válido no campo das relações inter-humanas (das *artes sermocinales*) que dê conta de, agindo sobre as paixões (*o movere*), educar os ouvintes no sentido da finalidade natural ou do bem (*o docere*). Concorrem entre essas artes ou técnicas (*tekhnai*) a gramática, a dialética e a retórica¹³². Primará, entre os humanistas, a arte retórica, pela eficácia comunicativa e variedade da expressão a serviço da vida pública e da conversação. Ela concerne, afirma Cesare Vasoli, “a todos os aspectos da vida humana”, pois engloba, de uma só

¹²⁵ CICERO, *De Or.*, II, 159 e 186.

¹²⁶ CÍCERO, *Disp. Tusc.*, III, 3, 6.

¹²⁷ A ética ou filosofia moral, segundo Aristóteles, por lidar com questões contingentes, não alcança o estatuto de verdadeira ciência ou *epistémē*. Para o filósofo, só há ciência do que pode ser demonstrado, o necessário e verdadeiro. A ética lida com o provável, com vista à opinião (para uma explicação introdutória, recomendo ver MARÍAS, J. *História da Filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 67-71; para um texto mais especializado, ver CAMPOS, J. S. “Introdução”, in ARISTÓTELES, *Topicos*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007, p. 71-82).

¹²⁸ CÍCERO, *De Or.*, III, 118. Para mais, ver CHAUÍ, 2011, p. 26-28.

¹²⁹ VALLA, DV, L.I, V, 8.

¹³⁰ VIRGÍLIO, *Eneida*, VI, 129-131.

¹³¹ CHAUÍ, 2011, p. 32.

¹³² VASOLI, *L’humanisme rhétorique...* (in FUMAROLI, 1999, p. 85).

vez, “a esfera pública e privada”¹³³. E seguindo as transformações sociais e culturais da Renascença, como assinala Sérgio Cardoso¹³⁴, mediadas pelo renascimento da “romanidade” e das escolas filosóficas do helenismo – sobretudo o estoicismo e o epicurismo –, vincula-se a arte oratória à esfera da moral, servindo de regra geral da vida. Esse cuidado de orientação prática se estende às demais artes do *sermo*, que vêm corretamente a ser denominadas “Artes da Vida”.

A retórica, dirigida pela moral, é complemento indispensável à cura da alma, pois é ela que age sobre o *páthos*, “objeto de persuasão, por excelência”¹³⁵. A Medicina e a Retórica, enquanto artes curativas, retiram preceitos dos discursos (*logoi*) sobre os deveres para conhecimento da constituição dos caracteres universais e das disposições do temperamento (a *constitutio*), para diagnóstico de doenças (as afecções, os vícios e as paixões, o *affectus*) e para o tratamento de reposição da saúde, os *remedia* da virtude – as disposições naturais, para a ordem e beleza no corpo e na alma¹³⁶. Observando a alma, oferece o médico um remédio que tempere o corpo; observando os desejos (os que se referem aos cinco sentidos, o que agrada ou repulsa), oferece o orador uma oração que tempere o caráter. Valla, no proêmio ao diálogo *Do Prazer*, coloca-se na situação de um médico que, “vendo seus pacientes rejeitarem remédios que restabeleceriam sua saúde, não os força a tomá-los, mas lhes oferece outros que considera menos repulsivos. Em procedendo assim”, acrescenta, “remédios menos fortes trarão mais saúde. Este é o método que decidi seguir”¹³⁷. Seguindo a moral epicurista, ele busca no expediente do prazer ou do *delectare* o estilo de uma estética tênue a que subjaz uma ética dos desejos. O estoico, diferentemente, visa curar o espírito abolindo as paixões do corpo e da alma: a *apatheia*, negação do *páthos* e impassibilidade aos sofrimentos para restauração da saúde, a *tranquillitas*. Entende que as paixões em si são vícios ou doenças da alma, “obstáculos à potência da natureza do devir, o vir-a-ser”¹³⁸; *perturbatio* (agitação) e *cupiditas* (cobiça). Como diz Cícero nas *Tusculanas*, o “ânimo doente (...) jamais cessa de desejar”

¹³³ VASOLI, L. *L'humanisme rhétorique...* (in FUMAROLI, 1999, p. 76).

¹³⁴ CARDOSO, 2017, p. 21.

¹³⁵ CHAUI, 2011, p. 107 (recomendo também, do mesmo autor, o capítulo “Laços do Desejo”, *ibidem*, p. 35).

¹³⁶ Para uma descrição breve e detalhada da medicina antiga e o estudo dos caracteres humanos em relação aos quatro elementos, ver a nota ao conceito de “índole ou *ingenium*”, em CHAUI, 2011, nota 15, p. 331.

¹³⁷ VALLA, DV, L.I, *proem*, 2.

¹³⁸ CHAUI, 2011, p. 28.

(*cupere nunquam desinit*)¹³⁹. Mas o próprio orador romano rejeita a estética estoica na apreciação do estilo de Diógenes, o qual não considera “límpido, amplo e fluído (*non liquidum, non fusum ac profluens*), mas “árido, pobre, fragmentado e escasso” (*aridum, exile, concisum ac minutum*). Como alternativa, sugere um mais agradável, capaz de cativar os ouvintes e dar força à persuasão¹⁴⁰. Contrariando o estoico, Valla segue a receita de Lucrécio: pôr mel nas bordas do copo que contém o remédio amargo, usando os desejos para mover e educar o desejo¹⁴¹.

A fim de esclarecermos o valor que o *delectare* assume na concepção retórica humanista, convém retomar as três funções possíveis da linguagem, conforme determina a tradição clássica e sua relação com a medicina da alma na concepção do *Quattrocento*. De Aristóteles a Quintiliano (e Valla está de acordo)¹⁴², o discurso pode realizar três ações: ensinar (*docere* ou função teórica), deleitar (*delectare* ou função hedonística) e mover (*movere* ou função poética)¹⁴³. E assim o faz por recurso às imagens do que é bom, belo, honesto, útil ou agradável. Cabe ao *decorum*, como dissemos anteriormente, a função de fazer coincidir o prazer com o honesto (função regulatória), ou o bom e belo com o útil e agradável – os únicos fins possíveis das ações conforme a tradição retórica antiga¹⁴⁴.

A função teórica compete à *inventio* (isto é, à escolha dos *tópicos* adequados à natureza dos argumentos e do gênero discursivo conforme o assunto em causa¹⁴⁵) e é

¹³⁹ CÍCERO, *Disp. Tusc.*, III, 3, 5.

¹⁴⁰ CÍCERO, *De Or.*, II, 159. Optamos aqui por uma tradução que acentua os vícios do estilo breve, como entendemos quereria Valla, e como acreditamos nos conduzir a passagem de Cícero, pois ele diz como ressalva: “Mesmo quando [esse estilo] é aceito, deve ser aceito admitindo, porém, que não é adequado ao orador”. O estilo estoico é associado a uma tipologia descritiva da linguagem, restringindo-se à “fluidez idiomática, clareza da expressão, brevidade e precisão na relação entre as palavras e as coisas” (cf. nota aos gêneros de estilo, em QUINTILIANO., *Inst. Orat.*, XII, X, 58, Torino: Ed. Einaudi, 2001, p. 1018). Desse modo, uma tradução técnica que atenuasse seus vícios, poderia ser: “seco, direto, conciso e breve”.

¹⁴¹ A tradição clássica da arte retórica como medicina da alma assume três diferentes posições em relação às paixões: a de ascese (platônica), de educação (aristotélica e epicurista) e de abolição (estoica) dos desejos. (cf. CHAUÍ, 2011, p. 35).

¹⁴² VALLA, DV, L.II, XXXII, 2.

¹⁴³ ARISTÓTELES, *Retorica*, I, 1356a; CÍCERO, *De Or.*, II, 121; QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, XII, 10, 59. Para mais sobre a relação entre a retórica e a medicina da alma, ver CHAUÍ, *A Ciência dos Afetos*, 2011, p. 103-104. Convém ressaltar que não seguimos aqui a exata correlação proposta pela autora, mas implementamos, com base no seu esquema original, algumas modificações, visto nos pautarmos, na interpretação da tradição retórica, pela leitura de textos de autores do quatrocentos, sobretudo em nomes como o de Lorenzo Valla, Jorge de Trebizonda e Giovanni Pontano que tiveram uma atuação importante na reflexão e desenvolvimento dos estudos retóricos humanísticos. A esse respeito, aconselho desses autores, por exemplo, as obras *De Voluptate* (1431), *Rhetoricorum libri V* (1433-1434) e *De Sermone* (1499), respectivamente.

¹⁴⁴ CHAUÍ, 2011, p. 103; ARISTÓTELES, *Ethica Nic.*, II, 1104b30.

¹⁴⁵ CHAUÍ, 2011, p. 104.

realizada pelo trabalho da razão na apuração dos argumentos e construção de raciocínios a provar a *probabilidade* de uma ou mais teses, ou de uma tese contra outra¹⁴⁶. A função hedonística compete à *elocutio* (isto é, “às figuras de linguagem e de pensamento que ornamentam o discurso”¹⁴⁷) e é realizada pelo *decorum* do *ethos* do orador ou adequação do estilo, a garantir a produção de um discurso agradável aos ouvidos, olhos, tato e os demais sentidos do ouvinte. A função poética ou mimética compete à *dispositio* (isto é, “à ordem e arranjo dos argumentos”¹⁴⁸) e é realizada como *mimesis* ou representação do verossímil ou de uma ação, a constituir uma narrativa produtora de emoções diversas, sobretudo, de surpresa, admiração e entusiasmo, agitando e impelindo o *páthos* do ouvinte ou leitor. A função terapêutica da arte retórica realiza a cura e tratamento da alma apenas quando cumpre, simultaneamente, as três funções do discurso. Na purificação da alma, esta é elevada a um amor pela Lei em si mesma, a desejar o bem e a virtude, por si mesmas e por nenhuma outra utilidade; noutras palavras, mais do que persuadir, educa e modela o desejo.

As paixões são violentas, movimentos que agitam a alma afetando o corpo. Semelhante a uma arma, a retórica bem pode mover a vontade incidindo sobre o *páthos*, mas procedendo desta maneira, só o faz “de fora”, como justa violência contra as paixões, sem corrigir a sua constituição ou natureza. O objeto da *medicina mentis*, a saúde da alma, consiste em mudar o desejo, fazendo-o amar o Bem e a Virtude. Como o amante empenhado na conquista da amada, ele deseja o seu desejo, e não a posse da amada violentada. “Esse é um tema essencial à retórica”, afirma Pernout¹⁴⁹. A reflexão sobre a arte de persuadir esteve com frequência associada a Afrodite e Vênus: o tema do amor. Assim o exemplifica, na tradição grega, o *Elogio de Helena*, de Górgias, o *Banquete* e o *Fedro*, de Platão. Na tradição latina, a relação entre a retórica e o amor é ilustrada pelo poeta Ovídio, companheiro de Virgílio no clube epicurista de Mecenas¹⁵⁰, em sua *Arte de Amar*:

¹⁴⁶ Para mais, ver RACIONERO, “Introdução” a ARISTÓTELES, *Retórica*. Madri: Cremos, 1990 e CHAUI, 2011, p. 104.

¹⁴⁷ CHAUI, 2011, p. 104.

¹⁴⁸ CHAUI, 2011, p. 104.

¹⁴⁹ PERNOUT, 2016, p. 228.

¹⁵⁰ Segundo mostra Norman W. de Witt, hoje podemos afirmar, graças às descobertas da Vila dos Papiros de Herculano, que Mecenas, conselheiro imperial que empresta o nome ao círculo de literatos que abrigou sob sua patronagem, entre eles, Horácio e Virgílio, participou, junto a esses dois, do círculo de filosofia epicurista difundida através da biblioteca de Filodemo, de propriedade de Calpurnio Pisão. Supõe-se que Ovídio (43 a.C. - 18 d.C.), ainda que tenha participado do clube de Mecenas, a

Aprende as boas artes, esse é o meu conselho, ó juventude de Roma,
e não apenas para defender réus temerosos;
tal como o povo e o juiz severo e os eleitos do senado,
assim também a mulher, vencida, há de render as mãos à tua eloquência.
Deixa, porém, a força a bom recato (*lateant vires*) e não mostres um ar confiante;
arreda da tua conversa palavras enfadonhas (*molesta*).
(OVÍDIO, *Arte de Amar*, I, 457-462)¹⁵¹

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

A retórica, afirma Cícero, mostra “toda a sua força (*vis ratio dicendi*) em despertar e adormecer (*sedantis aut excitandis*) o ânimo dos ouvintes”¹⁵², tocando no *páthos*. Daí a necessidade do orador conhecer a fundo as paixões e sentimentos humanos de todo tipo, afirma o estadista romano¹⁵³. Mas o *páthos*, como observa Marilena Chauí, “só escuta a voz do *delectare*”¹⁵⁴. Dele advém a *vis persuadendi* em que consiste a tarefa da retórica: a arte de encontrar os meios da persuasão¹⁵⁵. Os oradores conseguem persuadir (*animos impellere* ou *commovere*) por apelo à dimensão psicológica do auditório, fundada no conhecimento prévio de seu caráter e disposição de humor. Reservam à prova lógica o segundo plano, cujo efeito é o convencimento (*convincere* ou *fidem facere*), uma conquista da razão¹⁵⁶. Querendo persuadir Catulo, assim diz Antonio no diálogo *De Oratore*:

julgar pela idade juvenil, tenha tido pouco contato com Horácio (65 a.C. - 8 a.C.) e muito menos ainda com Virgílio (70 a.C. - 19 a.C.). Deste, sabe-se que participara na juventude da escola epicurista do filósofo Sirão (ver DE WITT, N. W. “Epicurean Doctrine in Horace”, *Classical Philology*, vol. 34, n. 2 (1939), p. 127-134; “Parrhesiastic Poems of Horace”, *Class. Phil.*, vol. 30 (1935), p. 312-319; também em GIGANTE, 1987, p. 42-44; GRIMAL, 1994, p. 267).

¹⁵¹ OVÍDIO, *Amores & Arte de Amar*. (Trad. C. A. André, 2011).

¹⁵² CÍCERO, *De Or.*, I, 17.

¹⁵³ CÍCERO, *De Or.*, I, 17.

¹⁵⁴ CHAUI, 2011, p. 102.

¹⁵⁵ ARISTOTELES, *Retorica*, I, 2 (1355b).

¹⁵⁶ CÍCERO, *De Or.*, II, 121. Ver também BARTHES, 2006, p. 60.

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

Nessas passagens, Antonio destaca o valor que adquire para a *vis* persuasiva do orador a benevolência ou “boa disposição” do auditório para com a sua imagem. Como um agricultor ao revolver a terra, enriquecendo de nutrientes o solo para melhor receber as sementes, assim o orador prepara a sua audiência para que mais facilmente seja dominada “pelos impulsos e emoções” (*impetu animi et perturbatione*); noutros termos, para movê-la (*movere*). “Mais do que agarrar a ocasião, como fazia o médico antigo, o jardineiro da alma cria a ocasião, altera as circunstâncias e usa o desejo para vencer desejos”¹⁵⁷. Conquista primeiro a simpatia do auditório pela força do seu *ethos*, o qual serve de exemplo e modelo sobre o *pathos* do ouvinte¹⁵⁸, a fim de que as paixões deste sejam (de)movidas e a certeza mais provável, preceito ou lição assimilados. Tal é a função do *delectare*, conforme tradição dos antigos, desde Aristóteles, reforçada pelos romanos. Na receita de Cícero, novamente dada por Antonio, temos:

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

¹⁵⁷ CHAUÍ, 2011, p. 42.

¹⁵⁸ CHAUÍ, 2011, p. 103.

Sendo três as funções da arte oratória (*docere, conciliare, concitare*)¹⁵⁹, ele encontra três qualidades a elas correspondentes (*acumen, lenitas, vis*). O mesmo é retomado por Quintiliano, que reforça, em sua explicação, o sentido da função do *delectare*:

As funções dos estilos são, portanto, as seguintes: o primeiro parece ter a tarefa de informar (*docendi*); o segundo, a de comover (*movendi*); o terceiro – qualquer que seja seu nome – a de deleitar (*delectandi*) ou, como alguns sustentam, de cativar o auditório (*conciliandi*). A qualidade mais importante aos fins da informação parece ser a clareza (*acumen*)¹⁶⁰, ao passo que para cativar o auditório é necessário gentileza (*lenitas*) e, para comover, força (*vis*) (QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, L.XII, X, 59)¹⁶¹.

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

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

¹⁵⁹ Termos equivalentes àqueles fixados pela tradição retórica, já mencionados antes: *docere, delectare* e *movere*.

¹⁶⁰ *Acumen* ou *perspicuitas* são traduzidos como a virtude ou forma estilística da “clareza” por relação metonímica de instrumento, para o caso de *acumen* (ponta do estilo), e de efeito, para o caso de *perspicuitas* (nitidez, clareza). Para mais, ver PERNOUT, 2016, p. 252.

¹⁶¹ Tradução cotejada com a edição italiana de QUINTILIANO., *Inst. Orat.*, a cura di Adriano Pennacini, vol. II. Torino: Giulio Einaudi, 2001. (TA)

precisão que a ponta afilada do *stylus* possibilita – a este corresponde, conforme a tradição, o gênero baixo ou sóbrio¹⁶². Para o efeito de emocionar, suscitar paixões violentas, levar o ouvinte à ação (o *movere*), a oração deve demonstrar força, energia e veemência (*vis*), o estilo ser variado, copioso e sublime – a este corresponde o gênero elevado ou solene. Por fim, no gênero do meio, situado entre os demais, o estilo deve ser moderado, doce e suave (*lenitas*) para o efeito de cativar a audiência e gerar prazer (a *voluptas* ou *edoné*); na definição de Cícero no *De Finibus*, “comoção suave de alegria na alma e contentamento no corpo”¹⁶³.

Tal definição, próxima à moral de Epicuro, é recuperada por Valla no seu diálogo *Do Prazer*, com o fim de apontar o caráter duplo da força da *voluptas*: “deleite sobre a alma e o corpo”¹⁶⁴. Não é vício, como diz o estoico acerca do prazer (considerado de natureza corpórea¹⁶⁵), mas um bem, afirma o epicurista, da alma e do corpo. Com essa dupla potência, o prazer nasce do gênero médio do discurso pela ação do *delectare*: uma leve inquietação da alma, como um balanço suave ao ritmo de uma doce melodia, um prazer ao mesmo tempo de valor intelectual e sensível. As figuras de linguagem e de pensamento, sobretudo a metáfora, transferem para as palavras o que se sente com os olhos, o nariz, o tato e os demais sentidos. Alimentando-se da beleza, sonoridade e variedade do *verbum*, próprio ao gênero humano, essa conjunção estética produz uma forma de prazer tal que nada é mais “conatural ao nosso ânimo” (*cognatum mentibus nostris*)¹⁶⁶ – como se observa facilmente na poesia, mais ligada aos ritmos e sons da palavra, diz Quintiliano. Porque a arte imita a natureza, como tal deve a retórica empregar as palavras de modo a naturalmente suscitar prazer, expulsar a dor e lentamente ceder lugar na alma do ouvinte a uma doce alegria e benevolência¹⁶⁷. É certo que o prazer está presente em diferentes graus e duração nas três ações que realiza a retórica – como defendia o poeta Antonio Beccadelli no diálogo *Do Prazer*, tanto na atividade intelectual (tipologia descritiva da linguagem, correspondente ao gênero baixo), quanto na fruição poética (tipologia destinada a suscitar emoções, correspondente ao gênero

¹⁶² QUINTILIANO., *Inst. Orat.*, XII, X, 58-72. Ver também PERNOUT, 2016, p. 252.

¹⁶³ VALLA, DV, L.I, XV, 1, retomando definição de CÍCERO, *De Finibus*, II, 4, 13.

¹⁶⁴ VALLA, DV, L.I, XV, 1.

¹⁶⁵ CÍCERO, *De finibus*, II, 4, 13.

¹⁶⁶ CÍCERO, *De Or.*, III, 197. “Para mais, ver BEGNOUT, Bernard. *La précellence du style moyen, 1625-1650* (in FUMAROLI, 1999, p. 590).

¹⁶⁷ CÍCERO, *De Or.*, III, 197.

elevado)¹⁶⁸. Mas, somente na ação realizada pelo *delectare*, o emprego de um estilo em harmonia com o que é prazeroso (isto é, na adoção de imagens referidas aos cinco sentidos corporais), produz agradável sensação de moderada intensidade que “prega na alma”, diz o poeta Pacuvio¹⁶⁹, e cujo efeito é mais prolongado.

É que o prazer, seguindo o epicurismo de Valla, é substância cujos dois únicos atributos, duração e intensidade, variam em proporção inversa de grandeza – maior intensidade implica uma menor duração, e vice-versa¹⁷⁰. Assim, em matéria de prazer, o gênero médio se distingue dos demais por concentrar, no maior intervalo de tempo possível, apenas sensações prazerosas sem, no entanto, levar o ouvinte à total saciedade que confina com a náusea e o fastio, e sem apelar ao terror, próprio do gênero sublime, ou à vulgaridade, próprio do gênero baixo¹⁷¹. O emprego de um estilo que se possa dizer doce (por referência ao paladar); ou suave (por referência ao tato); ou belo (por referência à visão); ou harmônico (por referência à audição); ou delicado (por referência ao olfato); ou, em suma, leve, em referência à *lenitas* (leveza da expressão), produz deleite que cativa a alma à benevolência, efeito desejável pelo orador na função do *delectare* – cujo outro nome, acusava Sócrates no *Górgias*, é bajulação.

A tratadística em torno das diferenças dos estilos tende a considerá-los um instrumento da expressão (o *quo modo*, domínio da *elocutio*) a ser adaptada ao argumento (o *quid*, domínio da *inventio*)¹⁷². No que diz respeito ao *ethos*, as diferenças de nuances, conforme Quintiliano, contribuem para imprimir as variações de temperamento dos caracteres, dos quais dá mostra o famoso “círculo Homérico” das figuras de Menelau, Nestor e Ulisses – de onde certamente Valla, no seu diálogo *Do Prazer*, retira os seus modelos estilísticos¹⁷³. Para Menelau, imbuído de uma

¹⁶⁸ A distinção entre os estilos que nasce da reflexão aristotélica se desdobra, com Teofrasto, seu discípulo, em duas tipologias da linguagem: uma, orientada para a descrição dos fatos; a outra, para suscitar emoções. O pensamento estoico elege a primeira como de sua preferência. (cf. nota aos gêneros de estilo, em QUINTILIANO, 2001, p. 1018).

¹⁶⁹ Citado por CÍCERO, *De Or.*, II, 187: “sed tantam vim habet illa, quae recte a bono poeta dicta est ‘flexamina atque omnium regina rerum oratio’...”. EURÍPIDES, *Hec.*, 816.

¹⁷⁰ Também em CÍCERO, *De Or.*, III, 98-100.

¹⁷¹ CÍCERO, *De Or.*, III, 97.

¹⁷² cf. nota aos gêneros de estilo, em QUINT., 2001, p. 1018.

¹⁷³ O círculo já aparecia antes de Quintiliano, em Teofrasto (*Eloc.*, a111) e Cícero (*Br.* 10, 40; 13, 50). Posteriormente, arrola na tradição latina através de Aulo Gélíio (século II d.C.), até culminar, entre os gramáticos medievais, na *Rota Vergilii* de João de Garlandia (séc. XII/XIII). (cf. HASEGAWA, 2012, p. 45; Hasegawa recomenda também: SANTOS, Marcos Martinho dos. *As Epístolas de Horácio e a confecção de uma ars dictaminis: o opus*. Dissertação de Mestrado, São Paulo: DLCV, FFLCH/USP, 1997, p. 16 e pp. 143-167).

“linguagem concisa, agradável, própria (o que significa não cometer erros nos usos das palavras)” (*brevem, iucunditate et propriam*), adota o estilo sóbrio; a Ulisses, ornado de um estilo sublime, “atribui uma voz potente e uma veemência oratória (*magnitudinem et vim orationis*) comparada à neve de inverno em abundância e vigor” (*copia et impetu*); ao passo que “da boca de Nestor”, vestido de um estilo suave, “afluíam palavras mais doces que o mel (*dulciorem melle profluere*), de forma que, certamente, nada de mais agradável (*delectatione*) pode ser imaginado”¹⁷⁴.

A consideração sobre os estilos vai muito além do aspecto apenas pessoal da expressão¹⁷⁵. Eles são a potência da forma da linguagem realizada pela *elocutio* sob o governo da conveniência ou do decoro literário, o qual controla a adequação do estilo ao efeito desejado, em conformidade ao bom, belo, útil e agradável. Como corpo e alma, a forma e o conteúdo não se separam, a divisão causaria a morte de ambos – já o advertia Cícero¹⁷⁶. Como deve o prazer coincidir com o bom e honesto (o que faz o decoro), na cultura da alma – geórgica que modela o desejo¹⁷⁷ – as funções teórica e poética da linguagem devem ser reguladas pela função hedonística por meio do *decorum*, a conveniência a tudo o que é belo, bom, honesto, ao que agrada os sentidos e a alma. Como gênero do meio, o estilo médio é considerado um gênero misto¹⁷⁸, conjunção de teoria e *mimeses*, com o fim de instruir e emocionar; o deleite (*voluptas*) que o caracteriza é produzido como efeito do ajuste entre o preceito e a representação correta ou verossímil do que deve ser¹⁷⁹. Dessa maneira pode a filosofia moral quatrocentista identificar na moral epicurista da *voluptas* (função hedonística) um remédio eficaz para a cura das almas, e pode fazer valer a afirmação de Quintiliano:

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

¹⁷⁴ QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, XII, 10, 64.

¹⁷⁵ Ver KLEIN, R., “Estilos e Temperamentos”, 1998, p. 165.

¹⁷⁶ CÍCERO, *De Or.*, III, 24-25.

¹⁷⁷ Para mais, ver CHAUÍ, 2011, p. 42.

¹⁷⁸ QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, XII, 10, 18.

¹⁷⁹ CHAUÍ, 2011, p. 104.

Médico e agricultor das almas, o orador com sua eloquência prepara o solo com húmus fecundo, conquista a simpatia e o louvor dos ouvintes, a fim de guarir as almas com o mel do discurso poético que adoça o amargor do ensinamento epicurista. De fato, defendia Quintiliano ser muito útil ao orador o estudo da poesia, não apenas com vista à “elevação do espírito e da expressão”, mas, entre outras coisas, sobretudo pela possibilidade de “recuperação” do ânimo “desgastado pela prática forense quotidiana”, um remédio que lhe oferece a “liberdade de expressão da composição poética”¹⁸⁰. Pela união da liberdade estilística à terapia da alma, a função do *delectare* é assim também naturalmente manifesta na concepção retórica quatrocentista do gênero diálogo.

Com efeito, a estrutura flexível do diálogo dá espaço em seu interior a discursos de diferentes tipos, tais como: consolações, comiserações, anedotas, exortações ou disputas¹⁸¹; em suma, é um remédio adaptável às diferentes circunstâncias e métodos de suscitar os movimentos da alma, as paixões. Como o médico combina os compostos apropriados à cura das variadas patologias, assim o orador emprega os estilos e as palavras conforme os humores dos ouvintes e as paixões que pretende expurgar¹⁸². O estilo do diálogo simposiástico, como o designa David Marsh¹⁸³, indica a *copia* e *varietas* que um banquete, análogo ao gênero literário ao qual empresta o nome, oferece aos sentidos dos convivas à mesa: em rodas de conversas entre amigos, diferentes lições são aprendidas e apetitosas iguarias degustadas, numa atmosfera de contínuo e moderado deleite no corpo e na alma. O diálogo, como encontro de doutos à mesa, numa hora de lazer, como já dito aqui, visa prover as necessidades terapêuticas da alma, guarir a mente, afrouxar as tensões, restabelecer o ânimo liberando-o das dores consequentes dos contrastes e atritos do desgaste político, sem descuidar, porém, vale lembrar, do que é honesto e útil à vida pública. Não se trata de um mergulho solitário de meditação pessoal, mas a tal estado de solitude meditativa é conduzido aquele que goza da leitura de uma obra de diálogo – ao contrário de quem lê, a exemplo das obras de Petrarca, um *solilóquio*, em que se

¹⁸⁰ QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, X, 1, 27,

¹⁸¹ CÍCERO, *De Or.*, III, 118.

¹⁸² A sedução pelas palavras ou doce persuasão (*peithô*) são recursos adotados desde a tradição psicagógica (“condução ou evocação das almas”), conforme preceituavam Pitágoras e Górgias. Assim este diz no *Elogio de Helena*: “como alguns remédios expulsam do corpo alguns humores e outros expulsam outros, uns acalmam a doença e outros a vida, assim também as palavras. Umas afligem, outras alegram, umas espantam, outras medicam e enfeitiçam a alma” (*apud* CHAUÍ, 2011, p. 28-29).

¹⁸³ MARSH, 1980, p. 5-7.

sente seu leitor menos sozinho.

SOB O PÓRTICO, NO MONTE *JORDANUS*

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

Em 1428, um encontro inesperado na Cúria em Roma, entre Lorenzo Valla, Antonio Beccadelli, Leonardo Bruni e outros humanistas muito doutos, resultou na escrita do diálogo *Do Prazer (De Voluptate)* por Lorenzo Valla em 1431¹. Na dramatização do diálogo, ambientado inicialmente na Cúria, o encontro é transferido para um local não especificado sob o pórtico do Monte Giordano (*mons Jordanus*)². O local do encontro é sugerido pelo chanceler de Florença, Leonardo Bruni, quem propõe também que se discuta, à maneira dos antigos, um assunto da “máxima importância”: “eu me pergunto com frequência e grande perplexidade acerca da perversidade ou fraqueza da alma comuns à maioria dos homens”³. Sobre essas, encontra duas causas, ambas derivadas da natureza: “a primeira é que o exército de vícios é mais numeroso do que o das virtudes, de modo que, mesmo se quiséssemos, não conseguiríamos vencê-los; a outra causa (e que me parece mais monstruosa!), é que nós não o queremos”. Com essas palavras, Bruni, representante do partido estoico, introduz a questão a qual espera que seja respondida pelos amigos reunidos.

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

¹ Sabe-se que Beccadelli e Valla encontraram-se em Roma neste ano (1428). Mas não há testemunhos da visita de Bruni à Cúria nesta data (há sim uma, em 1426). De Niccoli, não se tem notícias. (cf. FUBINI, 1987, p. 191-3).

² A informação sobre a localidade nos dias atuais é incerta. Mas a partir da descrição de Valla do lugar como sendo de fácil acesso, deve tratar-se do Monte Giordano (*Mons Jordanus*) localizado no centro de Roma, no *riione* de *Ponte*. (cf. LORCH, Introdução, 1977, p. 8).

³ VALLA, *De Voluptate* (doravante DV), L.I, II, 2. A divisão do texto e a respectiva indicação numérica aqui utilizadas seguem a edição crítica proposta por Maristella Lorch (1977). As traduções da obra de Valla apresentadas são extraídas de minha Dissertação de Mestrado, indicada na bibliografia, pontualmente modificadas e atualizadas.

A QUESTÃO DO FLORENTINO LEONARDO BRUNI

Como regra, a primeira consideração deste estudo [i.e., a filosofia moral], como eu penso, é verificar se existe um fim ou extremo (*finis* ou *extremum*) nos assuntos humanos para o qual tudo o que fazemos é direcionado; a segunda consideração busca saber no que consiste este fim; e a terceira, como deve ser alcançado. Respondendo a essas questões, poderemos então derivar um esquema racional de orientação para toda nossa vida. As ações que se dirigem para o verdadeiro fim, poderemos chamá-las proveitosas e louváveis; aquelas que se desviam pela falsa opinião, deveremos desprezar e rejeitar (BRUNI, *Isagogicon moralis philosophiae*⁴, TA).

A passagem citada acima bem resume o interesse de Leonardo Bruni e também os de outros humanistas de investigar a existência de um “fim” (*finis*) ou “extremo” (*extremum*) das ações humanas, capaz de determinar um “esquema racional de orientação para toda nossa vida”. As três considerações que ele apresenta acerca do fim último são os pontos centrais discutidos no seu *Isagoge à Moral Filosofia* (1424-1426), isto é, como o termo grego indica, “um tipo de introdução ou visão geral de uma disciplina”, oferecida com o fim de preparar o iniciante para nela progredir seus estudos⁵; no caso tratado, os estudos de Filosofia Moral. Ele prossegue em sua explicação sobre os fins das ações por sua relação íntima com os bens, pois que “é mais do que evidente que tudo o que fazemos é feito em vista de um bem”. Disso decorre que “um fim e um bem são o mesmo”⁶. Se dizemos muitos serem os fins das ações, muitos serão, por sua vez, os bens para obtenção dos quais as ações são dirigidas; se dizemos de alguns fins se subordinarem a outros, o mesmo diremos dos bens; se dizemos o fim último ser superior a outros em uma cadeia de fins, o mesmo devemos considerar ser o sumo bem (*summum bonum*). A consideração a respeito da existência de um fim último ou do sumo bem se encerra com arrazoado que pressupõe inconveniente a persistência de uma cadeia infinita de fins ou bens, que

⁴ BRUNI, L. *An Isagogue of Moral Philosophy (for Galeotto Ricasoli)*. (Trad. J. Hankins, in HANKINS, J; GRIFFITHS, G; THOMPSON, D. 1987, p. 269).

⁵ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 269).

⁶ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 270).

arrolariam o curso de nossos desejos ao cúmulo da frivolidade e da tolice⁷. Assim decorre, por razão de “necessidade”, a definição do sumo bem:

(...) aquele que por si mesmo e sua própria potência, sem nenhuma interferência externa, nos captura e inflama a desejá-lo por si mesmo; é perseguido sempre em vista de si e jamais por outra coisa; todas as coisas se referem a ele, mas ele não se refere a nada mais. Tal é o mais alto fim e o mais alto bem (BRUNI, *Isagoge*)⁸.

Bruni assume inteiramente, e com grande precisão de formulação, as postulações do finalismo dos clássicos antigos, de preferencia, a de Aristóteles. O mesmo interesse parece inserir-se no tema em discussão do diálogo *Do Prazer* de Lorenzo Valla, de 1431, o qual de fato recebeu, anos mais tarde, por alusão ao seu conteúdo, os alternativos títulos: *De vero bono* (*Do Verdadeiro Bem*, em 1433) e *De vero falsoque bono* (*Do Verdadeiro e do Falso Bem*, entre 1435 e 1439)⁹. O verdadeiro bem (*vero bono*) se refere, como o sumo bem, ao fim último, e se define, segundo Valla, do mesmo modo como o definiu Bruni, “isto é, “desejável por si mesmo e não em vista de nenhum outro bem”¹⁰. Contudo, uma diferença importante no conteúdo da determinação conclusiva que tais autores designam como o sumo bem ou o fim último se revela já inscrita no título original da obra de Valla: para este, seguindo Epicuro, o verdadeiro bem coincide com o prazer; para Bruni, seguindo Aristóteles e os estoicos, ele diz respeito ao que é honesto ou “a prática da virtude”, como afirma no *Isagoge*.

Nesta obra, como pretende Bruni, um manual introdutório ao ensino de filosofia moral, ele apresenta, como resultado da comparação das doutrinas de três diferentes escolas filosóficas – epicuristas, peripatéticos e estoicos –, sua avaliação a respeito do sumo bem e o caminho para se “alcançar uma vida feliz (*bene vivere*)”¹¹. Do ensino estoico, ele diz ser “uma doutrina realmente robusta e viril”¹², mas cujo desacordo com os peripatéticos é “antes meramente verbal, que substancial”. Pois, “acaso não concordam ambos”, ele questiona, “que é a virtude a mestra e produtora

⁷ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 270).

⁸ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 270).

⁹ LORCH, M. P. “Le tre redazioni del *De voluptate* del Valla”, 1943, p. 22 e Introdução, 1977, p. 9.

¹⁰ VALLA, *DV*, L.I, XV, 2.

¹¹ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 269).

¹² BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 272).

da vida feliz?”¹³. Quanto aos epicuristas, “que advogam em nome do prazer”, esses também não se afastam tanto das demais doutrinas, uma vez que “é impossível uma vida feliz sem prazer; e este, por sua vez, é tão envolvido e conectado àquela que ambos não podem ser separados”¹⁴. Entretanto, para concluir, Bruni toma o partido das virtudes, pois que é delas, “com efeito, que a dignidade moral e o verdadeiro prazer florescem”¹⁵. “Apenas o homem bom é capaz de entender a verdadeira natureza das coisas. A capacidade de julgar dos perversos, ao contrário, se assemelha a de um doente que, tendo o senso do palato alterado, não reconhece o real sabor das coisas”¹⁶.

No início do diálogo *Do Prazer* narrado por Valla, o nome do chanceler de Florença reaparece na figura de um orador “suave, copioso e grave” (*suavis et copiosus et gravis*), em uma missão de trabalho na Cúria Romana¹⁷. Ali ele se encontra com alguns amigos humanistas num momento de lazer para debate de um assunto que lhe causa pessoalmente “grande perplexidade”: “acerca da perversidade ou fraqueza da alma, comuns à maioria dos homens”¹⁸. Assim ele apresenta as razões de seu espanto e sua conclusão da questão:

Eis minha conclusão depois de ter pensado com dispêndio e minúcia sobre este problema. Pelo que posso julgar, só encontro duas causas da perversidade humana, e ambas derivam de sua própria natureza. A primeira mostra que o exército de vícios é muito mais numeroso que o de virtudes, de modo que, mesmo se quisermos, não podemos vencer na luta contra a força de tais inimigos. A outra causa (e que me parece monstruosa!) é que nós não queremos vencer esses terríveis, importunos e perigosos inimigos nem mesmo se pudéssemos. Fomos engendrados com certo amor pernicioso que se deleita em nossos próprios males; e os vícios,

¹³ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 273).

¹⁴ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 273).

¹⁵ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 274).

¹⁶ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 282).

¹⁷ Leonardo Bruni é substituído na 2a versão do diálogo, de 1433, por Catão Sacco (Pavia, 1394/7-1453), jurista e professor na Universidade de Pavia. Valla deixou testemunho de seu afeto pelo jurista nas *Recriminaciones in Facium* e no opúsculo contra Bartolo, dedicado a ele. (cf. LORCH, 1977, p. 8; RADETTI, 1953, p. 10). As qualidades do orador a que fizemos referência, que caracterizam o discurso proferido pelo debatedor estoico, aparecem na 2a versão do diálogo junto ao nome de Catão (VALLA, DV, L.I, I, 1).

¹⁸ VALLA, DV, L.I, II, 2.

que são as pragas de nossa alma, são a fonte de nosso prazer (*loco voluptatis*). Por outro lado, a honestidade (*honestas*), mestra e integrante dos bens divinos, parece a muitos áspera, azeda e amarga. Mas sobre isto, falarei mais tarde. (VALLA, *DV*, L.I, III, 1).

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

Coube ao chanceler, como primeiro humanista a traduzir a *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (entre 1416 e 1417)¹⁹, lembrar aos colegas reunidos que a questão sobre as virtudes e os vícios é devidamente descrita, “com o máximo zelo”, naqueles três livros que compõe a *Ethica* do filósofo de Estagira – *Ética a Eudemo*, *Ética a Nicômaco* e *Magna Moralia*. Eles são a base de onde o orador florentino tira o enunciado de sua constatação sobre o número desigual de vícios e virtudes e o estofo de todo o conhecimento de Filosofia Moral exposto no *Isagoge*, como ele mesmo admite na exortação ao amigo Marcellino, no início do diálogo²⁰. Ele retoma assim a teoria, proposta pelo filósofo, que determina que a virtude é um ponto médio entre dois extremos, uma mediedade entre um excesso e uma deficiência²¹. Desta forma, ele conclui que o número de vícios será sempre superior, em duas vezes, ao número de virtudes, não importa quantos vícios e virtudes sejam descobertos. Nos seus exemplos, “a fortaleza (*fortitude*) tem por antítese a covardia e a temeridade (*ignavia et temeritas*); a prudência (*prudentia*), a malícia e a tolice (*malicia et stultitia*); a afabilidade (*comitas*), a rusticidade e a vulgaridade (*rusticitas et scurrilitas*), e assim sucessivamente, com todas as demais qualidade descritas por Aristóteles²².

É com grande tormento na alma que o chanceler lamenta a fraqueza de nossa

¹⁹ Cf. HANKINS, 1987, nota 24, p. 379.

²⁰ O drama do diálogo *Isagoge* se inicia com a visita de Marcelino a casa do chanceler, Leonardo Bruni, que se encontrava entretido com a leitura da *Ética a Eudemo* (BRUNI, *Isag.*, in HANKINS et al., 1987, p. 268).

²¹ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 274).

²² VALLA, *DV*, L.I, IV, 3

condição, fadados a lutar contra inimigo tão numeroso – com efeito, ele se diz impelido “a quase gritar!”²³. Compara a fadiga de tal diligência às duas faces de Jano, o deus romano com uma cabeça dotada de duas faces, cada qual voltada para uma direção, uma para frente e outra para trás. Alegoricamente, o deus representa o duplo esforço que temos de empenhar se quisermos vencer inimigo tão forte, que nos afronta com vícios duplos, cercando-nos pela frente e pela retaguarda. De forma que, mesmo no caso da virtude da diligência (*diligentia*), auxiliar na proteção da alma contra os vícios, como dizia Cícero nas *Tusculanas*²⁴, corremos o grave risco de, evitando a curiosidade (*curiositas*), esmorecer em negligência (*negligentia*), dois vícios contrários àquela virtude. Como canta o verso de Homero, citado pelo orador italiano: “Quando eu fujo de Cila, sou arrastado para Caribdis”²⁵. Na observância de tanta perversidade reunida, aflige o entendimento do orador conceber que dois vícios contrários a uma única virtude, como são a avareza e a prodigalidade (*avaricia et prodigalitas*) em relação à generosidade (*liberalitas*), possam simultaneamente acometer o mesmo homem, “como se devastado ao mesmo tempo por ventos opostos”. Tal é o exemplo, como se ouve dizer, de Catilina, ao mesmo tempo avarento e esbanjador (*idem avarus idem profusus*), guloso e falso frugal (*idem ganeo idem simulator frugalitatis*), negligente quanto à própria reputação, mas ambicioso (*idem negligens fame idem ambitiosus*). “Enfim, um homem coberto por todos os tipos de vícios”²⁶. Estranha ao admirador confesso de Aristóteles²⁷ que elementos “contrários e incompatíveis”, como o “fogo e a água”, “o leve e o pesado”, “o alto e o baixo”, possam coexistir. E, no entanto, admite, assistimos a esses vícios, as “pragas de nossa alma”²⁸, como “Ciclopes e Centauros vivendo juntos e conspirando contra nós”²⁹.

Em resposta à inquietação de Bruni, que incitava os doutos colegas a

²³ VALLA, DV, L.I, IV, 6: “...quod me pene exclamare compellit”.

²⁴ CÍCERO, *Disp. Tusc.*, III, 3, 6. Ver também capítulo 1, parte II, item 3, “O expediente do prazer e a *vis persuadendi*”, nota 58.

²⁵ Na mitologia Grega, Cila e Caribdis são dois monstros citados na *Odisseia* que guardavam a passagem de Ulisses pelo estreito de Messina. Na terra, habitava Cila, monstro de seis cabeças, e no mar, Caribdis, a personificação de um redemoinho. VALLA, DV, L.I, IV, 4.

²⁶ VALLA, DV, L.I, IV, 6.

²⁷ Segundo James Hankins, “Bruni foi de certo modo o membro mais característico da tradição do Aristotelismo humanístico”. Não se sabe ao certo as razões, mas foi por volta dos seus 50 anos de idade que Bruni abandonou Platão para tornar-se um seguidor de Aristóteles. O que se pode pontuar com mais precisão, a partir da leitura do texto do *Isagoge*, é a condenação de Bruni de certas doutrinas da *República* de Platão, como as da “comunidade de mulheres e de bens” e muito mais coisas “repugnantes aos nossos costumes”, diz o florentino (*Ep.*, IX, 4, ed. Mehus, *apud* HANKINS et al., 1987, p. 260-261).

²⁸ Ver trecho acima citado (VALLA, DV, L.I, III, 1).

²⁹ ESTÁCIO, *Tebaide*, I, 457-459; VALLA, DV, L.I, IV, 6.

refletirem sobre o assunto³⁰, exposto por meio de um discurso breve e ornado com dolorosa gravidade³¹, o primeiro a falar é o poeta panormitano Antonio Beccadelli, seguido por Niccolò Niccoli, responsável por emitir, fazendo as vezes de juiz, um parecer final sobre o tema do debate³². Invertendo a ordem original dos falantes, nos dirigimos primeiro à resposta de Niccoli, visto ser ele, “como todos reconhecem – assegura Valla – um homem admirado pela sua cultura no conhecimento dos antigos (*doutrina ac scientia rerum antiquarum*) e perícia nas coisas divinas”³³, quem rejeita a tese do venerando compatriota florentino em razão da falta de evidências comprobatórias (isto é, “que o número de vícios seja maior que o de virtudes”³⁴) propondo, então, em seu lugar, uma outra. Noutros termos, ele não aceita incondicionalmente a autoridade do Filósofo³⁵. Ele admite que Aristóteles é um homem de “grande gênio”, contudo, nos adverte a “nem sempre darmos fé às palavras das autoridades”, pois que “sendo humanas, muitas vezes, elas erram”. Daí conclui: “ninguém é mais tolo do que aquele que acredita completamente nos livros sem os examinar cuidadosamente em vista da verdade”, verificação que se faz ainda “mais necessária no caso das virtudes, das quais depende todo o princípio da vida” (*omnis ratio vivendi*)³⁶. Passamos, assim, ao exame de sua refutação.

REFUTAÇÃO DE NICCOLÒ NICCOLI

Niccoli afirma ser facilmente demonstrável, por evidências da razão (*cum evidentissima ratione probare*), que a cada virtude é confrontado apenas um único vício e que a virtude não é definida como “algo posicionado no meio (*in medio*) entre um excesso e uma deficiência, uma mediedade (*mediocritas*) entre o muito e o

³⁰ VALLA, DV, L.I, VII, 3.

³¹ Após a refutação de Antonio Beccadelli, Bruni comenta, não sem recurso a ironias, o discurso de seu oponente epicurista como sendo uma oração tão longa que, se permitido, se estenderia até o dia seguinte. A oração estoica, ao contrário, é breve e proferida com tanta solenidade que quase pudera levar as árvores que os rodeiam a chorar. (cf. VALLA, DV, L.III, I, 3).

³² Para lista das personagens presentes no diálogo, ver capítulo 1, parte I, “Na cúria, após o almoço, num dia de festa: o início do diálogo *Do Prazer*”, nota 1.

³³ VALLA, DV, *Appendix* I, 3, p. 340.

³⁴ VALLA, DV, L.III, IV, 1.

³⁵ Para mais, ver capítulo 1, item 2, Subordinação da Filosofia à Retórica: humanistas contra escolásticos.

³⁶ VALLA, DV, L.III, IV, 2.

pouco”³⁷. Em decorrência deste erro, “em vão se discute qual dentre os extremos seria o mais oposto ao termo do meio”, como fizera, por exemplo, o próprio Aristóteles ao tentar definir qual vício, se a avareza ou a prodigalidade, seria mais oposto à generosidade e, por assim dizer, mais distante do ponto médio³⁸.

Em oposição ao método argumentativo do filósofo, cujo essencialismo formal extrapola a realidade perceptível, o humanista nos aconselha “a observar a natureza das coisas e a ponderar sobre a vida dos homens sem argumentos sofisticados”³⁹. A partir de nossa experiência, ali encontraremos que “a prodigalidade não causa menos dano à nossa vida do que a avareza. Afinal, por que razão somos avarentos senão para sermos pródigos”⁴⁰, quer dizer, esbanjadores desenfreados na ostentação de todo luxo e futilidade? Pode-se notar, ele relata, que é mais comum encontrarmos pródigos que sejam ao mesmo tempo avarentos, do que pródigos que sejam também generosos; igualmente, são raros os parcos (*parcus*, moderado no gastar) que são ao mesmo tempo avarentos, mas há um número grande de pessoas generosas que são ao mesmo tempo poupadoras sensatas ou parcas. Isso é assim pois daí decorre um princípio, como acontece em todas as outras coisas⁴¹, que estabelece que “o semelhante é sempre relativo ao semelhante”⁴²: os vícios e as virtudes “concordam melhor entre si próprios do que quando combinados – se é que, de algum modo, elementos contrários podem ser misturados!”⁴³. Por isso, como dissemos antes, é mais fácil encontrar quem seja, ao mesmo tempo, dotado de dois ou mais vícios, como ser pródigo e avarento, ou de duas ou mais virtudes, como ser parco e generoso. Esse é o caso, por exemplo,

³⁷ VALLA, DV, L.III, IV, 3. Marco Zingano, na sua tradução comentada da *Ethica Nicomachea*, nos lembra “que a doutrina da virtude como mediedade já foi considerada como a regra de ouro da moral, mas hoje, sobretudo após o ataque kantiano a esta noção, parece dever ser para sempre abandonada”. Segundo ele, “Kant reclamou de um erro categorial: a virtude como meio termo entre dois vícios, um excesso e uma falta, tornava quantitativo o que era, porém, qualitativamente distinto. O que caracterizaria o preceito moral é ser o que há de correto para ser feito e não o fato de estar em um ponto mediano, como se alguém, vindo de uma falta em direção ao excesso contrário (ou inversamente), em certo momento passaria inevitavelmente pelo meio termo. Além disso, a mediedade foi cedo assimilada a uma doutrina da moderação: bem agir seria nem fazer muito nem muito pouco. Em outros termos: a doutrina da mediedade foi logo assimilada a uma teoria da mediocridade. Não é assim de surpreender que tal doutrina tenha caído em óbvio desfavor”. (in ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 2008, p. 22).

³⁸ ARISTÓTELES, *Magna Moralia*, I, 9, 3; VALLA, DV, L.III, IV, 12-13.

³⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 14: “Et certe si rerum naturam intueri volumus et vitas hominum sine ullis argumentorum cavillationibus reputare”.

⁴⁰ VALLA, DV, L.III, IV, 14.

⁴¹ VALLA, DV, L.III, IV, 16: “Nec vero in hac solum materia de qua diximus sed in ceteris quoque omnibus usu venit”.

⁴² VALLA, DV, L.III, IV, 19: “Nusquam enim illud medium inter duo ut vocant extrema recipitur, sed semper par pari refertur”.

⁴³ VALLA, DV, L.III, IV, 24: “Vitia nanque magis inter se consentiunt et item inter se virtutes quam permix-tim, si modo contraria misceri queunt”.

de que nos falava com espanto Bruni a respeito de Catilina, um homem devastado ao mesmo tempo por múltiplos vícios.

No caso das coisas de outro tipo, Niccoli nos concede ao menos quatro exemplos: o dos metais, das modulações da voz, da arte retórica e do vinho. Também nesses casos vale aquele princípio que determina “que uma coisa é mais adversa ou contrária a outra (*inimicum atque contrarium*) quanto mais as podemos confrontar”⁴⁴. Assim a prata é mais oposta ao chumbo ou ao estanho do que ao ouro, o qual, por sua vez, é mais oposto ao latão do que à prata ou aos demais. Como prega o senso comum, “nem tudo o que reluz é ouro”, por isso nem é preciso ser um médico alquimista para notar, apenas pela luz dos olhos, as semelhanças aparentes entre o ouro e o latão (*aurichalcum*)⁴⁵; ou entre o estanho, o chumbo e a prata. Mas pela alquimia ficamos sabendo que é muito difícil conseguirmos uma mistura homogênea do ouro com o latão (este último uma liga estável de cobre e zinco); ou da prata com o chumbo ou o estanho – se não forem combinações impossíveis de se realizar! De fato, como ele dissera antes a respeito das combinações de vícios e virtudes num mesmo homem, opostos não podem ser misturados⁴⁶. Assim Niccoli diz que a avareza se assemelha mais à parcimônia (*parcitas*) do que à generosidade (*liberalitas*)⁴⁷ e, por isso, a avareza e a parcimônia são mais adversas entre si; o mesmo se passa com a prodigalidade e a generosidade, muito semelhantes e, portanto, compõem o par de vício e virtude mais adverso entre si⁴⁸. Dessa maneira, conclui o teólogo, é uma desfaçatez afirmar que seja a avareza um vício mais oposto à generosidade do que a prodigalidade, como queria Aristóteles. Como se ele nos advertisse para tomarmos cuidado em não comprar estanho (e não latão!) no lugar de ouro, “conselho que não seria [necessário] se dar nem a um cego!”⁴⁹.

Assim ele nos conduz às *hipóteses* conclusivas da sua refutação à tese

⁴⁴ VALLA, DV, L.III, IV, 12: “Id existimo alicui maxime inimicum atque contrarium quod plurimum potest obesse”.

⁴⁵ VALLA, DV, L.III, IV, 19. O nome latino, derivado da palavra grega *oreikhalkos* (*orós*, montanha, e *chalkós*, cobre), era lembrado também como “o cobre dourado”. Na *Eneida* de Virgílio, ele aparece adornando o escudo do rei Turno: “Ipse dehinc auro squalentem alboque orichalco” (VIRGÍLIO, *Eneida*, XII, 87).

⁴⁶ VALLA, DV, L.III, IV, 24.

⁴⁷ Para a generosidade, Valla emprega ora *liberalitas* ora *largitas*. Dado o contexto, concluímos que, em todas as recorrências, ambas seguem o mesmo significado, isto é, as virtudes opostas ao vício da prodigalidade (*prodigalitas*). Por essa razão, optamos por traduzir as recorrências de ambos os termos latinos por “generosidade”.

⁴⁸ VALLA, DV, L.III, IV, 12.

⁴⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 12.

aristotélica da virtude como mediedade entre dois vícios:

ou admitimos que duas virtudes são os extremos de dois vícios, e dois vícios os extremos de duas virtudes; ou que a uma única virtude seja oposto um único vício; ou ainda, devemos ordenar aqueles quatro termos de forma que nem as virtudes nem os vícios sejam meios e extremos, mas, em vez disso, compartilhem dos meios e dos extremos⁵⁰ – como se posicionássemos, em primeiro lugar, a avareza, em seguida, a parcimônia, em terceiro, a prodigalidade e, por último, a generosidade. (VALLA, DV, L.III, IV, 21)

Posicionando essas qualidades dessa maneira, pode-se até mesmo jogar com a perspectiva, de tal modo que sejam as virtudes os extremos e os vícios os meios: “a prodigalidade entre a parcimônia e a generosidade (*largitas*)”; “a temeridade (*temeritas*) entre a coragem e a cautela (*fortitudo et cautio*)”; “o entorpecimento (*stupiditas*)⁵¹ entre a temperança e a vivacidade (*temperantia et hilaritas*)”⁵², e assim consecutivamente com os demais vícios e virtudes.

Mas a verificação das hipóteses acima apresentadas, através da aplicação das mesmas ao caso, por exemplo, das modulações de voz, leva a desejar, na opinião do humanista, a manutenção da ideia de “meios e extremos” (*medii et extremorum*) para designação de vícios e virtudes. Aristóteles definia a virtude como uma mediedade entre “um excesso e uma deficiência” (*excessum ac defectum*)⁵³, de modo que “tudo que estivesse no *meio* fosse bom e o que estivesse no *extremo* fosse excessivo ou deficiente” (*excedat aut deficiat*)⁵⁴. No confronto dessas ideias, os exemplos de Niccoli são fáceis de serem notados e explicados, como é o caso da “voz”. Um tom de voz mediano entre o grave e o agudo é considerado “ótimo” (*optimus*). Contudo, nem

⁵⁰ VALLA, DV, L.III, IV, 21.

⁵¹ Optamos por traduzir *stupiditas* (de *stupeo*, como o adjetivo *stupidus*) por “entorpecimento” ou “embotamento” quando em oposição à *hilaritas* (vivacidade), para indicar o estado daquele privado de sensibilidade, apático, embotado, tórpido (*torpidus*), semelhante ao sentido de *stupefactus* (de *stupefacere*, paralisar, pasmar, entorpecer). Não confundir com a *stultitia* (estupidez, tolice) que o autor contrasta com a *simplicitas*.

⁵² VALLA, DV, L.III, IV, 20.

⁵³ VALLA, DV, L.III, IV, 22.

⁵⁴ VALLA, DV, L.III, IV, 22; ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, II, 2-9 (1104a10).

o tom grave nem o agudo devem ser reprovados em si, pois que são bem convenientes quando a situação os requer: por exemplo, o tom agudo numa amplificação e o tom grave num exórdio⁵⁵. Ocorre que, “às vezes, o meio termo (*medium*) é vicioso e o extremo correto”⁵⁶, como também não podemos afirmar que seja sempre um vício o excesso ou a deficiência. Para citar mais um exemplo: “a extrema beleza (*extrema pulchritudo*) e a extrema sabedoria (*extrema sapientia*) são melhores do que uma medíocre (*mediocritas*); do outro lado, uma escassa deformidade (*minima deformitas*) e uma escassa estupidez (*minima stultitia*)⁵⁷ são melhores que umas medianas”⁵⁸.

O mesmo é observado na arte retórica e na apreciação do sabor do vinho. No primeiro caso, novamente a autoridade de Aristóteles é questionada, desta vez por sua obra acerca da arte *Rhetorica*. No livro destinado à exposição do estilo apropriado a cada parte do discurso, Aristóteles repreende os que defendem que a narração deve ser rápida (*phasi*) e reprovava o emprego de uma narrativa longa (*makrón*). Segundo o filósofo, também na questão dos estilos, a propriedade, como acontecia com o caráter, consiste na moderação (*métrios*)⁵⁹ – isto é, na interpretação de Niccoli, um ponto médio entre a narração breve e a longa (*nec longam nec brevem sed mediocrem*)⁶⁰. Ora, em oposição à autoridade do Estagirita, Niccoli traz à cena uma outra, segundo ele, “de maior aprovação”: a de Isócrates. Também citado por Quintiliano, o orador e retórico ateniense defendia que “a narração deve ser clara, breve e verossímil” (*lucidam, brevem, veri similem*)⁶¹. Como proposto na análise da voz e dos tons de um discurso, o teólogo florentino nos leva, pois, a concluir que é falso considerar faltoso quem fala muito ou pouco (*multum et parum*) e digno de louvor quem fala moderadamente (*mediocriter*)⁶², quando, em verdade, ambos os estilos são louváveis. Realmente, em uma oração, ele recorda, em geral louva-se “a abundância e a

⁵⁵ VALLA, DV, L.III, IV, 22. Com efeito, umas das funções principais do exórdio é oferecer o *ethos* do orador e favorecer a *captatio benevolentia* do auditório para a atuação e força da persuasão. Nesse sentido, a *severitas* (ou gravidade) é recurso estilístico adequado para forjar a imagem de autoridade que ganha prestígio para aceitação posterior da tese que o orador quer apresentar. É própria do estilo solene, e o próprio Valla faz apelo a esse recurso – como deduzimos, por sua escolha da personagem de Bruni como o iniciador do debate, o qual entrega um discurso cheio de austeridade. Para mais sobre a função do exórdio, ver capítulo 1, parte II, item 3, “O expediente do prazer e a *vis persuadendi*: entre a comoção e a instrução”.

⁵⁶ VALLA, DV, L.III, IV, 22.

⁵⁷ Para tradução de *stultitia*, ver nota 51.

⁵⁸ VALLA, DV, L.III, IV, 23.

⁵⁹ ARISTÓTELES, *Rhetorica*, III, 16, 4 (1416b 16).

⁶⁰ VALLA, DV, L.III, IV, 16.

⁶¹ QUINTILIANO, *Inst. Orat.*, IV, 2, 32.

⁶² VALLA, DV, L.III, IV, 17.

brevidade” (*copia et brevitatis*) – que o filósofo reprovava – e censura-se, por outro lado, “a redundância e a escassez ou aridez” (*redundantia atque ieiunitas sive ariditas*)⁶³ – vícios do discurso que, de fato, ao menos em aparência, nos induzem a enxergar aí um excesso e uma deficiência: o uso exacerbado das palavras, no caso da *redundantia*, e a carência delas, no caso da *ariditas*. Contudo, a questão, sendo apenas aparente, é resolvida com o apoio daquele princípio já discutido, o qual condiciona a possibilidade de comparação axiológica entre elementos opostos apenas para aqueles semelhantes entre si. Desse modo, o correto é atribuir à *copia* a virtude oposta ao vício da *redundantia* e à aridez o vício oposto ao virtuoso “estilo conciso” (*compendiario generi dicendi*)⁶⁴. Em reforço ao argumento, podemos ainda tomar de empréstimo a autoridade de Quintiliano, que dizia sobre o emprego das palavras na oração: “É preciso falar de modo que as palavras sejam prontas, não impetuosas; moderadas, não lentas”⁶⁵. O interessante na passagem, aponta Niccoli, é que o retórico não somente opõe uma virtude a um único vício, como parece seguir ele mesmo o princípio de relação entre termos semelhantes, como propusera o teólogo “para o ouro e o latão, e para a prata e o chumbo”⁶⁶. Igualmente, a prontidão se assemelha à impetuosidade e são, por isso, dispostas juntas; assim como a moderação se assemelha à lentidão e são colocadas lado a lado no exemplo de Quintiliano.

Quanto à produção de vinhos e seus sabores, é válido o mesmo princípio. Nem são os vinhos seco e doce (*austerum vinum et dulce*) extremos (*extrema*) do vinho suave (*suavis*)⁶⁷ e, portanto, reprováveis em si, nem é o vinho suave uma mediedade entre os sabores anteriores e, logo, degustado como uma bebida de qualidade superior às demais (aliás, muito em contrário, em geral o vinho suave é considerado o de menor valor entre os apreciadores assíduos da bebida!). Ainda que o grau de açúcar presente no vinho já à mesa possa ser mensurado em termos de *parum et nimium* (“pouco e em excesso”), termos que Niccoli emprega com frequência, o processo de fermentação no preparo dos tipos de vinho responde às dúvidas do estudioso florentino. Pois, se de uvas azedas (*ex acerba*) obtemos o vinho seco e das

⁶³ VALLA, DV, L.III, IV, 16.

⁶⁴ VALLA, DV, L.III, IV, 16.

⁶⁵ VALLA, DV, L.III, IV, 19. A citação de Valla do trecho de Quintiliano é pouco diferente da versão que normalmente se encontra nas edições modernas: “Os sit promptum non incitatum, moderatum non lentum”. Para fins de comparação, segue o trecho na versão da editora Einaudi, 2001: “promptum sit os, non praeceptum, moderatum, non lentum” (QUINT., Inst. Orat., XI, 3, 53).

⁶⁶ VALLA, DV, L.III, IV, 19.

⁶⁷ VALLA, DV, L.III, IV, 17.

maduras (*ex vinaciis*) o vinho doce, não há nenhum ponto médio que possa ser encontrado entre uma uva e outra, não havendo, por conseguinte, razão sequer para serem os vinhos que delas se originam chamados extremos⁶⁸. Da diferença de maturação entre uma uva e outra se diz que elas são *variadas*, não contrárias. A observação do processo de fabricação do vinho pode nos revelar, porém, a presença de outro elemento e outra relação mais útil à causa tratada. Alegoricamente, podemos dizer que a virtude está para o vício assim “como o vinho para sua borra (*vinum et fex*), ou o azeite para seu bagaço” (*oleum et amurca*); substâncias todas oriundas, por assim dizer, “do mesmo vaso”⁶⁹, mas com fins muito diferentes e opostos entre si.

Voltando ao exemplo das virtudes e vícios nas ações, do mesmo modo que vimos ocorrer na fermentação do vinho, aquelas qualidades provenientes, no seu entender, “do mesmo vaso”, são as mesmas que, por sua vez, originam os pares de elementos contrários. Assim como a borra e a uva, a avareza é “mais oposta (*contraria*) à parcimônia do que à generosidade” (*largitas*)⁷⁰; pois, de fato, o que é diferente por natureza dificilmente pode ser misturado. Assim também “não se pode misturar (*miscenda*) a generosidade com a avareza”⁷¹, elementos diferentes (um vício e uma virtude), ainda que não opostos (também a borra da uva não se combina com o líquido resultante da fermentação do vinho, nem dá para se confundir os sedimentos restantes da produção de vinho com os da produção do azeite, duas coisas, certamente, por natureza muito distintas entre si). Somente pode haver confusão entre coisas semelhantes, como ele dizia da relação entre o ouro e o latão, ou do estanho e a prata. Porém, não conseguimos uma mistura perfeita entre eles, tão antagônicos são esses elementos entre si, como misturar ouro e latão ou a borra e o vinho. Por isso, para separação de tal mistura os alquimistas falem em purificação, e não decomposição. Elementos opostos podem ser confundidos, mas não misturados. Daí, conclui Niccoli, a avareza é o vício oposto à parcimônia; e a generosidade a virtude oposta à prodigalidade⁷².

Tendo apresentado o princípio (*rationem ostendisse*), ou, como prefere dizer,

⁶⁸ VALLA, DV, L.III, IV, 17. Hoje em dia, para fabricação de vinhos de tipo suave, é feita adição de açúcar extra ao processo de vinificação. No tempo de Valla, é provável que o processo fosse mais natural, realizado através da interrupção do processo de fermentação da uva, o que preserva maiores quantidades de açúcar residual na bebida (cf. winner.com.br).

⁶⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 11.

⁷⁰ VALLA, DV, L.III, IV, 11.

⁷¹ VALLA, DV, L.III, IV, 11.

⁷² VALLA, DV, L.III, IV, 11-12.

“a fonte” (*fontem*)⁷³ de onde extraímos o critério para distinção axiológica das coisas, isto é, o método segundo o qual determinamos as qualidades das coisas em termos de vícios e virtudes, Niccoli propõe retornar “à ordem original do argumento”⁷⁴. Tomando os exemplos citados de início pelo proponente do debate, Leonardo Bruni, torna-se então possível a apresentação de uma nova disposição daquelas qualidades e seus pares de opostos segundo o critério do princípio da semelhança. A severidade (*severitas*) é oposta à crueldade (*crudelitas*)⁷⁵ – e não ao rigor (*rigor*), como colocava o Bruni –, ao passo que a humanidade ou indulgência (*humanitas sive indulgentia*) é oposta à lassidão (*dissolutio*). A prudência (*prudentia*) é oposta à malícia (*malicia*), ao passo que a simplicidade (*simplicitas*) é oposta à tolice (*stultitia*)⁷⁶. A afabilidade (*comitas*, para usar o termo escolhido por Bruni), dita também, ora urbanidade (*urbanitas*), ora espirituosidade (*festivitas*), ora gracejo (*facetia*), “e muitos outros nomes ainda”, como ele diz, é oposta à escurrilidade ou bufonaria (*scurrilitas*), ao passo que a probidade (*probitas*) se opõe à rusticidade (*rusticitas*)⁷⁷. Em resumo: a cada virtude corresponde um único vício oposto, conseqüentemente, “o número de soldados do nosso lado é o mesmo que do lado do adversário – igualdade que Bruni não reconhecia”⁷⁸.

Um princípio (ou *ratio*) só é verdadeiro se válido para “todas as coisas”⁷⁹; isto é, deve ser universal. Muitas regras prováveis podem ser imaginadas a partir da nossa experiência das coisas, mas é preciso ir, como ele diz, à “fonte” (*ad fontem*) do conhecimento se a filosofia almeja ser *vera scientia* (*epistême*)⁸⁰. Com efeito, no *Isagoge*, Bruni exortava seu amigo Galeotto Ricasoli a buscar na *philosophia* o conhecimento necessário para dissipar “as nuvens” que cobrem a possibilidade de

⁷³ VALLA, DV, L.III, IV, 15.

⁷⁴ VALLA, DV, L.III, IV, 15.

⁷⁵ Para a discussão sobre a virtude da severidade, ver mais à frente (VALLA, DV, L.III, IV, 28).

⁷⁶ VALLA, DV, L.III, IV, 15. Para tradução de *stultitia*, ver nota 51.

⁷⁷ VALLA, DV, L.III, IV, 15.

⁷⁸ VALLA, DV, L.III, IV, 27.

⁷⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 16.

⁸⁰ Pautamo-nos na designação cunhada por Bruni no *Isagoge*, o qual, por sua vez, segue a distinção de Aristóteles na *Eth. Nic.*, livro VI. Conforme explicitado pelo tradutor da obra de Bruni, repassamos a seguir a terminologia usada pelo orador italiano na tradução latina das virtudes intelectuais e os respectivos termos gregos de origem aristotélica: “prudência” (*phronesis*), “ars” (*tekhné*), “scientia” (*epistême*), “intelligentia” (*nous*) e “sapientia” (*sophia*). (cf. HANKINS, 1987, nota 45, p. 384). Não se deve confundir, contudo, o sentido que adquire para um humanista do quatrocentos a diferença entre *vera scientia*, verdadeiro saber filosófico-científico, e *sophia*, a verdadeira sabedoria. Soma-se a esta, além do conhecimento da Filosofia, o estudo da Retórica para formação do *vir sapiens et eloquens*, como defendia Cícero e Quintiliano (cf. QUINT., *Inst. Or.*, I, *Proemium*, 13-19; CÍCERO, *De Or.*, III, 57-61).

uma visão clara das coisas, auxiliando-nos a distinguir “o modo de viver verdadeiro do falso”⁸¹. Preocupado com a busca da verdade, Bruni reconhecia a devoção do amigo ao estudo da filosofia, mas condenava sua limitação a apenas um “ramo” dessa ciência, qual seja, à *physica* (“filosofia natural”)⁸². Como ele diz: “Tal filosofia é certamente sublime e excelente, mas é menos útil à vida do que a filosofia moral”⁸³. Pois, “o que é mais útil para um homem nobre, por natureza amante das virtudes, do que a aquisição de um conhecimento através do qual pode deixar de viver aleatoriamente e decidir sozinho o curso de sua vida e ações?”⁸⁴. Tal é o valor que Bruni e os demais humanistas do *studium*, como o próprio Niccoli e Valla, conferiam ao estudo da filosofia moral. Como ramo da filosofia, ela era colocada no mesmo patamar que a filosofia natural – para não dizer num superior, visto lidar com questões que interessam mais diretamente ao ofício do humanista e por ser, como o próprio Bruni diz, mais “útil à vida”⁸⁵.

Retornando assim ao argumento de Niccoli, a fim de cumprir o quesito de universalidade pelo qual rivalizava a filosofia moral com a natural, foi preciso a Niccoli comentar também, para além das virtudes e vícios já conhecidos, descritos por Aristóteles na *Ética*, algo a respeito de coisas de outro tipo; como falamos a respeito do vinho e seus sabores, da aparência dos metais e das modulações de estilo da voz e do discurso. Da observação dessas coisas, como vimos, o estudioso buscou provar que um elemento só pode ser chamado *adversus*, *inimicus*, *oppositus* ou *contrarius*⁸⁶ a outro se forem semelhantes. Mais diretamente, a relação de oposição só é possível

⁸¹ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 267).

⁸² BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 267) Conforme Hankins, o termo latino *physica*, entendido como “filosofia natural”, a ciência que lida com a natureza, segue aqui o mesmo sentido empregado por Cícero na obra *De Natura Deorum*, 2.23; quer dizer, não se limita apenas à arte da medicina, como normalmente encontramos em alguns textos latinos medievais (cf. HANKINS, 1987, nota 3, p. 381).

⁸³ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 268).

⁸⁴ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 268).

⁸⁵ O estudo da filosofia natural como entendido por Bruni, isto é, “aproximadamente o que compreendemos hoje como ciência natural”, afirma Hankins, passou a ser ensinado no *Studium Florentinum* mais ou menos desde sua fundação em 1387. A aproximação que faz Bruni entre as duas ciências, filosofia natural e moral, passa a largo de uma confrontação conceitual de natureza epistemológica mais precisa, visto que não era de seu interesse. Nós, por outro lado, que pretendemos conhecer justamente a formação do pensamento humanista nos quatrocentos, a despreocupação do orador só vem a reforçar o lugar que o estudo da filosofia moral, como ciência do comportamento humano, ocupava entre as artes dos *studia humanistatis*, como já era dito pelos especialistas: um compêndio de saberes “a fornecer matéria do que deveria ser dito pelo orador”, o *vir vere civilis*. “Em vez de considerar a filosofia moral uma disciplina independente, um braço da filosofia, os humanistas a pensavam como parte de uma cultura literária geral então chamada *studia humanitatis*, cultura que também incluía gramática, retórica, história e poesia” (cf. HANKINS, 1987, p. 256-257).

⁸⁶ Variações dos termos latinos empregados pelo autor para se referir à relação entre opostos.

entre elementos de natureza distinta mas comparável, “semper par pari refertur”⁸⁷, como o dourado brilhante do latão se assemelha ao ouro e o cinza escuro do chumbo à prata. Quanto aos elementos de natureza idêntica, como ele comentava acerca da voz, do discurso e dos tipos de vinho, só podemos falar de sua variedade; como variar de um tom grave para o agudo, de um estilo breve para um copioso ou provar do vinho de uvas já maduras ou azedas. Nesse sentido, um dos defeitos de Aristóteles parece ter sido separar em dois vocábulos o que era, em realidade, o mesmo. Entre elementos de igual natureza, cabe a indagação de Niccoli endereçada ao Filósofo: “por que separar a mesma palavra em dois significados, muito além do que a sua natureza comporta?” (*ultra quam ferat eius natura*)⁸⁸. Melhor teria feito ele, conclui Niccoli, se tivesse se reservado ao exame de “coisas singulares” (*singulas res*)⁸⁹.

Mas voltemos à questão fundamental para a filosofia moral, a apreciação das ações humanas. Tendo estabelecido a universalidade do princípio que diz ser possível a relação de oposição apenas entre elementos semelhantes, “o que é válido para todas as qualidades” sobre as quais discorreremos até aqui, deve ser válido também para “as ações”⁹⁰, a cujas qualidades atribuímos os nomes de virtudes ou vícios. Do mesmo modo como procedemos na análise daquelas “coisas” – da voz, do vinho e do discurso –, perseguindo apenas “coisas singulares”, tomando o cuidado de não misturar elementos que não podem pela experiência ser combinados, assim também devemos proceder para a análise das ações, atendo-nos apenas ao julgamento de “atos singulares” (*singulos actus*)⁹¹. Desse modo seguimos em todas as coisas um único princípio, uma única *ratio*.

Em conclusão, vícios e virtudes não são determinados com base em sua posição, se se situam “abaixo, no meio ou no topo” de uma escala (*in infimo aut in medio aut in summo*)⁹²; e não se pode definir uma virtude como algo que se encontre sempre no meio entre dois vícios opostos, como prescreve Aristóteles. Virtudes e vícios são qualidades reconhecidas com base em “ações contínuas e frequentes” (*ex*

⁸⁷ VALLA, DV, L.III, IV, 19: “semelhante se refere sempre a semelhante”.

⁸⁸ VALLA, DV, L.III, IV, 7: “Quid unum verbum in duas significationes ultra quam ferat eius natura diducis?”.

⁸⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 9: “Melius itaque singulos actus ac singulas res iudicamus”.

⁹⁰ VALLA, DV, L.III, IV, 23: “(...) et ita in ceteris sive qualitativibus sive actionibus, qualia iam multa ostendi.”

⁹¹ VALLA, DV, L.III, IV, 9.

⁹² VALLA, DV, L.III, IV, 23.

perpetuitate ac frequentiore usu actionum)⁹³, quer dizer, as reconhecemos a partir da observação do caráter de um sujeito dito virtuoso ou vicioso. Pois, certamente não julgamos o caráter (o *ethos*) de alguém “como generoso, parco, avarento ou pródigo” com base em “atos isolados ou singulares” (*ex singulis actibus*)⁹⁴, mas nos frequentes – “apesar de que”, ressalva suscitada pelo autor, “podemos sim ser louvados ou reprovados em razão de um único ato” (*singulus*)⁹⁵.

Antes de continuar, talvez seja útil esclarecermos a diferença que Niccoli estabelece entre os “atos singulares” e as “ações contínuas” quando afirma que no exame de vícios e virtudes particulares devemos nos ater a atos singulares e, para julgamento do caráter de um sujeito, a ações frequentes. A diferença recai no reconhecimento de que uma coisa é o julgamento do caráter, ou seja, a opinião, outra, a determinação prévia do jogo de oposições entre vícios e virtudes, ou seja, suas definições teóricas. A primeira diz respeito ao âmbito da prática, a segunda, da teoria; sendo ambas partes da mesma ciência, a filosofia moral, e dependentes uma da outra. Dessa ciência depende, como dizia Bruni no *Isagoge*, a decisão sobre o curso de nossas vidas e ações⁹⁶, bem como o julgamento que fazemos dessas ações nos outros, a opinião pública. Talvez por essa razão, o orador entendia serem duas as partes da alma racional: uma que lida com a ciência ou teoria e a outra com a opinião ou julgamento⁹⁷. Nesta última, pesa muito a força persuasiva dos exemplos particulares: a narrativa dos feitos de homens e mulheres a servirem de modelo de virtude ou vício em discursos de louvor ou vitupério. Em geral, a conformação da opinião em torno da imagem dessas figuras é unívoca: ou de vício ou de virtude, para repúdio ou louvor. Para tanto, o orador leva em consideração não atos singulares, mas ações contínuas e frequentes, decorrentes da constância (ou inconstância) do caráter do sujeito, a figurar imagem decorosa (ou indecorosa) do *ethos* em harmonia (ou desarmonia) com o conjunto de ações que compõe a narrativa de uma ação completa⁹⁸. Assim o atestava Quintiliano – lembrava Niccoli – ao falar de Homero: “um único homem, louvado por

⁹³ VALLA, DV, L.III, IV, 24; ARISTÓTELES, II, 3, 1105b1.

⁹⁴ VALLA, DV, L.III, IV, 24.

⁹⁵ VALLA, DV, L.III, IV, 24: “Nam liberalis, parcus, avarus, prodigus non ex singulis actibus nominatur, licet ex singulis actibus laudari vituperari possint, sed ex perpetuitate ac frequentiore usu actionum”.

⁹⁶ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 268). Para mais sobre as diferenças entre ciência e filosofia herdadas de Aristóteles na concepção humanística, ver notas 76 e 81 deste capítulo.

⁹⁷ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 281).

⁹⁸ ARISTÓTELES, *Poética*, VIII, 1451a30.

muitas virtudes diferentes”⁹⁹. Cito a passagem da *Institutio Oratoria* lembrada pelo humanista:

Ninguém o podia superar em sublimidade (*sublimitate*) no tratamento dos assuntos elevados e em propriedade (*proprietas*) nos assuntos humildes. Ao mesmo tempo gracioso e preciso (*laetus et pressus*), agradável e grave (*iucundus et gravis*), admirável seja por sua abundância seja por sua brevidade (*tum copia tum brevitatem*); eminente não apenas pela virtude poética, mas também pela oratória (*nec poetica modo sed oratoria*). (QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, X, 1, 46, TA)¹⁰⁰.

Muitas são as virtudes aí destacadas por Niccoli: a abundância e a brevidade, (*copia et brevitatem*), a sublimidade e a propriedade (*sublimitas et proprietas*), a graça e a precisão (*laetitia et pressitas*), a amabilidade e a gravidade (*iucunditas et gravitas*), a virtude poética e a oratória (*poeticam virtutem et oratoriam*)¹⁰¹. Enquanto Homero era elogiado como exemplo de virtude, Catilina, “um homem devastado por todos os tipos de vícios”¹⁰², era reprovado como exemplo de ignomínia.

Niccoli parece estar de acordo com Bruni no *Isagoge* e, consequentemente, também com Aristóteles, no seguinte ponto: “a virtude é uma disposição constante da alma a qual comumente é chamada hábito”¹⁰³. O *ethos* é disposição natural e constante que se “aperfeiçoa com a prática duradoura”, “pelo treino e disciplina mental”, acrescenta Bruni. Na acepção de Aristóteles, é semelhança de si consigo mesmo, vontade refletida segundo a reta razão e a natureza¹⁰⁴. Um homem dotado de virtudes age virtuosamente; Catilina, um homem perverso, repleto de todos os vícios, age torpemente. As ações virtuosas ou viciosas de um sujeito, como dizia antes Niccoli, tendem a se tornar, com o exercício, cada vez mais contínuas e frequentes – nas palavras do estagirita, o sujeito torna-se virtuoso ou vicioso “agindo

⁹⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 19.

¹⁰⁰ Tradução cotejada com edição italiana de Quint., *Inst. Orat.*, Torino: Ed. Einaudi, 2001.

¹⁰¹ VALLA, DV, L.III, IV, 19: “non solum copiam et brevitatem sed etiam sublimitatem et proprietas, letitiam et pressitatem, iocunditatem et gravitatem, poeticam virtutem et oratoriam”.

¹⁰² VALLA, DV, L.I, IV, 6.

¹⁰³ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 274).

¹⁰⁴ Para a definição de virtude moral por oposição à virtude intelectual, ver ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, livro II.

virtuosamente ou torpemente”¹⁰⁵. Daí, dizia Niccoli, é pela observação de ações contínuas, e não de atos isolados, que julgamos o caráter de alguém.

Contudo, contrariando uma vez mais o Filósofo, nem nos atos singulares nem nos contínuos julgamos as virtudes e os vícios das ações com base em sua “medida” (*mensura*), isto é, pela sua “pequenez, mediocridade ou grandeza” (*parvitate, mediocritate, magnitudine*)¹⁰⁶, isto é, a virtude não é uma mediedade entre dois extremos. Esse modo de proceder só nos diz da “quantidade de vícios e virtudes, e não se algo é virtuoso ou vicioso” (*quanta virtus quantumve vitium non an virtus sit an vitium dignoscitur*)¹⁰⁷, ou seja, não assinala a qualidade de algo. Com efeito, são as motivações, os discursos que conferem significado e preenchem o conteúdo das ações realizadas pelo sujeito, que realmente importam para formar uma opinião sobre a qualidade das mesmas. Afirma Bruni, no *Isagoge*, que “a virtude verdadeira é um hábito cujo exercício, pelo treino e disciplina mental, se atualiza até a perfeição através da experiência e do conhecimento”¹⁰⁸. O caminho para a perfeição engloba a prática de ações virtuosas, mas também, como dizia Bruni, “conhecimento”, o discurso racional pelo qual justificamos nossas ações; nas palavras de Niccoli, “não pela mensura, mas pela razão e ciência” (*ratione atque scientia*)¹⁰⁹.

A opinião e julgamento sobre as ações mira o caráter do sujeito que se esconde por detrás das ações frequentes. Mas ainda assim é possível formar um juízo também sobre atos isolados, como quando, nos recorda, somos louvados ou repudiados em função deles. Também nesses casos, já dito antes, não é a “moderação” (*mediocritas*), aquilo que se situa “entre o excesso e o muito pouco” (*nimum et parum*), o que dita a regra de distinção entre vícios e virtudes. “Tais palavras – *nimum* e *parum* – são defeituosas. O excesso (*nimum*) está além do limite e, por isso, é sempre vicioso; já a palavra *parum* (que traduzimos como “muito pouco ou escassez”) tem dois significados: um que se refere ao que é pouco ou moderado (*modicum*) e outro que se refere ao que é menos do que deveria (*minus quam debeat*), sempre uma deficiência”¹¹⁰. Portanto, entre os termos *nimum* e *parum* não existe

¹⁰⁵ Aristóteles, *Eth. Nic.*, II, 2, 1105a10; II, 3.

¹⁰⁶ VALLA, DV, L.III, IV, 24.

¹⁰⁷ VALLA, DV, L.III, IV, 23.

¹⁰⁸ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 274).

¹⁰⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 24: “nec earum parvitate, mediocritate, magnitudine et, ut dixi, mensura sed ratione atque scientia”.

¹¹⁰ VALLA, DV, L.III, IV, 17.

propriamente uma relação de oposição ou “conflito” (*nulla lis est*)¹¹¹. Decorre que *parum* ou *modicum* podem ser ambos assimilados como moderação ou mediocridade, *mediocritas*. Assim observamos nas ações:

Um “esbanjador” (*prodigus*), por exemplo, é assim chamado não porque ele doa muito (*plurima largitur*), mas porque ele doa de modo errado (*perperam*), mesmo se ele doasse apenas um centavo (*obolus*), como alguém que, solidário aos seus amigos, doasse uma maçã ou uma moeda num único dia do mês. Por outro lado, quem não doa um centavo sequer para um amigo necessitado é avarento ou, certamente, age de tal forma. Mas, quem nega uma moeda a alguém que tenha a intenção de usá-la maldosamente é parco. Igualmente, é generoso e age generosamente quem doa para um bom uso. (VALLA, *DV*, L.III, IV, 23-24)¹¹².

No que se refere ao ato de doar, não é a quantidade, como o doar muito, pouco ou muito pouco, o que permite fazer um bom julgamento sobre quais ações são viciosas e quais virtuosas. Nem é pródigo quem gasta muito, nem é avarento quem gasta muito pouco (como doar uma maçã em solidariedade aos amigos); nem consideramos parco quem gasta pouco e generoso quem gasta moderadamente (com efeito, como já dito, esses termos não esclarecem!). “Em suma”, ele conclui, “todas as coisas podem ser feitas tanto retamente quanto maldosamente” (*et recte et prave*)¹¹³ ou com más intenções. Quem doa muito ou pouco a quem necessita, mas não doa nada quando aí percebe uma má intenção em curso, age em todas as situações corretamente. Para Niccoli, ele é ao mesmo tempo parco e generoso, pois “não há ninguém que seja generoso que não seja também parco; inversamente, não há ninguém que seja pródigo que não seja também avarento”¹¹⁴. As ações são determinadas pelas causas que motivam o sujeito, tanto nas ações frequentes quanto

¹¹¹ VALLA, *DV*, L.III, IV, 17.

¹¹² VALLA, *DV*, L.III, IV, 23-24: “Verbi causa, qui prodigus dicitur non is est qui plurima largitur sed qui perperam, etiam si obolum largiatur; veluti si quis sodalibus suis condonaret singulis kalendis singula poma vel singulos nummos. Item e contra qui sodali corroganti obolum non daret, avarus esset aut certe avare ageret. At qui in malum usum obolum roganti denegaret parcus esset; in bonum vero si daret liberalis seu liberaliter ageret”.

¹¹³ VALLA, *DV*, L.III, IV, 25: “Insumma, omnia et recte fieri possunt et prave”.

¹¹⁴ VALLA, *DV*, L.III, IV, 25.

nas singulares. Como ele diz, “uma única é a causa que conduz aos vícios e uma única a causa que conduz às virtudes”¹¹⁵, agir com vista ao bem ou agir perversamente. Daí que, como já foi dito, a avareza é o vício oposto à parcimônia; e a prodigalidade oposta à generosidade¹¹⁶.

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

Um caminhante avista um bando de ladrões e deles se desvia correndo para a floresta; ninguém dirá que ele não agiu corretamente (*recte*). Então, tendo penetrado na floresta, fatigado da corrida, avista um plátano com seus largos ramos balançando numa gentil brisa, circundado por um prado florido e um riacho murmurante, envolto pela canção dos pássaros. Atraído pelo encanto de lugar tão agradável (*loci amenitate*), ele se deita sob o plátano para repousar, e, então, cada vez mais enfeitiçado por este deleite, cai no sono. Ninguém irá reprová-lo por isso. (VALLA, DV, L.III, IV, 4)¹¹⁷.

Por fugir dos ladrões, este caminhante com certeza “foge do que deve ser evitado”. “Mas, ele parece corajoso (*fortis*)?”, indaga Niccoli. “Certamente medroso (*timidus*) ele não é”, responde¹¹⁸. E no caso dos encantos do lugar agradável de que desfruta, indaga novamente Niccoli: “poderá este homem ser chamando temperante (*temperatus*)?”¹¹⁹. Para responder a essas questões, ele busca primeiro apoio na tradição. Segundo a ética aristotélica, “dizemos que alguém é corajoso não porque fuja, mas porque não foge dos perigos. Igualmente, dizemos que alguém é temperante não porque desfrute de prazeres (*voluptates*), mas porque se modera em seus

¹¹⁵ VALLA, DV, L.III, IV, 25: “Una causa est que ducit ad vitia et una que ad virtutes”.

¹¹⁶ VALLA, DV, L.III, IV, 11-12.

¹¹⁷ VALLA, DV, L.III, IV, 4: “Cum autem in media nemora penetrasset, nonnihil ex cursu fatigatus, videt platanum quandam patulis diffusam ramis, tenui aura inspiratam florenti prato murmuranti rivo volucrumque cantu circumdatam; hac amenitate loci invitatus recumbit sub platano paululum et requiescit; deinde cum magis amenitate caperetur, somnum cepit. Neque in hoc eum quisquam reprehendat”.

¹¹⁸ VALLA, DV, L.III, IV, 4: Etenim qui quedam fugit ac formidat que quidem fugienda sunt, an hic tibi fortis videbitur? Timidus certe non est.

¹¹⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 4: “Item qui permissas quasdam amplectitur voluptates, an propterea temperatus appellabitur? Nihil minus”.

limites”¹²⁰. Assim, contrariando o exemplo apresentado, “o que seria menos apropriado do que chamar a este homem de bravo por ter fugido ou temperante por ter-se deitado e caído no sono?”¹²¹. Se este caminhante não é nem bravo nem temperante, nem os seus opostos, “temerário nem covarde” (*temerarius nec ignavus*), “intemperante nem tórpido” (*intemperans nec stupidus*)¹²², “qual é, enfim, a palavra que o define?”¹²³. “Que virtudes seriam estas?”¹²⁴. “Chamarei de cauteloso (*cautum*) e não corajoso àquele que não se expõe temerariamente aos perigos, mas foge deles quando é apropriado”. “Quanto àquele que abraça prazeres lícitos, eu o chamarei vivaz (*hilarum*) e não temperante – visto nenhuma outra palavra me ocorrer”, diz o humanista¹²⁵. Em suma: a covardia simula a cautela e a temeridade simula a coragem. Assim, diremos que a cautela (*cautio*) é a virtude oposta à covardia (*ignavia*) e a coragem (*fortitudo*) oposta à temeridade (*temeritas*). A intemperança simula a vivacidade e o entorpecimento simula a temperança. Assim, diremos que a vivacidade (*hilaritas*) é a virtude oposta à intemperança (*intemperans*) e a temperança (*temperantia*) oposta ao entorpecimento (*stupiditas*)¹²⁶. Em conclusão, ele acrescenta: “O que mais devo dizer? Que é um absurdo o que fizera Aristóteles ao incluir sob uma única espécie duas coisas que são claramente distintas uma da outra, confundidas sob um único nome”¹²⁷; como ele fez ao confundir a coragem com a cautela, opondo a primeira simultaneamente a dois extremos, a temeridade e a covardia.

A opinião, como dito anteriormente, mira ao *ethos*, mas deste só chegamos a conhecer uma pequena parte, urdida na trama cerrada do conteúdo das ações¹²⁸. Não é fácil, reconhece o humanista, formar um juízo correto sobre as ações. “As virtudes e os vícios estão tão próximos que não é fácil distingui-los”¹²⁹ – como dois lados de uma mesma medalha ou as faces de Jano, opostos mas justapostos. A análise de atos

¹²⁰ VALLA, DV, L.III, IV, 4: “Neque enim quisquam vocatur fortis ex hoc quod fugit pericula, sed ex eo quod non fugit; neque temperatus ex eo quod amplectitur voluptates, sed ex hoc quod sibi iis temperat”.

¹²¹ VALLA, DV, L.III, IV, 5.

¹²² Para tradução de *stupiditas*, ver nota 51.

¹²³ VALLA, DV, L.III, IV, 5.

¹²⁴ VALLA, DV, L.III, IV, 6.

¹²⁵ VALLA, DV, L.III, IV, 6-7.

¹²⁶ VALLA, DV, L.III, IV, 9 e 20. Para tradução de *stupiditas*, ver nota 51.

¹²⁷ VALLA, DV, L.III, IV, 7.

¹²⁸ O humanista não leva em consideração aqui os casos em que o sujeito atue bem ou mal sem ter intenção ou consciência do princípio da ação, como discute Aristóteles na *Eth. Nic.*, III, 2-8. Esse tema é comentado por Valla na sua obra *De Libero Arbitrio* de 1439, escrita, como ele diz, em continuidade ao debate suscitado pelo *De Voluptate* (VALLA, *De Libero Arbitrio*, proêmio, 11, trad. Jacques Chomarat, 1983).

¹²⁹ VALLA, DV, L.III, IV, 29.

isolados é tarefa daquela parte racional da alma que lida com as definições teóricas, “a parte científica”, dizia Bruni¹³⁰. A opinião é tarefa do orador, melhor provido dos recursos apropriados para enfrentar as mais árduas controvérsias. “Catão”, por exemplo, afirma Niccoli, “foi reprovado por alguns oradores, mas podemos dizer que tal reprovação é justa, uma vez que admitimos que esta polêmica é um campo de batalha comum a tantos oradores?”¹³¹. Inúmeras são as controvérsias em torno da reputação de figuras renomadas, bem como os discursos pronunciados em louvor ou vitupério de suas imagens. “Sobre o mesmo ato, onde um afirmou ser severidade (*severitas*), outro afirmou ser crueldade (*crudelitas*); outro, mesquinha (*tenacitas*), aquele, parcimônia (*parsimonia*); onde eu digo ambição (*ambitus*), tu dizes magnificência (*magnificentia*)”¹³². Os termos se multiplicam e a polêmica se estende. “Todas essas controvérsias envolvem aspectos em que é preciso definir o estado das causas (*diffinitivo causarum statu*) e o silogismo ou raciocínio lógico” (*sylogismo sive ratiocinatione*)¹³³ envolvido, tarefas próprias do estudo de filosofia moral que ele espera servir de auxílio ao ofício dos oradores.

Assim, retornando ao exemplo de Catão, Niccoli afirmava não ter este recebido um julgamento correto da parte de Bruni¹³⁴. Vejamos primeiro o que pretendia Bruni ao eleger Catão como um homem severo (*severus*)¹³⁵:

Mas vamos observar agora o que, com certeza, é uma virtude: a severidade (*severitas*). Quem, porém, no lugar de severo (*severus*), poderá ser chamado de rabugento (*tristis*), rígido (*rigidus*) ou austero (*austerus*), ou ainda, lasso (*dissolutus*), mole (*mollis*)¹³⁶ ou efeminado (*effeminatus*)? Ora, em muitos lugares, Cícero acusava Catão de excessiva austeridade (*nimia austeritatem*). E também ele mesmo, enquanto acusava a austeridade

¹³⁰ BRUNI, *Isag.* (HANKINS et al., 1987, p. 280-281).

¹³¹ VALLA, DV, L.III, IV, 28.

¹³² VALLA, DV, L.III, IV, 28.

¹³³ VALLA, DV, L.III, IV, 28: “Que controversie in illo diffinitivo causarum statu et in sylogismo sive ratiocinatione versantur”.

¹³⁴ VALLA, DV, L.III, IV, 26.

¹³⁵ VALLA, DV, L.I, IV, 2.

¹³⁶ Os sentidos empregados aqui pelo autor de *dissolutus* e de *mollis* são muito próximos, quase sinônimos. *Dissolutus* diz respeito ao que não está suficientemente esticado ou não apresenta tensão, é lasso ou frouxo; ao passo que *mollis* diz respeito ao que não oferece resistência ou mostra-se sem firmeza e cede facilmente à pressão. Optamos, assim, em traduzir *dissolutus* por lasso, o que engloba as ideias de frouxidão e fraqueza, ambos sentidos também aplicáveis à *mollis*.

(*austeritas*) de um, foi acusado de ter pecado pelo vício oposto. Pois, se dermos crédito aos seus malévolos inimigos, mesmo não concordando com eles, podemos considerar, contrariamente, que ele era às vezes um tanto leviano (*levior*) e inconstante (*inconstantior*) (VALLA, DV, L.I, IV, 2).

Querendo demonstrar que a virtude é um meio termo entre dois vícios opostos, lamentava-se Bruni de que a virtude restasse, desta maneira, como que assolada simultaneamente por duas forças antagônicas. Desse modo, Catão, um homem muito severo, arriscava-se a facilmente sucumbir no vício oposto, como dele dissera Cícero, ao acusá-lo de “excessiva austeridade”. No outro extremo, no lado oposto à austeridade, foi o próprio Cícero acusado de leviandade e inconstância, vícios opostos à severidade. Por esta razão, o orador florentino lamentava a debilidade da virtude humana, relembrando os versos homéricos, “se fujo de Cila sou arrastado por Caribdis”¹³⁷.

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

Claramente, jamais vimos surgir uma polêmica acerca da definição de algo entre a severidade (*severitas*) e a clemência (*clementia*) ou a lassidão (*dissolutio*), mas sim entre a definição de severidade (*severitas*) e crueldade (*crudelitas*), as quais são, como eu disse, qualidades opostas (*adversa*)¹³⁸.

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

¹³⁷ VALLA, DV, L.I, IV, 4.

¹³⁸ VALLA, DV, L.III, IV, 28.

orador já demonstrara antes, a relação de oposição só é possível entre elementos de natureza comparável, não é a posição o que determina a dignidade ou torpeza de uma ação. Assim, contestando Bruni, Niccoli afirma que não é a severidade uma virtude colocada no meio entre dois vícios opostos, sejam eles a lassidão (*dissolutio*) e a rabugice (*tristitia*), ou a rigidez (*rigiditas*) e a moleza (*mollitia*), ou a austeridade (*austeritas*) e a efeminação (*effeminatio*), ou quaisquer pares de vícios que se possa imaginar. A severidade (*severitas*) é oposta a um único vício, a crueldade (*crudelitas*). A distinção é de fato mais difícil entre elementos parecidos e é, por isso, matéria de discussão¹³⁹.

Assim, a favor da reputação de Catão, questiona Niccoli: “foi ele excessivamente áspero, rígido e rabugento? (*prefractor, rigidior, tristior*). Às vezes, mas não sempre”¹⁴⁰. No conhecido caso dos conspiradores do Senado, Catão agiu contrário a eles, desviando da opinião da maioria graças à sua austeridade (*austeritas*), elogiada mais tarde por Salústio e Lucano. Se sua rigidez (*rigiditas*) o levou para longe do crime da leviandade ou inconstância (*levitas*), então ele não foi vicioso, “mas muitas vezes severo”, e a severidade é uma virtude¹⁴¹. E isso foi o que se disse da virtude da severidade ou gravidade (*severitas*).

Constata-se, enfim, que a proximidade entre um vício e uma virtude nos leva facilmente ao engano, de onde derivam as mais diversas opiniões, tantas quantas são igualmente diversas as “inclinações naturais e gêneros de vida” das pessoas (*natura sunt sive vite genere*)¹⁴². Como ilustram os versos de Horácio:

Os sérios odeiam os alegres e os alegres odeiam os sérios,
o pacato odeia os agitados; o ativo e enérgico, os ociosos¹⁴³.

*Oderunt hilarem tristes tristemque iocosi,
Sedatum celeres, agilem gnavumque remissi*¹⁴⁴.

Aquele de temperamento sério se incomoda com o de temperamento alegre e

¹³⁹ Ele também a severidade (*severitas*) ao rigor (*rigor*).

¹⁴⁰ VALLA, DV, L.III, IV, 26.

¹⁴¹ VALLA, DV, L.III, IV, 27.

¹⁴² VALLA, DV, L.III, IV, 29.

¹⁴³ HORÁCIO, *Espístolas*, I, 18, 89-90.

¹⁴⁴ Como citado por Valla em DV, L.III, IV, 29.

vice-versa. “É próprio da nossa humanidade pensar assim”¹⁴⁵, diz Niccoli. Ainda que haja incômodo de ambos os lados, nenhum dos temperamentos são reprováveis em si. Eles não são ditos antagônicos, mas variados. Por isso “Catão parecia a alguns muito duro (*durior*) e Cícero muito mole (*mollior*), enquanto, em realidade, Catão agia severamente (*severe*) e Cícero afavelmente (*comiter*), ambos modos louváveis”¹⁴⁶. Acontece também que “às vezes as pessoas não seguem a opinião com fundamento no que sentem”, as suas inclinações naturais, mas seguem “o argumento que ao seu lado favorece. Assim, por exemplo, o acusador chama de severo (*severus*) ao juiz cruel (*acerbus*) e o réu chama de cruel (*acerbus*) ao juiz severo (*severus*)”¹⁴⁷.

As divergências de opinião acerca do julgamento de virtudes e vícios de que os oradores dão testemunho reforçam a necessidade de sabedoria para lidar com assuntos de “causa opinativa”, como diz Bruni no *Isagoge*. Tal é o campo da Retórica, arena onde se enfrentam oradores armados de eloquência e argumentos para derrocada de problemas que a filosofia, sozinha, não detém de forças para vencer. Inimigas da razão, tais forças sequestram o ânimo dos ouvintes, levando-os ao engano. Nas causas éticas como as discutidas aqui, há tanta incerteza no julgamento das ações dos homens que só um orador experiente, como diz Valla a respeito de Niccoli, “esperto nos estudos humanísticos e na ciência dos antigos”¹⁴⁸, diligente nos assuntos divinos, pode afrontar. Conforme a descrição de Valla, esse homem é o humanista Niccoli e esta a sua oração:

Se há de fato tanta ambiguidade no julgamento das ações dos homens, é iníquo interpretar, nos casos duvidosos, pelo pior lado, chamando de avarento quem talvez seja parco, curioso (*curiosum*) em vez de diligente (*diligentem*), ridículo (*scurram*) em vez de refinado (*urbanum*), teimoso (*pertinacem*) no lugar de firme (*constantem*). Mas, se em algum momento, assim tivermos que proceder, então prefiro que se faça em nossa consideração, não porque espero que sejamos iníquos contra nós mesmos, mas para que não nos deixemos enganar pelo nosso amor próprio. A fim de evitar que algum ódio ou inveja tácitos distorçam a nossa percepção da

¹⁴⁵ VALLA, DV, L.III, IV, 31.

¹⁴⁶ VALLA, DV, L.III, IV, 29.

¹⁴⁷ VALLA, DV, L.III, IV, 29.

¹⁴⁸ VALLA, DV, *Appendix I*, 3, 1977, p. 340.

justiça e da verdade no julgamento de alguém, nosso júízo deve estar sempre disposto à interpretação mais benevolente. Esse era o costume daqueles sapientíssimos cidadãos atenienses, os quais, nas penas capitais, havendo paridade de votos entre o perdão e a condenação, faziam prevalecer a pena mais branda. (VALLA, DV, L.III, IV, 30).

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

II. EM DEFESA DA NATUREZA: *IDÊNTICA A DEUS É A NATUREZA*¹⁴⁹

*Um Deus, outra mais alta Natureza,
À contínua discórdia enfim põe termo:*¹⁵⁰

Hanc Deus et melior litem natura diremit.
(Ovídio, *Metamorfoses*, I, 21)

Leonardo Bruni, representando o partido estoico, é quem iniciara a conversa com a exposição de um assunto da mais alta gravidade: sobre a origem da perversidade humana. Em um momento de comoção máxima de seu discurso, lamentava-se com grande piedade da condição iníqua dos homens, ao ponto de desfazer-se em lágrimas, dada a excessiva dignidade de suas palavras. Fatigava-se em observar o estado no qual a mãe Natureza, em mostra de grande crueldade, nos trouxera ao mundo, dotando-nos de uma alma como que devastada por dois vícios opostos, e de um modo tal que, com pesar, canta-se o provérbio: “Quando fujo de Cila, sou arrastado por Caribdis”¹⁵¹. Não bastasse a dificuldade de tal condição, denunciava a frequência com que Ela nos molesta, dia após dia, “empregando toda sua dureza contra a humanidade”¹⁵²:

Ela levanta contra nós naufrágios, secas, inundações, incêndios, pragas, guerras e tudo o mais com muita frequência. Todos os dias ela descarrega sobre nós o calor inflamável do sol, a fúria dos ventos, torrentes, neve, granizo, gelo e frio, que tanto enfraquecem a humanidade, como se ela estivesse em um estado febril. Além do mais, o que muitas vezes me

¹⁴⁹ O sentido original da sentença de Valla (“Idem est enim natura quod Deus aut fere idem”), inspirada nos versos de Ovídio, citados como epígrafe, é retomado (e popularizado) na famosa expressão de Espinosa: “Deus sive Natura”. (Para a sentença de Valla, ver DV, L.I, XIII, 5). O acréscimo por Valla dos dizeres “aut fere idem” (“ou quase idêntica”) pode ser entendido como uma correção à interpretação (também possível) que o próprio humanista concede aos versos de Ovídio, e até mesmo, de cautela, diante da autoridade da Igreja.

¹⁵⁰ OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. Bocage, 2007. Mantivemos a tradução de Bocage pois que ela segue a mesma linha de interpretação pretendida por Valla da identificação entre Deus e a Natureza. Ver nota anterior.

¹⁵¹ VALLA, DV, L.I, IV, 4. Na mitologia Grega, Cila e Caribdis são dois monstros citados na *Odisseia* que guardavam a passagem de Ulisses pelo estreito de Messina. Na terra, abitava Cila, monstro de seis cabeças, e no mar, Caribdis, a personificação de um redemoinho.

¹⁵² VALLA, DV, L.I, IV, 4: “Et tamen cum hec ita se habeant, omnem inclementiam exercet in genus humanum”.

amedronta, todo verão ela lança com suas furiosas mãos assustadores relâmpagos e trovões para aterrorizar, repreender e punir a humanidade. E o que dizer das muitas doenças que mal são conhecidas pela Medicina? E os vários venenos de cobras, sucos pestilentos e animais nocivos? (VALLA, DV, L.I, VI, 1)¹⁵³.

Grande é a lista das mal-aventuranças registradas pelo estoico que a Natureza levanta contra nós, a humanidade. Elas se distinguem, se quisermos agrupá-las, entre catástrofes naturais (“ventos, torrentes, neve, secas, granizo, gelo e frio”), trágicos incidentes (“navrágios, inundações, incêndios, pragas, guerras”) e demais perigos que enfrentamos pela presença de outros animais (“cobras, sucos pestilentos e animais nocivos”). Diante de tais ameaças, não é custoso ao eloquente orador instilar no peito dos ouvintes o ódio contra esta perversa mãe que “nos persegue e nos pune com uma vingança imediata e terrível”, e que melhor mereceria ser chamada “madrasta” (*noverca*)¹⁵⁴. E o que dizer dos “assustadores relâmpagos e trovões” senão que eles imprimem, por meio de implacável prosopopeia, o poder sublime que paralisa de horror a mente e o corpo do orador e seus ouvintes?¹⁵⁵.

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

(...) justamente no ponto em que tu nos levarias às lágrimas, quem pode conter o riso? Como sabemos, tu és tão desgraçadamente temeroso dos ventos, das chuvas e do frio, que muitas vezes até perdes os sentidos só de ouvires o som de um trovão; como se tivesses ouvido de um matemático ou de um Caldeo¹⁵⁶ que tu serias consumido por um raio, como Tulio Hostílio¹⁵⁷! (VALLA, DV, L.I, XIII, 7)¹⁵⁸.

¹⁵³ Encontramos um elenco semelhante de desgraças em CÍCERO, Sobre a Natureza dos Deuses, II, 13-15: “[Natureza] a qual nos aterroriza os ânimos com raios, tempestades, nuvens, neves, granizo, devastações, peste, terremotos e frequentes estrondos, chuvas de pedra e gotas de dilúvios a modo de sangue..”. (Cf. Trad. A. J. Cappelletti. Los Estoicos Antiguos, 1966, TA).

¹⁵⁴ VALLA, DV, L.I, IV, 7.

¹⁵⁵ São tornadas célebres as passagens de Lucrécio, no *De Rerum Natura*, em que descreve as etapas de formação de uma tempestade: “Sucedo que (...) uma negra nuvem se lança sobre o mar como um rio de pez que se atirasse do céu e caindo sobre as ondas, toda cheia de trevas, traz consigo uma sombria tempestade pejada de raios e de furacões, e vem ela tão cheia de ventos e fogos que também na terra se sente o seu horror e todos procuram um abrigo”. (LUCRÉCIO, *Da Natureza*. Trad. Agostinho da S. Leitão, 1966, VI, 256, p. 246).

¹⁵⁶ Esperto em matemática ou astrologia.

¹⁵⁷ Diz-se que morreu fulminado por um raio como punição dos deuses por seu orgulho.

De um golpe, os gracejos de Antonio Beccadelli dispersam, por assim dizer, as carregadas “nuvens” que se formavam sobre o Pórtico no Monte Giordano. O poeta ameia-se por entre as risadas arqueadas dos ouvintes, pronto para a investida contra o estoico. Ele o acusa, em primeiro lugar, de tentar livrar do homem a culpa por seus erros e danos e por enxotar, em segundo lugar, como *bode-expiatório*, ninguém mais do que a própria Natureza, criação divina feita para nosso deleite. “Ora, na minha opinião”, ele diz, “a desculpa de que a maldade do homem derive da Natureza acaba por incriminá-la e não tira a culpa do homem¹⁵⁹”. Ao invés de a atacar, afirma que ele lhe deveria ser grato, pois o que Esta “criou e moldou não pode ser nada além de sagrado e digno de louvor, como este paraíso que nos rodeia, adornado de luzes para o dia e para a noite, dispostas com tamanha proporção, beleza e utilidade¹⁶⁰”. O poeta direciona o olhar dos presentes (e também o nosso, os leitores) para a paisagem que os rodeia, o belo jardim próximo à casa de Beccadelli, para onde, lemos ao final do primeiro livro, deslocara-se a conversa¹⁶¹; e, assim, ele nos faz refletir, por alguns instantes, sobre sua beleza e utilidade. Os sentimentos que mobiliza são outros, bem diferentes daqueles suscitados pelo estoico, um misto de ira e temor da morte, ansiedade que vacila e clama por expiação. No Jardim epicurista belamente ornado, ao contrário, a tarde que abraça gentilmente os convivas, dissipando-lhes todo o desespero e cansaço, os conclama a cair nas graças da “mãe Natureza” (*mater*)¹⁶² e a apreciar sua porção mais sábia e divina:

Será preciso mencionar os mares, a terra, o ar, as montanhas, os campos, os rios, os lagos, as fontes e mesmo as nuvens e a chuva? Os animais domésticos e selvagens, os pássaros, os peixes, as árvores e as plantações? Tu não conseguirás encontrar nada que não seja perfeito, provido e adornado ao máximo de racionalidade, beleza ou utilidade. Até mesmo a estrutura de nossos próprios corpos pode ser usada para comprovar esse fato, como nos mostra claramente Lactâncio, um homem de gênio

¹⁵⁸ “...sed in eo precipue ubi movere vis lacrimas, quis queat risu temperare? Cum ita trepide ac misere ventos, imbres, frigora pertimescis et ad sonitum tonitruī exanimari soles, quasi de aliquo mathematico aut chaldeo audieris te tanquam Tullum Hostilium fulmine conflagraturum?”.

¹⁵⁹ VALLA, DV, L.I, VIII, 5.

¹⁶⁰ VALLA, DV, L.I, X, 1.

¹⁶¹ Ao final do Livro I, lemos Antonio Beccadelli dizer: “Para este fim, escavei adegas sob a gruta que aqui vedes próxima a minha casa...”. (VALLA, DV, XXIV, 7).

¹⁶² VALLA, DV, L.I, VII, 2.

penetrante e eloquente, no seu livro *As obras de Deus* – ainda que muitos outros pontos possam ser mencionados, e não menos importantes, do que este que ele nos recorda. (VALLA, DV, L.I, X, 1)¹⁶³.

Contestando o que dela dissera antes o estoico, tomado pelo desejo de nos repreender e punir, o poeta afirma que “idêntica a Deus é a Natureza”¹⁶⁴, pois que Ele, “sempre presente no processo de criação e luta, não cresce prejudicialmente ou furiosamente contra ninguém”¹⁶⁵. Ela, a Natureza, como manifestação da eterna potência, beleza e sabedoria divinas, só pode, então, ser boa e direcionada para o máximo bem. “A Natureza”, dizia o poeta, “nem criou muitos vícios, nem permitiu que estes se voltassem contra nós, como acreditavam aqueles simplórios e estúpidos estoicos, que crescem fracos e fogem de enguias como se fossem serpentes”¹⁶⁶.

Essas últimas palavras fazem pouco caso, pela zombaria, uma vez mais, do exacerbado medo que ouvimos antes do orador estoico. Elas nos constroem a fazer as pazes com aquela fauna, motivo de inveja de alguns “homens estúpidos”, como fora dito por Lactâncio nas *Obras de Deus*, por ter sido feita mais provida do que o homem¹⁶⁷. Lactâncio chamava a esses de “presunçosos”, “comumente nomeados *filósofos*”¹⁶⁸, e os repreendia por lamentarem-se da condição da humanidade, menos apta à defesa e ao ataque do que as bestas selvagens. Em contrapartida, ele se perguntava como “pode alguém, então, que vê até elefantes, com seus vastos corpos e força, se submeterem aos homens, reclamar a Deus, Criador de todas as coisas, por ter

¹⁶³ “Quid commemorem maria, quid terras, quid aerem, quid montes, campos, flumina, lacus, fontes, ipsas etiam nubes ac pluvias? Quid pecudes, feras, aves, pisces, arbores, segetes? Nihil invenies non summa, ut dixi, vel ratione vel specie vel utilitate perfectum, instructum, ornatum. Cuius rei vel una corporis nostri compago potest esse documento, quemadmodum Lactantius, vir acri et facundo ingenio, manifestissime ostendit in eo libro quem De officio inscripsit, quanquam et multo plura nec iis ipsis de quibus ille meminit inferiora referri adhuc possent”.

¹⁶⁴ VALLA, DV, L.I, XIII, 5: “Hanc Deus et melior litem natura diremit”.

¹⁶⁵ VALLA, DV, L.I, XIII, 5.

¹⁶⁶ “Neque illa, ut dixi, multa vitia excitavit atque in nos sevre concessit, sicut simplicissimi sive stultissimi hominum stoici putant, qui ad tactum conspectumque murenarum quasi colubrorum fugiunt et pallescunt”.

¹⁶⁷ LACTÂNCIO. *De Officio Dei*, III: “Therefore they say that Nature is not the mother of the human race, but a stepmother, who has dealt so liberally with the dumb creation, but has so produced man, that, without resources, and without strength, and destitute of all aid, he can do nothing else than give tokens of the state of his frailty by wailing and lamentations; as well he may, whose destiny it is to go through in life so many ills. And when they say these things they are believed to be very wise, because every one without consideration is displeased with his own condition; but I contend that they are never more foolish than when they say these things.” (Trad. W. Fletcher, 1871, chap. 3, p. 53, TA).

¹⁶⁸ LACTÂNCIO. *De Officio Dei*, I: “Perhaps you may blame me for attempting to discuss something in matters of obscurity, when you see that there have been men of such rashness who are commonly called philosophers...” (Trad. W. Fletcher, 1871, chap. 1, p. 51, TA).

sido munido de moderada força em um corpo enxuto...?”¹⁶⁹. Mas este homem, responde Lactâncio, foi feito de “barro” pelo “Supremo Artífice do Mundo”, que é Deus, “não Prometeu, como dizia o poeta”¹⁷⁰; e “Sua providência e perfeita excelência não são passíveis de serem compreendidas pela percepção ou serem expressas por palavras”¹⁷¹. Há no homem uma racionalidade secreta que é parte de sua natureza:

Pois nosso Criador e Pai, Deus, nos dotou de percepção e razão, e isto pode ser evidência de que Dele descendemos, pois que é Ele mesmo inteligência, Ele mesmo percepção, Ele mesmo razão (...) E isso tem tal poder para o adorno e proteção do homem, que nada de melhor e mais grandioso pode ser apresentado por Deus. (LACTÂNCIO., *Off. Dei*, II e III)¹⁷².

O mesmo é apontado por Beccadelli no primeiro livro do *Do Prazer* ao elogiar os adornos da Natureza, afirmando nada haver de mais “perfeito, provido e adornado ao máximo de racionalidade, beleza ou utilidade”¹⁷³. No último dos livros do diálogo, o juiz do debate Niccolò Niccoli, ao referir-se ao sol e à lua e ao fazer-nos admirar as maravilhosas obras deste Deus “Artífice” (*Opifex*), como ele o chama, afirma não existir nada de “mais grandioso, lindo e racional, de modo que, se os animais irracionais pudessem falar, é possível que até eles nomeassem a Deus como o criador (*auctor*) de tais coisas!”; e nós, por outro lado, poderíamos certamente, em seu lugar, ser chamados “irracionais, se não admitirmos que tudo isto fora criado por Ele

¹⁶⁹ LACTÂNCIO. *De Officio Dei*, III: “Can any one, then, when he sees that even elephants, with their vast bodies and strength, are subservient to man, complain respecting God, the Maker of all things, because he has received moderate strength, and a small body...”. (Trad. W. Fletcher, 1871, chap. 3, p. 55-56, TA).

¹⁷⁰ O mito de Prometeu é cantado nos dois maiores poemas de Hesíodo, *Teogonia* (510-616) e os *Trabalhos e os Dias* (47-90).

¹⁷¹ LACTÂNCIO. *De Officio Dei*, I: “For it is in a certain manner an earthen vessel in which the soul, that is, the true man himself, is contained, and that vessel indeed not made by Prometheus, as the poets say, but by that supreme Creator and Artificer of the world, God, whose divine providence and most perfect excellence it is neither possible to comprehend by the perception, nor to express in word.”. (Trad. W. Fletcher, 1871, chap. 1, p. 50, TA).

¹⁷² LACTÂNCIO. *De Officio Dei*, II: “For our Creator and Parent, God, has given to man perception and reason, that it might be evident from this that we are descended from Him, because He Himself is intelligence, He Himself is perception and reason.”. *De Officio Dei*, III: “And this [razon] has such power for the adorning and protection of man, that nothing greater or better can be given by God. (Trad. W. Fletcher, 1871, chap. 2, p. 51, chap. 3, p. 55, TA).

¹⁷³ VALLA, DV, L.I, X, 5.

para nós, homens”¹⁷⁴.

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

Antes de examinarmos, assim, a relação entre esses dois elementos e o bem do prazer – o que será feito em momento oportuno¹⁷⁵ –, é interessante atentarmos agora para aquela correspondência, então sustentada por Valla, que Lactâncio observou entre a estrutura do corpo humano, dotado da mais harmônica beleza e o mais perfeito emprego da utilidade, e a sabedoria divina. Numa pergunta:

Por que razão, eu prego, deveria alguém pensar ser motivo de aborrecimento o querer observar nosso interior e contemplar o sistema de nossos corpos, o que nem a nós foi totalmente vedado; porquanto, a partir da função de seus membros e uso de suas variadas partes, é-nos permitido entender com que tamanho poder de providência cada parte foi feita? (LACTÂNCIO, *Off. Dei*, I)¹⁷⁶.

A racionalidade, beleza e proporção com que todas as partes foram arranjadas em um todo orgânico é manifestação da divina providência, que tudo ordena com

¹⁷⁴ VALLA, DV, L.III, XVII, 2: “Quod opificis Dei, ut ita dicam, artificium tante, ut dixi, est magnitudinis, pulchritudinis, rationis ut pene dixerim irrationabilia animalia, si loqui possent, confessura Deum esse huius operas auctorem; nos vero irrationabiles esse nisi fateamur hoc ipsum opus propter homines a Deo fuisse fabricatum, ut intelligas quanto tu magis polleas propter quem cernis universum mundum ac celos omnes esse exedificatos, propter te inquam solum”.

¹⁷⁵ Ver capítulo 3, parte I, “Nos Jardins da casa de Beccadelli”.

¹⁷⁶ LACTÂNCIO. *De Officio Dei*, I: “What reason is there, I pray, why any one should think it an invidious thing in us, if we wish to look into and contemplate the system of our body, which is not altogether obscure, because from the very offices of the limbs, and the uses of the several parts, it is permitted us to understand with what great power of providence each part has been made?”. (Trad. W. Fletcher, 1871, chap. 1, p. 51, TA).

enorme bondade e perfeição. É expressão daquela racionalidade secreta inscrita em todas as obras divinas – não dos homens, a quem servem de imitação. Estudar na natureza e nos corpos suas medidas, decifrar sua razão aritmética, encontrar (*invenire*) seus usos e deleitar-se em sua beleza são operações *permitidas*, ou acessíveis, trilhas divinas intencionalmente calcadas por Deus e perseguidas pelos homens para que nos aproximemos de sua Suprema Inteligência. Se tomarmos de empréstimo as seguintes palavras de Lactâncio, podemos entrever aquela valiosa combinação, tão cara à ideia valliana do *bem do prazer*, entre a beleza e a utilidade:

Pois, se despires a estes [animais] da natural roupagem de seus corpos, ou daquelas coisas por meio das quais são armados, eles não poderão ser nem belos nem seguros. Por isso, eles parecem tão maravilhosamente providos, se olharmos pelo lado da utilidade; e maravilhosamente ornados, se pelo lado da aparência. De que maneira maravilhosa é a utilidade combinada com a beleza! (LACTÂNCIO., *Off. Dei*, II)¹⁷⁷.

Junto à ideia de utilidade podemos identificar a ideia de “proteção” e “segurança”, tão indispensáveis à sobrevivência das espécies; ainda que nada se equipare à capacidade de resistência da espécie humana, dotada de *razão*. Daqui podemos entender porque Beccadelli, contra os estoicos, assumia, “junto à causa da defesa da Natureza, também aquela da espécie humana, que não se separa da anterior”¹⁷⁸. Pois, se são os corpos dos animais expressão das “maravilhosas” obras de Deus, também o são os homens em toda a sua compleição. Erraram os estoicos, afirma o poeta, por pretenderem reformar a Natureza, tarefa não apenas impossível, mas ingrata e impiedosa, uma verdadeira afronta ao nosso Grande Artífice. Como ele diz:

De fato, eles tentam reformá-la quando, por exemplo, no caso das perturbações da alma e das paixões, eles acreditam na possibilidade de nos serem arrancadas completamente, e afirmam que ali não existe qualquer

¹⁷⁷ LACTÂNCIO. *De Officio Dei*, II: “For if you take from these the natural clothing of their body, or those things by which they are armed of themselves, they can be neither beautiful nor safe, so that they appear wonderfully furnished if you think of utility, and wonderfully adorned if you think of appearance: in such a wonderful manner is utility combined with beauty.”. (Trad. W. Fletcher, 1871, chap. 2, p. 52, TA).

¹⁷⁸ VALLA, DV, L.I, VIII, 6.

homem que não seja ou demente, ou louco, ou possuidor de quaisquer qualidades ofensivas que se possa pensar. (VALLA, DV, L.I, VIII, 6)¹⁷⁹.

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

Com efeito, podemos ler em Sêneca, que seguramente foi uma fonte estoica do humanista, que a paixão é algo, por assim dizer, antinatural. Ora, sabemos o que significa, para esse filósofo, ser contrário à natureza. No *Da Ira* encontramos uma passagem exemplar sobre a paixão, entendida como um movimento irracional que nos arrasta, precisamente, para longe do que é natural. Nela se diz:

Nada dessas coisas que impelem fortuitamente a alma deve ser chamado paixão: a alma, por assim dizer, sofre-as mais do que produz. Portanto, a paixão não é ser movido em função de imagens que nos ocorrem dos fatos, mas entregar-se a elas e seguir esse movimento fortuito (SÊNECA, *De Ira*, II, 3,1-2)¹⁸⁰.

No trecho transcrito, é a palavra “fortuito” que nos esclarece acerca da natureza dessa paixão. Por “fortuito”, ele concebe aquilo que, à parte da razão, não segue o princípio ordenador do mundo, o *logos*. Quando sob o efeito de uma paixão, tudo se passa como se seguissemos um movimento impulsivo (fruto de algum impulso do corpo¹⁸¹) e não racional. Sobre esse princípio racional, podemos ainda tomar outra segura fonte valliana do estoicismo, *As Vidas e Doutrinas dos Filósofos* de Diógenes Laércio:

¹⁷⁹ “Nam et naturam multis in locis tanquam reformari possit coargunt ac reformare conantur, ut in perturbationibus animorum sive affectibus quos nobis stirpitus evellere volunt nec aliquem hominum nisi dementem, furiosum et quicquid contumeliosius dici potest esse contendunt.”

¹⁸⁰ Trad. José Eduardo S. Lohner, 2014, p. 117.

¹⁸¹ Cf. SÊNECA, *De Ira*, II, 3,1-2: “Realmente, se alguém considera um indício da paixão e um sintoma do estado da alma, a palidez e as lágrimas caindo, a excitação de um desejo obsceno ou um suspiro profundo, um olhar repentinamente mais acerbo ou algo semelhante a tais coisas, engana-se e não entende que estes são impulsos do corpo”. (Trad. J. E. S. Lohner, 2014, p. 117).

De acordo com os estoicos os princípios são dois: o ativo e o passivo. O princípio passivo é a essência sem a qualidade - a matéria -; o princípio ativo é a razão [logos] na matéria, ou seja, Deus. E Deus, que é eterno, é o demiurgo criador de todas as coisas no processo relativo à matéria. (DL, 7,134)¹⁸².

A razão, entendida como “princípio ativo” do mundo, mais do que um simples éter¹⁸³ que comanda a matéria, é “Deus”. Oculto na matéria “como no sêmen está o germe”¹⁸⁴, este Deus “demiurgo” permanece “como criador no úmido, de tal maneira que a matéria passa a ter por sua obra a faculdade de continuar a gerar”¹⁸⁵. Desse modo, se diz que o “cosmos [kosmos] é ordenado pela razão e providência (...)”, “enquanto a mente penetra em todas as partes do cosmos, como a alma em nós”¹⁸⁶. A divina providência é expressão da ordem natural (a *physis*) do cosmos, o que se divide em dois princípios: o ativo e o passivo, isto é, o *logos* e a matéria – conforme lemos em Diógenes¹⁸⁷. Tal noção – sem citar outros autores que a problematizaram – compreende a base do estudo da Natureza para os estoicos¹⁸⁸.

É a Zenão de Cítio, o célebre fundador da escola em Atenas, no perdido tratado *Sobre a Natureza do Homem*, que, segundo ainda Diógenes, atribuímos a formulação mais concisa do fundamento da moral estoica contida na definição do fim supremo, o qual, em íntima conexão com a doutrina física¹⁸⁹, se exprime na célebre

¹⁸² Diógenes Laércio (DL). *As Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury, 2008.

¹⁸³ Cf. DL, 7.139: “Crísipos, todavia, contradiz-se quando afirma que o princípio dominante é a parte mais pura do éter, que os estoicos definem como Deus, em primeiro lugar...”. (Trad. M. da G. Kury, 2008).

¹⁸⁴ DL, 7.135. (Trad. M. da G. Kury, 2008).

¹⁸⁵ DL, 7.136. (Trad. M. da G. Kury, 2008).

¹⁸⁶ DL, 7.138. (Trad. M. da G. Kury, 2008).

¹⁸⁷ Para uma discussão mais ampla acerca das divergências entre os autores do estoicismo sobre a questão dos ‘elementos’ e dos ‘princípios’, ver B. INWOOD. *The Cambridge Companion to The Stoics*, 2006.

¹⁸⁸ Sobre a divisão da Física para os estoicos, DL afirma: “A doutrina física dos estoicos divide-se em seções acerca dos corpos, dos princípios, dos elementos, dos deuses, dos limites, do espaço e do vazio”. (DL, 7.132). Um comentário de A. A. Long sobre essa passagem ajuda-nos a esclarecer um ponto de interesse à nossa análise: “Ao tratar da natureza [physics] dos estoicos, devemos nos lembrar da integridade de conexão da filosofia estoica como um todo. Seja enquanto uma filosofia da carne, do sangue ou da alma, a física, que é literalmente o estudo da Natureza, oferece uma compreensão sistemática ‘do mundo e de seus conteúdos’.”. (LONG; SEDLEY. *The Hellenistic philosophers*, 1995, p. 266-67, TA).

¹⁸⁹ Cf. WHITE, M. J. “Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)” (in INWOOD, *The Cambridge Companion to The Stoics*, 2006, p.124-152).

máxima: “viver de acordo com a natureza”¹⁹⁰. Esta vida não é outra senão coincidente com a razão, “já que os seres vivos”, ele continua, “receberam a razão com vistas a uma conduta mais perfeita”¹⁹¹. Esse é o caminho em direção à autêntica felicidade. Como nos alertava Sêneca: “Dizemos que todas as coisas em acordo com a natureza são felizes”¹⁹².

Retornando, portanto, ao primeiro comentário de Sêneca sobre a paixão, descrita como um “entregar-se” ao “movimento fortuito” originado das “imagens que nos ocorrem”, e, logo, adverso ao sentido natural, não nos resta senão concluir que a paixão é um caminho perverso, um vício que devemos terminantemente evitar¹⁹³. No dizer de Sêneca, “as paixões são tão ruins como servas quanto como guias”¹⁹⁴. Ou ainda, no dizer de Plutarco, também conhecido de Valla: “Por isso a paixão é uma razão perversa e impudica, que extrai sua veemência e força de uma eleição vil e equivocada”¹⁹⁵.

Nada de mais aterrador aos ouvidos de um epicurista, defensor da causa da Natureza e, por sua vez, do homem, do que o ouvir ser insultada qualquer uma de suas partes harmonicamente justapostas, como se pudessem e merecessem ser extirpadas, como é o caso das paixões no entender dos estoicos. “Chamar a Natureza de insensata”, bravejava Beccadelli, o poeta sem freios na língua, “é uma tendência de homens tolos! A possibilidade de ela produzir um erro me parece tão fora de discussão, que eu sobre isso passaria a largo não tivesse Bruni trazido dúvidas a esse respeito”¹⁹⁶.

Contudo, como não falta a Bruni um exagerado apego a seus ideais (lembremos que a *firmeza* é uma virtude estoica!), ainda que careça do mesmo espírito mordente que assistimos em seu colega panormitano, podemos ouvi-lo arriscar como resposta que “uma coisa é falar sozinho, outra, não duvides, falar com um adversário”¹⁹⁷. Assim, em seu auxílio, poder-se-ia objetar que não se está

¹⁹⁰ DL, 7.87. (Trad. M. da G. Kury, 2008).

¹⁹¹ DL, 7.86. (Trad. M. da G. Kury, 2008).

¹⁹² SÊNECA. *Epist.* 124.7 (TA).

¹⁹³ Como o atesta Christopher Gill, “com efeito é esta obra [*On Anger*], em geral, o veículo de uma imagem dos estoicos de uma ênfase na necessidade de se extirpar as paixões, antes do que simplesmente moderar, como é o caso da ira” (“The School in the Roman Imperial Period”, in INWOOD. *The Cambridge Companion...*, 2006, p. 49, TA).

¹⁹⁴ SÊNECA. *De Ira*, I, 9, 4 (Trad. J. E. S. Lohner, 2014, p. 101).

¹⁹⁵ PLUTARCO, *Sobre la Virtud Moral*, 3, 441c. (Trad. A. J. Cappelletti, 1996, p. 127, TA).

¹⁹⁶ VALLA, DV. L.I, XVI, 2.

¹⁹⁷ VALLA, DV. L.I, XIII, 10.

extirpando nada, pois que nada há aí de corpóreo, uma vez que compreendemos, pela leitura das passagens anteriormente abordadas, que a paixão é um *movimento*, contrário à razão e à natureza, e, portanto, se bem entendido, incorpóreo. Aos olhos do hipersensível epicurista, entretanto, a recusa às paixões pelos estoicos parece ser propriamente a separação do corpo de um de seus membros, um tipo de aleijamento. Como Beccadelli dizia, “no caso das perturbações da alma e das paixões”, os estoicos acreditam que essas possam ser “arrancadas” de nós.

Não se trata, portanto, conforme a acusação do epicurista, de um estado de insensibilidade. A busca pela *apátheia*, a ausência de sofrimentos na alma, como proposto pelo estoico, opõe-se ao *páthos*, estado em que imperam a dor e a aflição. Evitar esse estado implica em não se deixar conduzir pelo ímpeto que vem do exterior, ou seja, pelo movimento do influxo das paixões¹⁹⁸. Emblemático desse ideal do sábio estoico está descrito nas elegantes palavras de Cícero nas *Disputas Tusculanas*:

Por conseguinte, assim como a misericórdia é um sofrimento pela má sorte de um, a inveja é um sofrimento pela boa sorte de outro. A quem cabe, pois, compadecer, cabe também invejar. Assim é que ao sábio não cabe invejar, tampouco compadecer. Portanto, se o sábio se acostuma a se entristecer, se acostumará também a se compadecer. Alheio está, pois, o sábio do sofrimento (CÍCERO, *Disp. Tusc.*, III, 18, TA)¹⁹⁹.

O problema do estado de total *apátheia*, como descrito pelo estoico, é que ele, alega o epicurista no diálogo *Do Prazer*, é “impossível”:

Oh, eterna e estúpida doutrina estoica! Do mesmo modo que nos é impossível não-dormir e não-acordar, nos é igualmente impossível não sentir mágoa ou alegria. Querendo libertar-nos de toda angústia, essa doutrina segue a direção correta, mesmo que isso seja impossível (VALLA, DV, L.II, II, 2).

¹⁹⁸ DINUCCI, A. Introdução ao Manual de Epicteto, 2012.

¹⁹⁹ Trad. Ángel J. Cappelletti, in *Los Estoicos Antiguos (Stoic. Vet. Frag.)*, 1996, p. 233 (TA).

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

A virtude adverte-nos para não nos aborrecermos nem nos divertirmos. Mas, o que, então, ela nos impõe, senão que sejamos feitos de mármore? Justamente podemos dizer que as regras estoicas são como a cabeça da Medusa, a qual transforma em mármore todos os que a miram. (VALLA, DV, L.II, II, 2).

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

Dor e prazer são emoções naturais com origem nos sentidos. Os sentidos são receptáculos dos prazeres a nós oferecidos pela Natureza como um presente; eles nos alertam para aquilo que deve ser perseguido (o prazer) e para o que deve ser evitado (a dor). Quando chamamos a uma visão de “bela”, assim o fazemos porque causa prazer aos olhos, do mesmo modo que chamamos “horrorosa” uma imagem que procuramos evitar. Evitar a dor e perseguir o prazer, tal coincide com o princípio da

utilidade (ou do prazer), como demonstrará, mais à frente, o licencioso poeta panormitano.

Mas, então, em substituição da consolação estoica, que consolo um epicurista poderia oferecer para conforto dos aflitos? Assim responde Antonio Beccadelli:

Eu dar-lhes-ia um conselho parecido com o dos estoicos, mas não lhes dizendo que é sinal de fraqueza de espírito ser abatido pelas adversidades (o que é só uma questão de palavras!), e sim que não se atormentassem aumentando a sua dor, o que seria prejudicial também ao seu corpo; e também para que não agissem de modo a causar sofrimento aos amigos e alegria aos inimigos; e que não acabassem por atribuir um vício ao seu excessivo e inútil sofrimento. E, então, incitar-lhes-ia a direcionar seu ânimo a coisas das quais pudessem obter algum prazer (VALLA, DV, L.II, II, 2).

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

Mas, apenas a dor pode ser chamada um vício, nunca o prazer. Este, por ser a sensação diametralmente oposta, é o antídoto capaz de neutralizar o efeito danoso da dor sobre o corpo e a alma. Segundo o poeta epicurista, para cada coisa existe apenas um contrário; e, se não se pode extinguir completamente a dor, é possível, por meio de seu contrário, o prazer, moderá-la. Essa observação é decorrência da noção de Epicuro, reafirmada pelo poeta, de ser vetado ocorrer “que causas contrárias produzam um único fim e efeito; como por exemplo, a saúde e a doença, a umidade e

a seca, o leve e o pesado, o claro e o escuro, a paz e a guerra”²⁰⁰. Efeitos contrários têm necessariamente causas contrárias. Esta noção é fundamental para a ética epicurista e a diferencia radicalmente da posição aristotélica que via a virtude em algum lugar como um ponto-médio – tema do qual Niccolò Niccoli discute noutro outro momento²⁰¹.

As afecções da alma, portanto, encontram a salvação em seus contrários. “Pois”, diz Beccadelli, “assim como os cuidados médicos não surtem efeito em corpos doentes se curas apropriadas não lhes forem aplicadas, da mesma forma nenhuma consolação poderá alcançar uma mente angustiada se não lhe for dado prazer”²⁰². O prazer é, por assim dizer, um fármaco garantido pela Natureza contra nossos males. “A Natureza ofereceu”, ele afirma, “inumeráveis bens aos mortais, cabe a nós sabermos como apreciá-los apropriadamente”²⁰³. Não há proibições precedentes, condenação ou pecado. O homem é um receptáculo de emoções, monitorando a vida conforme as experiências que retém na memória:

Digo que a única tarefa designada pela Natureza aos seres vivos é a de conservarem suas vidas e seus corpos e evitarem o que lhes parecer perigoso. E o que melhor preserva a vida do que o prazer? O mesmo é válido para os cinco sentidos, sem os quais não poderíamos viver. Se alguém tratar de maneira dura e incorreta qualquer um deles estará agindo contra a Natureza e seu próprio benefício (VALLA, DV, L.I, XXXV, 1).

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

²⁰⁰ VALLA, DV, L.I, XIV, 2.

²⁰¹ Ver capítulo 2, parte I, “As duas faces de Jano: exército de vícios contra as virtudes”.

²⁰² VALLA, DV, L.II, II, 2.

²⁰³ VALLA, DV, L.I, XIII, 9.

Capítulo 3

NOS JARDINS DA CASA DO PANORMITA

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

INTRODUÇÃO: A QUERELA ACERCA DA REPUTAÇÃO DE ANTONIO BECCADELLI

Giovanni Lamola, um jovem, como penso, tão instruído quanto zeloso em teu favor, nos trouxe teu livro de epigramas, o qual intitulaste *O Hermafrodita*: um trabalho espirituoso e pleno de prazer (*iocosum et plenum voluptate*). O distinto Antonio Loschi¹ foi quem o leu primeiro e louvou com muitas palavras o seu talento e facilidade de expressão (pois o livro é muito suave), e então o enviou-me para ler. (Carta de Poggio Bracciolini a Antonio Beccadelli, de Abril de 1426)².

Com essas palavras Poggio Bracciolini inicia elogiosa carta endereçada a Antonio Beccadelli, autor do livro *O Hermafrodita*, publicado em 1425/26³. O teor dos elogios, “um trabalho jocoso e pleno de prazer”, nos dão uma pista do gênero de trabalho produzido pelo autor e uma vaga ideia da repercussão da obra sobre os seus leitores. A fama adquirida pelo autor a partir dessa publicação é uma das razões principais de Valla tê-lo eleito o adversário epicurista de Leonardo Bruni no diálogo *Do Prazer*. Em adição ao aspecto agradável e brincalhão dos epigramas do poeta panormitano, Poggio faz uma advertência:

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

² POGGIO, B. Carta de Poggio a Beccadelli, Roma, Abril de 1426 (in BECCADELLI, A. *The Hermaphrodite. Hermaphroditus*. Trad. H. Parker, 2010, p. 57, TA). Giovanni Lamola (1405-1449) foi um importante coletor de obras manuscritas, com a ajuda do mestre de grego Guarino Veronese (cf. nota do editor, in BECCADELLI, *Herm.* 2010, p. 207).

³ Cf. PARKER, H. “Introdução” (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. ix).

Entretanto, em vista da amável consideração que debitamos um ao outro, há uma coisa sobre a qual quero e preciso te alertar: na próxima vez, sugiro que voltes tua mente para questões mais sérias (*graviora*). As coisas que produziste agora são concedidas à juventude ou à licença que acompanha o humor (*licentiae iocandi*) (...) Que tua missão seja agora deixar de lado a lascívia (*lasciviam*) e escrever em torno de questões sérias (*res serias*), a fim de evitar que uma vida impura possa ser inferida da obscenidade de teu livro. (Carta de Poggio a Antonio Beccadelli, de Abril de 1426)⁴.

Os versos eróticos do poeta, trabalhados com “elegância de expressão” e “variedade da matéria tratada” (*varietate rerum et elegantia*)⁵, lhe trouxeram boa e má famas. Se, por um lado, a escolha por temas lascivos e a “licença” na invenção de ditos chistosos atestam o engenho “espirituoso e brincalhão” (*iocos ac sales*)⁶ do autor, experimentado no emprego da língua latina e na leitura de textos clássicos, por outro, a “obscenidade” dos temas de que se ocupa pode induzir seu público leitor a julgar como atributos de seu caráter e estilo de vida a “licenciosidade” praticada no tratamento dos temas “impuros” de que sua obra dá testemunho. Mais seguro, aconselha o secretário ao jovem, é abandonar agora, enquanto a brandura da idade ainda o protege, o tratamento de temas baixos e voltar o interesse para assuntos “mais sérios” (*graviora*) e elevados, a fim de evitar que a repercussão de uma má fama suje com marca indelével a reputação de um futuro talentoso oficial das Belas Letras. Esse é o risco a que se submetem os “amantes do prazer” (da *voluptas*) – maneira pela qual Leonardo Bruni se referia ao colega epicurista no diálogo *Do Prazer*⁷ – e dos temas humorísticos a ele relacionados.

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

⁴ POGGIO, B. Carta de Poggio a Becc... (in BECCADELLI, *Herm.* 2010, p. 59, TA).

⁵ POGGIO, B. Carta de Poggio a Becc... (in BECCADELLI, *Herm.* 2010, p. 57, TA).

⁶ POGGIO, B. Carta de Poggio a Becc... (in BECCADELLI, *Herm.* 2010, p. 59, TA).

⁷ Leonardo Bruni, no diálogo de Lorenzo Valla, *Do Prazer*, se refere ao adversário Antonio Beccadelli e seus correligionários epicuristas desta maneira: “in amatore voluptatis”. (VALLA, DV, L.III, I, 1).

Que tu aproves meu gênio (*genium*) e releia meus versos,
é gratificante; que ataques os meus costumes (*mores*), Hodo, eu protesto.
Crê, eu imploro, nossa vida é diversa da do papiro:
se meu escrito é lascivo (*procax*), minha mente (*mens*) é sem mácula.
Poetas célebres colocaram delícias em verso,
e eu sigo os Ovídios (*Nasones*) e os Virgílios⁸.

In Hodum mordacem

Quod genium meos relegisve probasve,
gratum es; quod moris arguis, Hode, queror.
Crede, velim, mostra vitam distare papyro:
si mea charta procax, mens sine labe mea est.
Delitias pedibus celebres clausere poetae,
ac ego Nasones Virgiliosque sequor.

(BECCADELLI, *Hermaphroditus*, II, 11)⁹.

Os versos acima fazem parte da miscelânea de oitenta e um epigramas reunidos em dois livros pelo poeta panormitano (da cidade de Palermo, dita em latim *Panormus*) Antonio Beccadelli. Eles podem ser identificados como parte de um grupo de “poemas programáticos”, descritos pelo editor e tradutor da obra latina, Holt Parker, como um tipo composto “em defesa da escrita de poemas de escárnio”¹⁰. O editor identifica ainda outros dois grupos: num grupo, ele reúne poemas dedicados a amigos ilustres, como Leon Batista Alberti, Francesco Pontano e Giovanni Aurispa (este último, é forçoso dizer, fora professor de grego de Valla)¹¹; no outro, ao invés,

⁸ Como nos chama a atenção o editor da obra, Beccadelli se refere não tanto ao Virgílio das *Éclogas* (pela proximidade do gênero poético, também caracterizado por poemas curtos), mas ao das *Priapeas* (cf. BECCADELLI, 2010, nota 51, p. 229). A coleção de versos epigramáticos, escritos em referência ao deus fático, tem autoria incerta, em geral atribuída a Virgílio, Ovídio, Martial e ainda outros.

⁹ BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 75, TA.

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

¹¹ Para testemunho de Valla acerca de seus professores do círculo florentino, ver MANCINI, G. *Vita di Lorenzo Valla*, 1891, p. 9. Trecho disponível também em: ADAMI, A. L. “O humanista Lorenzo Valla

ele reúne poemas feitos para escárnio dos inimigos, como o mestre escolar Mattia Lupi e Hodo, um provável personagem fictício, a quem ele dedica o epigrama increpado acima¹².

Neste poema, ele se defende antecipadamente de seus críticos endereçando-se à figura de Hodo, o mordente, o qual supõe-se, a partir da leitura do poema, tê-lo acusado de imoralidade nos “costumes” (*mores*). Parece-nos que Hodo, ele mesmo, consegue obter algum proveito da leitura dos versos de Antonio, repletos de “delícias” (*delitias*) patentes na forma de prazer literário, mas reprova, ao mesmo tempo, o modo de vida do autor por considerar os seus versos de natureza tão insolente e “lasciva” (*procax*) quanto o escritor que os concebera. Em protesto, o poeta exige que se considere o teor de sua poesia separadamente da qualidade de seu caráter e engenho (*mens, genium*). Reclama, a seu favor, o apoio de “poetas célebres”, como Ovídio e Virgílio, cujo exemplo e autoridade legitimam a escrita de poemas satíricos e eróticos – considere-se, por exemplo, a *Arte de Amar* (*Ars Amatoria*) de Ovídio e a *Priapeia*, muitas vezes atribuída a Virgílio¹³.

De fato, Antonio Beccadelli revela-se abertamente um grande admirador de um grupo de autores menos célebres, talvez, do que aqueles outros, responsáveis por narrar os feitos grandiosos de homens dignos de valor, como os épicos bastante conhecidos de Homero e Virgílio. Diversamente, Beccadelli demonstra, por exemplo, maior reverência pelas obras de Plauto, Martial e Catulo. Desses dois últimos, ele roga aos amigos em seus epigramas para que lhe consigam uma cópia em empréstimo; sobre o outro, ele chama de “pai da língua latina”¹⁴. O primeiro grupo de poetas canta as glórias de heróis de um tempo mítico, dotados de virtude e amados pelos deuses; o segundo grupo, fala dos encontros furtivos do autor-poeta, seus jogos amorosos e prazeres literários, seja na hora de amar seja na de atacar seus inimigos. Os versos épicos dos primeiros poetas são longos, seu gênio sério se volta ao tratamento de coisas elevadas; quanto aos epigramas líricos do segundo grupo de poetas, “porque curtos”, diz Beccadelli, “requerem agudeza” (*quia brevia, licet arguta*)¹⁵: neles

e a gênese do diálogo *Sobre o Prazer*”. In: _____. “O *De Voluptate* de Lorenzo Valla: tradução e notas”. Dissertação de Mestrado. 2010, p. 7.

¹² cf. PARKER, “Introdução” (in BECCADELLI, 2010, p. xxxiii).

¹³ Sobre a autoria da *Priapeia*, ver nota 8.

¹⁴ Ver os epigramas: II.23 (Catulo), I.41 (Martial) e 2.29 (Plauto: “Plautum, quem vocitat lingua Latina patrem”, in BECCADELLI, *Herm.* 2010).

¹⁵ BECCADELLI, Réplica de Beccadelli a Poggio, Abril de 1426 (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 122).

“lutamos não com a tropa (*copia*), mas com a ponta-de-lança” (*acumine*)¹⁶. É o engenho agudo do escritor que, por proeza de sua arte, emprega as palavras com graça e precisão em versos breves, metrificadas numa prosódia coloquial, para produção de ditos sagazes e agradáveis. “Brincar, divertir e provocar o riso” (*iocare, ludere, ridere*) são os efeitos desejados pelo autor dos epigramas satíricos para, em resumo – diz –, “poder relaxar” (*remitti posse*)¹⁷. Como consolo do “nervosismo, das lides do amor e do pranto” (*irasci, amare e flere*)¹⁸, o poeta oferece em tratamento o riso e o prazer a fim de que o espírito, então “descansado, se revigore e recupere o ânimo” (*remittitur, refovetur, succenditur*), disposto novamente a enfrentar questões ainda mais difíceis e intrincadas (*ad maiora*)¹⁹.

Seja Hodo, o Mordaz, seja Poggio, o grave secretário papal, as críticas ao estilo de vida de que fazem glosa os poetas líricos e satíricos, como lemos nos epigramas de Beccadelli, são compartilhadas por muitos outros humanistas, os quais são também, adverte Poggio ao Panormita, “Cristãos” (*Christiani sumus*). A esses, ele diz, “não é permitida a mesma licença que aos poetas que não conheceram a Deus”²⁰, quer dizer, os antigos, do tempo anterior à vida de Cristo. Com tais palavras, na condição de secretário pontifício, Poggio repreende, uma vez mais, a quota humorística tomada dos antigos como imitação pelos colegas modernos, em apelo aos elevados encargos devidos à Santa Igreja e à moralidade cristã. Há em curso uma querela sobre os diferentes modos de vida ou costumes (*mores*) convenientes à imagem do homem público, douto em letras e herdeiro simultaneamente dos textos formadores da cultura humanística de base greco-latina e da tradição cristã.

A troca de cartas anteriormente apresentada ilustra bem a divisão, na época, entre os dois modos de vida. Pelo lado de Poggio, assiste-se ao modo de vida de homens sérios, envolvidos em questões da vida pública e obrigações de sumo interesse para a manutenção da paz e da ordem da cidade. Tal é a vida do orador, para a qual muitos encontraram apoio na filosofia moral dos estoicos, como Zenão, Cleanto e Crisipo – filósofos lembrados por Bruni no diálogo *Do Prazer*²¹ – ou

¹⁶ Citação de Sidonius Apollinaris, *Ep.* 8.11.7. (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 123).

¹⁷ BECCADELLI, Réplica... (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 122).

¹⁸ BECCADELLI, Réplica... (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 122).

¹⁹ BECCADELLI, Réplica... (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 122).

²⁰ POGGIO, Carta de Poggio a Becc... (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 58).

²¹ VALLA, DV, L.I, II, 3.

Sêneca, “o príncipe dos estoicos” – epíteto cunhado por Niccoli, no mesmo diálogo²². A esse modo de vida se opõe, do lado de Beccadelli, a vida dos camponeses, homens rústicos, amolecidos pelas facilidades do compromisso com pequenos deveres e interessados em gozar, no seu tempo livre, de grandes prazeres. Inserida na tranquilidade do campo, longe não apenas da agitação das cidades, mas, sobretudo, dos encargos e costumes que conferem polidez aos cidadãos, tal é a vida do *agricola* (“agricultor”), chamado também, pelos partidários do outro grupo (como Leonardo Bruni no diálogo *Do Prazer*) de “epicurista”, “frágil e efeminado” (*molliculi atque enervis*)²³, características opostas à virilidade majestosa daqueles homens de virtude retratados nos épicos como a *Ilíada* e a *Eneida*. Esses poemas, como os descreve Bruni no diálogo, narram a vida de homens cujos olhos, “da mente e da alma” (*mente atque animo*)²⁴, contemplaram a “face da virtude como a luz do sol” (*honestatis velut solis faciem*)²⁵, de um modo tal, que foram inflamados “por admirável amor pela sabedoria” (*incredibiles excitaret amores sapientie*)²⁶. Seus feitos “adquiriram memória eterna e foram celebrados por nossos ancestrais com glória imortal” (*sempiternae memoriae proditi sunt ac immortalis laude celebrantur apud nostros maiores*)²⁷. Como exemplos desse grupo (deixando de lado os nomes de escritores que enumera), ele cita, entre os latinos, “Brutus, Horácio, Múcio, Décio, Fábio, Cúrio, Fabrício, Régulo e os Cipião”, e entre os gregos, “Temístocles, Aristides e Epaminondas”²⁸ – todos generais que ficaram famosos na história pela determinação de se sacrificar, em batalha, pelo amor à honestidade (*honestas*) e em defesa da pátria.

Para os estoicos (assume Leonardo Bruni no diálogo), a vida dos camponeses e, igualmente, a dos epicuristas devem ser comparadas “à de mulheres entre homens”, repetindo o que fez Sêneca ao comparar as demais filosofias com a dos estoicos, quer dizer, com a sua própria²⁹. Assim os defende Bruni no diálogo *Do Prazer*:

²² VALLA, DV, L.III, VIII, 7.

²³ VALLA, DV, L.I, II, 5.

²⁴ VALLA, DV, L.I, II, 3: “Verumenimvero prestantior atque diviniore est illa facies quam ut sub aspectum veniat nostrisque oculis subiiciatur. Mente autem atque animo contemplari oportet et ut quisque acutissimo ingenio fuerit ita perfectissime honestatis velut solis faciem intuetur. Cuiusmodi illi fuerunt qui sempiternae memoriae proditi sunt ac immortalis laude celebrantur apud nostros maiores”.

²⁵ VALLA, DV, L.I, II, 3.

²⁶ VALLA, DV, L.I, II, 2: “si corporeis oculis cerni posset, ut ait in *Phedro* Sócrates, incredibiles excitaret amores sapientie”.

²⁷ VALLA, DV, L.I, II, 3.

²⁸ VALLA, DV, L.I, II, 3.

²⁹ SÊNECA. *De Constantia Sapientis*, I, 1. Também em VALLA, *Dialecticae Disputationes*, II, 1, 1.

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

Defensor, junto aos estoicos, do partido da virtude como o sumo bem, Bruni rejeita a filosofia oposta, a dos partidários do prazer como sumo bem: os epicuristas. Louva naqueles a “retidão” na observância da virtude e a “urbanidade” que o modo de vida citadino contribui para gravar, no filósofo, o estilo de expressão e, no orador, o seu caráter. A virtude que ostentam é fonte de uma natural compostura masculina, medida no agir e no falar, força e virilidade de corpo e alma; numa palavra, é fonte de *dignitas*. Essa imagem faz dele, de acordo com tradição latina de matriz romana, visível oposto do escravo, do estrangeiro, do trabalhador rural, dos não-educados e das mulheres³⁰. Do lado oposto, portanto, Bruni identifica a vida dos agricultores com a dos epicuristas:

Nós devemos, portanto, rejeitar completamente a vida dos agricultores (*agricolarum*), a menos que, Deus nos ajude!, nós queiramos ser epicuristas (*epicurei esse*). Como o próprio Virgílio demonstra, aquele modo de vida é cheio de absurdos e licenciosidades (*ineptiarum et licentie*), tal qual era a vida nos tempos anteriores à existência da justiça, da lei e da moralidade (*ante iura, leges, mores*) (VALLA, DV, L.I, II, 6)³¹.

Bruni rejeita, como já dito, o estilo de “vida dos agricultores” por levarem uma vida “cheia de absurdos e licenciosidades” (*ineptiarum et licentie*), do mesmo modo como Poggio criticava a licença humorística e obscenidade dos versos de Antonio Beccadelli. Equipara essa vida àquela dos “epicuristas”, à qual Epicuro se

³⁰ Para mais acerca da formação do orador *viril*, conforme a tradição romana, ver CONNOLLY, J. “The politics of rhetorical education”, GUNDERSON, 2009.

³¹ VALLA, DV, L.I, II, 6: “Agricolarum igitur vitam, nisi volumus si diis placet epicurei esse, totam abiciamus. Est enim plena, ut ipse Virgilius probat, ineptiarum et licentie, qualis erat illorum temporum ante iura, leges, mores”.

refere na máxima XIV, ao afirmar “não haver segurança mais pura do que a proveniente de uma vida quieta e retirada da multidão”³². Gozando da calma do “jardim de Epicuro”³³, sem prestar a devida atenção “à justiça, à lei e aos costumes” (*ante iura, leges, mores*), na opinião do orador florentino, são negligentes com os deveres da cidade. Ou seja, levam um tipo de vida anterior à formação da ordem política (a da *polis*). “No ensino dessa virtude – conclui Bruni, na sequência do diálogo – os estoicos parecem ser os mais ilustres” (*preclarissimi*)³⁴.

Assim, se a epopeia, na imitação de homens de estirpe superior – em longos versos, sem limites de tempo ou espaço – narra feitos gloriosos que inspiram ao chamado do embaixador florentino ao amor pela virtude (*honestas*), do outro lado, os “poeminhas” (*opusculis*)³⁵ de Martial, Catulo e Ovídio, assim como o *Hermaphroditus* de Antonio Beccadelli – mais breves e astutos –, com seus “absurdos” e “licenciosidades”, lidam com impudicícias e delicadezas de que frequentemente apenas mulheres se ocupam.

Essas críticas se somam a uma tradição de autores que desde início do século XIV associavam a figura do “hermafrodita” à imagem simbólica do “discurso supérfluo” (*sermo vagus*)³⁶. Segundo seus adeptos, a razão, então sequestrada pela desmedida volúpia (*voluptas*), deixava o *sermo* aos repetidos assaltos das paixões, especialmente da “vanidade” (*vanitas*)³⁷. Esse ataque à razão (*ratio veritatis*), segundo o comentário de Alberico, um de seus adeptos, é resultado do abandono da

³² EPICURO, *Massime Capitali*, XIV. (TA). As máximas e cartas de Epicuro estão preservadas no livro X de Diógenes Laércio, trazido de Constantinopla para a Itália em 1416 e traduzido para o latim por Traversari em 1433 (cf. PALMER. *Reading Lucretius in the Renaissance*, 2014; ver também: HANKINS; PALMER. *The recovery of ancient philosophy in the Renaissance: a brief guide*. 2008). Eu, particularmente, considero tão incerto afirmar que Bruni lera alguma linha do texto de Diógenes antes de findada a tradução latina, por ocasião de alguma reunião seleta entre colegas letrados, quanto afirmar que ele não lera em hipótese alguma e, ainda, sabendo-se dele um reconhecido tradutor do grego. Para o texto à fonte utilizado: LAERZIO, Diogene, *Vite e Dottrine dei più celebri filosofi*, 2005, p. 1297: “XIV. Una volta che si sia avuta sicurezza in certa misura nei confronti degli uomini, grazie a una buona e consistente disponibilità di mezzi, diventa più autentica la sicurezza che viene dalla tranquillità e dal ritiro dalla folla”.

³³ SENECA, *Epistulae*, 21, 10: “HOSPES, HIC BENE MANEBIS, HIC SUMMUM BONUM VOLUPTAS EST”.

³⁴ VALLA, DV, L.I, II, 7.

³⁵ Forma como Antonio Beccadelli se refere a esses breves poemas jocosos nos quais encontra algum prazer (cf. *Réplica...*, in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 122).

³⁶ Karl Enenkel indica, por exemplo, os nomes dos comentadores das *Metamorfoses* de Ovídio: Albericus de Londres, o Terceiro Mitógrafo Vaticano; Giovanni del Virgilio (nascido antes de 1300, falecido após 1327), poeta, gramático e leitor na Universidade de Bologna; e Giovanni dei Bonsignori (primeira metade do séc. XIV). (Cf. ENENKEL; TRANINGER. *The Figure of the Nymph in Early Modern Culture*, 2018, p. 57-59).

³⁷ Ver Giovanni del Virgilio, *Allegorie librorum Ovidii Metamorphoseos*, ad IV, 13- (cf. ENENKEL; TRANINGER, 2018, p. 58).

Filosofia, “princípio masculino de aquisição da verdade” (*veritas*), em favor da sedutora arte Retórica, “princípio feminino da vanidade” (*vanitas*)³⁸. Em diálogo com esses autores, Boccaccio recorda, na sua *Genealogia dos deuses pagãos* (*Genealogia deorum gentilium*), o comentário de Alberico, mas sem, contudo, depreciar a arte retórica³⁹, como fazia aquele. Assim ele diz:

Alberico deseja que o “hermafrodita”, uma vez nascido de Mercúrio e Vênus, represente o discurso lascivo e supérfluo (*lascivientem preter oportunitatem sermonem*), pois, quando deveria ser viril, em razão da excessiva suavidade de suas palavras (*mollicie verborum*), parece efeminado (*effeminatus*) (BOCCACCIO, *Genealogia deorum gentilium*)⁴⁰.

Segundo o editor moderno da obra *O Hermafrodita*, Holt Parker, os versos acima transcritos parecem ter servido de inspiração ao poeta panormitano. Numa carta do grande professor de grego Guarino Veronese a seu pupilo Giovanni Lamola⁴¹, Guarino louva o livro como sendo um “verdadeiro hermafrodita” (*vere hermaphrōditeon*), isto é, “tão hábil e polidamente escrito (*prudenter et polite*), que certamente parece-se filho de Mercúrio e Vênus, como o vocábulo grego sugere”⁴² – com efeito, a palavra é originada da fusão dos nomes de “Hermes” (deus latino Mercúrio) com “Afrodite” (deusa latina Vênus, cuja qualidade é a beleza, daí também chamada *venusta*). Mercúrio, mensageiro dos deuses, comumente associado à arte da palavra e do discurso⁴³, une-se a Afrodite, deusa do amor, da harmonia e da beleza,

³⁸ Cf. ENENKEL; TRANINGER, 2018, p. 58.

³⁹ Cf. ENENKEL; TRANINGER, 2018, p. 59.

⁴⁰ “Hermafrōditum ex Mercurio et Venere genitum vult Albericus lascivientem preter oportunitatem esse sermonem, qui, cum virilis, esse debeat, nimia verborum mollicie videtur effeminatus”. (Trad. J. Solomon, 2011, p. 376-377, TA).

⁴¹ Guarino da Verona (1374-1460) viveu em Constantinopla de 1403 a 1408, onde aprendeu grego com o mestre Manuel Chrysoloras. Ele foi um dos mais influentes professores humanistas do idioma. Seu discípulo, Giovanni Lamola (1405-1449), foi um importante coletor de obras manuscritas (cf. nota do editor, in BECCADELLI, 2010, p. 207). Guarino participa como personagem da 2ª versão do diálogo *De Voluptate* de 1433.

⁴² GUARINO DA VERONA. Opinião de Guarino sobre “O Hermafrodita”, carta de 2 de fevereiro de 1426, Verona. (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 3).

⁴³ Sócrates, no *Crátilo* de Platão, já revelava tal associação. Mas, como recorda o editor moderno da obra *Hermaphroditus*, o peso dessa tradição é reforçado pela obra de Martianus Capella, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* (*De Septem Disciplinis*), bastante difundida no Renascimento, ao contrário da da de Platão. (cf. nota do editor, BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 207).

para conferir ao engenho hábil do poeta a polidez pela qual se deleita e se diverte com seus versos o leitor – como diz Guarino na carta: “*ingenium miror et ludente delector*” (“admiro seu engenho e deleito-me com seus versos jocosos”)⁴⁴. Para esses intérpretes, a Poesia e a Retórica tem certamente muito a se beneficiar com os favores da deusa do prazer e da alegria, Vênus – o que dirá a Filosofia, quando os manuscritos dos versos de Lucrécio, *De rerum natura*, de 50 a.C, descrição singular em forma de poesia da filosofia de Epicuro, descobertos por Poggio em 1417, vierem, enfim, a público (sabe-se que Niccolò Niccoli conservava, em sua biblioteca de Florença, a única cópia disponível da obra enviada do norte da Alemanha por Poggio ao amigo)⁴⁵.

Quanto aos ataques de negligência para com os deveres e a coisa pública de que o poeta lírico e sua voluptuosa poesia foram antes acusados, Panormita afirma, em sua defesa, estar tão completamente ocupado deles, a ponto de não conseguir alijar-se de nenhum de seus deveres para se dedicar à escrita de obras que tratem de “coisas sérias” (*seria*). Tais obras, uma vez constituídas de “um todo contínuo e extenso” (*continua et longa*), ninguém que não esteja ocioso e livre de encargos (*nisi otiosus securusque*) poderá realizá-las⁴⁶. Já os seus epigramas, ao contrário, “qualquer um pode produzi-los, mesmo quando ocupado” (*inotiosus*)⁴⁷.

De nada valeria aqui investigar o ofício que exercia o poeta no momento redacional de sua carta de defesa (como sabemos, desde 1424, ele cumpria um período de estudos em Bologna), ou mesmo antes, durante a escrita do livro do *Hermaphroditus* (o mais provável é que este tenha sido realizado durante visita de estudos do poeta a Florença e Siena, entre 1419/20 e 1424, como afirma o editor)⁴⁸. O que nos importa notar, a partir das suas alegações, é o lugar de defesa em que se posiciona: nem contrário às obrigações da vida cidadina, como se esperaria de um partidário da poesia de gênero bucólico, nem contrário à escrita de poemas de tom elevado, como são as epopeias, ainda mais em vista do tom satírico de seus próprios versos que integram a poesia de gênero baixo⁴⁹. Nem uma coisa nem outra, ambos os

⁴⁴ BECCADELLI, *Opinião de Guarino...* (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 2).

⁴⁵ Ver GREENBLAT, S. *A Virada. O nascimento do mundo moderno*. Trad. C. Galindo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

⁴⁶ BECCADELLI, *Réplica...* (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 122-123).

⁴⁷ BECCADELLI, *Réplica...* (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 122: “*potest inotiosus quisque perficere*”).

⁴⁸ Cf. PARKER, “Introdução” (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. viii-ix).

⁴⁹ Em coleta de informações preciosas sobre os gêneros poéticos a partir da leitura de gramáticos latinos dos séculos IV e V d. C. – Probo, Donato, Sérvio e Filargírio –, Alexandre Hasegawa destaca passagens bastante curiosas e semelhantes entre si, em que esses autores procuram explicar a origem do

gêneros devem ser aprovados. Ele antes os distingue pelo critério da conveniência da produção de um estilo pela extensão, dentro dos limites impostos pela ocasião ou tempo disponível. Assim, para obras poéticas que exijam uma dedicação longa e contínua, recomenda ao autor que se acerque de períodos de inação longos e contínuos; já seus jocosos epigramas podem ser concebidos (e mesmo consumidos) em meio ao embaraço dos deveres cívicos que tensionam o espírito. É, aliás, a essa tensão, que ele deve a feição de seus poemas, escritos na forma de *recreatio* e *relaxatio animorum*. A poesia, útil em todas as circunstâncias, é remédio contra o tédio e o embotamento, enfermidades da alma gerados tanto da monotonia do trabalho árduo quanto da ociosidade. Deixe-se, assim, que estrepitem “os Hodos”: “não conheço ninguém de tão extrema rale do vulgo, que não passa de um homem malévolos e que não tem nada de tolo senão o cérebro, que falsamente julga-me ser pouco pudico em consequência da suavidade e graça de meus versos” (*molles atque ludicri*)⁵⁰, defende-se, por fim, Beccadelli.

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

gênero bucólico por sua etimologia. Seleccionamos, a seguir, um trecho de Filargírio (séc. V d. C.): “É costume indagar-se onde o poema bucólico tem sua origem. Opinam alguns que ele se originou dos lacedemônios. (...) Dizem outros que este gênero de canto foi dedicado a Diana, por Orestes, (...). Junto ao seu altar, Orestes fora purificado do parricídio por sua irmã Ifigênia, sacerdotisa da mesma deusa. Outros, de Apolo “Nômio”, quer dizer, deus pastoril, ao tempo em que apascentara os bois de Admeto; outros, de Liber, príncipe das Ninfas e dos Sátiros, sendo este gênero de divindades aquele a quem apraz o canto rústico. Outros, de Mercúrio, pai de Dáfnis, príncipe de todos os pastores. Julgam outros ser escrito especialmente em honra de Pã. A maioria (julga) que foi composto primeiro pelos siracusanos. Diga-se o que disser, ficará bem provado que o poema bucólico tem origem em épocas remotas, quando se praticava a vida pastoril”. (Cf. FILARGÍRIO. *Expl. In Verg. Buc. Prooem.* I. Trad. A. Hasegawa. In: HASEGAWA, 2012, p. 35).

⁵⁰ BECCADELLI, *Réplica...* (in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. 118: “...fremat licet Hodus nescioquis ex ultima vulgi faece, alioquin vir malevolus et qui nihil furiosi habet praeter cerebrum, falsoque putet me proinde parum pudicum, quia versiculi mei molles atque ludicri sunt”).

O INÍCIO DA QUESTÃO DO DIÁLOGO POR LEONARDO BRUNI

Pela boca do personagem Leonardo Bruni, Valla traz à frente do debate uma questão acerca de uns versos de Virgílio em que este, na opinião do florentino, parece “louvar a vida dos agricultores”, dizendo: “O lavrador revolve a terra com o seu arado curvo”⁵¹. A passagem, extraída das *Geórgicas* de Virgílio, poeta venerado pelo orador, é razão de controvérsia. Ela abre uma sequência de versos laudatórios em respeito ao trabalho sazonal do homem do campo no trato de bois, ovelhas, frutas e cereais para sustento dos filhos⁵². Encontrada nos versos finais do livro II do poema, a citação é antecedida por trecho em que o poeta cantava, por oposição à vida tranquila dos camponeses, “as coisas pelas quais”, diz Bruni, “os homens se exasperam”; homens atados às “féricas leis”, ao “insano fórum” ou aos “registros civis” (*ferrea iura insanumque fórum, aut populi*)⁵³. Nesta parte, Virgílio nos fala de homens que se arriscam cruzando os mares, lançando-se em guerras por honra da pátria contra outras nações; outros, erguendo-se contra a própria cidade, empenham a espada para obtenção de poder e riquezas, as quais, avaros, não doam nada a ninguém, nem investem na pátria; outros ainda, deixam-se encantar pela glória imortal que exala da Tribuna no ofício de orador, no Senado e no fórum. Perdidos nos conflitos da vida política, traem, mentem, armam ciladas contra os próprios concidadãos e, quando descobertos, trocam os doces lares pelo exílio e procuram, debaixo de um outro sol, uma nova pátria⁵⁴. Desventuras, enfim, em que se perdem homens envolvidos nos negócios públicos, movidos, como diz Bruni, por “desejos de ganância” (*cupiditas*)⁵⁵.

A narrativa que reproduzimos anteriormente é usada pelo “embaixador dos estoicos” no diálogo valliano para ilustrar a questão que lhe causava, pessoalmente,

⁵¹ VIRGÍLIO, *Geórgicas*, II, 513; VALLA, DV, L.I, II, 5: “Agricola incurvo terram dimovit aratro”.

⁵² VIRGÍLIO, *Geórgicas*, II, 514-517 “Hinc anno labor: hinc patriam parvosque nepotes / Sustinet, hinc armenta boum meritosque juvencos; / Nec requies, quina ut pomis exuberet annus, / Aut fetu pecorum, aut Cerealis mergite culmi...”.

⁵³ VIRGÍLIO, *Geórgicas*, II, 502.

⁵⁴ VIRGÍLIO, *Geórgicas*, II, 503-512; VALLA, DV, L.I, II, 4: “Solicitant alii remis freta ceca ruuntque / In ferrum, penetrant aulas et limina regum. / Hic petit excidiis urbem miserosque penates / Ut gemma bibat et serrano dormiat ostro. / Condit opes alius defossoque incubat auro. / Hic stupet attonitus rostris, hunc plausus hiantem / Per cuneos geminatus enim plebisque patrumque / Corripuit. Gaudent perfusi sanguine fratrum / Exilioque domos et dulcia limina mutant / Atque alio patriam querunt sub sole iacentem.”.

⁵⁵ VALLA, DV, L.I, II, 4: “Satis hoc erit de multiplicibus hominum cupiditatibus et erroribus attigisse...”.

“grande perplexidade” e que pretendia que seus amigos doutos, reunidos sob o pórtico no Monte Giordano, tomassem como tema de debate. “Fixando, por um momento, o olhar no chão”, o orador o “alçava em seguida”, com grande solenidade, “por sobre a plateia”⁵⁶, dizendo:

Dos muitos temas que me surgiram na mente, eis aqui o que julgo o mais oportuno: eu frequentemente me pergunto, com grande perplexidade, acerca da perversidade e fraqueza (*parvitatem sive imbecillitatem*) da alma, comuns à maioria dos homens. Qualidades essas que, embora sejam evidentes de muitas maneiras, ficam mais claras assim: os homens, como vejo, são inclinados a adquirirem coisas que não são boas por natureza ou que, certamente, não são comparáveis de nenhum modo à virtude. Por outro lado, as qualidades nobres e verdadeiras (*que vera que summa*), as únicas boas, são não apenas perseguidas por bem poucos (*rarissimos*), mas também ignoradas, desprezadas ou odiadas. E quais são essas qualidades? Elas são, sem sombra de dúvidas, aquelas concernentes à honestidade (*honestatem*): a justiça, a fortaleza e a temperança (*iusticia fortitudo temperantia*). (VALLA, DV, L.I, II, 2)⁵⁷.

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

⁵⁶ VALLA, DV, L.I, II, 1: “Tum Cato paululum oculis in terram defixis, postea ad audientes erectis ita exorsus est”.

⁵⁷ “Sepe mecum admirari soleo hominum pene communem sive parvitatem animi sive imbecillitatem cum in aliis multis tum vel maxime in hac re quod video illos ferri proniores ad ea potiunda que quidem natura non sunt bona aut certe nor sunt ulla ex parte cum virtute comparanda, et rursus que vera que summa que sola bona sunt hec non modo rarissimos persequi, sed etiam vel ignorare vel contemnere vel odio habere. Que autem sunt hec bona? Nimirum qualia sunt que pertinent ad honestatem ut iusticia fortitudo, temperantia...”.

tema acerca do fim último de todas as ações humanas, a questão acerca do único e sumo bem, pelo qual todas as ações humanas são dirigidas. Repassamos o trecho:

Sendo esta a situação, é justo que eu me espante com grande perplexidade sobre o porquê a alma humana (*humana ingenia*), que cremos ser divina, seja tão perversamente conduzida, a ponto de se envolver tão facilmente no que é frívolo, vão, inútil e fútil (*frivola res, vanas, inutiles nugatorias*), numa palavra, mau (*malas*); e a essas coisas se agarrar com tal firmeza, que deixa abandonada a verdadeira e sólida virtude (*vera solidamque virtutem*), a única através da qual nos aproximamos dos deuses e, se me é permitido dizer, também nos tornamos deuses. No ensino dessa virtude, os estoicos parecem ser os mais ilustres, uma vez que eles dizem que a honestidade (*honestatem*) é o único bem. (VALLA, DV, L.I, II, 2)⁵⁸.

Com essas palavras, ele nos revela, como já visto anteriormente, seu voto a favor dos estoicos na afirmação do sumo bem como sendo a “honestidade”. E repudia veementemente aqueles que se agarram tão tenazmente “ao que é frívolo, vão, inútil e fútil”; em suma, ao que é “mau”. Mas esses que assim fazem, como também já dito, são identificados com o grupo dos epicuristas, os quais, em perseguindo o prazer como único bem, nada produzem de útil para a cidade e, ainda pior, ao colocarem o prazer à frente da virtude como o sumo bem, pervertem toda a lei, razão e moralidade; incitam os homens ao que é, “numa palavra, mau”. Nos preceitos dessas virtudes, como também ensina Aristóteles (de quem Bruni seguia a lição na obra *Isagoge*)⁵⁹, afirma que a virtude da severidade ou gravidade (*severitas*) encontra-se a meio termo entre a fragilidade (*mollitia*) e a falta de virilidade ou efeminação (*enervatio, effeminatio*), vícios do caráter que ele atribui aos epicuristas:

⁵⁸ “Quod cum ita sit, iuste nimirum admirari videbor quid cause sit cur humana ingenia, que divina esse volumus, ita perverso modo ducantur ut citius frivolas res, vanas, inutiles, nugatorias et, ut uno complectar verbo, malas persequantur arctissimeque teneant quam veram solidamque virtutem per quam unam proxime ad deos accedimus et, si fas dictu est, dii efficimur. In qua tradenda inter omnes stoici preclarissimi videntur solum bonum honestatem esse dicentes...”.

⁵⁹ BRUNI, *Isagogicon moralis philosophia*. Ver capítulo 2, parte I, “As duas faces de Jano: o exército de vícios contra as virtudes”.

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

Como assumido apreciador do agradável poema de Virgílio citado, inscrito nas *Geórgicas*, o mais importante exemplar da poesia latina do gênero médio (tipo intermediário entre a bucólica e a epopeia)⁶⁰, não fora sem estupefação que o florentino expressara sua surpresa em ler nesses versos, escritos pelo mais grandiloquente autor do épico em língua latina (a *Eneida*), uma ode ao estilo de vida epicurista. Como podia o poeta, após ter repudiado, com justiça, aquele modo de vida intranquilo em que incorrem muitos homens perversos no exercício desonesto da vida pública, ter elogiado, em sequência, o “modo de vida simples dos camponeses?” – se perguntava o orador⁶¹. Dois modos de vida opostos entre si e que não apresentam nenhuma relação. Como resposta, sem desmerecer a imagem do venerado poeta, ele lhe concede a prerrogativa de ter tentado, seguindo a técnica retórica que realiza a função do *delectare*⁶², “lisonjear os ouvidos do público”, cativar sua benevolência e levá-lo à boa aceitação da lição que se quer passar. Realmente, “a virtude”, o mais alto e único bem, ele acrescenta, “é sem dúvida uma qualidade divina”⁶³ que apenas para “benefício de poucos” (*raris beneficio*)⁶⁴ foi concedida. “A maioria”, justamente chamada a “turba ignorante” (*multitudo imperita*)⁶⁵ – como ele nos faz recordar as

⁶⁰ A partir da leitura dos gramáticos latinos – Probo, Donato, Sérvio e Filargírio –, Alexandre Hasegawa destaca as três qualidades ou *genus dicendi* da poesia segundo aqueles autores. Para citar apenas um, Sérvio (século IV d.C.) afirma serem três os estilos: “o humilde, o médio e o grandiloquente” – todos encontrados em Virgílio. “Com efeito”, ele continua, “na *Eneida* há o grandiloquente; nas *Geórgicas*, o médio; nas *Bucólicas*, o humilde, pela qualidade dos assuntos e das personagens: com efeito, aqui as personagens são rústicas, alegrando-se com a simplicidade e delas não se deve exigir nada de elevado”. (Cf. SÉRVIO. *Comm. In Verg. Buc.* [Comentário às *Bucólicas* de Virgílio]. Trad. A. Hasegawa. In: HASEGAWA, 2012, p. 39).

⁶¹ VALLA, DV, L.I, II, 5.

⁶² Ver capítulo 1, item 3, “O expediente do prazer e a *vis persuadendi*”.

⁶³ VALLA, DV, L.I, V, 7: “Ego vero fateor virtutem haud dubie divinam quamdam rem esse et esse non modo omnium prestantissimum sed etiam solum bonum...”.

⁶⁴ VALLA, DV, L.I, V, 7: “...sed tamen eius cura atque amor perquam raris beneficio ac peculiari dono nature concessus est...”.

⁶⁵ VALLA, DV, L.I, IV, 7: “Et videtis quanta copia ipsa ac multitudo sit que non immerito a nobis usitato iam nomine multitudo imperita vocitatur”.

palavras de Sêneca⁶⁶ – facilmente desviada do caminho da retidão por seu natural apreço pelo prazer⁶⁷, é de fato epicurista.

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

A REFUTAÇÃO DE ANTONIO BECCADELLI

O polêmico e aplaudido poeta panormitano, de quem Valla dizia, no início do diálogo, estar entre os melhores de seu tempo⁶⁸, é quem primeiro toma a palavra depois de Bruni ter concluído a sua oração. Como autor do conjunto de epigramas satíricos *O Hermafrodita*, nada mais conveniente à *persona* do poeta do que iniciar sua réplica com “gargalhadas”⁶⁹:

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

O poeta, que dado o teor de seus poemas, sustentava a fama de “espíritoso e perspicaz” – como pudemos ler anteriormente na carta de Poggio⁷⁰ –, inicia a sua parte do debate com risadas provocadoras. Fiel às artes que lhe aguçaram no espírito o

⁶⁶ SÊNECA, *De vita beata*, II, 1-2.

⁶⁷ VALLA, DV, L.I, IV, 7: “...plurimis autem eiusdem nature malignitate non aliter denegatus quam quod monstruosos, debiles, vitiatos corpore videmus.”

⁶⁸ VALLA, DV, L.I, I, 1.

⁶⁹ VALLA, DV, L.I, VIII, 1.

⁷⁰ POGGIO, B. Carta de Poggio a Bec... (in BECCADELLI, *Herm.* 2010, p. 59).

engenho, a Poesia e a Retórica⁷¹, questiona no discurso do eminente orador florentino a desatenção com que conduziu os argumentos para a defesa de sua causa – aquela parte da retórica que lida com a escolha dos tópicos argumentativos por sua adequação à matéria e ao gênero de discurso tratados, correspondente à invenção (*inventio*)⁷². Aquilo que a muitos deveria trazer as lágrimas, como convém à dignidade do assunto em pauta, lhe traz, ao contrário, as gargalhadas. Como na comparação entre as figuras de Heráclito e Demócrito, “a mesma coisa que a um fazia chorar, ao outro fazia rir”⁷³ – diz Beccadelli. O riso é reação natural do espírito quando percebe no artifício do orador um desvio das regras da conveniência que deveria seguir⁷⁴. Pois, na defesa da causa da virtude contra o prazer, isto é, o louvor do modo de vida de uma minoria seleta de homens que se dedicam aos ofícios públicos, o orador temia “não conseguir reprovar em segurança”⁷⁵ aquele outro modo de vida, “cheio de absurdos e licenciosidades”, que é “a vida comum da turba ignorante”, isto é, a da maioria epicurista. O riso de Beccadelli suscita uma questão tipicamente do domínio retórico (e político): como pode um discurso conseguir a aprovação daqueles que reprova? Longe de propor uma solução para a pergunta, o poeta, ao contrário, aproveita-se da dificuldade do adversário para favorecer o seu próprio lado, a causa do prazer e do partido epicurista, descortinando no discurso do oponente seus subterfúgios. E para prevenir-se da acusação de ter incorrido, pela distensão de suas risadas, em qualquer um dos vícios opostos à virtude da severidade, a *mollitia* e a *enervatio* (fraqueza e excesso de afetação ou efeminação), deflagrados por um “censor severo” (*severus censor*) que estivesse na plateia, adianta-se, assim, o poeta a explicar o motivo de sua intromissão:

Não é por ousadia ou arrogância, meus distintos amigos, que eu assumo a tarefa de responder antes de vós. Sendo generosos como sois (*vestra humanitas est*), ireis perdoar-me por falar como um epicurista contra um

⁷¹ VALLA, DV, L.I, X, 2: “Et quanto id mihi magis est concedendum qui non philosophie sacris sed oratoriis et poeticis initiatus sum maioribus et prestantioribus”. [“Esse procedimento deveria ser-me permitido mais abertamente porque fui iniciado não nos ritos da Filosofia, mas naqueles mais elevados e significativos, da Oratória e da Poesia”].

⁷² Ver capítulo 1, item 3, “O Expediente do Prazer e a *vis persuadendi*”.

⁷³ VALLA, DV, L.I, VIII, 4.

⁷⁴ Ver capítulo 1, item 3, “O Expediente do Prazer e a *vis persuadendi*”.

⁷⁵ VALLA, DV, L.I, VIII, 3.

estoico, algo que não seria apropriado a nenhum de vós, uma vez que nenhum de vós participastes de nenhum desses grupos. Creio também que o meu discurso vos agradará, não por conta de alguma dádiva especial, mas porque desvendarei todos os subterfúgios dos estoicos. (VALLA, DV, L.I, IX, 1).

Não é sem polidez, como compete aos espíritos versados na matéria e arte de autores como Catulo, Ovídio, Terêncio ou Lucrécio⁷⁶, que ele explica a razão de sua intervenção imediatamente após o discurso de Bruni: nem “por ousadia ou por arrogância”, mas o desejo de “falar como um epicurista” a fim de desvendar “todos os subterfúgios dos estoicos”. Se Bruni, ao trazer a polêmica sobre uns versos de Virgílio, citava o caso de muitos homens cujo apreço pela virtude e os ofícios públicos os tornaram “miseráveis”⁷⁷, Beccadelli, “por seu lado, tentará mostrar que eles, ao seguirem a virtude, estavam “no caminho errado”⁷⁸:

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

⁷⁶ Conforme nota do editor do *Hermaphroditus* de Beccadelli, cópias de Propércio, Tibulo, Lucrécio e do *De Oratore* de Cícero vieram de sua pena. (cf. PARKER, “Introdução”, in BECCADELLI, *Herm.*, 2010, p. x). Esses poetas são também referências constantes no DV de Valla.

⁷⁷ VALLA, DV, L.I, XIII, 5.

⁷⁸ VALLA, DV, L.I, XIII, 9.

vezes, ao passear de barco ou de carruagem. Às vezes, trocaremos um jogo de dados por um jogo de bola, e o jogo de bola pelo canto, e o canto pela dança. É muito indigno de ti projetares tua insensatez (*stultitiam*) na Natureza, o melhor de todos os seres. (VALLA, *DV*, L.I, XIII, 9).

Retomando aqueles versos de Virgílio, Beccadelli nos fala do caso de homens que se lançam nos riscos do mar e da guerra, movidos seja pela ganância, seja pela honra da pátria. Mas reprova neles a imprudência em abdicar de sua paz, segurança ou saúde em troca de coisas, quiçá, menos úteis, como fama, poder e riquezas. Não é que essas coisas sejam reprováveis em si como vícios, mas sendo bens, devem ser melhor avaliadas conforme a vantagem que oferecem. “A Natureza ofereceu inúmeros bens aos mortais”, “cabe a nós sabermos apreciá-los apropriadamente”, ele admoesta no início. Tudo o que é feito deve ser feito em vista do bem da utilidade e não por honra ou virtude, a não ser que essas coisas sejam, nas devidas circunstâncias, mais úteis a si. Pois, como ao dia segue a noite, à chuva segue o sol, ao inverno o verão e assim sucessivamente com todas as coisas da natureza que seguem em “alternância”, devemos observar a medida do que é mais vantajoso também nas diversas circunstâncias que enriquecem com variações a vida humana. De modo que às vezes é preferível a agitação urbana à calmaria do campo, às vezes, ao contrário, “a liberdade e a solidão” de uma vila rural à ansiosa vida da cidade, e assim também com toda a variedade de coisas que encontramos na natureza. A prudência consiste, assim, na sabedoria para apreciar corretamente, em cada circunstância, o bem que a Natureza nos ofereceu como um presente, perseguindo neles sempre a maior utilidade: a escolha entre o maior benefício e o menor dano, como preceituava Epicuro no cálculo dos desejos⁷⁹. Tal é o princípio da utilidade que coincide, segundo Beccadelli, com o bem do prazer.

Resta-nos assim considerar, como ele mesmo adianta, no que consiste(m)

⁷⁹ EPICURO, *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Trad. e apres. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore, 2002, p. 37-39. (Doravante, todas as traduções aqui referidas a esta obra seguem a presente edição). Encontramos ainda, entre as *Sentenças Vaticanas*, uma máxima que resume bem o mesmo pensamento, in EPICURO, *Sententiae et Fragmenta*, 34: “A equilibrada estabilidade da carne e a confiante esperança daqueles que na observância desta são animados, contém a mais alta e sólida beatitude para aqueles que sobre essas sabem fazer exato cálculo”. (TA). (cf. EPICURO, *Scritti Morali*, intr. e trad. di Carlo Diano, Classici Greci e Latini. Milano: BUR, 2006). Ver também CÍCERO, *De Off.*, III, 3.

esse(s) bem(s) e como alcançá-lo(s):

O que podemos chamar de bens (*bona*), entretanto, é assunto de grande controvérsia entre nós. Devemos comparar e avaliar os dois lados? Pois, se todas as coisas dependem do prazer (*voluptas*) e em nada da virtude (*honestas*), concluo, então, que nenhuma das tuas duas declarações se sustentam. (VALLA, DV, L.I, XIII, 10)⁸⁰.

Um defende que o sumo bem é a *voluptas*; o outro, a *honestas*. Tais são os lados que o poeta pretende avaliar. Estando, ele próprio, como admite, do lado da *voluptas*, reprova as conclusões do adversário que concedia à honestidade o lugar do mais alto bem e imputava à Natureza a culpa por nossa predileção pelos vícios, em detrimento da virtude; ou seja, a origem de toda a nossa vileza. Segundo o poeta, nem a honestidade é o bem último para o qual dirigimos nossas ações, nem a Natureza é “uma madrasta” (*noverca natura*)⁸¹, segundo a ofensa de Bruni⁸². Pois, tudo o que Ela criou e moldou “não pode ser nada além de sagrado e digno de louvor”, adornado e “disposto conforme a proporção, a beleza e a utilidade” (*ratione, pulchritudine, utilitate compositum*)⁸³. Ela, de fato, *não* nos incutiu um “amor pernicioso” pelos vícios – como dizia Bruni⁸⁴ –, mas nos fez naturalmente inclinados ao prazer e, por isso, só ele “pode ser desejado por si mesmo”⁸⁵ – afirma, mais tarde, Niccolò Niccoli, em concordância com Beccadelli. Mas de que maneira podemos compreender a última afirmação deste, de que “todas as “coisas dependem do prazer (da *voluptas*)”?

A fim de elucidar essa questão, o autor chama como testemunha de seu lado do argumento um defensor do partido oposto: o famoso poeta Marco Aneu Lucano, sobrinho de Sêneca, o “príncipe dos estoicos”. Beccadelli lhe toma de empréstimo uns versos da epopeia inacabada *Farsalia*, onde diz: “Tão longe quanto as estrelas distam da terra e o fogo da água, assim o princípio da utilidade (*utile*) diverge daquele da

⁸⁰ “Que autem sint dicenda bona inter te et me magna controversia est. Volumusne igitur hec duo inter se estimare atque perpendere? Nam si omnia ad voluptatem referenda sunt nihil ad honestatem, sic constituo utranque tuarum propositionum non subsistere”.

⁸¹ VALLA, DV, L.I, IV, 7.

⁸² VALLA, DV, L.I, V, 7.

⁸³ VALLA, DV, L.I, X, 1.

⁸⁴ Ver capítulo 2, parte II, “Em defesa da Natureza: idêntica a Deus é a Natureza”.

⁸⁵ VALLA, DV, L.III, IX, 3.

retidão (*recto*)”⁸⁶. Sem se acovardar diante da honra e fama do sobrinho de Sêneca, Antonio Beccadelli livremente se aproveita dos versos com os quais Lucano originariamente se opusera aos epicuristas – afinal, ele havia prometido aos colegas “falar não como um Filósofo, mas como um Orador”⁸⁷, isto é, com a “mesma licença e liberdade”⁸⁸ que faz da unidade de propósito a receita para a escolha de seus argumentos⁸⁹.

Novamente, assistimos aqui a um confronto entre o partido da *honestas*, “o princípio da retidão”, e o partido da *voluptas*, “o princípio da utilidade” – conforme a denominação original de Lucano. Cada um deles dirá, de acordo com o seu lado na discussão, que “seu bem é o mais alto e também o único”: em língua grega, um dirá que é o *kalón* [καλόν, o *honestum*] e o outro dirá que é a *edoné* [ἡδονή, a *voluptas*]⁹⁰. Ainda no mundo grego, um se fundamenta “na autoridade de Zenão”, o outro, “na de Aristipo”, de quem Panormita afirma estar, “entre todos os filósofos, mais próximo da verdade”⁹¹. Na definição de Sêneca e outros estoicos sintetizada por Beccadelli, “a *honestas* (“honestidade”) é definida como um bem que deriva da virtude, desejável por si e por nenhum outro bem”⁹². Na definição de Cícero, encontrada naqueles livros sobre *Os fins* (*De Finibus*), “o *honestum*” é entendido como “aquilo que, à parte toda e qualquer utilidade, sem nenhum prêmio ou benefício, merece por si mesmo ser louvado”⁹³. Do outro lado da questão, na definição atribuída a Epicuro, “o prazer é um bem que, não importa de onde venha, consiste no deleite da alma e do corpo”⁹⁴. Também na definição de Cícero, no mesmo livro⁹⁵:

...nenhuma palavra melhor do que *voluptas* (“prazer”) pode ser encontrada

⁸⁶ LUCANO, *Bellum Civile (Pharsalia)*, VIII, 486-7; VALLA, DV, L.I XIV, 1: “ut sidera terra / distant et flamma mari, sic utile recto”.

⁸⁷ VALLA, DV, L.I, XI, 1: “ut malis oratorie quam philosophice loqui”.

⁸⁸ VALLA, DV, L.I, X, 3: “...et in hoc vel magis eandem licentiam aut potius libertatem exercuisset”.

⁸⁹ Vale recordarmos aqui que a palavra grega “parrhesia”, ou seja, o falar franca e abertamente, foi traduzida em latim, segundo Quintiliano, como “licentia”. (Cf. FOUCAULT, M. “1a Conferência: O Significado da Palavra *Parrhesia*”. *Prometeus. Filosofia em Revista*. Ano 6, vol. 6, n. 13, 2013, p. 10).

⁹⁰ VALLA, DV, L.I, XV, 1-2.

⁹¹ VALLA, DV, L.I, XV, 1-2.

⁹² SÊNECA, *De beneficiis*, IV 25, 3,3; VALLA, DV, L.I, XV, 2.

⁹³ CÍCERO, *De finibus*, II, 14, 45; VALLA, DV, L.I, XV, 2: “honestum id intelligamus quod tale est ut detracta omni utilitate sine ullis premiis fructibusque per se ipsum possit iure laudari.”

⁹⁴ EPICURO. *Carta a Meneceu*, p. 35-36.

⁹⁵ CÍCERO, *De finibus*, II, 4, 13: “nullum verbum inveniri potest quod magis idem declaret latine quod grece *edoné* [ἡδονή] quam voluptas. Huic verbo omnes qui ubique sunt duas res subiiciunt: leticiam in animo commotione suavi, iocunditatem in corpore”.

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

A definição de prazer (*edoné* ou *voluptas*) do lado de Epicuro, corroborada por Cícero, surge aqui com dupla potência: “deleite da alma e do corpo”, prazer de natureza simultaneamente intelectual e sensível. Com efeito, na carta de Epicuro a Meneceu, lemos que “o conhecimento seguro dos desejos leva a direcionar toda escolha e toda recusa para a saúde do corpo e para a serenidade do espírito, visto que esta é a finalidade da vida feliz”⁹⁶. O que satisfaz a necessidade do corpo, alegra a alma; o que gera prazer na alma, provoca suave (co)moção no corpo; em suma, o deleite nos conduz de corpo e alma à boa disposição para agir e pensar. Pela definição negativa de Epicuro na *Carta a Meneceu*: “o prazer é ausência de sofrimentos físicos e perturbações da alma”. Conforme interpretação de Cícero, o prazer (*voluptas*) satisfaz o corpo e (co)move a alma, provocando estado de (e)moção suave de alegria e contentamento⁹⁷. A felicidade pode ser entendida, dessa forma, como um estado de comunhão entre o espírito e o corpo, um estado de absoluta e moderada alegria e prazer. Convém recordar, do outro lado, como afirmava Bruni no *Isagoge*, que para Aristóteles a *eudaimonia* (a “felicidade”), isto é, “o objetivo principal do seu curso de filosofia moral”, o “viver bem na alma, não na mesa”, exclui completamente a âmbito das *sensações*⁹⁸. “A felicidade”, definida pelo Estagirita na *Ética*, como “certa atividade da alma segundo perfeita virtude”⁹⁹, deve ser compreendida, na conclusão de Bruni, “como, antes, um viver e agir conforme à razão”, sem interferência das sensações, pois, que essas, “mesmo os animais brutos as possuem”. “Quem quer que empregue a razão com habilidade e excelência realiza a atividade própria para a qual foi naturalmente constituído”¹⁰⁰, conclui o orador florentino. É pela posse da razão, portanto, que nos diferenciamos do resto dos animais e realizamos, por assim dizer, toda a potência de nossa natureza.

⁹⁶ EPICURO, *Carta a Men.*, p. 35.

⁹⁷ CÍCERO, *De Finibus*, II, 4, 13.

⁹⁸ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 271).

⁹⁹ ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I, 13 (1102a5).

¹⁰⁰ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 271). (TA).

Divergindo, por seu turno, “do Aristóteles de Bruni” – modo pelo qual Beccadelli se refere ao Filósofo, por alusão à tradução da *Ética* produzida pelo humanista¹⁰¹ –, as sensações não apenas *não* são excluídas na ponderação sobre os fins, como são a fonte da determinação da utilidade das coisas (universo “da *res*-vida”, na acepção de Maristella Lorch¹⁰²) para cuja conquista dirigimos nossas ações conforme ao fim último, o prazer (segundo Lorch, o “universo da *voluptas*”¹⁰³). Na concepção de Epicuro, os fins referem-se ao cálculo dos desejos conforme as sensações de dor e prazer ou “o princípio da utilidade”, como o aludia antes Lucano.

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

O útil (*utile*) coincide com o prazeroso (*voluptuosum*), ao passo que a retidão (*rectum*) coincide com o honesto (*honestum*). Embora alguns separem o útil do prazeroso, tal ignorância é demasiado clara e não necessita ser refutada. Com efeito, o que seria chamado de útil se não fosse ou honesto ou prazeroso (*aut honestum aut voluptuosum*)? (VALLA, DV, L.I, XIV, 1-2)¹⁰⁴.

A passagem acima ajuda-nos a compreender a definição de bem conforme o princípio do prazer, o qual coincide com o “útil” (na definição de Epicuro e outros hedonistas¹⁰⁵), ao passo que a retidão (*rectum*) diz respeito ao honesto, como vimos naqueles versos de Lucano. “Com efeito”, ele se pergunta, “o que seria chamado de útil se não fosse ou honesto ou prazeroso (*honestum aut voluptuosum*)?”. Cícero, por exemplo, no *Dos Deveres*, pretende que o útil se submeta ao *honestum*, opondo-se a

¹⁰¹ VALLA, DV, L.II, XXVIII, 3. Ver capítulo 2, parte I, “As duas faces de Jano”.

¹⁰² A tradutora e comentadora de obra *De Voluptate (On Pleasure)* de Valla, Maristella Lorch, toma o termo “*res*” em sentido mais amplo do que aquele considerado comumente pela arte retórica, isto é, a matéria em discussão. Na sua formulação, “o que está em causa aqui é vida em si e como tal deve usufruir livre passagem para emergir. Nesse sentido, *Sinite rem suo ordine agi* torna-se o *moto* do diálogo, entendido como ‘permissão para a *res*, a vida, emergir à superfície seguindo o seu curso natural’. Estamos diante do curso natural da *Voluptas*-vida, cujo caminho é propriamente aberto pela *ars oratoria* do Epicurista de Valla”. (LORCH, 1985, p. 81, TA).

¹⁰³ LORCH, 1985, ver capítulo IV, pp. 76-112.

¹⁰⁴ “Idem enim utile est quod voluptuosum, rectum quod honestum, licet aliqui sint qui utile a voluptuoso separent, quorum inscitia apertior est quam ut confutanda sit. Quid enim utile vocabitur quod non sit aut honestum aut voluptuosum?”.

¹⁰⁵ Cf., por exemplo, CÍCERO, *De Off.*, III, 117, em que fala também de Aristipo.

Epicuro e Aristipo, os quais pretendem, por sua vez, que ele siga o prazer¹⁰⁶. Observemos, assim, as premissas que o Panormita acima nos apresentou, numa espécie de silogismo dialético¹⁰⁷: se nada que não seja ou honesto ou prazeroso pode ser chamado de útil, e, se o prazer coincide com a utilidade, concluímos que a utilidade está sempre do lado do prazer, de forma que também a honestidade só poderá ser chamada de útil se dela obtivermos algum prazer. Uma vez que a utilidade coincide com o prazer, não há como separá-los, e conseqüentemente, não há como chamar a honestidade de útil se não admitirmos que também ela contribua para a conquista de prazer – como pretendia Epicuro, lembrado por Beccadelli: “Nós evitaremos este dilema apenas se admitirmos que as virtudes não sejam entendidas como parte daquilo que é honesto, mas como aquilo que contribui para a conquista do prazer. Esta era a noção de Epicuro e eu a aprovo”¹⁰⁸. Por outras palavras, a virtude não só *não* corresponde ao sumo bem, como depende do sumo bem do prazer – coisa da qual Cícero se lamentava ao comentar a ética de Epicuro e Aristipo com as palavras: “Que infeliz servidão da virtude, escrava do prazer!”¹⁰⁹. Para o estadista romano, seguindo estoicos como Panécio, a diferença entre o útil e o honesto é apenas aparente, pois nada que não seja feito retamente pode ser, no fim, útil. Com efeito, ele diz: “É, pois, um erro dos homens ímprobos, logo que apreendem algo que lhes parece útil, separá-lo imediatamente do honesto. Nascem daí os assassinos”¹¹⁰ e todo tipo de malversações que Cícero enumera.

Isso é o quanto Beccadelli diz daqueles que relacionam o útil ao honesto, de onde deriva o pensamento de peripatéticos e estoicos – já o alegava Bruni no *Isagoge*¹¹¹. Quanto àqueles que separam “o útil do prazeroso”, tal ignorância evidente prescinde de explicações, avalia Beccadelli. Já no caso de Epicuro, diversamente, para quem a “finalidade da vida feliz” é o prazer, “em razão desse fim, praticamos todas as

¹⁰⁶ CÍCERO, *De Off.*, III, 116-117.

¹⁰⁷ O silogismo ou raciocínio dedutivo se divide em dois tipos: o apodítico e o dialético. A diferença entre ambos reside no fato de o primeiro partir de premissas verdadeiras e primordiais com o fim de produzir um conhecimento verdadeiro; já o segundo deriva de proposições verossímeis, cujo fim, portanto, é a opinião mais aceitável. (Cf. CAMPOS, J. A. S. “Introdução”, in ARISTÓTELES. *Topicos*, 2007, p. 74-75).

¹⁰⁸ VALLA, DV, L.I, XIV, 2: “...nisi ea ratione ut virtutes non sint partes honestatis sed comparande voluptati asserviant, quod sane Epicuro placet et mihi approbatur”.

¹⁰⁹ CÍCERO, *De Off.*, III, 117. (Todas as citações seguem a edição de CÍCERO, *Dos Deveres*, trad. de Angélica Chiapeta, 1999).

¹¹⁰ CÍCERO, *De Off.*, III, 36.

¹¹¹ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 270-71).

nossas ações”, afastando-nos “da dor e do medo”¹¹². As virtudes, afirma o filósofo de Samos, porque “intimamente ligadas à felicidade, e a felicidade é inseparável delas”¹¹³, se relacionam, em consequência, com o prazer. E, uma vez que “só sentimos necessidade do prazer quando sofremos sua ausência; ao contrário, quando não sofremos, essa necessidade não se faz sentir” – afirma Epicuro¹¹⁴. Daqui Beccadelli nos leva a refletir acerca da coincidência entre o prazer e a utilidade passando pelo crivo das sensações, isto é, a partir daquilo que podemos “sentir”:

Nada que não se pode sentir (*sentiat*) pode ser útil; o que podemos sentir é agradável ou desagradável (*iocundum aut iniocundum*). Melhor fizeram aqueles que dividiram o bem (*bonum*) entre o reto ou o prazeroso (*rectum et voluptuosum*), o que engloba em si a utilidade. Portanto, devemos afirmar que ou este ou aquele são um bem, não ambos juntos. (VALLA, L.I, XIV, 1-2)¹¹⁵.

O “exame das causas de toda escolha e de toda rejeição” – como dizia Epicuro¹¹⁶ –, aquilo pelo qual, enfim, chamamos algo de útil ou nocivo, só pode se realizar, afirma o poeta, com base naquilo que podemos “sentir”. E aquilo “que podemos sentir”, isto é, o que é perceptível pelos sentidos, só pode ser classificado como “agradável ou desagradável”. A apreciação das coisas cujo julgamento depende das sensações apenas pode ser expressa e distinta em termos do que agrada ou desagrada, pois que dos sentidos extraímos nossas impressões de dor e prazer. Nesse sentido, Epicuro aconselhava a não nos exaltarmos com a espera da morte: “visto que todo bem e todo mal residem nas sensações, a morte é justamente a privação das sensações”¹¹⁷. Para o filósofo, com o fim da vida se encerrava também todo o prazer e toda a dor – um ponto, contudo, com o qual Niccolò Niccoli, como *bom* cristão, mostra não concordar. Mas, deixando de lado a questão da crença na vida da alma

¹¹² EPICURO, *Carta a Men.*, p. 35.

¹¹³ EPICURO, *Carta a Men.*, p. 47.

¹¹⁴ EPICURO, *Carta a Men.*, p. 35-37.

¹¹⁵ “Nihil est utile quod non sentiat; quod autem sentitur aut iocundum aut iniocundum est. Melius qui omne bonum in rectum et voluptuosum, quod habet in se utilitatem, diviserunt. Itaque hoc constituendum est inprimis: aut hanc aut illam finem boni consequi, nequaquam ambas (...)”.

¹¹⁶ EPICURO, *Carta a Men.*, p. 45.

¹¹⁷ EPICURO, *Carta a Men.*, p. 27.

após a morte, que não nos auxilia na causa de que tratamos agora aqui, o que nos interessa compreender, a partir da distinção das coisas conforme as sensações de dor e prazer, é a determinação que daí decorre acerca dos bens e se eles consistem “no reto ou no prazeroso”.

Segundo o comentário da principal intérprete da obra de Valla, a filóloga italiana Maristella Lorch, a afirmação de Beccadelli acima transcrita nos leva à consideração dos bens “apenas com a condição de serem utilizados pelo homem”¹¹⁸, sobretudo no que se refere aos “bens externos”, isto é, externos à alma e ao corpo – questão a que voltaremos em detalhe mais à frente. Assim, por exemplo, no caso dos bens externos da alma, como o desejo de fortuna e riquezas, Beccadelli nos fala de homens que muitas vezes se declaram mais tolos do que certos “dragões e grifos”, os quais, segundo conta-se, costumam guardar enormes quantidades de ouro e pedras preciosas que lhe são completamente inúteis:

Qual é, por exemplo, o propósito do dinheiro, que tanto as pessoas amam, se não o usarmos agora ou o guardarmos para o futuro; quero dizer, para o prazer futuro? Parece que muitos homens de dinheiro e riquezas não se dão conta disso, mas eles se parecem com aqueles dragões e grifos que, em certas regiões, defendem-se do furto de enormes quantidades de ouro e pedras preciosas completamente inúteis a eles com o mesmo esforço que dispensam na proteção da sua comida e sua prole – a menos que estas bestas tenham algum deleite na contemplação daquelas coisas. (VALLA, DV, L.I, XVII, 1).

De que servem toda a fortuna e tesouros que grifos e dragões guardam tão tenazmente, se nenhum proveito obtém dessas riquezas? Se não para a aquisição de coisas melhores e mais úteis a si, ao menos na contemplação dessas joias essas bestas talvez obtenham algum prazer. O dinheiro só é dito um bem e, logo, tem valor, se com ele pudermos adquirir coisas que nos gerem algum prazer, como as joias e pedras preciosas em cuja contemplação se deleitam nossos olhos. De fato, como ele dissera, “nada que não se pode sentir (*sentiat*) pode ser útil”. Apenas as coisas que podemos

¹¹⁸ LORCH, 1985, p. 79: “External goods then are *goods* only if and when they are used by man”.

“sentir” são verdadeiramente “úteis” e podem ser ditas um *verdadeiro bem* – se não para o prazer da contemplação, o dinheiro não é um bem verdadeiro, mas pode, sem dúvida, contribuir para aquisição de coisas verdadeiramente úteis e que geram prazer, o fim último de nossas ações. Porém, como ele nos diz em seguida, aquilo que “podemos sentir”, é “agradável ou desagradável” (*iocundum aut iniocundum*). Tudo o que percebemos com os olhos, o ouvido, o tato, o paladar e o nariz, enfim, com os nossos sentidos, diz respeito ao universo das coisas (da *res*, como denominava Lorch) e, por isso, sobre elas, dizemos serem agradáveis ou não-agradáveis. Como afirma Epicuro, “o prazer é o nosso bem primeiro e inato” e, por isso, “ele é o início e o fim de uma vida feliz”¹¹⁹. O princípio ou ponto de partida da apreensão dos bens se situa no reino das sensações (da *voluptas*, segundo Lorch), um lugar onde quem governa é o prazer, e as virtudes, suas servas. Daqui deriva a concepção de “*Voluptas-utilitas*” tão cara à filóloga Maristella Lorch. Ela diz:

Assim a *Voluptas* é identificada com a *utilitas* ou “o que é vantajoso”, pois estritamente dependente dos sentidos. A *utilitas* se refere ao que agrada os sentidos e satisfaz uma necessidade¹²⁰.

Com a designação “*Voluptas-utilitas*”, a autora pretende atar o nó que une inexoravelmente o prazer à utilidade, entendida esta última como “o que é vantajoso” e atravessa o mundo dos sentidos, pois que toma como ponto de partida (ou princípio) as impressões do que “agrada ou satisfaz uma necessidade”, seja da alma ou do corpo. Indo além desse mundo, a *utilitas* depende, em segundo lugar, do auxílio da razão para o cálculo dos desejos: a preferência de um bem a um mal, do mal menor entre dois males e do bem maior entre dois bens¹²¹. A inclinação ao que gera prazer e a fuga da dor é uma lei natural à qual deve a razão obedecer, favorecendo, por meio do cálculo racional, a distinção entre os bens que devem ser evitados e os que devem ser perseguidos; noutros termos, entre o que é bom e o que é mal.

¹¹⁹ EPICURO. *Carta a Men.*, p. 37.

¹²⁰ LORCH, 1985, p. 80: “Thus *Voluptas* is identified with *utilitas* or ‘what is advantageous’, because it is strictly dependent on the senses. *Utilitas* signifies what is joyful for the senses and the satisfaction of a need”.

¹²¹ Para mais, ver CHAUI, 2011, p. 174.

De fato, como disse Beccadelli no início, “o que podemos chamar de bens (*bona*) é assunto de grande controvérsia entre nós”. Porém, não é questão de debate o que todos fazem por natureza: afastar-se da dor e procurar-se prazer. Tal é a lei natural da conservação da vida, deflagrada por Antonio:

“digo que a única tarefa designada pela natureza aos seres vivos é a de conservarem as suas vidas e seus corpos, e evitarem o que lhes parecer perigoso. Ora, o que preserva a vida melhor do que o prazer? Isto é válido para o gosto, a visão, a audição, o olfato e o tato, sem os quais não poderíamos viver. No entanto, somos capazes de viver sem a honestidade. Assim sendo, se alguém tratar de maneira dura e incorreta (*acerbus et iniurius*) qualquer um desses sentidos, estará agindo contra a Natureza e seu próprio benefício (*contra suam utilitatem*). (VALLA, DV, L.I, XXXV, 1)¹²².

Mesmo quem age de modo vil, contra si mesmo ou contra os outros, assim o faz convencido de fazer um bem – a consequência do erro, sempre, se revela somente mais tarde. É sobre a avaliação dos bens, no momento da ação, que nasce o engano. Nesse sentido, o poeta conclama aqueles que “introduziram um tipo de honestidade imaginária” (*honestatem imaginariam*), “que celebram dificuldades como se fossem desejáveis” (*appetendas*), a seguirem eles também, na questão do sumo bem, “a lei da Natureza” (*legi nature*), a qual declara “que o prazer (*oblectationem*) deve ser perseguido”¹²³. Eles, os estoicos, “recomendam labores sem propósito; nós, alegria (*iocunditatem*); eles propõem tormentos, nós, o prazer (*voluptas*); finalmente, eles defendem a morte, nós defendemos a vida (*vitam*)”¹²⁴ – brada o poeta do partido epicurista.

¹²² “...nihil est generi animantium tam a natura tributum quam ut se, vitam corpusque tueatur declinetque ea que nocitura videantur. Nunc autem quid magis vitam conervat quam voluptas, ut in gustu, visu, auditu, odoratu, tactu, sine quibus vivere non possumus, sine honestate possumus? Ita si quis in aliquem sensum acerbus et iniurius fuerit, contra naturam facit et contra suam utilitatem”.

¹²³ VALLA, DV, L.I, XVI, 3: “Postremo oro ac obsecro ne vos iam nunc moveat multitudo a me dissidentium nec plus studere atque accedere libeat hominum captionibus qui honestatem imaginariam quandam introduxere quam legi nature. Illi magno ore decantant appetendas difficultates quod certe natura negat. Nos ipsius nature iura retinentes dicimus appetendas oblectationes...”.

¹²⁴ VALLA, DV, L.I, XVI, 3: “...illi labores gratuitos nos iocunditatein, illi tormenta nos voluptates, denique illi necem nos vitam”.

Convém observar, a fim de evitar alguma dificuldade posterior na designação dos bens, que o termo “bem” (*bonum*) está sendo empregado em duas instâncias distintas e que assume, em cada uma delas, um sentido pouco diferente. No plano das coisas da natureza, universo da “*res-vida*” (como o nomeara Lorch) ou simplesmente da *res* – correspondente ao todo do universo criado e moldado pelo gênio da Natureza, que se chama *Vida* – todas as coisas, por sua existência, são em verdade “boas” (*bona*). São bens *em si*. Efetivamente, ele dissera no início: “a Natureza ofereceu inúmeros bens (*plurima bona*) aos mortais”¹²⁵. Para o favor e o agrado desses, “nada além de sagrado e digno de louvor, como este céu que nos rodeia”¹²⁶, foi criado, em acordo com a “Sua Natural providência” (*nature providentia*)¹²⁷ – um ponto, contudo, que, como ele admite, Epicuro repudiou¹²⁸. “Bens” nesse caso se referem às diversas e variadas criações da Natureza doadas a nós como presentes. Elas concernem aos bens que satisfazem os desejos naturais, conforme discriminação de Epicuro na sua carta sobre a *Ética*¹²⁹. Para quem goza livremente desses dons, contrariamente aos estoicos, não há dúvida quanto à natureza de sua designação enquanto “bens” (*bona*), não podendo ser de outra maneira. Enquanto os estoicos recomendam “labores”, “tormentos” e a “morte”, como dizia Beccadelli, os epicuristas buscam a “alegria”, o “prazer” e a “vida” (*iocunditas, voluptas, vitam*).

A outra instância a que nos referimos é a do “reino da *voluptas-utilitas*”¹³⁰, que se manifesta através do mundo das sensações e se realiza com apoio da razão.

¹²⁵ VALLA, DV, L.I, XIII, 9: “Ceterum ut doceam vos tota ut aiunt via errare, natura mortalibus quam plurima bona proposuit”.

¹²⁶ VALLA, DV, L.I, X, 1: “...quod natura finxit atque formavit id nisi sanctum laudabileque esse non posse, ut hoc celum quod supra nos volvitur diurnis nocturnisque luminibus distinctum tantaque ratione, pulchritudine, utilitate compositum”.

¹²⁷ VALLA, DV, L.I, X, 2: “Neque vero te admiratio teneat si ego qui Epicurum defendere videor (nam summum bonum ut ille in voluptate constituo) omnia nature providentia non inficior esse effecta, quod hic noluit”.

¹²⁸ VALLA, DV, L.I, X, 2. Sobre esse ponto constrangedor ao poeta cristão, Antonio Panormita compara a posição de Epicuro a de Eudoxo, seu predecessor e discípulo de Platão. Sobre Eudoxo, ele diz: “...virum tum peritissimum tum etiam ab adverariis in vita probatum, qui non de temeritate atomorum sed de constantia providentiaque celi conscripsit.” [“...um homem muito capaz e louvado pela sua vida, até mesmo por seus inimigos. Ele não escreveu sobre o caráter acidental dos átomos, mas sim sobre a estabilidade e providência do céu.”]

¹²⁹ EPICURO, *Carta a Men.*, p. 35. Ver também: O’ KEEFE, T. *Epicureanism*, 2010, p. 124: “Epicuro divide os desejos em três classes: (i) natural e necessário; (ii) natural e não-necessário; (iii) vão e vazio”. (TA).

¹³⁰ LORCH, 1985, p. 80: “Two characteristics of pleasure, variety and rarity (XXXVI), introduces us to what one could define as ‘the kingdom of *voluptas*’...”.

Para gozar daquelas coisas criadas pela Natureza em nosso benefício, dependemos da apreensão das mesmas pelos nossos sentidos. Novamente, a esse respeito, a Natureza foi-nos benéfica, tendo-nos dotado de uma alma naturalmente voltada para a apreensão de Seus bens. Dessa noção decorre a definição para o autor, como apontou Maristella Lorch, de “bem verdadeiro” (*true good*): “a união entre o que recebe (os sentidos) e o que é recebido (o objeto), e daí a defesa da Natureza”¹³¹. Vejamos, nas próprias palavras do poeta, a definição de “bem” (*bonum*):

...apenas pode ser considerado um “bem” (*bonum*) aquilo em que coincidem o elemento que recebe e o que é recebido; como, por exemplo, os olhos e o esplendor, o palato e a romã e assim por diante com o restante das coisas. Por essa razão, adequadamente dizemos que o prazer é um bem somente quando ele nasce de ambas as partes, quase como de dois pais: a alma e o corpo recebem, as coisas externas são recebidas. (VALLA, DV, L.I, XXXI, 1)¹³²

Dos muitos bens oferecidos pela Natureza, só consideramos bens *para nós* aqueles que podemos perceber com os sentidos, pois que eles imprimem em nós as sensações de dor e prazer, de agrado ou desagrado que sentimos. Assim, por exemplo, aquele cujos olhos, em percebendo a beleza do “esplendor”, sente prazer (*iocunditas*), pode corretamente denominá-lo um *bem*; o mesmo se passa com aquele que obtém prazer do gosto doce de uma “romã”. A apreensão do gosto da romã depende do palato, e, se da experiência do gosto ele julga que é “doce”, é porque dela certamente ele obtém algum prazer e pode corretamente afirmar, baseado na sua percepção, que a romã é *boa*, ela é efetivamente um *bem*. Daqui deriva um aspecto importante da propriedade dos bens no âmbito da *voluptas*: eles são *relacionais* – o que é bom para mim pode não ser para outro, e assim consecutivamente¹³³. Outro aspecto importante a se destacar nesse âmbito é que a definição de bem é resultado de um apreço apenas

¹³¹ LORCH, 1985, p. 79: “A definition of what is a *true good* follows: the union of what receives (the senses) and what is received (the object) (XXXI), whence the defense of Nature”.

¹³² “...id demum bonum dici debere in quo utrunque concurrat quod recipit et quod recipitur, ut oculi et nitor, palatus et malum punicum et item reliqua. Quare voluptatem recte bonum appellamus quae ex his ambobus quasi utroque parente perficitur. Porro animus et corpus recipiunt, externa recipiuntur”.

¹³³ O’ KEEFE, *Epicureanism*, 2010, p. 114.

transitório, pois que é no uso conforme a um fim benéfico ou prejudicial que julgamos a determinação ética deste “prazer”, isto é, a sua modalidade (*modus*) como um bem ou um mal. De fato, como preceituava Epicuro, “embora o prazer seja nosso bem primeiro e inato, nem por isso escolhemos qualquer prazer”¹³⁴. Essa escolha é resultado do cálculo dos desejos ou da ponderação entre os benefícios e os danos:

...há ocasiões em que evitamos muitos prazeres, quando deles nos advém efeitos o mais das vezes desagradáveis; ao passo que consideramos muitos sofrimentos preferíveis aos prazeres, se um prazer maior advier depois de suportarmos essas dores por muito tempo. Portanto, todo prazer constitui um bem por sua própria natureza; não obstante isso, nem todos são escolhidos; do mesmo modo, toda dor é um mal, mas nem todas devem ser sempre evitadas. Convém, portanto, avaliar todos os prazeres e sofrimentos de acordo com o critério dos benefícios e dos danos. Há ocasiões em que utilizamos um bem como se fosse um mal e, ao contrário, um mal como se fosse um bem. (EPICURO, *Carta a Meneceu*)¹³⁵.

Tudo que nos gera prazer é bom e dizemos, corretamente, que se trata de uma coisa boa; igualmente e de modo inverso, o que nos causa dor, desagrada e dizemos que é um mal. No entanto, como adverte Epicuro, ainda que todos os prazeres sejam bons e corretamente denominados bens, não obstante, devemos ponderar, com razão, que há coisas que, embora não sejam agradáveis, nos trazem posteriormente um benefício muito maior do que muitas que nos aprazem imediatamente. O princípio da vantagem se resolve pelo cálculo de prazer entre bens e males: entre dois bens, eleja o maior ou o que traz o maior benefício; entre dois males, o menor ou o que traz o menor dano. No âmbito da *voluptas*, os bens apreendidos pelas sensações são selecionados em vista do fim do prazer. E a razão, auxiliar nesse processo, contribui, como diz Epicuro, “para um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões

¹³⁴ EPICURO, *Carta a Men.*, p. 37.

¹³⁵ EPICURO, *Carta a Men.*, p. 37-39.

falsas, em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos”¹³⁶.

Os prazeres naturais ou dons da Natureza (do “reino da *res*”) são bens *em si*; quando deles fazemos proveito através dos sentidos (os prazeres do “reino da *voluptas*”), eles se tornam bens *para nós* e, portanto, bens éticos. Pois, o *modus* de sua determinação (como bem ou mal) depende de *saber* como bem usá-los, isto é, empregá-los utilmente (ou eticamente). A ética do prazer de Lorenzo Valla (e de Epicuro) segue o princípio da utilidade, a qual consiste, como vimos, no exame cuidadoso de bens e males, visando a eleição daqueles que preservem o maior benefício e o menor dano (o que é mais útil). Esse cálculo é realizado em vista do fim último do prazer, a *Voluptas* ou *edoné*: “ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma”, para usar as palavras do próprio Epicuro¹³⁷. “Quando então dizemos que o fim último é o prazer”, adverte o filósofo, “não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos”¹³⁸, pelos quais seríamos conduzidos por uma cadeia infinita de prazeres corporais, passando eternamente do gozo de um prazer a outro, até o cúmulo do tédio, da frivolidade e qualquer outro sofrimento ou perturbação da alma que nos afastariam do gozo da verdadeira felicidade. A *Voluptas* ou o sumo bem é assim um prêmio que nasce como resultado da união entre o gozo do prazer pelos sentidos e o cálculo racional que seleciona os bens conforme o princípio da utilidade; os seleciona corretamente. Com razão afirmou Maristella Lorch que a “*utilitas* está na raiz da *iocunditas*, ou satisfação. A *Voluptas* é a manifestação da forma realizada da *Utilitas*”¹³⁹ – que não se realiza sem escrutínio da razão.

Para concluir, vimos que os bens do prazer possuem duas propriedades, enquanto bens *em si* e *para nós*. Quanto à primeira propriedade, por ser sempre boa, gera prazer e tal não é matéria de discussão. É sobre a segunda que recai o assunto de nosso interesse, pois é aí que reside a possibilidade do engano, o qual nos remete, por conseguinte, ao problema ético de que Bruni falava no começo: “acerca da origem da perversidade humana”. Está em jogo aqui a questão acerca dos limites da utilidade e dos bens, isto é, aquela que dita quando um bem deixa de ser útil e se torna inútil e

¹³⁶ EPICURO, *Carta a Men.*, p. 45.

¹³⁷ EPICURO, *Carta a Men.*, p. 43.

¹³⁸ EPICURO, *Carta a Men.*, p. 43.

¹³⁹ LORCH, 1985, p. 83: “Thus *utilitas* is at the roots of *iocunditas*, or joy. *Voluptas* is the manifestation of a realized form of *utilitas*”.

um mal. Segundo as palavras de Epicuro, trata-se do problema de saber distinguir a ocasião em que devemos utilizar “um bem como se fosse um mal e, ao contrário, um mal como se fosse um bem”. A fim de avançar nessa questão, convém conhecer primeiro a natureza desses bens e no que eles consistem. Para tanto, Beccadeli retoma a tradicional divisão tripartite das categorias de bens em “bens da alma, do corpo e da fortuna” (*bona animi, bona corporis, bona fortune*)¹⁴⁰. Vejamos a seguir o que Antonio nos diz sobre eles e sua relação ao fim último do prazer.

¹⁴⁰ VALLA, DV, L.I, XVI, 1.

II. DA DIVISÃO DOS BENS (DO PRAZER)

*A história do desenvolvimento humano
nada mais é do que uma disciplina longa de sensações.*

(Raul Pompéia, *O Ateneu*)

INTRODUÇÃO

Que o prazer seja um bem, eu vejo ser aceito não apenas por muitos autores eminentes, mas também pelo consenso comum, o qual vulgarmente fala dos bens da alma, do corpo e da fortuna. (VALLA, DV, L.I, XVI, 1)¹.

Tendo seguido a opinião de autores como Eudoxo, Aristipo e Epicuro², para os quais o prazer é o sumo bem, amado por si mesmo e por nenhum outro bem, o poeta se compromete a esclarecer acerca da natureza dos bens através dos quais alcançamos o último bem, a *Voluptas*. Ele segue a tradicional divisão tripartite das categorias de bens em “bens da alma, do corpo e da fortuna” (*bona animi, bona corporis, bona fortune*), aceito “não apenas por muitos autores eminentes” – como Aristóteles, Cícero e os estoicos³, para citar apenas os autores debatidos aqui –, “mas também pelo consenso comum (*consensio communis*)”⁴ – lembrando que a turba, a maioria, é epicurista. “Quanto aos estoicos, aqueles homens frugais (*sobrii*)”, exaspera-se o poeta, “pretendem que os dois últimos [i.e., os bens do corpo e da fortuna] não contenham nada em si de bom, quase como se fossem males”⁵:

¹ “Quod igitur voluptas sit bonum cum multis eminentissimis auctoribus video placuisse, tum ipsa testatur consensio communis que vulgato sermone appellat bona animi, bona corporis, bona fortune”.

² Os três filósofos citados por Valla - Eudoxo, Aristipo e Epicuro - são os mesmos citados por Leonardo Bruni no *Isagoge*, como exemplos daqueles que sustentam que o prazer é o fim último.

³ Ver, por exemplo, ARISTÓTELES, *Eth. Nic.* I, 8, 10; CÍCERO, *De Fin.*, 3, 43; SÊNECA, *Epist.*, 76.

⁴ VALLA, DV, L.I, XVI, 1. Ver também PLATÃO, *Eutidemo*, 279; *Filebo*, 48; *Leis*, 743.

⁵ VALLA, DV, L.I, XVI, 1.

Não podendo negar que tais coisas foram geradas pela Natureza e deixadas ao arbítrio dos homens, eu não entendo por que elas não possam ser agrupadas entre os bens se as utilizamos bem; a menos que queiramos de algum modo culpar a Natureza e caluniá-la, (acusando-a de) insensata e iníqua (*stultam aut iniquam*). (VALLA, DV, L.I, XVI, 1)⁶.

Todas as coisas produzidas no seio da Natureza são boas; cabe a nós sabermos bem utilizá-las – o que é válido, claramente, para todos os bens encontrados. Falaremos a seguir de cada um deles. Mas, para começar, convém antes diferenciar os “bens da fortuna” – também chamados de “bens das coisas externas” (*externarum rerum*) – dos outros dois, os bens da alma e do corpo. Os “bens das coisas externas” [i.e., da fortuna] são denominados bens – diz Beccadelli – “porque geram prazer (*voluptatem*) para a alma e o corpo (*animi et corpori*), as duas partes de que somos constituídos”⁷. Os “bens da fortuna” são ditos “das coisas externas” porque são externos em relação ao corpo e à alma, ou seja, não provém *de nós* enquanto bens inscritos em nossa natureza, mas são certamente bens *para nós*. Eles se dividem entre aqueles bens que geram prazer para o corpo e aqueles que geram prazer para a alma, ao mesmo tempo ou a cada uma dessas partes separadamente. Dentre aqueles que afetam a alma, compreendemos os que derivam de circunstâncias geradas do interior de nossa vida em comum, a vida *política*. São eles, por exemplo, a posse de dinheiro e riquezas⁸, “a nobreza, as relações matrimoniais, a honra e o poder (*nobilitate, affinitate, honore, potentia*), arrançados para regozijo (*iocunditatem*) de quem os possui”⁹ – ainda que possam, em muitas circunstâncias, também afetar o corpo¹⁰. E, como já dito, “todas essas coisas”, se não geram prazer, “não tem nenhuma utilidade”¹¹;

⁶ “Que cum nequeant negari a natura esse composita et ad arbitrium hominum concessa, non intelligo cur in bonis non numerentur si bene utamur, nisi ipsam naturam ubique reprehendamus et aut stultam aut iniquam fuisse calumniemur”.

⁷ VALLA, DV, L.I, XVII, 1: “Que dixi externarum rerum ea iccirco bona appellantur quod animo et corpori ex quibus duobus constamus voluptatem parant”.

⁸ Ao falar da posse de riquezas, Valla os situa entre os bens externos.

⁹ VALLA, DV, L.I, XVII, 1. Em outra parte, ele acrescenta a essa lista as magistraturas dos cargos públicos e demais do mesmo tipo: “nobilitas, affinitas, potentia, magistratus et id genus.” (VALLA, DV, L.I, XXXII, 1).

¹⁰ VALLA, DV, L.I, XXXII, 1.

¹¹ VALLA, DV, L.I, XVII, 1: “Nam aliter per se nihil prosunt”. Tais coisas se referem a algo correspondente aos desejos vãos e inúteis, como dizia Epicuro (*Carta a Men.*, p. 35).

por isso, não podem ser denominadas *bens*. Mas, ao contrário, quando mal empregadas – como fez aquele velho Euclião, o personagem de Plauto, famoso pela avareza –, podem trazer muitas “preocupações, ansiedades e tormentos”¹² e serem melhor denominadas *males*.

Portanto, podemos dizer que os bens da alma e do corpo são bens próprios à natureza humana, enquanto que os bens externos à nossa natureza são bens que se originam ou da cultura ou da Natureza. Tendo apresentado a diferença entre os bens próprios (i.e., da alma e do corpo) e os bens externos (i.e., da fortuna), falemos primeiro dos bens próprios da alma, visto que eles, como Beccadelli admite, procedem não apenas da Natureza como também dos próprios homens¹³. Eles possuem, por assim dizer, uma propriedade dupla: procedem da Natureza e da cultura – noutros termos, são naturais e culturais, simultaneamente. São eles: “a arte, a ciência e a regra moral” (*artificium, scientia, disciplina*)¹⁴. Olhando a questão por outra perspectiva ainda – pelo lado das fontes dos bens, a natureza e a cultura –, podemos, então, dizer que os bens provém ou só da natureza, ou só da cultura ou de ambas conjuntamente. Isto posto, compreendemos porque os bens próprios da alma e os bens da fortuna que afetam a alma [i.e., oriundos da vida política] parecem não interessar tanto ao ponto em discussão desenvolvido pelo poeta. De fato, Beccadelli afirma que não planeja lidar extensamente com esses bens [os da alma e os da fortuna que a afetam], visto eles se originarem “não tanto da Natureza quanto dos homens”¹⁵ – em nosso entender, porque eles provém da cultura (“dos homens”) e não da Natureza. O ponto de seu interesse, como ele admite, é lidar “com a providência e a sabedoria da Natureza” (*de nature providentia et consilio*), a qual, como já demonstrou, “criou muitas coisas apenas com o intuito de que nós delas desfrutássemos”¹⁶.

A fim de confrontar os estoicos, ele deseja demonstrar que os bens provenientes da Natureza, o que compreende os bens próprios do corpo e os bens da

¹² VALLA, DV, L.I, XVII, 1: “...at nos quanta solitudine, quanta anxietate, quanto cruciatu versemur vel Euclius testis est senex ille plautinus”.

¹³ VALLA, DV, L.I, XXXII, 1: “...non tam a natura quam ab hominibus proficiscuntur...”.

¹⁴ VALLA, DV, L.I, XXXII, 1. Para tradução dos três termos cunhados por Valla, pensou-se também pelo lado daquele que executa ou da faculdade envolvida na atividade em execução, como a que realiza o artesanato (*artificium*), o intelecto (*scientia*) e aquilo que se apreende pela repetição ou o costume (*disciplina*).

¹⁵ VALLA, DV, L.I, XXXII, 1: “De quibus longius explicare non est animus quia non tam a natura quam ab hominibus proficiscuntur, sicut et ea que animi bona sunt...”.

¹⁶ VALLA, DV, L.I, XXXII, 1: “...que iccirco tanta fecit que exposui ut ipsis frueremur”.

fortuna que afetam o corpo, são não apenas bens, mas “praticamente, os *únicos* bens” (*prope sola sunt*)¹⁷.

Já segundo os estoicos, os verdadeiros bens são não-corpóreos e, por isso, não podem ser apreendidos pelos sentidos. “O interesse volta-se”, destacava Sêneca, “à questão se apreendemos o bem com os sentidos ou com o intelecto”¹⁸. Em resposta, afirma:

Todos aqueles que colocam o prazer (*voluptas*) como o supremo (*summo*), julgam-no um objeto sensível (*sensible*). Nós, ao contrário, que o atribuímos à alma (*animo*), julgamo-lo um objeto inteligível (*intelligibile*). Se os sentidos (*sensus*) fossem os juízes do bem, nós não rejeitaríamos nenhum prazer, uma vez que nenhum deles falha em nos atrair e todos provocam deleite. E, inversamente, não nos sujeitaríamos à dor, visto que toda dor ofende a sensibilidade”. (SÊNECA, *Epistolae*, 124, 2, TA).

Sêneca, o “príncipe dos estoicos” – como dele dizia Beccadelli –, julga que somente os bens que se constituem como objetos da razão, chamados por isso “inteligíveis”, podem ser considerados bens verdadeiros¹⁹. Isto seria assim, porque, como esclarecia Bruni no *Isagoge* – a partir da comparação entre as três escolas filosóficas: peripatéticos, epicuristas e estoicos –, apenas as ações guiadas conforme os preceitos da razão podem conduzir o homem à realização de uma vida feliz e completa²⁰. Aí, apenas os bens que animam a atividade da alma ou da mente (do *animus*), os bens da alma, podem ser ditos verdadeiros bens e honestamente serem perseguidos. É a razão que nos orienta sobre o julgamento verdadeiro dos bens, e não o que se apreende com os sentidos (*sensus*), dado que estes só nos avisam acerca daquilo que é agradável ou doloroso. E, certamente, como diz Sêneca, tudo o que provoca deleite, nos atrai, e o que “ofende a sensibilidade” nos afasta. A conduta do homem cujo juízo se guiasse pelas impressões dos sentidos, segundo a perspectiva estoica, não seria nada diferente de desejar todo o prazer e evitar toda a dor que lhe

¹⁷ VALLA, DV, L.I, XXVIII, 2: “Et postea aliquis mirabitur externa dici bona que prope sola sunt”.

¹⁸ SÊNECA, *Epist.*, 124, 1.

¹⁹ Ver também *Epist.*, 76.

²⁰ BRUNI, *Isag.* (HANKINS, 1987, p. 271). ARISTÓTELES, *Eth. Nic.* I, 7, 12 (1098a).

cruzassem o caminho. Os bens que apreendemos com os sentidos, isto é, os bens corpóreos – o que inclui os bens próprios do corpo e alguns bens externos que afetam o corpo (sobre os quais veremos com mais detalhe à frente) –, são supérfluos e vazios; não devem ser colocados junto dos bens aos quais dirigimos nossas ações. Apenas o que serve ao escrutínio da razão – na definição de Aristóteles, “as ações e atividades da mente”²¹ – deve ser perseguido e louvado como um bem, o que aponta para um único bem: o honesto²². A virtude (ou o honesto) consiste justamente na ação conforme à reta razão, único e supremo bem.

Em posição diametralmente oposta a dos estoicos e peripatéticos, Beccadelli afirma que tanto os bens relativos ao corpo, quanto os bens externos que afetam o corpo são bens verdadeiros, e quase que “os únicos”. Pois, unicamente através deles é possível a união entre o que recebe (os sentidos) e o que é recebido (os bens). Vejamos a seguir, na designação dos bens, como se realiza tal união.

²¹ ARISTÓTELES, *Eth. Nic.* I, 8, 15.

²² SÊNECA, *Epist.*, 76.

DOS BENS DO CORPO

A SAÚDE

“Mas falemos agora dos bens do corpo”²³, dos quais os estoicos afirmam não serem dignos de ser considerados bens. Como bens próprios à natureza humana, esses bens encontram-se naturalmente inscritos em nós. Panormita enumera três bens neste grupo: a saúde (*sanitas*), a beleza (*pulchritudo*) e a força (*vir*), apresentados por ordem hierárquica de importância – ele fala ainda de um quarto elemento, múltiplo e não discriminado, ao qual ele designa como os bens “restantes” (*reliqua*)²⁴.

Começemos pelo primeiro deles. A saúde é realmente um bem ao qual não se encontra homem tão desprovido de juízo (*a sensu*) que seja contrário a ela²⁵. Prova disso, ele diz, na ausência dela, todos procuram sua imediata “recuperação e preservação” (*conservande et recuperande*)²⁶. Com efeito, se o desejo de conservação da vida era aceito como um instinto natural e universal, tanto por estoicos quanto por epicuristas, podemos concluir que a saúde é, sem dúvida, um bem de primeira ordem. O afastar-se da dor e do medo, como dizia Epicuro, só têm sentido enquanto ameaças à nossa saúde e à manutenção da vida. Em sua ausência, ela é certamente procurada em vista do prazer imediato do bem-estar. E por isso é dita um bem útil e verdadeiro, sem o qual a *Voluptas* é-nos arrancada de uma só vez²⁷. Sendo, portanto, a validade deste bem livre de controvérsias, Beccadelli passa imediatamente para o seguinte: o bem da beleza.

²³ VALLA, DV, L.I, XVIII, 1.

²⁴ VALLA, DV, L.I, XVIII, 1. “Nunc autem de corporis bonis quorum precipuum sanitas est, proximum pulchritudo, tertium vires et deinceps reliqua”.

²⁵ VALLA, DV, L.I, XVIII, 1. “Nemo unquam sic a sensu remotus hominis fuit qui contra sanitatem senserit”.

²⁶ VALLA, DV, L.I, XVIII, 1.

²⁷ Maristella Lorch vê no emprego da palavra *amputare* por Valla, na crítica a Platão, uma expressão quase “gráfica” do sentido implícito e “auto-evidente” da prevalência do bem da saúde para o corpo. Reproduzo aqui a passagem: “Illi vero [Platão e outros] non sanitatem sed luxuriam corporum, sicut in herbis luxuriantibus fit, compescere et amputare voluerunt.” (VALLA, DV, L.I, XVIII, 1).

A BELEZA E A FORÇA

A virtude é mais graciosa em um corpo belo
(Virgílio, *Eneida*, V, 344)²⁸

*A admiração hesitava a decidir-se pela formosura masculina
e rija plástica de músculos a estalar o brim do uniforme...
ou pela celeridade nervosa dos movimentos*
(Raul Pompéia, *O Ateneu*)

“Em relação ao segundo bem do corpo [i.e., a beleza], muito mais pode ser dito”²⁹ – de fato, é concedido ao tratamento deste tópico os dois mais longos capítulos sobre os bens, *Da beleza dos homens (De pulchritudine virorum)* e *Da beleza das mulheres (De pulchritudine feminarum)*³⁰. “A beleza” (*pulchritudo*), diz Beccadelli, “é a mais proeminente (*precipuum*) característica do corpo”³¹. E, por isso, sabiamente Ovídio chamou-a “um presente da divindade” (*Dei munus*) ou, acrescenta Panormita, “da Natureza”³². A beleza, como todos os bens próprios do corpo, provém da Natureza (e não da cultura, como já vimos) e foi criada unicamente com o fim de que os homens e as mulheres tivessem prazer na sua contemplação, ou seja, para satisfazer o sentido da visão. A partir deste ponto, como veremos – já observava Lorch –, ao falar dos bens da beleza, Valla acrescenta um novo termo à compreensão do núcleo da *voluptas-utilitas*: o verbo *fruor* (fruir, gozar, que junto a *utor*, está na raiz de *usufruir*, o gozo de um bem feito para o uso)³³.

A afirmação sobre o bem da beleza não é tão evidente quanto o caso da saúde e, certamente, como nos chama a atenção Maristella Lorch, demandará mais da habilidade do orador-poeta. Embora a privação da beleza não seja causa de morte ou outros agravos que se possa imaginar, contudo, “a sua presença constitui um forte elemento no contexto social”, de modo que, se usada adequadamente, é de grande auxílio, ou, em contrário, representa um perigo para o convívio social³⁴. “Por outras palavras” – reforça a comentadora –, “através da beleza há uma transição do mundo

²⁸ “...gratior et pulchro veniens in corpore virtus”.

²⁹ VALLA, DV, L.I, XIX, 1.

³⁰ Parece ser Maristella Lorch, a tradutora da obra, que concede esses títulos aos dois capítulos (cf. LORCH, 1985, p. 84).

³¹ VALLA, DV, L.I, XIX, 4: “Est igitur precipuum in corpore pulchritudo”.

³² VALLA, DV, L.I, XIX, 4.

³³ Cf. LORCH, 1985, p. 84-86.

³⁴ LORCH, 1985, p. 84.

do individuo *per se* para o mundo da vida comunal”³⁵. A beleza, nessa perspectiva, é mais do que um recurso estético, ela possui uma dimensão ética, política e social³⁶. A beleza se revela para Beccadelli o mais útil dos presentes da Natureza.

Como exemplo de bem representado pela beleza, Beccadelli faz uma longa oração de elogio da beleza de compleição e do corpo pelos quais homens e mulheres deleitam-se em contemplar uns aos outros; belezas reproduzidas também em pinturas, esculturas e “monumentos literários” (*litterarum monumentis*)³⁷. Entre as mulheres, ele lembra o exemplo da bela figura de Helena, por cuja posse “homens fortes, heróis e semideuses lutaram com infatigável ardor e obstinação”³⁸. Entre os homens, ele cita os exemplos daqueles cuja glória das proezas (*res gestae*) “foi mais celebrada que a de homens belos”³⁹. São os exemplos de heróis-guerreiros, como Hércules, Teseu ou Heitor, e os de atletas dos jogos olímpicos, como Glauco, Doriphon, Milo, entre outros⁴⁰. Porém, podemos questionar: derivado dos exemplos de tais homens, não é a força (não a beleza) o elemento que caracteriza seu traço distintivo? Estaria o poeta se desviando do ponto em questão, o elogio do bem advindo da beleza, que ele antepôs de início à força?

Em resposta, o poeta adverte para o fato de que “os escritores”, ao tecerem o elogio das *res gestae* dos heróis, “não pretendiam com isso afirmar que a força é superior à beleza”⁴¹. “Mas, certamente”, afirma Beccadelli, “uma empresa é realizada pela força e não pela beleza” e seria impossível aos poetas narrarem feitos bélicos (*bellicis*) que não fossem realizados por “homens fortes” (*viros fortes*)⁴². “E muito mais importante”, ele observa, “guerras são travadas em nome de coisas belas” (*pro pulchris*)⁴³ – como no caso da guerra movida contra Tróia para o resgate de Helena. Pois, de outro modo, por que razão seria a memória de tais homens celebrada por

³⁵ LORCH, 1985, p. 84.

³⁶ Diferente de Platão e Aristóteles, a origem da formação política não é para proteção e o medo do ataque de bestas selvagens, mas o fruto do amor que une homens a mulheres e os laços familiares e de amizade dela decorrentes, voltadas para o mútuo deleite e utilidade.

³⁷ VALLA, DV, L.I, XIX, 1.

³⁸ VALLA, DV, L.I, XIX, 2.

³⁹ VALLA, DV, L.I, XIX, 1.

⁴⁰ VALLA, DV, L.I, XIX, 1. Entre os heróis literários, ele cita os nomes de Hércules, Meleagro, Teseu, Heitor e Ajax. Entre os heróis olímpicos, ele cita os atletas Glaucus, Doriphon, Milo, Polydamas e Nicostratus (neste grupo, mantemos a transcrição original de Valla).

⁴¹ VALLA, DV, L.I, XIX, 1.

⁴² VALLA, DV, L.I, XIX, 1: “...non tamen ea ratione factum est ut scriptores vellent declarare robur forme esse preferendum. Sed cum de rebus gestis loquerentur, et plerunque bellicis, eos potissimum nominaverunt per quos geste res sunt, hoc est viros fortes. Viribus enim res non pulchritudine agitur”.

⁴³ VALLA, DV, L.I, XIX, 2: “...sed tamen, quod magis est, pro pulchris rebus in bello decernitur”.

Homero, “o príncipe dos poetas”, senão para louvar a “dignidade dos membros de seus corpos” (*membrorum dignitatem*) e de seus atos heroicos e assim nos ensinar “quão grande é este bem e como é adequado à imagem de personagens tão notáveis, que quase as podemos ver com a luz dos olhos humanos”?⁴⁴. Fazendo assim, pôde Homero nos oferecer na *Iliada* – a nós que não possuímos a beleza de tal vigor – um espetáculo digno de muito prazer⁴⁵. A mensagem dos poetas está em mostrar o poder de atração que o belo, manifesto na força tremenda de um corpo viril, exerce sobre os sentidos, como um convite ao que é desafiante, digno, forte e valoroso⁴⁶. Como bem conclui Lorch, “o belo é capaz de transportar em sua tangibilidade aquilo que é intangível”⁴⁷, a saber (completando a autora), o apreço pela virtude.

Ao falar da beleza do gênero masculino, o autor desviara, naturalmente, para o tópico seguinte, o bem da força, não apenas porque este bem é mais destacável na observação dos corpos masculinos, mas porque sua verdadeira utilidade se revela antes no prazer que obtemos na contemplação da beleza de tais membros em exercício do que na exibição de domínio e terror movidos pelos poderes da força bruta. Através da discussão sobre a representação pelos poetas das proezas de guerreiros em batalha, Beccadelli visa esclarecer porque situara a beleza acima da força. Se, como vimos, um bem só tem utilidade porquanto produza prazer, a beleza é sem dúvida um bem, “uma vez que sentimos profundamente arraigado em nossos sentidos a tendência para amá-la”⁴⁸. A força, por sua vez, seja pela contemplação dos membros do corpo, seja pelos feitos extraordinários que realiza, faz o que é belo e admirável manifesto e, por conseguinte, nos causa prazer. Por isso a beleza é considerada um bem de ordem anterior ao da força, mais próxima do prazer do que a última. Um bem que produz prazer sem mediações é sem sombra de dúvidas um bem útil e verdadeiro. A força nos remete à beleza, a qual, por sua vez, nos dá prazer. Como um bom epicurista, Beccadelli “mede tudo pelo prazer”⁴⁹: quanto mais próximo do prazer, mais útil o bem.

Podemos questionar ainda, contudo, por que a saúde é posicionada antes da

⁴⁴ VALLA, DV, L.I, XIX, 5: “...ut laudaret doceretque magnum illud bonum esse et maximis quibusque personis aptum, quasi in luce atque in oculis hominum collocandum...”.

⁴⁵ VALLA, DV, L.I, XIX, 5.

⁴⁶ Cf. LORCH, 1985, p. 85.

⁴⁷ LORCH, 1985, p. 85: “It serves an important task: it helps to convey in its tangibility what is intangible...”

⁴⁸ VALLA, DV, L.I, XIX, 4: “...cuius benivolentiam adeo infixam in sensibus nostris esse cognoscimus?”.

⁴⁹ VALLA, DV, L.I, XLVII, 1.

beleza, quando o próprio Panormita admite haver escritores que “não hesitam em colocá-la acima do bem da saúde”. Isto ocorreria porque consideram que “a beleza também engloba a saúde”⁵⁰, ele explica. Cícero, por exemplo, diz que “o encanto e a beleza do corpo são inseparáveis da saúde”⁵¹. Corrigindo o orador romano, Beccadelli afirma que “melhor seria dizer que a saúde é inseparável do encanto e da beleza”, dado que “muitas pessoas saudáveis não são belas, mas ninguém é belo se não for saudável”.

Desse modo, está justificada a hierarquia que o autor propusera de início: a saúde é o bem de primeira ordem, visto que não há ser vivente que, em sua ausência, não busque por ela em alto custo e sem a qual a posse de outros bens do prazer ficam comprometidos, como a beleza e o vigor. Em seguida, temos o bem da beleza, aquele que mais diretamente revela a qualidade da *utilitas* envolvida no fim da *voluptas*, incorporada em máximo grau de variedade e abundância na beleza feminina⁵². Passando do elogio da beleza do gênero feminino ao masculino, o autor desvia para o bem da força, que lhe sucede. O exercício da força para aquisição de coisas belas, revela sua *utilitas* na exibição do extraordinário de suas proezas e na beleza dos corpos por ela esculpidos, os quais produzem deleite. A aparência, aquilo que se apreende só até onde a vista alcança, é mesmo superior à força, isto é, possui maior poder de atração.

Retornando aos bens da beleza, sobre os quais ele afirma haver “mais a ser dito”, o poeta se pergunta: “qual o objetivo por trás de tantas belezas corporais concebidas pelo impressionante gênio da Natureza?”⁵³. Certamente, se a “Natureza, mãe de todas as coisas” (*rerum parens natura*) – ele responde –, regalou a muitas mulheres – para citar um exemplo – “um rosto belo e generoso” (*faciem...honestam ac liberalem*), Ela assim o fez não como ofensa (*contumelia*), mas como ornamento (*ornamento*), para que desses rostos “desfrutássemos como um presente” (*dono ille*

⁵⁰ VALLA, DV, L.I, XLVII, 3.

⁵¹ CÍCERO, *De Off.*, I, 95; *Pro Cluentio*, 47; VALLA, DV, L.I, XLVII, 3: “Venustas et pulchritudo corporis separari non potest a validudine”.

⁵² VALLA, DV, L.I, XX, 1.

⁵³ VALLA, DV, L.I, XX, 3: “Quid ergo sibi voluit tanta membrorum venustas miro nature ingenio fabricata?”.

fruerentur) e “tivéssemos prazer” (*gauderent*)⁵⁴. “Essa benevolência clama por uma atitude flexível dos homens, adaptável, que é a *mollities* da *Voluptas*”, afirma Lorch⁵⁵. Contrariando “a dureza” (*duritas*) dos estoicos⁵⁶, a beleza do corpo e outros bens corpóreos que apreendemos com os sentidos não devem ser reprovados. Uma vida conforme à Natureza não despreza os bens doados por Ela unicamente para satisfação dos sentidos, os quais foram, por seu lado, também por Ela criados para que pudéssemos livremente usufruir desses bens (a *fruitio*, fruição ou gozo, pressupõe o *usus*, uso, emprego ou prática, como assimilado na expressão jurídica *usus et fructus*, combinação de *utor* e *fruor*)⁵⁷. O mesmo dote não é observado nos animais, entre os quais nenhuma distinção das coisas em termos de beleza e fealdade é percebida⁵⁸ – para ficarmos no que refere ao sentido da visão. Os poetas são assim os responsáveis por desvelar os bens que são as obras de arte da Natureza. Além das representações da beleza feminina (como na figura de Helena) e masculina (na força e bravura de heróis gregos e troianos), por exemplo, que outros bens corpóreos os poetas identificam na Natureza? Esta pergunta nos lança à indagação acerca daquele quarto grupo de elementos que Beccadelli chamava de “os restantes” (*reliqua*)⁵⁹. Vejamos a seguir no que eles consistem e de que tipo constituem.

⁵⁴ VALLA, DV, L.I, XX, 1: “...rerum parens natura feminis multis dedit faciem, ut inquit Terentius, honestam ac liberalem. Quam ob causam, queso? ut ornamento illas afficeret an ut contumelia? Ut hoc dono ille fruerentur an nihil curarent? Certe ut fruerentur atque gauderent”.

⁵⁵ LORCH, 1985, p. 85: “This benevolence calls for man’s flexible, adaptable attitude, that is the *mollities* of *Voluptas*”.

⁵⁶ VALLA, DV, L.II, XXIX, 5.

⁵⁷ Ver também LORCH, 1985, p. 86.

⁵⁸ VALLA, DV, L.I, XX, 3.

⁵⁹ VALLA, DV, L.I, XVIII, 1.

DOS BENS EXTERNOS CONFORME AOS SENTIDOS DO CORPO

Tendo falado a respeito dos três primeiros bens do corpo, por sua proximidade ao bem último do prazer – a saúde, a beleza e a força –, resta a Antonio falar sobre o quarto grupo de bens corpóreos que são múltiplos. Ele organiza esse extenso grupo em categorias correspondentes aos sentidos do corpo que os recebem. Pois, como já dito, um é o bem recebido (o objeto), outro o que recebe (os sentidos). Assim, temos: os bens da visão (que satisfazem a este órgão); os bens da audição; do palato; do tato e do olfato. Mesmo os principais bens próprios do corpo, sobre os quais discutimos antes, também eles podem ser relacionados a um ou mais sentidos, entre os quais estão a visão e o tato⁶⁰: a beleza está diretamente relacionada ao prazer da contemplação, qual seja, à visão; a força, por seu lado, também se relaciona à visão, porém, assim o faz de modo indireto – como dissemos, são belos os membros que a força exhibe e belas as proezas que realiza. Quanto ao tato, ambas, a beleza e a força se relacionam a este órgão de modo indireto, pois que despertam em nós, pela visão dos corpos que as exibem, a lembrança dos prazeres que fruímos através daquele sentido, mesmo que não possamos tocá-los.

É preciso considerar ainda que o bens corporais da beleza, que admiramos nos outros e em nós mesmos, são bens externos do ponto de vista do observador e devem, portanto, ser também incluídos neste grupo, afirma Beccadelli⁶¹. Logo, a beleza, em toda a sua potência, se manifesta tanto nos bens do corpo, como bens *em si*, quanto nos bens externos, como bens *para nós*. Já os demais bens do corpo, como “a força, a rapidez e outros semelhantes, sejam de outrem ou sejam nossos, não provocam satisfação (*iocunditas*)” e, por isso, “não podem aqui [i.e., entre os bens externos] ocupar uma posição depois da beleza” (*post pulchritudinem*)”⁶². A força *em si* não é objeto de gozo (*fruitio*), nem a velocidade, a agilidade ou quaisquer outras habilidades do corpo que possam ser encontradas. Mas, na medida em que na contemplação dessas coisas algo de belo nelas se manifeste, a *voluptas* então daí surge e podemos dizê-las bens úteis *para nós* e delas tirarmos algum prazer.

⁶⁰ VALLA, DV, L.I, XX, 3.

⁶¹ VALLA, DV, L.I, XXVIII, 2.

⁶² VALLA, DV, L.I, XXVIII, 2: “...robur vero atque velocitas aliaque que sunt bona corporis nec aliena nec sua cuique iocunda sunt, propter quod non videbantur post pulchritudinem locum habere posse, quia voluptatem non efficerent”.

“É evidente que os bens externos oferecem prazer, mas o que os recebe não são os bens do corpo, e sim os sentidos corporais”⁶³. Estes foram criados justamente com o intuito de fruir da percepção desses bens, os externos e os do corpo, contanto que eles gerem prazer. Assim sendo, o autor apresenta esses bens agrupados conforme cada um dos sentidos a que satisfazem. Começemos pelo sentido da visão, uma vez que já vínhamos discutindo o bem da beleza.

⁶³ VALLA, DV, L.I, XXVIII, 2.

DOS BENS DA VISÃO (E DO TATO)

A abundância bastas vezes estorvou a minha escolha

(Ovídio, *Ars Amatoria*, I, 98)⁶⁴

Ainda sobre os bens que satisfazem à visão e ao tato, ele admite que “uma infinidade de outros bens podem ser enumerados”⁶⁵ – com efeito, aqueles bens sobre os quais Beccadelli narrara até aqui, as belezas de compleição feminina e masculina, constituem um determinado gênero de beleza (*uno genere*)⁶⁶. Outros tipos podem ser reconhecidos; por exemplo: nas pedras e metais preciosos (como o ouro e a prata), nos materiais para a fábrica de tecidos (como a lã) e nos “preciosos mármore” – todos materiais encontrados na natureza, a servirem unicamente “para ornamento” (*ad exornationem*)⁶⁷. E qual a utilidade do ornato se não para o nosso deleite? Do mesmo modo, ofertamos em honra aos deuses, de boa vontade, figuras e altares majestosos, adornados com materiais deste tipo.

Isso foi o dito quanto aos materiais encontrados na natureza para deleite da nossa visão e do tato. Mas há ainda aqueles bens fabricados pelas “mãos dos homens” (*manibus hominum*), como “estátuas de mármore, pinturas, obras de arte magníficas e os jogos públicos”⁶⁸ (ou os espetáculos circenses). Esses bens são fruto do gênio ou da arte humanos (ou técnica, *tekhne*) aplicados aos materiais encontrados previamente na natureza ou nela inspirados por imitação. Ele nos fala ainda dos “campos, vinhedos e jardins”, nos quais se deleitam imensamente tanto “camponeses” (*agricolas*) quanto “reis” (*reges*)⁶⁹. Mesmo os animais, como cães, cavalos e outros, são objetos de nosso deleite (*ad oblectationem*) por contemplação⁷⁰.

⁶⁴ OVÍDIO. *Arte de Amar*. Trad. C. A. André, 2011. Trecho latino, cf. VALLA, DV, L.I, XX, 1: “Copia iudicium sepe morata meum est.”.

⁶⁵ VALLA, DV, L.I, XXI, 1.

⁶⁶ VALLA, DV, L.I, XX, 1: “Hec de aspectu quidem et tactu dixi, idque tantum de uno genere”.

⁶⁷ VALLA, DV, L.I, XXI, 1: “Quo enim natura produxit aurum, argentum, gemmas, preciosa lanificia preciosaque marmora nisi ad nostram exornationem?”.

⁶⁸ VALLA, DV, L.I, XXI, 1: “De his autem que manibus hominum fiunt, quid commemorem marmorata picturataque decora, opera magnifica ludosque publicos?”.

⁶⁹ VALLA, DV, L.I, XXI, 1: “An parvi facienda est illa agrorum vinetorum, hortorumque festivitas qua non solos agricolas sed primarios etiam viros ac reges, ut Laertem et Cyrum, summopere delectatos accepimus?”.

⁷⁰ VALLA, DV, L.I, XXI, 1: “Quid referam equos canesque ad nostram factos oblectationem?”.

DOS BENS DA AUDIÇÃO

E agora vamos discutir o sentido da audição; isto é, sobre (a arte) da palavra (*de sermone*), através da qual unicamente nos distinguimos dos outros animais; apesar de que Xenofonte julgasse que fosse a glória. (VALLA, DV, L.I, XXII, 1)⁷¹.

A obra de Xenofonte à qual Beccadelli faz referência, a *Educação de Ciro*, ou a *Ciropedia*, era vista como um clássico da literatura política da Antiguidade. Nele o autor grego demonstrava uma preocupação com o ensino da virtude na educação do líder ideal para a conquista da glória e admiração dos súditos. A virtude, conforme o ideal estoico de educação, é a força que impele o espírito ao triunfo enobrecedor da glória: sagrado bem divino, longe está do alcance das bestas e feras. Não será preciso repetir aqui com quanta energia Valla rejeita, na voz de Antonio Beccadelli, a inutilidade da falsa moral encoberta pelo ideal de “homem honesto dotado de glória imortal”, tal qual descrito pelos estoicos. Opondo-se a eles, Valla diz que é a palavra (o *sermo*), a capacidade humana de se expressar por meio de um discurso lógico e simbólico (o qual chamamos de linguagem), o que nos diferencia dos animais⁷². Beccadelli associa a arte da palavra à música, o que engloba a voz na conversação, na oratória, no canto e na poesia. Como exemplos, ele exalta a voz “suave” de Cleópatra, tão atraente quanto sua beleza de compleição. Ironizando o preceito estoico que condena os prazeres corpóreos, ele então se pergunta se deveria fugir da presença de uma conversa travada com esta mulher, ou tapar os ouvidos ao som do canto “límpido e bem modulado” (*liquida ac docta voce moduletur*) de uma voz feminina, como faria se estivesse diante do “canto de sereias”⁷³.

Sobre o canto, ele admite ter-se dedicado, ele mesmo, ao cultivo desta arte durante a infância, seja em vista do aprendizado das artes poética e oratória, seja em

⁷¹ “Iam vero de auditu, hoc est de sermone, consideremus, quo fere uno bestias antecellimus, quanquam de gloria Xenophon idem sensit...”. Sobre a referência citada por Valla: XENOFONTE, *Ciropedia*, I, 1, 203.

⁷² Em outra passagem, bastante emblemática, lemos outra provocação do autor pela voz de Beccadelli: “Vinum igitur proprium ac naturale hominum est sicut sermo.” [“Logo, o vinho, como a palavra, é próprio e natural aos homens”] (VALLA, DV, L.I, XXIV, 3).

⁷³ VALLA, DV, L.I, XXII, 1.

vista do prazer (*res suavissima*)⁷⁴. Como prova, ele traz para seu lado da discussão a autoridade de Platão na *República* (e no *Timeu*), para dizer que “a música é necessária ao homem civil”⁷⁵. Se a oratória é por excelência a arte própria ao ofício de homens dignos do comando da vida civil, a música e a poesia se constituem como os rudimentos para o seu ensinamento. Tão importante, portanto, quanto o estudo da retórica para a formação do orador são os estudos de música e poesia. O conhecimento da relação entre os diferentes sons e ritmos das palavras e as paixões por eles movidas é bastante útil para esta arte, a Retórica, que almeja o controle sobre os efeitos que provoca nos ouvintes. Acontece, como diz Cícero, que nada é “mais conatural ao nosso ânimo do que a música”⁷⁶. Com efeito, recorda Beccadelli, “estudiosos afirmam que a música é, entre todos, o mais antigo dos estudos”⁷⁷. Sendo a busca pelo prazer o desejo mais básico e universal de toda a vida humana, “está claro porque seu estudo é o mais antigo, uma vez que a música não produz nada além de prazer”⁷⁸. A música, como a sua irmã poesia, “são puros objetos de deleite, criados para nosso prazer”⁷⁹, conclui Lorch. Assim o evidencia o “senso comum (*communis sensus*), o qual, longe de desaprová-la, parece ter-se dedicado ao seu cultivo [i.e., da música] mais do que a qualquer outra arte”⁸⁰.

⁷⁴ VALLA, DV, L.I, XXII, 3: “Nam ipse huic scientie iam inde a puero impensam operam dedi vel quod ad poeticam atque oratoriam conducere vel quod res suavissima videbatur”.

⁷⁵ VALLA, DV, L.I, XXII, 3: “Et Plato cum in aliis tum in libris *De republica* et in *Timeo* musicen civili viro necessariam existimavit”. PLATÃO, *Rep.*, II, 376e, 377a; III, 401d; *Tim.*, 18a. Ver também QUINTILIANO, *Inst. Or.*, I, X, 13-15. É curioso notar que a obra de Xenofonte, então citada no início, e à qual Beccadelli se opõe, é entendida como uma resposta em oposição à *República* de Platão.

⁷⁶ CÍCERO, *De Or.*, X, 197.

⁷⁷ VALLA, DV, L.I, XXII, 2: “Nam nonnulli auctores sunt antiquissimam omnium studiorum musicam extitisse...”. Também em QUINTILIANO, *Inst. Or.*, I, X, 10.

⁷⁸ VALLA, DV, L.I, XXII, 2: “...ut appareat antiquissimum studium extitisse voluptatis”.

⁷⁹ LORCH, 1985, p. 88.

⁸⁰ VALLA, DV, L.I, XXII, 2: “Atque tantum abest communis sensus a respuendo cantu ut nulli rei nec prius nec studiosius operam videantur homines dedisse quam musice”.

DOS BENS DO GOSTO

PARTE I: DOS BANQUETES

Banquetes põem dúvidas na mesa
(Terêncio, *Phormio*, II, 342)⁸¹.

Entre os bens relacionados ao sentido do paladar, ou seja, sobre o prazer do gosto (*de gustu*), ele identifica, naturalmente, os nossos “alimentos” (*cibos*)⁸². “Com a comida”, ele diz, “ocorre algo semelhante ao que acontece na contemplação das faces femininas: hesitarás em escolher de qual gostas mais – ainda que o mesmo”, ele reconhece, “ocorra também com os demais sentidos”⁸³. A observação é importante para a definição de bem e revela ainda, neste caso, a preocupação do autor em evitar que o prazer *do gosto* seja reduzido unicamente ao prazer *de comer*, que se reflete nas tradicionais acusações de gulodice desenfreada levantada contra os epicuristas. Em resposta a tais acusações, Beccadelli enfrenta aquela imagem, usada com recorrência para difamar os intemperantes, reproduzida por Aristóteles nas *Éticas*⁸⁴, daquele glutão, Filoxeno, quem, por escolha, rogou aos deuses que sua garganta fosse alongada a fim de que tivesse aumentado o seu prazer de comer. De modo irônico, sem repudiar a imagem em si, mas tomando o argumento para seu lado, o poeta faz uma pequena modificação: não foi para aumentar o prazer de comer que ele alongara a garganta, mas sim para prolongar o prazer do gosto (*gustus voluptatem*) e saborear por mais tempo (*diutius*) o prazer de comer e de beber (*comedendi et bibendi voluptas*)⁸⁵. Não se trata, portanto, de comer muito (quantidade), mas de comer bem (qualidade), degustando com a sensibilidade mais apurada os prazeres que os bens das

⁸¹ Cf. VALLA, DV, L.I, XXIII, 1: “cena dubia apponitur”.

⁸² VALLA, DV, L.I, XXIII, 1: “Age ut de duobus reliquis sensibus transigamus et primum de gustu. Quid enumerem cibos?”.

⁸³ VALLA, DV, L.I, XXIII, 1: “...in quibus idem cernitur quod dixi de facie mulierum, ut dubites quem cui preponas, licet in ceteris idem sensibus possit accidere”.

⁸⁴ ARTISTÓTELES, *Eth. Nic.*, III, 10; *Eth. Eudem.*, III, 2, 12.

⁸⁵ VALLA, DV, L.I, XXIII, 6: “Mea autem sententia semper ille mihi scientissime et optime dicere visus est qui collum gruis dari sibi optabat quo diutius perciperet gustus voluptatem, si modo in longissimo collo sit longissima et comedendi et bibendi voluptas”.

comidas e bebidas oferecem. A intenção do poeta é anestesiar o efeito pejorativo da sátira invertendo o sentido dela a seu favor. Com o termo *gustus*, o autor pretende mostrar que essa forma de prazer se relaciona mais com o sabor dos alimentos e o refinamento do sentido do palato, do que com o desejo intemperante de comer e de beber.

Como ocorre com a beleza da compleição feminina, em que assistimos a uma riqueza de variedade infinita, o mesmo sentimos acontecer com todos os demais bens feitos pela Natureza. Qualquer um que louve sua abundância, variedade e beleza é certamente um apreciador da vida. Daí que um apreciador de comidas (num banquete) é também um apreciador das artes e belezas da vida⁸⁶. Ao contrário dos filósofos abstinentes, “que ousam difamar e proibir comidas, eles mais parecem louvar a morte”⁸⁷.

O refinamento dos sentidos, que compõe um modo de vida de deleite e conforto (*magis nitore quodam vivendi delectati*), opõe-se a um modo de vida grosseiro (*agresti vita*)⁸⁸, como o daqueles estoicos, “que fazem de tudo por uma inócua jactância” (*inani iactantia*)⁸⁹. A vida agreste ou grosseira não diz respeito apenas a um estilo de vida de abstinência (*abstinentia*) e privação, como no caso de alguns povos do deserto que Beccadelli menciona⁹⁰. O que preocupa o autor é o embotamento dos sentidos, que ele acusa no estilo de vida dos estoicos: uma vida “inócua” – pois não são honestos apreciadores dos bens da Natureza ou da Vida – e de “jactância”, por levarem uma vida diferente da que pregam, cercada de luxos vãos. É a vida da cidade (da *civitas*, o que engloba para além do espaço geográfico, o conjunto dos cidadãos e seus costumes), onde está presente a arte oratória, que ele considera o espaço ideal de florescimento e polidez dos sentidos, pelo qual se alcança uma vida feliz. Nesse sentido, Beccadelli condena também os lacedemônios, por demonstrarem maior “inclinação à morte” do que à vida, trocando a “arte da oratória”

⁸⁶ Cf. LORCH, 1985, p. 88.

⁸⁷ VALLA, DV, L.I, XXIII, 1: “Quos cibos si quis infamare aut prohibere audet, plus hic videtur mortem laudare quam vitam...”

⁸⁸ VALLA, DV, L.I, XXIII, 2: “Idem tamen paulatim ab illa agresti vita recesserunt et in dies magis nitore quodam vivendi delectati sunt...”

⁸⁹ VALLA, DV, L.I, XXIII, 3: “...et prope dixerim similes stoicorum qui omnia inani quadam iactantia faciunt”.

⁹⁰ Ele fala de alguns povos do sul e do norte, não nomeados, e os garamantes, habitantes do deserto Saara (VALLA, DV, L.I, XXIII, 3).

(*artem orandi*) pela da guerra⁹¹. Como conclui Lorch, “o uso apropriado dos recursos naturais produz a civilização, uma forma da *delectatio*”⁹² (do prazer). Do lado contrário, a falta de refinamento no uso dos sentidos produz um tipo de “perversão não-natural” (*unnatural perversion*)⁹³, que acomete até mesmo os defensores da *honestas*, como um sinal de regressão da vida social na *civitas*.

⁹¹ Tomamos como ponto de partida dessa digressão, a crítica de Beccadelli aos lacedemônios por terem expulsado de sua cidade a arte oratória: “Lacedemonii vero qui ab hac ambitione absunt non contemptu ciborum sed nimio amore belli frugalitatem colebant. Quos bis stulte facere existimo et quod genium suum defraudant et quod sunt proni ad mortem. Et quid mirer de moribus spartanorum, qui iidem lacedemones sunt, qui turpiter nati sunt et furtum industrie signum putant, furta inter se tanquam aliquam bonam artem exercentes et artem orandi e civitate ipsorum expellentes?”. (VALLA, DV, L.I, XXIII, 4).

⁹² LORCH, 1985, p. 90: “We conclude that the proper use of nature’s resources produces civilization, a form of *delectatio*”.

⁹³ LORCH, 1985, p. 90.

PARTE II: DO VINHO

In vino veritas
(Plínio, O Velho)⁹⁴

Sed iam ad vina veniamus! “Mas passemos agora aos vinhos, dos quais todo discurso de louvor é inadequado”⁹⁵:

Ó vinho, pai da alegria (*parens leticie vinum*)! Ó mestre dos prazeres (*gaudiorum magister*), companheiro das horas felizes e consolo nas adversidades! Tu és sempre o chefe dos banquetes; líder e guia (*dux ac rector*) das núpcias; árbitro da paz, concórdia e amizade; pai do mais doce sono; tu, da força nos corpos fatigados, como diz teu amigo (*cultor*) Homero, és restaurador; da ansiedade e das preocupações, libertador. Finalmente, tu nos transforma de fracotes em fortes, de covardes em audazes, de mudos em eloquentes. Assim nós te saudamos, ó seguro e constante prazer de todas as idades e de todos os sexos!”. (VALLA, DV, L.I, XXIV, 4)⁹⁶.

Como o exemplo mais eloquente do bem da *Voluptas* – que nasce da perfeita fusão dos sentidos e os desejos com os objetos que os preenchem, cujo nome é contentamento ou satisfação (*gaudium, iocunditas*)⁹⁷ –, o vinho assume para o autor

⁹⁴ PLÍNIO, o Velho, *Hist. Nat.*, XIV, 28.

⁹⁵ VALLA, DV, L.I, XXIV, 1: “*Sed iam ad vina veniamus in quorum laudatione nulla non inferior erit oratio*”.

⁹⁶ “*O parens leticie vinum! O gaudiorum magister, felicitatis temporis comes, adversi solatium! Tu presens semper es conviviorum, tu dux ac rector nuptiarum; tu pacis, concordie, amicitie arbiter, tu dulcissimi somni pater, tu virium in defessis corporibus, ut cultor tuus Homerus ait, reparatio, tu solitudinis curarumque laxatio. Tu denique reddis nos de imbellibus fortes, de timidis audaces, de infantibus eloquentes. Salvete ergo omnis etatis, omnis sexus certe assidueque deliciae*”.

⁹⁷ Ver, por exemplo, passagem com uso símile do termo *iocunditas*, em DV, L.III, XVII, 1: “*Similis ratio est de ceteris rebus externis ut nobilitate, affinitate, honore, potentia, que ad iocunditatem habentium comparata sunt*”. [“As mesmas considerações podem ser feitas sobre todos os outros bens externos, tais como, a nobreza, as relações matrimoniais, a honra ou o poder, os quais são arranjados para regozijo daqueles que os possuem”].

uma posição privilegiada na explicação dos bens em geral. Realmente, o autor concede a ele um capítulo próprio (*De vino*)⁹⁸. Também para o vinho é válida aquela experiência sobre a qual ele descrevia na observação das belezas femininas, cuja riqueza de feições faz do encanto variavelmente prazeroso. Como nos banquetes, a variedade traz “dúvidas à mesa”⁹⁹; é difícil escolher de qual sabor se gosta mais. Beccadelli diz o mesmo sobre os vinhos (*de vina*): “...se procurares por toda a terra, não encontrarás nada com tanta riqueza, como disse, com igual variedade de cores, sabores e aromas”¹⁰⁰ – daí o emprego do termo, *vina*, no plural. A riqueza de tais bens reflete a “generosidade (*munificentia*) surpreendente da Natureza”¹⁰¹.

Para tão magnífico bem, que “discurso de louvor” seria adequado? Ainda assim o poeta arrisca dizer, não sem pagar o devido tributo pela ousadia na forma de modéstia (como lemos no início do parágrafo), uma oração em louvor deste bem, “pai da alegria” e “mestre dos prazeres”, que transforma homens “mudos em eloquentes”. O tema sobre o vinho se torna também uma oportunidade para demonstrar como o uso apropriado das palavras (e da voz), por meio de um discurso, é instrumento de educação dos sentidos e cultivo da civilidade (da *civitas* ou *urbanitas*). Retomemos, assim, aqueles bens oriundos da vida *política*, que o autor listara anteriormente entre os bens da fortuna que afetam a alma, a saber, “a nobreza, as relações matrimoniais, a honra e o poder”¹⁰². E vejamos como o vinho, “mestre dos prazeres”, segundo o elogio de Beccadelli, contribui para o cultivo da civilidade e aquisição dos bens que dela derivam, ou seja, proveniente da vida política.

Como “chefe dos banquetes”, o vinho é também o “árbitro da paz, concórdia e amizade”. A condução dos negócios públicos é tarefa realmente árdua e penosa. Com esforço são adquiridas as virtudes para realizá-la bem. O vinho, ao contrário, com prazer o ingerimos e sem nenhum esforço. Como um presente direto da Natureza, ele contribui para uma postura benevolente e sincera, uma vez que “[a experiência do]

⁹⁸ Novamente aqui, parece ser a própria filóloga e editora da obra, Maristella Lorch quem concede este título ao capítulo, uma vez que nem na obra nem no aparato há alguma menção a ele (VALLA, DV, L.I, XXIV). Apesar disso, no seu comentário à obra, *In Defense of Life*, Lorch menciona uma mudança no título dos capítulos de duas versões da obra, o *De Voluptate* e o *De vero bono*, que parece que seriam do próprio Valla. Contudo, reiteramos, a edição crítica não traz no corpo do texto nenhuma referência aos títulos dos capítulos, à parte o proêmio e os três livros. (Ver LORCH, 1985, p. 89-90).

⁹⁹ Ver epígrafe de Terêncio, citado no item anterior, “Dos Bens do Gosto”, Parte I.

¹⁰⁰ VALLA, DV, L.I, XXIV, 8: “Omnino enim si universa que in orbe terrarum sunt percenseas, nihil reperies predictum tanta, ut dixi, vel coloris vel saporis vel odoris varietate...”.

¹⁰¹ VALLA, DV, L.I, XXIV, 7: “in hoc, inquam, mira quedam nature munificentia cernitur”.

¹⁰² Ver item “Da divisão dos bens (do prazer)”.

riso (*risus*) é tão idêntica à das lágrimas (*fletus*)”¹⁰³ – o vinho, “pai da alegria”, é “companheiro das horas felizes”, mas também, frequentemente, libera o *choro*. Com efeito, ele diz, nada mais genuinamente humano do que o modo de expressão desses dois sentimentos concedidos a nós unicamente, de maneira distinta dos outros animais¹⁰⁴. Se para expressá-los, como ocorre com as ideias (*loqui sensa*)¹⁰⁵, empregamos a linguagem, com humor Beccadelli conclui: “o vinho e a linguagem (*sermo*) são propriedades naturais dos homens”¹⁰⁶; o primeiro, pela ingestão (*inferendo*), o segundo, pela expulsão (*efferendo*)¹⁰⁷.

O *risus*, afirma Beccadelli, é indicador de contentamento (*ad indicandum gaudium*)¹⁰⁸ e contribui, recorda Lorch, para uma atitude de abertura aos bens da Natureza¹⁰⁹, sobretudo àqueles da mesa. Ao seu redor, aqueles magistrados, portadores da honra e da nobreza, fatigados dos atritos próprios ao exercício do ofício, reencontram a força e o vigor que o relaxamento das “ansiedades e preocupações” libera no corpo e na alma. “Seria dispendioso enumerar”, ele diz, “quantos homens grandiosos (*summi viri*), seja na vida privada ou na guerra (*domi et militie*), seja na paz ou na vida pública (*in ocio et in negotio*), são recordados como nobres pelo mérito de serem bons bebedores”¹¹⁰. Para citar alguns, ele fala de Argesilau, rei de Esparta; Alexandre, O Grande; Sólon, o ateniense, “fundador das leis e dos bons costumes” (*legum ac morum conditor*)¹¹¹. A boa constituição de uma cidade (*ad urbem conditam*) depende de boas leis e costumes. Por essa razão, entre os latinos, o grande cônsul Caio Mário, considerado um dos três fundadores de Roma, “empenhava o cântaro”¹¹², como era costume nas festividades em honra ao deus Líber (*Liber Pater* ou Baco, o deus do vinho), com o fim de augurar, às boas núpcias,

¹⁰³ VALLA, DV, L.I, XXIV, 1: “...presertim quod risus, cum fit, simillimus est fletui”.

¹⁰⁴ VALLA, DV, L.I, XXIV, 1: “Etenim eam amplissimam laudem de qua superius dixi, qua una re antecellimus bestias, nonne possumus hoc loco iterum repetere? Risum enim non possum ita laudare et ob hoc nature gratias agere, quia ut risum sic etiam fletum et lacrimas precipue hominibus dedit...”.

¹⁰⁵ VALLA, DV, L.I, XXIV, 2: “Duabus fere rebus homines ceteris animalibus prestamus, quod et loqui sensa et bibere vina possumus, hec inferendo illa efferendo”.

¹⁰⁶ VALLA, DV, L.I, XXIV, 3: “Vinum igitur proprium ac naturale hominum est sicut sermo”.

¹⁰⁷ VALLA, DV, L.I, XXIV, 2.

¹⁰⁸ VALLA, DV, L.I, XXIV, 1

¹⁰⁹ LORCH, 1985, p. 91.

¹¹⁰ VALLA, DV, L.I, XXIV, 6: “Longum quidem esset recensere quot summi viri et domi et militie, et in ocio et in negotio fuerunt nobilitati usque ad posteros laude bene bibendi...”.

¹¹¹ VALLA, DV, L.I, XXIV, 6: “...ut Agesilaus, ut Alexander, ut ipse legum ac morum conditor Solon...”.

¹¹² *Kántharos* (em latim, *canthàrus*) era uma espécie de grande vaso ou cálice grego, com duplas hastes, feitos para beber, comuns nos ritos dionisíacos. (VALLA, DV, L.I, XXIV, 8: “...et C. Marius cantaro in morem Liberi patris usus est”).

matrimônios felizes em prol dos bons costumes, da paz e da concórdia.

Tendo encerrado a sua oração de louvor ao vinho, com palavras mais doces do que o néctar¹¹³, toda a audiência viu-se contagiada por seus efeitos, desejosa de experimentar imediatamente o que o poeta sugeriu apenas com as palavras – o que nos é revelado pelo sorriso de aprovação (*arridere*, ser favorável) que se espalhou entre os ouvintes¹¹⁴. Não bastasse a elegância de seu discurso, proferido com riqueza de argumentos, conforme às regras do decoro que produz assentimento e deleite¹¹⁵, o poeta arrisca um último golpe contra o adversário estoico: após levar a plateia a salivar com a descrição de suas ricas e variadas adegas, esculpidas em rocha próxima à sua casa¹¹⁶, Leonardo Bruni cai na armadilha de sugerir ao orador para que convide todos os presentes às suas “opulentas e abençoadas *adeguinhas*” (*locupletes et beatas cellulas*)¹¹⁷. A tal sugestão, Beccadelli consente com prontidão e boa vontade e manda providenciar, em seu proveito, um farto “banquete de homens epicuristas” (*epicurei hominis convivium*)¹¹⁸, deixando escapar, ao final, um “furtivo sorriso” (*subridere*)¹¹⁹: a oração cumpriu o seu desejo. Que ninguém possa, mais tarde, acusá-lo de ter tentado, através de um convite para jantar, obter a máxima aprovação à sua causa do prazer.

¹¹³ Platão narra, no *Symposium*, que o néctar era a bebida favorita dos deuses nas celebrações, antes do surgimento do vinho. (*Symp.*, 203b).

¹¹⁴ VALLA, DV, L.I, XXV, 1: “Hic posteaquam omnes arriscent, tum Cato...”. A passagem vem mesmo após o término da fala do epicurista, e não da réplica do estoico, como deve ter-se confundido Lorch (cf. LORCH, 1985, p. 93).

¹¹⁵ Para mais sobre as partes da retórica e a função do *delectare*, ver capítulo 1, item 3, “O expediente do prazer e a *vis persuadendi*”.

¹¹⁶ VALLA, DV, L.I, XXIV, 7: “Eaque re cellas hoc supterraneo saxo quod cernitis quod edibus meis iungitur...”.

¹¹⁷ VALLA, DV, L.I, XXV, 1: “Tu vero preclarius et commodius feceris, si istos potius ad tuas locupletes et beatas cellulas invitaveris”.

¹¹⁸ VALLA, DV, L.I, XXV, 2.

¹¹⁹ VALLA, DV, L.I, XXVI, 1: “Tum Vegius subridens”.

DOS BENS DO OLFATO

Rufilo exala caramelos; Gorgônio cheira como um bode.

(Horácio, *Sátiras*, I, 2, 27)¹²⁰

O sentido ao qual Beccadelli reserva o último lugar na discussão é também considerado “o mais delicado dentre eles” (*maxime omnium delicatum*) e também o mais social ou civil (*civilis*). Pois, assim diz o poeta sobre o olfato (*de odoratu*): “Onde o odor é desagradável, todas as outras coisas que seriam agradáveis perdem, inevitavelmente, sua capacidade de agradar”¹²¹. De fato, nada é mais naturalmente repudiado do que aquilo que fere os nossos narizes. Tome-se, por exemplo, o orador de um discurso mal proclamado, uma mulher (ou homem) de feiúra detestável ou de saúde deplorável, ninguém irá repudiá-los por isso; mas se eles cheirarem mal, sim!¹²² Impossível manter o nariz próximo daquilo que não lhe é respeitável; até mesmo uma bela face perde o viço num corpo mal cheiroso. Que excelso é para nós o hábito, adotado por alguns, de usar perfumes quando se expõe a público (*in publicum procedere*), “a mais digna prática que um homem honrado e civilizado pode adotar”¹²³. Quão proveitosa ela é àqueles que, “como nós, vivem no fórum, no senado e na magistratura” (*in foro, in senatu, in magistratu*)¹²⁴.

Esses tipos de bens se dividem também entre aqueles “próprios da Natureza” (*nature propria*) ou “descobertos pelo artifício dos homens” (*mortalium artificio comperta*). Entre os primeiros, temos o odor de flores, temperos, incensos e vinhos; entre os segundos, temos “os perfumes e os aromas de banquetes” (*ut epularum, ut unguentorum*)¹²⁵. Por isso, “sábios foram os nossos ancestrais” que, “seguindo o que a Natureza ordenara, temiam não apenas fazer (*facere*) o que ofendesse o olfato, mas

¹²⁰ Trecho latino, cf. VALLA, DV, L.I, XXVI, 1: “Pastillos Rufillus olet, Gorgonius hircum”.

¹²¹ VALLA, DV, L.I, XXVI, 1: “Qui sicubi tetrior fuerit, cetera grata que adesce possent, gratiam suam necesse est perdant”.

¹²² VALLA, DV, L.I, XXVI, 2.

¹²³ VALLA, DV, L.I, XXVI, 2: “Unde mos ille optimus ad hanc usque etatem apud non paucos inolevit in publicum procedere delibutos unguento, res viro honorato et civili dignissima”.

¹²⁴ VALLA, DV, L.I, XXVI, 2: “Et quanto id magis castigandum in nobis viris ut qui in foro, in senatu, in magistratu vivimus...”.

¹²⁵ VALLA, DV, L.I, XXVI, 1: “Huius autem multa sunt tum nature propria, ut florum, ut aromatum, ut thuris in honorem deorum nati, ut eorum que dixi vina, tum mortalium artificio comperta, ut epularum, ut unguentorum”.

também dizer (*dicere*)”¹²⁶. O discurso, conforme à natureza, “evita quase que exclusivamente os assuntos que repugnam a esse sentido, de modo que o meu discurso se ruboriza só com a menção a tais exemplos”¹²⁷. Por vezes os “vícios da alma” imitam os “do corpo”, e dizemos da repugnância que nos causa uma falta moral usando de palavras que ofendem a esse sentido, como dito de Rufilo e Gorgônio – o primeiro, a exemplo de virtude, “exala caramelos”, o outro, de vício, “cheira como um bode”¹²⁸.

CONCLUSÃO

Para concluir, vimos como Antonio Beccadelli pretendeu lidar com todos os bens que encontra na natureza ao seu redor, dividindo-os, segundo a tradicional divisão de Aristóteles, em bens da alma, do corpo e da fortuna, também chamados estes últimos de bens externos. Ele considera que os bens, conforme a origem, são provenientes do seio da Natureza ou dos homens (isto é, da cultura humana), operando juntos ou separadamente. É de seu interesse, contudo (ele próprio nos revela), lidar apenas com os bens que derivam da Natureza, ainda que alguma “mão humana” interfira também sobre esses. Ele se dedica a tratar, portanto, dos bens do corpo e externos, aqueles mesmos tipos de bens que os estoicos reprovam.

No que diz respeito às três categorias primeiras dos bens (*bona corporis, animi, fortunae*), ele faz ainda uma útil distinção: os bens do corpo e da alma pertencem a uma categoria de bens inscritos na natureza humana, ditos bens *em si* (I) ; ao passo que os bens externos, como o nome o indica, são externos à nossa natureza, e são certamente bens *para nós* (II). Quanto à este segundo grupo, ele pode ser subdividido entre os bens que afetam a alma (a) e os que afetam o corpo (b) – ainda que essa separação não seja muito rígida, sendo possível que um tipo de bem afete a ambas as partes simultaneamente. O mesmo é válido para os bens do grupo I, em que se mantém a subdivisão original em bens da alma (a) e bens do corpo (b).

Vejamos a seguir os exemplos que ele nos ofereceu:

¹²⁶ VALLA, DV, L.I, XXVI, 3: “O sapientissimos maiores nostros! quod etiam natura prescribit non solum veriti sunt facere que odoratum offenderent sed etiam dicere”.

¹²⁷ VALLA, DV, L.I, XXVI, 3: “Nam si recte reputemus, sola fere que huic sensui adversantur reformidat oratio, quorum exempla afferre etiam meus sermo erubescit”.

¹²⁸ VALLA, DV, L.I, XXVI, 2: “maxime si non corporis, ut sunt ille mulieres, sed animi vitio, quales erant Rufillus et Gorgonius, aliis nostri fastidium moveamus?”. Sobre o que é dito de Rufilo e Gorgônio, ver epígrafe no início deste item.

- Grupo I: (a) bens da alma: a arte, a ciência e a regra moral; (b) bens do corpo: a saúde, a beleza e a força.
- Grupo II: (a) bens externos ou da fortuna que afetam a alma: a nobreza, as relações matrimoniais, a honra, o poder, riquezas e coisas do mesmo gênero; (b) bens externos ou da fortuna que afetam o corpo: a forma do corpo de homens e mulheres, obras de arte, como pinturas e esculturas, pedras preciosas, os jardins, a música, a arte oratória, a conversação, a poesia, as comidas, os vinhos, os perfumes, etc.

Entre os exemplos apresentados, ele se limita a discutir apenas aqueles derivados da Natureza, a fim de exaltar sua sabedoria e benevolência na produção de tais bens, criados unicamente para usufruto humano, e refutar, desse modo, os estoicos por reprová-los. Ele se reserva, assim, a discutir os bens do corpo (grupo I, b) e os bens da fortuna que afetam o corpo (grupo II, b). Entre os dois tipos, o segundo é nitidamente mais abundante e variado, e toma a maior parte da discussão. A fim de melhor organizá-los, eles foram divididos conforme os sentidos corporais específicos que afetam. Assim, temos: os bens da visão, do tato, da audição, do paladar e do olfato.

Segundo o autor, o grupo dos bens externos ocupa a posição mais relevante para a sua reflexão. Pois, do mesmo modo que afirmara que a beleza é superior à força, tendo em vista a proximidade da primeira na aquisição de prazer sem mediações, conclui que “os bens externos superam os do corpo”¹²⁹. O bem da *voluptas* nasce da satisfação (*iocunditas*) que realiza o desejo na fruição dos bens. Ora, nada produz mais prazer do que a satisfação que deriva da junção entre o que recebe, o objeto, e o que é recebido, os sentidos corporais. Por essa razão, ele julga que os bens externos são praticamente “os únicos bens”¹³⁰. De onde a definição, segundo o autor, de *bem*: “apenas pode ser chamado de bem aquele cujo elemento de recebimento e elemento recebido estejam unidos”¹³¹. Vale lembrar que também os bens do corpo, em relação àquele que deles recebe prazer, como na contemplação da

¹²⁹ VALLA, DV, L.I, XXX, 1: “Quare, sicut ostendi superius, quemadmodum pulchritudo superat vires, ita externa prestant corporis bonis.

¹³⁰ VALLA, DV, L.I, XXX, 1.

¹³¹ VALLA, DV, L.I, XXXI, 1: “Quod utcumque sit, illud annotatione dignum est: id demum bonum dici debere in quo utrumque concurrat quod recipit et quod recipitur”.

beleza feminina e das proezas de um corpo forte, são também considerados bens externos e reafirmam, por seu turno, a designação do bem como a satisfação que nasce da união entre desejante e desejado, amante e amado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um leitor desavisado que se deparasse com o livro de *Do Prazer* de Lorenzo Valla, talvez se chocasse mais com ele hoje do que os leitores de sua época. As descrições de nudez feminina, as provocações sobre o adultério e outros tantos detalhes que omitimos aqui, seriam certamente motivo de repúdio; para não dizermos do tema propriamente dito ao qual nos dedicamos, o prazer como o sumo bem e o princípio da utilidade, tema que segue colado à linhagem de matriz filosófica epicurista. Acontece, como disse Gerard Lebrun (em concordância com Kant), no ensaio *A Neutralização do Prazer*, que a “vitória do Pórtico” foi completa; tão completa que já não faz mais sentido em nosso linguajar dizer que “o prazer é bom” ou que “a dor é má”; ou ainda, mais explicitamente, que “uma boa refeição me faz bem” ou que “uma crise de ciática me faz mal”¹. Os estoicos foram os responsáveis por uma grande ruptura no pensamento ético, afirma o filósofo francês. Graças a uma “decisão semântica revolucionária”, aquele “paradoxo” estoico – presente no idioma grego – da ambiguidade dos termos que determinam o que é bom, belo e prazeroso (o *agathón* e o *kalón*), já não existe mais. “Da constatação de que o prazer é *bom*, ou seja, agradável para quem o sente, passamos facilmente à afirmação de que o prazer é um *bem*”, assinala Lebrun² e como pudemos ler no texto de Valla. Mas já não pensamos mais assim. O bom e o mau (o *agathón/kakón* e o *bonum/malum*), no decorrer da história, ficaram reservados à marcação do valor de condutas éticas, virtuosas ou viciosas. “Dor, tu não és má!”, zombaria Kant dos estoicos em revanche, ainda que reconheça ser esse o sistema de notação em que nos encontramos hoje³.

Ao final do seu arrazoadado, Lebrun nos interpela com uma última questão: “será que esse sistema está vacilando? Estaria ele a ponto, hoje, de ser substituído por outro? Nada o indica”, ele responde – e não me oponho, certamente. Mas aproveito da pergunta para transferi-la ao tempo do jovem Valla e da escrita de seu longo diálogo *Do Prazer*. E, nesse caso, tenderia, ao contrário, a discordar. É curioso, nesse sentido, contrastarmos a reação de Leonardo Bruni, o grande embaixador florentino, retratado

¹ LEBRUN, 2006, p. 477.

² LEBRUN, 2006, p. 476-77.

³ LEBRUN, 2006, p. 477-78.

por Valla no papel do estoico, que parece não se ter chocado nem com uma vírgula do diálogo *Sobre o Prazer*:

Assim, [a obra] ou já conquistou a glória ou, certamente, há boas esperanças de que logo a alcance; contanto que não abandone a consistência e o cuidado na escrita. Tal é a minha opinião sobre o livro. Todavia, eu não estou tão convencido em minha sentença a ponto de que não possa dispor-me a crer mais na de outros, se os mais agudos (*acriori*) são mais eficazes (*polleant*) no julgar (*iudicio*) (Carta de *Leonardo Bruni para Valla*, de 11 de setembro de 1433, TA)⁴.

O orador florentino divide sua carta em dois momentos bem marcados: o primeiro, em que dá sua breve opinião sobre a matéria tratada pelo livro (a *res*); e o segundo, em que fala sobre as palavras (*verba*), ou seja, a forma do texto. Com relação às palavras, o embaixador é amplamente favorável e só tece elogios à obra. Já com relação à matéria, a defesa do prazer como o sumo bem, ele não demonstra posição tão favorável assim – exatamente como retratado no livro. Ele enfatiza, ao invés, a sua posição do lado do partido da virtude e de Aristóteles, retomando suas palavras: “as ações de acordo com a virtude tornam a nossa vida feliz (*beata vitam*)”⁵. Contudo, suas últimas linhas, as quais transcrevemos acima, colaboram para moderar o próprio veredito, deixando margem para que talvez outros, “mais espertos”, possam fazê-lo mudar de opinião.

Certamente, não podemos responder à questão proposta anteriormente com base apenas na leitura da obra de Valla, nem é esse o nosso intuito com este trabalho. Mas a questão nos instiga, ao menos, a observar, não sem espanto, a dimensão que o retorno do epicurismo adquiriu na Renascença. Passando pela descoberta do poema de Lucrécio, *De Rerum Natura*, por Poggio Bracciolini, em 1417; pelo primeiro escrito em defesa de Epicuro contra estoicos, acadêmicos e peripatéticos, conforme a

⁴ “Habes quid sentiam de libro; neque tamen mee sententie usque adeo credo, quin magis credere aliis paratus sim, si qui acriori iudicio polleant”. (VALLA, *Correspondence*, 2013, lett. 2B, p. 25).

⁵ ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, I, 7, 15. Cf. BRUNI, L. Carta de Leonardo Bruni a Valla, Florença, setembro de 1433: “..operationes secundum virtutem efficere vitam beatam”. (in VALLA, *Corresp.*, 2B, p. 22).

carta de Cosma Raimondi a Ambrogio Tignosi, de 1429-30; em seguida, pela descrição mais longa e bem acabada da defesa do epicurismo contra estoicos e peripatéticos, elaborada por Valla, no diálogo *Do Prazer*, de 1431; até à transcrição manuscrita da obra de Lucrécio pelo grande filólogo, discípulo direto de Valla, Pomponio Leto, de 1458; muitos foram os leitores do texto de Lucrécio e estudiosos do pensamento de Epicuro que o poema trouxe à baila. Os estudos de Ada Palmer sobre a circulação das cópias do texto, entre os séculos XV e XVI, revelam, entre esses leitores, os nomes de Poliziano, Piero Vettori, Aurispa, Panormita e Maquiavel⁶. Parece que as lições de Marcello Adriani sobre Lucrécio no Estúdio Florentino, entre 1494 e 1515, afetaram o aluno e amigo Maquiavel⁷. Há quem relacione seu utilitarismo ético à noção de prudência derivada do materialismo de Epicuro, fadada a preencher o vazio que a ausência dos deuses indiferentes aos problemas terrenos deixaram no seu recolhimento ao Olimpo⁸. Para finalizar (a lista é realmente extensa), fiquemos apenas com os colóquios de Erasmo, dentre os quais encontramos um com o título *O Epicuriano (Epicureus)*, e Montaigne, que traz arraigado em seus ensaios, à sua maneira, o modo de ser “epicurista”, sobre o qual ele nos dá algumas pistas na *Apologia de Raymond Sebond* e no seu manuscrito da obra de Lucrécio, repleto de glosas e marcações, na edição de Lambin, de 1563⁹.

Essas referências nos fornecem, sem dúvida, boas razões para julgar que o epicurismo alcançou posição central nos estudos dos humanistas naquela sequência de séculos em que as discussões acerca dos interesses da cidade e sua vida cívica se desenvolviam a pleno vapor. Foi durante esses séculos, de fins do século XIV ao século XVI¹⁰, que as bases do republicanismo moderno foram pensadas no seu mais amplo espectro: através das Artes Liberais, sobretudo do *Trivium* (a Gramática, a Retórica e a Dialética), e das novas disciplinas dos *Studia Humanitatis* (a História, a

⁶ PALMER, 2014, p. 65. O estudo de Ada Palmer traz um rico e completo balanço sobre a autoria dos manuscritos, cópias e edições da obra de Lucrécio, a principal fonte epicurista, depois da obra de Diógenes Laércio, durante o Renascimento.

⁷ Ver BROWN, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, 2010.

⁸ Cf. PALMER, 2014, p. 127-8.

⁹ Segundo Michael Andrew Screech, editor do manuscrito de *De Rerum Natura* de Montaigne, há referência a argumentos de Lambin, editor da obra de Lucrécio, também no ensaio da *Apologia*. (ver SCREECH, M. A. *Montaigne's annotated copy of Lucretius: a transcription and study of the manuscript, notes and pen-marks*. Geneve: Librairie Droz, 1998; MONTAIGNE. *An Apology for Raymond Sebond*, Ed. M. A. Screech. London, 1987. n. 312, p. 122, *apud* PALMER, 2014, n. 666, p. 298).

¹⁰ Para essa datação, ver nota sobre o comentário de R. Witt, no capítulo 1, item 2, “Subordinação Da Filosofia à Retórica: Humanistas contra Escolásticos”, n. 32.

Poesia e os estudos de Filosofia Moral, antiga e cristã). A vida dos homens no interior de uma cidade, integrados na *res publica*, não é mesmo um dado naturalmente. Mas ela é (ou deveria ser) conforme à natureza, e nisso, pode-se dizer que é boa e que o homem é um animal político, como afirmava Aristóteles. Deve-se pensar que esta cidade segue uma ordem racional conforme à natureza, que é erguida pelas mãos dos homens, cultivada no espírito e no corpo para que possa florescer e ser dita boa. A cidade, como objeto da razão, das artes e da cultura é o que motiva a reflexão dos humanistas cívicos. A tal projeto, não faltará dedicação às disciplinas necessárias para a sua real abrangência e integralidade. E, assim, voltamos à questão de como integrar o epicurismo na ordem de interesses cívicos dos humanistas?

Novamente, é impossível responder a esta pergunta à luz, unicamente, de um autor e sua obra, mas certamente a análise de uma das obras mais emblemáticas da restauração do epicurismo na Renascença pode contribuir bastante para sua elucidação. O percurso que realizamos neste trabalho, perseguindo aspectos que julgamos centrais à compreensão do *Do Prazer* de Valla, foi pensado como tendo por eixo, não apenas a argumentação interna da obra, mas também o contexto de sua produção, ao qual nos referimos anteriormente: o tempo do humanismo cívico e as querelas que pulularam entre os humanistas em suas cartas na forma de louvor e vitupério. Visto desse ângulo, essa pesquisa se iniciou mesmo muito antes, quando se buscava a compreensão acerca do nascimento do *cidadão cívico*, o habitante de uma cidade ordenada por um regime republicano livre; e se pensava sobre quais conjuntos de valores, deveres, direitos e com que ciência ele se constitui. Na medida do possível, muitas outras obras de autores do Renascimento e da Antiguidade clássica foram por nós exploradas, como a navegar por lugares desconhecidos para coleta de pequenas amostras, sem muito saber com precisão que mistérios fecundos elas guardam em seu interior. Desta maneira, chegamos a Valla, ao seu diálogo *Do Prazer* e ao epicurismo humanista.

Como sabemos, Valla foi professor de retórica, tradutor do grego, historiador, poeta e filólogo. Possui vasta produção, entre diálogos, poemas, tratados, apologias, invectivas e um curioso epistolário. Mas foi como retor, na qualidade de escritor e pensador das questões relativas à disciplina Retórica, que Valla mais se destacou. Apesar de que a Retórica no Renascimento, para ser mais preciso, não é uma

atividade destacada das demais. Mas ela unifica, governa e dita as regras a todas as demais ciências. “A Eloquência”, diz Antonio Beccadelli no diálogo *Do Prazer*, “é a rainha de todas as coisas” (*regina rerum eloquentia*)¹¹. Até a Filosofia, que ocupava, em sua época, a posição mais elevada na hierarquia dos saberes, “é como um soldado ou tribuno sob as ordens da Oratória”, diz ele¹². Não nos é difícil reconhecer nessas palavras os ecos da própria voz de Valla, que fez da arte da palavra (o *sermo*) o núcleo do qual derivam seus estudos, sua carreira – como professor de Retórica, historiador na corte de Aragão e secretário na Cúria – e todo o seu pensamento. Uma breve espiada em suas cartas também nos revelaria essa afinidade com as questões que envolvem o *sermo*; porém, para o leitor de suas obras, isto não seria sequer necessário¹³.

Podemos dizer que a obra na qual ele se dedica a expor os fundamentos do seu projeto de restauração do trono da legítima “rainha Retórica” é a sua *Repastinatio dialectice et philosophie* (mais conhecida como *Dialecticae Disputationes*), de 1439. Como o termo que dá título à obra indica (na agricultura, a *repastinatio* deriva do verbo *re-pastino*, ato de arar o solo novamente para o plantio das sementes), Valla pretende refundar as bases do conhecimento filosófico e dialético no solo fértil da disciplina Retórica. Ele pretende convencer dialéticos e filósofos “a não perseverar na ignorância dos seus vocábulos e a converterem-se à linguagem natural e trilhada pelos sábios”¹⁴. Glosando um tópico do pensamento político de Aristóteles – que via na linguagem o sinal de humanidade, o que distingue os homens dos animais¹⁵ –, Valla procura restabelecer a identidade original entre as palavras e as coisas (o *verbum* e a *res*), que ele chamou de uma “linguagem natural”¹⁶. É a esta convicção da condição linguística do homem que a Retórica deve toda a sua importância no Renascimento, sendo considerada pelos humanistas como a *scientia civilis* por excelência, seja por Jorge de Trebizonda, Bruni, Valla, Pontano e muitos outros mais tarde, até personalidades como a de Giambattista Vico¹⁷. Segundo indicamos no capítulo

¹¹ VALLA, DV, L.I, X, 3.

¹² VALLA, DV, L.I, X, 3: “Siquidem philosophia velut miles est aut tribunus sub imperatrice oratione...”.

¹³ Para citar ao menos duas, emblemáticas, sugerimos, por exemplo, as cartas de Valla a Giovanni Serra e Pier Candido Decembrio (VALLA, *Corresp.*, lett. 7A e 13).

¹⁴ VALLA, *Repastinatio...*, in ZIPPEL, 1982, vol.1, p. 277 (cf. tradução de SANTOS, 2001, p. 185).

¹⁵ ARISTÓTELES. *Político*, I, 1, 10 (1253a 5-15).

¹⁶ VALLA, *Dial. Disp.*, I, 12, 2: “O depravatrix nativarum significationum peripatetica natio”. [“Oh tribo de peripatéticos, perversores dos significados naturais!”].

¹⁷ Para uma visão panorâmica da retórica no Renascimento e mais tarde, ver SANTOS, 2001.

relativo à querela entre humanistas e escolásticos e ao primado da Retórica sobre a Filosofia, a posição de Valla não é solitária. Mas ela encontra nele o seu mais ferrenho e determinado adepto, como afirmam muitos de seus comentadores¹⁸.

Tendo trilhado o caminho ideal conforme a educação humanista, proposta por Leonardo Bruni, isto é, o conhecimento das gramáticas do latim e do grego (a *ratio*), a instrução nos textos clássicos de filosofia e de retórica (a *doctrina*), e a preparação, mediante o exercício e a prática das disputas dialéticas (a *disciplina*), na ciência do bem dizer (*bene dicendi scientia*), o jovem Valla vê-se pronto a escrever acerca de uma controvérsia bastante difícil e utilíssima: o debate entre estoicos e epicuristas acerca do sumo bem, no diálogo *Do Prazer*. Com esta obra, ele exhibe a agudeza de seu engenho, dotado daquelas virtudes que Bruni, no seu diálogo *A Pier Paolo Vergerio*, usava para exaltar a inteligência versada na arte da disputa (*disputatio in utramque partem*): sutileza, habilidade e prontidão (*callidius versutiusque...cum necesse sit ut momentum temporis*)¹⁹. Tais considerações reforçam a importância que o falar livremente (*libere loqui*) adquire na conformação do gênero diálogo e da retórica no Renascimento.

No seu diálogo *Do Prazer*, Valla faz com que um dos intervenientes, Beccadelli, recorra à sua condição de orador, e não de filósofo, para debater acerca das doutrinas dos filósofos antigos, sem ter de prestar fé a nenhuma seita – no que obtém o pleno acordo dos seus interlocutores²⁰. Em outra ocasião, o juiz final do debate, Niccolò Niccoli, não deixa de queixar-se, com toda afabilidade e sutileza que seu estilo de eloquência lhe confere, da postura de Leonardo Bruni, por ter falado conforme “o costume dos antigos”, mais como um filósofo do que como um orador²¹. A intriga nos invoca uma querela bem mais antiga que o contexto da obra de Valla supõe, entre o modo filosófico (dos filósofos) e o modo retórico (dos oradores) de *filosofar*. Dela temos notícias consistentes desde Platão, nas injúrias de Sócrates contra retóricos e sofistas. É retomada mais tarde, com ardor, na Roma de Cícero e de

¹⁸ Ver, por ex., CAMPOREALE, S. *Lorenzo Valla, 'Repastinatio, liber primus': Retorica e linguaggio* (in BESOMI; REGOLIOSI. *Lorenzo Valla e L'umanesimo italiano*, 1986, p. 217-239); WASWO, R. *The 'Ordinary Language Philosophy' of Lorenzo Valla* (in WASWO. *Language and Meaning in the Renaissance*, 1983, p. 88-112); MONFASANI, J. *Was Lorenzo Valla an Ordinary Language Philosopher?* (in CONNELL. *Renaissance Essays II*, 1993, p. 86-100) e WASWO, R. *Motives of Misreading*. (in *ibidem*, p. 101-109).

¹⁹ BRUNI, *Ad Petrum Hist.*, I (in GARIN, *Prosatori Latini del Quattrocento*, p. 41-98). Ver capítulo 1, item 1, “*Disputatio In Utramque Partem: A Liberdade do Orador e o Engenho Agudo*”.

²⁰ VALLA, DV, L.I, XI, 1.

²¹ VALLA, DV, L.III, VII, 1.

Quintiliano, os quais se prestaram a defender a Retórica de sua inimiga socrática, a Filosofia, e como que se empenharam em orquestrar a paz entre as duas disciplinas. Concomitantemente, na fase romana imperial, especialmente durante o patronato de Mecenas e o clube de poetas epicuristas, satíricos e bucólicos, como Lucrécio, Virgílio, Horácio e Ovídio, a questão envolvendo a retórica e a filosofia são trazidos de volta para a frente do cortejo, às expensas da arte poética e dos temas ligados a Afrodite e ao amor.

“O filósofo é uma animal ávido por glória”, ironiza Niccolò Niccoli ao pronunciar o seu veredicto sobre o assunto. De fato, o tema da “glória”, essa enfermidade olímpica, corruptora da tranquilidade do sábio e causa do enrijecimento do espírito cortês, ocupa bastante espaço na exposição de Antônio Beccadelli no livro II. Depois de ter apresentado as premissas que sustentam sua defesa do prazer como o sumo bem e ter-nos concedido uma espécie de encômio sobre os bens que a Natureza, em toda a sua bondade e gentileza, legou a toda a humanidade²², Beccadelli engaja-se em refutar aqueles *exemplaria* de virtude que a tradição dos antigos, através de estoicos e peripatéticos, transmitiu aos amantes da virtude e da (van)glória.

Valla reduz a suposta “sabedoria” dos filósofos e dialéticos à pura vanidade (*vanitas*), capricho de uma prática doméstica ou privada²³, que almeja alcançar posição privilegiada acima da maioria agitada e perturbada, a *turba*, como a ela se referem os estoicos. Nada mais do que um rebanho tumultuado de “gado” (*fenum*), é a que, em verdade, pretendem reduzir o “resto da humanidade”, essa “estirpe de homens soberbos” – vocifera Valla em denúncia contra os seguidos dos estoicos²⁴. Império das paixões violentas, as massas necessitam ser conduzidas por esses “poucos homens”, “filhos de deuses, que Júpiter gentilmente amou” e cujo “brilho da virtude se eleva até o céu”. “Oh tarefa árdua, ó dura prova!”, lamentava-se Bruni, evocando os versos de Virgílio²⁵. Versos que ecoam mais uma ironia do autor do diálogo *Do Prazer*. Ironia, claro está, dirigida àquele modo de agir e de pensar dos filósofos, dialéticos, estoicos e, enfim, dos escolásticos, que assumem para si um estilo de eloquência “frívola e soberba” (*levitatis ac supinitatis*) – termos com os quais Valla

²² Ver capítulo 2, “Nos Jardins da casa do Panormita”.

²³ Para mais sobre essa designação particular de Valla, ver sua *Rep. Dial. Ph. (Disp. Dial.)*, 1982, p. 175-6).

²⁴ VALLA, Carta de Valla a Pier Candido Decembrio. Milão, 1435 (in VALLA, *Corresp.*, lett. 7, p. 51).

²⁵ VIRGÍLIO, *Eneida*, VI, 129-132. Cf. VALLA, DV, L.I, V, 8.

descreve a sua opinião sobre a *Laudatio Florentine Urbis* (Elogio da Cidade de Florença) de Leonardo Bruni, de 1404²⁶.

Pelo lado dos oradores, a retórica, de conteúdo prático e moral, é aberta e dirigida a toda a cidade. Orientada a persuadir, nas mãos do gênio agudo do orador (*acumen*), ela realiza as três funções para as quais foi forjada, ensinar, mover e deleitar. Flexível (*molles*), a arte retórica se adapta a todas as circunstâncias que podem afetar a vida da cidade (a agitada vida política); no tumulto, dirige-se ao vulgo para cura de suas afecções; *liberalis*, fala a todos, sem distinção, dos mais graves e solenes, aos gêneros mais baixos a que desce a linguagem; afável (*comitans*), une os homens pelos vínculos de amor e amizade; *urbana*, *facetians* e *festiva* (urbana, graciosa e espirituosa), contribui para lapidar e avivar o espírito, os modos e a expressão dos oradores. Em suma, promove a *aequitas* (igualdade), sem perder de vista a dignidade e suavidade (*dignitas ac suavitas*), qualidades que contribuem para inspirar nos homens o amor pela virtude e a admiração; e a *pietas*, imagem cristã por excelência, qualidade oposta ao vício da soberba, que move os homens ao amor mútuo e à humildade – não à toa, os convivas solicitam a Niccoli, através do apelo de Arena²⁷, para que ofereça, como encerramento do discurso, uma peroração em que exalte as belezas e prazeres herdados pelos cristãos, segundo as promessas de Cristo no Paraíso, como lemos no fim do livro III²⁸. Com efeito, não dá para instigar o amor pela virtude apenas em nome do dever, tarefa árdua e sem substância²⁹; mas a este nos aferramos em vista do prazer das recompensas de uma vida feliz nesta e “noutra vida”, diz Niccoli³⁰.

Tudo isso é contraposto à imagem sempre rígida e austera (*rigidus et austerus*) que encontramos nos discursos dos seguidores dos estoicos, homens mais duros do que o mármore e o bronze que ornamentam, nos seus bustos, a imagem de si que relegam aos pósteros. São dotados de uma virtude que podemos dizer mais *militar* do que *cívica*, isto é, mais própria ao *miles*, o soldado, do que ao *civis*, o cidadão de uma república livre. Contra tais homens, Valla empenha a sua espada da oratória, fiel à

²⁶ VALLA, Carta de Valla a Pier Candido... (in VALLA, *Corresp.*, lett. 7, p. 51).

²⁷ Não está muito claro para nós, pela leitura do aparato crítico da edição de Lorch (1977), se é realmente o jurista Antonio Arena o autor da intervenção na versão de 1431. Na 2a versão do diálogo (1433), ele é seguramente Candido Decembrio.

²⁸ VALLA, DV, L.III, XV, 3 – XXV, 1-25.

²⁹ Ver, por ex., VALLA, DV, L.II, VIII, 2.

³⁰ VALLA, DV, L.III, X, 1-2. “Nam ea duplex est: altera nunc in terris, altera postea in celis”. [“Pois ela (i.e., a *voluptas*) é (uma experiência) dupla: agora, na terra, e outra, no céu.”].

arte de sua Rainha, a Retórica, com a mesma habilidade que o jovem David ao enfrentar o gigante filisteu, Golias – diz ele no seu proêmio³¹. Uma Rainha que nos seus discursos mantém as palavras (*verba*) atadas às coisas (*res*), mais próxima ao vulgo e às coisas comuns, a *res publicae*, do que aos argumentos sofisticados dos filósofos – como também propusera Niccoli, em sua oração³². Mas ela modela o seu pensamento e discurso (a matéria e a forma) com sutileza e habilidade (*calliditas ac versutia*), conforme às flutuações das paixões, para cura das afecções e a promoção da paz e da concórdia da cidade.

Através do epicurismo e das impressões de dor e prazer, nas quais Epicuro via a base de toda escolha e toda recusa, Valla procura reintegrar o papel das paixões e do desejo como movimentos da alma que devem ser dirigidos pela Retórica, a qual assim procede conforme a natureza e por meio da manipulação daquelas mesmas impressões. Com esse intuito, cabe antes a Valla reformar a noção de virtude (a *honestas*), desconstruindo, primeiramente, o lugar ilegítimo que lhe foi conferido segundo a tradição dos antigos, a fim de devolver à *Voluptas* o seu verdadeiro lugar como o sumo bem e reintegrar, por fim, a virtude ao seu lugar devido, a saber, como serva ou vassala daquela (não escrava) – de fato, Niccoli diz, “a virtude, em si, é nada”³³. Desta maneira, a cidade será conforme a Natureza; será um lugar agradável, em que se é livre para usufruir dos bens por Ela (e por Deus) destinados a todos os homens.

³¹ VALLA, DV, L.I, *Proemio*, 5-6.

³² VALLA, DV, L.III, IV, 14. Ver capítulo 2, item I, “As duas faces de Jano: o exército de vícios contra as virtudes”.

³³ VALLA, DV, L.II, VIII, 6: “...sed honestatem...ut illa per se nihil sit, ut certe nihil est.”. Ver também, no mesmo livro, XXVIII, 3 e XXXII, 10: “...sed eham honestatem nihil esse docuerimus”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE VALLA

RADETTI, G. *Lorenzo Valla, Scritti filosofici e religiosi*. Classici della Filosofia. Firenze: Sansoni, 1953.

VALLA, L. *Correspondence*. Ed. e trad. Brendan Cook. The I Tati Renaissance Library. Cambridge, London: Harvard University Press, 2013.

VALLA, L. *De Libero Arbitrio*. In: GARIN, E. (Trad. e Ed.). *Prosatori Latini del Quattrocento*. Milano, Napoli: Riccardo Ricciardi, 1952.

VALLA, L. *De Libero Arbitrio*. Trad. Charles Trinkaus. In: CASSIRER, E.; KRISTELLER, P.O.; RANDALL J.H. (Org.). *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: University of Chicago Press, 1948.

VALLA, L. *De Vero Falsoque Bono*. Ed. M. de P. Lorch. Bari: Adriatica, 1970.

VALLA, L. *De Voluptate (On Pleasure)*. Trad. A. K. Hieatt e M. de P. Lorch. Norwalk: Abaris Book, 1977.

VALLA, L. *Dialectical Disputations*. Ed. e trad. B. P. Copenhaver e L. Nauta. The I Tati Renaissance Library. Cambridge, London: Harvard University Press, 2012. 2 vols.

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

VALLA, L. *Do Prazer (De Voluptate)*. In: ADAMI, Ana Leticia. *O De Voluptate de Lorenzo Valla: tradução e notas*, 2010. Dissertação (Mestrado em História), FFLCH, USP, São Paulo, 2010.

VALLA, L. *Il Piacere*. Ed. e trad. V. GRILLO. Napoli, Pironti, 1948.

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

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

VALLA, L. *Sur le plaisir*, Trad. Laure Chauvel. La Bibliothèque Hédoniste. Ed. Michel Onfray. La Versanne: Encre Marine, 2004.

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

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

VALLA, *Repastinatio dialectice et philosophie (Dialecticae Disputationes)*. Ed. crit. G. Zippel. Antenore: Padova, 1982.

VALLA. *Lettere*. In: MANCINI, G. *Alcune lettere di Lorenzo Valla*. Torino: Ermanno Loescher, 1893.

FONTES PRIMÁRIAS

AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos: diálogo em 3 livros*. Trad. e pref. Vieira de Almeida, prof. da Universidade de Lisboa, Coimbra: S/E, 1957.

AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos. A Ordem. A Grandeza da Alma. O Mestre*. São Paulo: Paulus, 2008.

ARISTÓTELES. *Ethica nicomachea I 13 - III 8: tratado da virtude moral*. Trad., com. e notas M. A. de A. Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. L. Vallandro e G. Bornheim. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Vol. II.

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad. E. de Souza. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. Vol. II.

ARISTÓTELES. *Poética*. Trad., intro. e notas P. Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017.

ARISTÓTELES. *Rethorica. Retorica*. Trad. e notas M. Dorati. Intro. F. Montanari. Milão: Arnoldo Oscar Mondadori, 1996.

ARISTÓTELES. *Retórica das Paixões*. Trad. I. B. da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Madri: Cremos, 1990.

BECCADELLI, A. Réplica de Beccadelli a Poggio Bracciolini, Abril de 1426. In: BECCADELLI, A. *The Hermaphrodite. Hermaphroditus*. Ed. e trad. Holt Parker. The I Tati Renaissance Library. Cambridge, London: Harvard University Press, 2010. p. 113-125.

BECCADELLI, A. *The Hermaphrodite. Hermaphroditus*. Ed. e trad. Holt Parker. The I Tati Renaissance Library. Cambridge, London: Harvard University Press, 2010.

BOCCACCIO. *Genealogy of Pagan Gods. (Genealogia deorum gentilium)*. Ed. e trad. J. Solomon. The I Tati Renaissance Library. Cambridge: Harvard University Press, 2011. 2 vols.

BRACCIOLINI, P. Two renaissance book hunters: the letters of Poggio Bracciolini to Nicolaus de Nicollis. Trad. P. W. G. Gordan. New York: Columbia UP, 1974.

BRUNI, L. An Isagogue to Moral Philosophy. For Galeotto Ricasoli. (Isagogicon Moralis Philosophiae). In: GRIFFITHS, G., HANKINS J., THOMPSON, D. (Org). *The Humanism of Leonardo Bruni: Selected Texts*. Medieval and Renaissance Texts and Studies. The Renaissance Society of America. Binghamton: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1987. p. 257-258.

BRUNI, L. Dialogo a Pier Paolo Vergerio. Ad Petrum Paulum Histrum Dialogus. In: GARIN, E. (Org.) *Prosatori Latini del Quattrocento*. Milão: Riccardo Ricciardi Ed., 1952, p. 41-98.

BRUNI, L. *Diálogo para Pier Paolo Vergerio*. In: BIGNOTTO, N. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 257-282.

BRUNI, L. *The Dialogues (Dialogi ad Petrum Histrum)*. In: GRIFFITHS, G., HANKINS J., THOMPSON, D. (Org). *The Humanism of Leonardo Bruni: selected texts*. Medieval and Renaissance Texts and Studies. The Renaissance Society of America. Binghamton: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1987. p. 63-84.

CASTILHO, A. F. de. *Felicidade pela Agricultura*. 2 ed. Vol. 2 (IV). In: _____. *Obras Completas de Antonio Feliciano de Castilho*. Rev. com. e notas de um de seus filhos. Lisboa: Livraria Barateira, 1903.

CÍCERO. *De Finibus Bonorum Malorum*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

CÍCERO. *De inventione*. Trad., intro. e note Maria Greco. Galatina: M. Congedo, 1998.

CÍCERO. *De Officiis. I Doveri*. Trad. A. R. Barrile. Intro. e notas E. Narducci. Milano: BUR, 2007.

CÍCERO. *De Oratore. Dell'Oratore*. Intro. de E. Narducci. Milano: BUR, 2012.

CÍCERO. *De Re Publica*. In: BERNARDO, I. P. *O 'De Re Publica' de Cícero: natureza, política e história*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia. Universidade de São Paulo, 2012.

CÍCERO. *Do sumo bem e do sumo mal*. Trad. C. A. Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

CÍCERO. *Dos Deveres (De Officiis)*. Trad. Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CÍCERO. *El Modelo Supremo de los Oradores. (De optimo genere oratorum)*. Intro., trad. e notas J. Q. Melgoza. Instituto de Investigaciones Filológicas. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

CÍCERO. *Laelius. De Amicitia. Lelio, L'Amicizia*. Intro., trad. e notas N. Flocchini. Milano: Mursia, 1987.

CÍCERO. *Tusculan Disputations*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1945.

CÍCERO. *Tusculanas*. Intro., trad. e notas A. L. Fonseca. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

DIOGENE LAERZIO. *Vite e Dottrine dei più celebri filosofi*. G. Reale, G. Girgenti e I. Rameli (Ed.). Milano: Bompiani, 2005.

DIÓGENES LAÉRCIO. *As Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Trad. M. da G. Kury. Brasília: UnB, 2008.

EPICURO. [Questione di Etica]. In: LAERZIO, D. *Vite e Dottrine dei più celebri filosofi*. G. Reale, G. Girgenti e I. Rameli (Ed.). Milano: Bompiani, 2005. 1269-1274.

EPICURO. [Riflessioni conclusive sull'etica]. In: LAERZIO, D. *Vite e Dottrine dei più celebri filosofi*. G. Reale, G. Girgenti e I. Rameli (Ed.). Milano: Bompiani, 2005. p. 1289-1292.

EPICURO. Antologia de textos. In: LUCRÉCIO. *O Epicurismo e Da Natureza*. Trad. A. da Silva. Clássicos de Bolso. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

EPICURO. Antologia de Textos. In: Os Pensadores. Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio. Antologia de Textos. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

EPICURO. *Antologia de textos*. Trad. A. da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Trad. A. Lorencini e E. D. Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

EPICURO. *Epicurea: testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Herman Usener*. Trad. e notas I. Ramelli. Intro. G. Reale. Bompiani Il pensiero occidentale. Milão: Bompiani, 2007.

EPICURO. *Lettera a Erodoto*. In: LAERZIO, D. *Vite e Dottrine dei più celebri filosofi*. G. Reale, G. Girgenti e I. Rameli (Ed.). Milano: Bompiani, 2005. p. 1163-1194.

EPICURO. *Lettera a Meneceo*. In: _____. *Scritti Morali*. Trad. e intro. C. Diano. G. Serra (Ed.). Milano: BUR, 2006.

EPICURO. *Lettera a Meneceo*. In: LAERZIO, D. *Vite e Dottrine dei più celebri filosofi*. G. Reale, G. Girgenti e I. Rameli (Ed.). Milano: Bompiani, 2005. p. 1275-1288.

EPICURO. *Lettera a Pitocle*. In: LAERZIO, D. *Vite e Dottrine dei più celebri filosofi*. G. Reale, G. Girgenti e I. Rameli (Ed.). Milano: Bompiani, 2005. p. 1237-1268.

EPICURO. *Letters, Principal Doctrines, and Vatican Sayings*. Trad., intro. e notas R. M. Geer. New York, London: Macmillan, 1964.

EPICURO. *Massime Capitali*. In: LAERZIO, D. *Vite e Dottrine dei più celebri filosofi*. G. Reale, G. Girgenti e I. Rameli (Ed.). Milano: Bompiani, 2005. p. 1293-1304.

EPICURO. *Máximas Principais*. Trad. J. Q. de Moraes. São Paulo: Loyola, 2013.

EPICURO. *Obras Completas* (Epístola a Heródoto, Epístola a Meneceu, Epístola a Pídocles, Máximas Capitales, Sentenças Vaticanas y fragmentos). Ed. e trad. J. Vara. Madrid: Cátedra, 2005.

EPICURO. *Sentenças Vaticanas*. Trad. J. Q. de Moraes. São Paulo: Loyola, 2014.

EPICURO. *The Art of Happiness*. (Seleção de Textos). Trad., intro. e notas G. K. Strodach. New York: Penguin Classics Books, 2012.

EPICURO. *The Epicurus reader: selected writings and testimonia*. Trad. e notas B. Inwood e L.P. GERSON (Eds.). Intro. D.S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett, 1994.

ERASMO. *The colloquies of Erasmus*. Trad. C. R. Thompson. Chicago, London: Chicago University Press, 1965.

ERASMO. *The colloquies of Erasmus*. Trad. N. Bailey. E. Johnson (Ed.). London: Reeves and Turner, 1878.

FILELFO. *A Letter to Bartolomeo Fracanzano*. In: KRAYE, J. (Ed.). *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts*. 2 vols. Vol. 1. Moral Philosophy. New York : Cambridge University Press, 1997. p. 234-236.

FILODEMO. *On Choices and Avoidances*. vol. 15. Trad. G. Indelli e V. Tsouna-McKisahan. La Scuola di Epicuro. Naples: Bibliopolis, 1995.

GUARINO DA VERONA. Carta de 2 de fevereiro de 1426, Verona. Opinião de Guarino sobre *O Hermafrodita*. In: BECCADELLI, A. *The Hermaphrodite (Hermaphroditus)*. Ed. e trad. Holt Parker. The I Tati Renaissance Library. Cambridge, London: Harvard University Press, 2010. p. 3-5.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. M. de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HOMERO. *Iliada*. Trad. F. Lourenço. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2015.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. F. Lourenço. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2016.

HORÁCIO. *A Arte Poética de Horácio*. Trad. Dante Tringali, São Paulo: MUSA, 1993.

INWOOD, B., GERSON, L. P. (Trad. e Ed.). *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia*. Intro. D.S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett, 1994.

INWOOD, B., GERSON, L. P. (Trad. e Ed.). *The Stoics Reader: Select Writings and Testimonia*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publish Company, 2008.

LACTÂNCIO. *De Officio Dei*. Trad. W. Fletcher. In: ROBERTS, A.; DONALDSON, J. *Ante-Nicene Christian Library. Translations of The Writing of the Church Fathers*. Vol. 22. *The Works of Lactantius*. Edinburgh: T & T Clark, 1871. Vol. 2.

LACTÂNCIO. *Instituciones divinas. (Divinae institutions)*. Intro. S. S. Eustaquio. Madrid: Editorial Gredos, 1990. 2 vols.

Los Estoicos Antiguos (Stoicorum Veterum Fragmenta). Trad., intro. e notas Ángel J. Cappelletti, Biblioteca Clásica Gredos, 230. Madri: Ed. Gredos, 1996

LUCRÉCIO. *A Natureza das Coisas*. (Em verso). 2 vols. Trad. J. L. Leitão. Lisboa: Typ. Jorge Ferreira de Mattos, 1851-1853.

LUCRÉCIO. Antologia de Textos. In: Os Pensadores. Epicuro, Lucrécio, Cícero, Sêneca, Marco Aurélio. Antologia de Textos. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

LUCRÉCIO. *Da Natureza*. (Em prosa). In: _____. *O Epicurismo e Da Natureza*. Trad. A. da Silva. Clássicos de Bolso. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

LUCRÉCIO. *De rerum natura. On the nature of things*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

LUCRÉCIO. *De Rerum Natura*. Trad., com. e intro. A. Ernout e L. Robin. Paris: Les Belles Lettres, 1962.

LUCRÉCIO. *La Natura*. Intro., trad. e com. F. Giancotti. Milano: Garzanti, 1994.

LUCRÉCIO. *La Naturaleza de las Cosas*. Trad. M. C. Bejarano. Clasicos de Grecia y Roma. Madri: Alianza Editorial, 2013.

LUCRÉCIO. *Natureza das Coisas*. (Em verso). Trad. A. de M. Falcão. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1890.

MONTAIGNE. Montaigne's annotated copy of Lucretius. In: SCREECH, M. A. A transcription and study of the manuscript, notes and pen-marks. Genève: Droz, 2000.

OATES, W. J. The Stoic and Epicurean philosophers: the complete extant writings of Epicurus, Epictetus, Lucretius, Marcus Aurelius. New York: Modern Library, 1957.

OVÍDIO. *Amores & Arte de Amar*. Trad. C. A. André. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2011.

- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. Bocage. São Paulo: Hedra, 2007.
- OVÍDIO. *Metamorfosis*. Trad. C. Álvarez e R. M. Iglesias. Madrid: Cátedra, Letras Universales, 2015.
- PETRARCA. Memorable Matters (Rerum memorandarum libri). Book 3, Chapter 77: Epicurus. In: KRAYE, J. (Ed.). Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts. 2 vols. Vol. 1. Moral Philosophy. New York : Cambridge University Press, 1997. p. 229-232.
- PETRARCA. *The secret (Secretum)*. Trad. C. E. Quillen. Boston: Boston, New York: The Bedford Series in History and Culture, 2003.
- PLATÃO. *Diálogos. Timeu. Crítias. O Segundo Alcebiades. Hípias Menor*. Trad. C. A. Nunes. B. Nunes (Org.). Belém: UFPA, 2001.
- PLATÃO. *Fedro*. Trad. J. C. Souza. Posf. J. T. Santos. São Paulo, Editora 34, 2016.
- PLATÃO. *Filebo*. Trad., intro. e notas F. Muniz. Texto est. J. Burnet. São Paulo, Rio de Janeiro: Loyola, PUC-Rio, 2012.
- PLATÃO. *Górgias*. Trad., intro. e notas D. R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad. C. A. Nunes. P. Martins Filho (Ed.). B. Nunes; V. S. Pinheiro (Org.). Texto est. J. Burnet. Belém: UFPA, 2011.
- PLATÃO. *Protágoras*. Trad., intro. e notas D. R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- PLATÃO. *República*. Trad. e org. J. Guinsburg. Rev. L. A. M. Cabral. Notas D. R. N. Lopes. Intro. M. S. Carvalho Franco. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- PLUTARCO. *Sobre la virtud moral*. In: *Los Estoicos Antiguos*. Trad., intro. e notas Ángel J. Cappelletti, Biblioteca Clásica Gredos, 230. Madri: Ed. Gredos, 1996.
- POGGIO, B. Carta de Poggio a Antonio Beccadelli, Roma, Abril de 1426. In: BECCADELLI, A. *The Hermaphrodite. Hermaphroditus*. Ed. e trad. Holt Parker. The I Tati Renaissance Library. Cambridge, London: Harvard University Press, 2010. p. 57-59.
- PSEUDO-CÍCERO. *Retórica a Herênio*. Trad. Ana Paula Celestino e Adriana Seabra. São Paulo: Hedra, 2005.
- PSEUDO-CÍCERO. *Rhetorica ad Herennium*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1981.
- QUEVEDO, F. de. *Defence of Epicurus Against Commonly Held Opinions*. In: KRAYE, J. (Ed.). *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts*. 2 vols. Vol. 1. Moral Philosophy. New York : Cambridge University Press, 1997p. 246-266.

QUEVEDO, F. de. *Defensa de Epicuro contra la común opinión*. Trad. e com. E. A. Méndez. Madrid: Tecnos, 1986.

QUINTILIANO. *Institutio Oratoria*, 2 vols. Torino: Ed. Einaudi, 2001.

QUINTILIANO. *Institutio Oratoria. La Formazione dell'Oratore*. Vol. 1. L.I-IV (3 Vols.). Milão: BUR, 2006.

QUINTILIANO. *Institutio Oratoria. La Formazione dell'Oratore*. Vol. 2. L.V-VIII (3 Vols.). Milão: BUR, 2001.

RAIMONDI, C. A. Letter to Ambrogio Tignosi in Defense of Epicurus Against the Stoics, Academics and Peripatetics. In: KRAYE, J. (Ed.). *Cambridge Translations of Renaissance Philosophical Texts*. 2 vols. Vol. 1. Moral Philosophy. New York : Cambridge University Press, 1997. p. 238-243.

REBHORN, W. A. (Trad. e Ed.). *Renaissance debates on rhetoric*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.

SÊNECA, *Sobre a Brevidade da Vida. Sobre a Firmeza do Sábio. (De Brevitate Vitae. De Constantia Sapientis)*. Trad. J. E. S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2017.

SÊNECA. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.

SÊNECA. *Lettere a Lucilio*. 2 Vols. Trad. e note G. Monti. Milano: BUR, 2007.

SÊNECA. *Sobre a Ira. Sobre a Tranquilidade da Alma (De Ira. De Tranquillitate Animi)*. Trad. J. E. S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2014.

SÊNECA. *Vita Beata. Da Vida Feliz*. Trad. J. C. Cabral Mendonça. Rev. M. S. da Cunha. São Paulo: WMF, Martins Fontes, 2009.

VESPASIANO DE BRISTICI. *The Vespasiano Memoirs: lives of the illustrious men of the XV century*. Trad. W. George e E. Waters. London: Routledge, 1926.

VIRGÍLIO. *Bucólicas, Geórgicas, Eneida*. Trad. A. da Silva. [S.l.]: Círculo de Leitores, 2012.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. A. E. Pólit. Madrid: Cátedra, Letras Universales, 2016.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Trad. C. A. Nunes. J. A. Oliva Neto. (Org.). São Paulo: Ed. 34, 2016.

VIRGÍLIO. *Geórgicas I*. M. Trevizam. (Org.). Trad. A. F. de Castilho. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

VIRGÍLIO. *Geórgicas*. Trad. A. Feliciano de Castilho. Rio de Janeiro: W. M. Jackson Ed., 1949.

VIRGÍLIO. *Geórgicas*. Trad. R. B. Nuño. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1963.

FONTES SECUNDÁRIAS

ACTES DU VIII^E CONGRÈS. Association Guillaume Budé. Paris, 5-10 Avril, 1968. Paris: Les Belles Lettres, 1969.

ADAMI, A. L. “O *De Voluptate* de Lorenzo Valla: tradução e notas”. Dissertação de Mestrado. Faculdade de História. Universidade de São Paulo, 2010.

ADVERSE, H. *Maquiavel. Política e Retórica*. São Paulo: Humanitas, 2009.

AGGIO, J. O. *Desejo e Prazer em Aristóteles*. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia. Universidade de São Paulo, 2011.

ALLEN, D. C. *Mysteriously meant: the rediscovery of pagan symbolism and allegorical interpretation in the Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1970.

ALLEN, D. C. The rehabilitation of epicurus and his theory of pleasure in the early renaissance. *Studies in Philology*, vol. 41, n. 1, p. 1, 1944.

AMBROSIO, R. *Política e Retórica no Humanismo Florentino entre os séculos XIV e XV: em torno do Humanismo Cívico*. Tese (Doutorado em História). Faculdade de História. Universidade de São Paulo, 2014.

ARMSTRONG, D.; FISH, J.; JOHNSTON, P. A.; SKINNER, M. B. (Ed.). *Vergil, Philodemus and the Augustans*. Austin, Texas: University of Texas Press, 2004.

ARTHOS, J. A. Hermeneutic Interpretation of Civic Humanism and Liberal Education. *Philosophy & Rhetoric*, vol. 40, n. 2, p. 189–200, 2007.

ASMIS, E. *The Epicurean theory of free will and its origins in Aristotle*. New Haven [Thesis, Yale University], 1970.

AVRIN, L. *Scribers, script and book: the book arts from antiquity to the renaissance*. Chicago and London: American Library Association and The British Library, 1991.

BARON, H. *En busca del humanismo civico florentino ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*. Trad. M. A. C. Ocampo, Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1963.

BARON, H. *From Petrarch to Leonardo Bruni: studies in humanistic and political literature*. Chicago, London: University of Chicago Press, 1968.

BARON, H. The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship. *Journal of the History of Ideas*, vol. 20, n. 1, Jan., pp. 3-22, 1959.

- BARTHES, R. *La Retorica Antica*, Trad. P. Fabbri. Milano: Bompiani, 2006.
- BAYLEY, C. *War and Society in Renaissance Florence*. University of Toronto Press, 1961.
- BEGNOUT, B. La précellence du style moyen, 1625-1650. In: FUMAROLI, M. (Org.). *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450-1950*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- BENTLEY, J. *Politics and culture in Renaissance Naples*. Princeton: Princeton University Press, 1987.
- BESOMI, O.; REGOLIOSI, M. (Eds.). *Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano: Atti del Convegno Internazionale di Studi Umanistici* (Parma, 18-19 ottobre 1984). Padova: Antenore, 1986.
- BIGNOTTO, N. *Humanismo cívico hoje*. In: BIGNOTTO, N. (Org.). *Pensar a República*. Belo Horizonte: UFMG, 2008.
- BIGNOTTO, N. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Ed. Loyola, 2005.
- BIGNOTTO, N. *Origens do Republicanismo Moderno*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- BIRCHAL, T. de S., THEOBALDO, M. C. *Espaços da Liberdade. Homenagem a Sérgio Cardoso*. Cuiabá: EDUFMT, 2018.
- BROCHARD, V. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Intro. V. Delbos. Paris: J. Vrin, 1954.
- BROWN, A. *The return of Lucretius to Renaissance Florence*. I Tati Studies in Italian Renaissance History. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- BRUN, J. *O epicurismo*. Lisboa: Edições 70, 2003.
- BRUNSCHWIG, J. *Estudos e exercícios de filosofia grega*. São Paulo: Loyola, 2009.
- BRUNSCHWIG, J. *Etudes sur les philosophies hellénistiques: épicurisme, stoïcisme, scepticisme*. Paris: PUF, 1995.
- BULLARD, M. M. The Renaissance Project of Knowing: Lorenzo Valla and Salvatore Camporeale's Contributions to the Querelle Between Rhetoric and Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, vol. 66, n. 4, p. 477-482, 2005.
- BURCKHARDT, J. *Cultura do renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CAMPOS, J. A. S. Introdução. In: ARISTÓTELES. *Topicos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2007.
- CANFORA, L. *Vita di Lucrezio*. Palermo: Sellenio, 1993.

CARDOSO, S. Sobre a Civilização do Renascimento. In: MAGALHÃES, F.; BENEVUTO, F. (Orgs.). *Filosofia, Política e Cosmologia: ensaios sobre o renascimento*. São Paulo: Editora UFABC, 2017.

CARDOSO, S. *Retorno ao Republicanismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

CARNEIRO, A. S. Exercícios espirituais e ‘parrhesia’ nos Ensaios de Montaigne. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 23, n. 32, jan./jun., 2011, p. 113-129.

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

CASTELLI, P. *Un toscano del 400'. Poggio Bracciolini, 1390-1459*. Terranova Bracciolini: Amministrazione Comunale, 1980.

CAVALLO, J. A. *Boiardo's Orlando innamorato: an ethics of desire*. London, Cranbury: Associated University Presses, 1993.

CELENZA, C. Lorenzo Valla, Paganism, and Orthodoxy. *MLN (Modern Language Notes)*, v. 119, n. 1, Jan., p. 66-87, 2004.

CELENZA, C. Renaissance humanism and the papal curia: Lapo da Castiglionchio the Younger's ‘De Curiae commodis’. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1999.

CELENZA, C. S. Lorenzo Valla and the Traditions and Transmissions of Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, vol. 66, n. 4, p. 483-506, 2005.

CELENZA, C. *The intellectual world of the Italian Renaissance: language, philosophy, and the search for meaning*. New York: Cambridge University Press, 2018.

CELENZA, C. *The lost Italian renaissance: humanists, historians and latin's legacy*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 2006.

CELENZA, C.; GOUWENS, K. *Humanism and Creativity in the Renaissance. Essays in honor of Ronald G. Witt*. Brill's Studies in Intellectual History. Leiden, Boston: Brill, 2006.

CERON, A. *L'amicizia civile e gli amici del principe: lo spazio politico dell'amicizia nel pensiero del Quattrocento*. Italia: EUM, 2011.

CHASTEL, A. *Arte e Humanismo em Florença na Época de Lourenço, O Magnífico: Estudo sobre o Renascimento e o Humanismo Platônico*. Trad. D. de Bruchard. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

CHAUÍ, M. *Desejo, Paixão e Ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

CHIAPPETTA, A. “Ad Animos Faciendos. Comoção, fé e ficção nas *Partitiones Oratoriae* e no *De Officii* de Cícero”. Tese de Doutorado. Faculdade de Letras. Universidade de São Paulo, 1997.

CHRISTIANSON, G.; IZBICKI, T. M., O'MALLEY, J. W. *Humanity and divinity in Renaissance and Reformation: essays in honor of Charles Trinkaus*. Leiden: E.J. Brill, 1993.

CIABATTONI, F. Valla's Epicurean Critique of Scholasticism in the 'De Voluptate' ('De Vero Falsoque Bono'). *Italian Quarterly*, vol. 46, n. 179-182, p. 75-88, 2009.

CITTI, F. *Lucrezio, la natura e la scienza*. Leo S. Olschki, 2008.

CLAY, D. *Lucretius and Epicurus*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

CLAY, D. *Paradosis and survival: three chapters in the history of Epicurean philosophy*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.

COLANGELO, F. *Vita di Antonio Beccadelli, soprannominato il Panormita*. Napoli: Tipografia di Angelo Trani, 1820.

COLMAN, J. *Lucretius as Theorist of Political Life*. New York: Macmillan Palgrave, 2012.

COLOMBERO, C. *Uomo e natura nella filosofia del Rinascimento*. Torino: Loescher, 1976.

CONCHE, M. *Sur Épicure*. Paris: Belles Lettres, 2014.

CONNELL, W. L. . *Renaissance Essays II*. New York: University of Rochester Press, 1993.

COPENHAVER, B. P. Valla our contemporary: philosophy and philology. *Journal of the History of Ideas*, vol. 66, n. 4, 507-526, 2005.

COPENHAVER, B. P.; SCHMITT, C. B. *Renaissance philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2002.

CORBELLINI. Note di vita cittadina e universitaria pavese nel '400 . *Bollettino della Società pavese di Storia patria*, vol. 30, p. 289, 1931.

COX, V. *The Renaissance dialogue: literary dialogue in its social and political contexts, Castiglione to Galileo*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1992.

CURTIUS, E. R. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. Trad. Teodoro Cabral. São Paulo: Edusp, 2013.

DE WITT, N. W. Epicurean Doctrine in Horace. *Classical Philology*, vol. 34, n. 2 p. 127-134, 1939.

DE WITT, N. W. Epicureanism and Christianity. *University of Toronto Quarterly*, vol. 14, n. 3, p. 250, 1945.

DE WITT, N. W. *Epicurus and his philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954.

- DE WITT, N. W. Parrhesiastic Poems of Horace. *Class. Phil.*, vol. 30, p. 312-319, 1935.
- DE WITT, N. W. *St. Paul and Epicurus*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1954.
- DEMPSEY, C. *The Portrayal of Love: Botticelli's Primavera and humanist culture at the time of Lorenzo the Magnificent*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- DERRIDA, J. *A farmácia de Platão*. Trad. R. Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- DI NAPOLI, G. *Lorenzo Valla: Filosofia e religione nell'Umanesimo italiano*. Roma: Edizione di Storia e Letteratura, 1971.
- DI ZENZO, S. F. *Un umanista epicureo del sec. XV e il ritrovamento del suo epistolario*. Napoli: Edizioni del Delfino, 1978.
- DINUCCI, A. *Introdução ao Manual de Epicteto*. São Cristovão: Universidade Federal do Sergipe, 2012.
- DOMINICI, C. *Epicurismo e stoicismo nella Roma Antica: Lucrezio, Virgilio, Orazio (odi civili)*. Abano Terme, Padova: Frangiscisci, 1985.
- DUVERNOY, J.- F. *O epicurismo e sua tradição antiga*. Trad. L. Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- ENENKEL, K.; TRANINGER, A. (Ed.). *The Figure of the Nymph in Early Modern Culture*. Leiden, Boston: Brill, 2018.
- ENGLERT, W. G. *Epicurus and the swerve and voluntary action*. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Épicure et ses dieux*. Paris: Presses Universitaires de France, 1946.
- FISH, J.; SANDERS, K. R. *Epicurus and the Epicurean tradition*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2011.
- FOIS, M. *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*. Roma: Ed. dell'Università Gregoriana, 1969.
- FOUCAULT, M. 1a Conferência: O Significado da Palavra 'Parrhesia'. *Prometeus, Filosofia em Revista*. Ano 6, vol. 6, n. 13, p. 3- 12, 2013.
- FUBINI, R. *L'Umanesimo italiano e i suoi storici*. Milão: Franco Angeli Storia, 2001.
- FUBINI, R. Ricerche sul 'De Voluptate' di Lorenzo Valla. *Medioevo e Rinascimento*, vol. 1, p.190-239, 1987.
- FUBINI, R. *Umanesimo e secolarizzazione da Petrarca a Valla*. Roma: Bulzoni, 1990.

- FUMAROLI, M. (Org.). *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450-1950*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- FUMAROLI, M. *L'età dell'eloquenza: retorica e "res literaria" dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica*. Milão: Adelphi, 2002.
- GALE, M. (Ed.). *Lucretius*. Oxford Readings in Classical Studies. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007.
- GALE, M. Lucretius. In: FOLEY, J. M. (Ed.). *A Companion to Ancient Epic*. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- GALE, M. *Myth and poetry in Lucretius*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1994.
- GALE, M. *Virgil on the nature of things: the Georgics, Lucretius, and the didactic tradition*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2000.
- GARIN, E. *Ciência e Vida Civil no Renascimento Italiano*. São Paulo: Unesp, 1996.
- GARIN, E. *L'Educazione in Europa, 1400-1600, problemi e programmi*. Bari: Laterza, 1957.
- GARIN, E. *L'educazione umanistica in Italia: testi scelti e illustrate*. Bari: Laterza, 1949.
- GARIN, E. *La cultura del Rinascimento*. Bari: Laterza, 1967.
- GARIN, E. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano: ricerche e documenti*. Florence: Sansoni, 1979.
- GAUDIN, C. *La lecture des choses*. Laversanne: Encre Marine, 1999.
- GERL, H. B. *Rhetorick als Philosophie: Lorenzo Valla*. Munchen: Fink, 1974.
- GIANCOTTI, F. *Religio, natura, voluptas. Studi su Lucrezio con un'antologia di testi annotati e tradotti*. Bologna: Patron, 1989.
- GIGANDET, A.; MOREL, P.-M. *Ler Epicuro e os epicuristas*. São Paulo: Loyola, 2011.
- GIGANTE, M. *Cinismo e epicureismo*. Napoli: Bibliopolis, 1992.
- GIGANTE, M. *La bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*. Pref. P. Grimal. Paris: Belles Lettres, 1987.
- GIGANTE, M. *Scetticismo e epicureismo. Per l'avviamento di um discorse storiografico*. Napoli: Bibliopolis, 1981.
- GILL, C. The School in the Roman Imperial Period. In: INWOOD, B (Org.). *The Cambridge Companion to The Stoics*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006.

GILLEPSIE, S.; HARDIE, P. (Ed). *The Cambridge Companion to Lucretius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

GIOVACCHINI, J. *Epicure*. Paris: Belles Lettres, 2008.

GIRARDI, L. Lorenzo Valla e Lattanzio: alcune considerazioni sul rapporto tra Epicureismo E Cristianesimo. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 107, n. 3, p. 557-576, 2015.

GOLDSCHMIDT, V. *La doctrine d'Épicure et le droit*. Paris: J. Vrin, 1977.

GORLER, W. From Athens to Tusculum: gleaming the background of Cicero's De Oratore. *Rhetorica*, vol. 6, 1988, p. 215-235.

GRACA, C. *Da Epicuro a Lucrezio : il maestro ed il poeta nei proemi del' De rerum natura*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1989.

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

GRAFTON, A.; JARDINE, L. *From humanism to the humanities: education and liberal arts in fifteenth and sixteenth century Europe*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

GRASSI, E. *Rhetoric as philosophy: the humanist tradition*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1980.

GRAY, H. H. *Renaissance Humanism: the pursuit of Eloquence*. In: KRISTELLER, P. O.; WIENER, P. P. *Renaissance Essays*. New York: University of Rochester Press, 1992.

GREENBLAT, S. *A Virada. O nascimento do mundo moderno*. Trad. C. Galindo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GRIFFITHS, G., HANKINS J., THOMPSON, D. (Org). *The Humanism Of Leonardo Bruni: Selected Texts*. Medieval and Renaissance Texts and Studies. The Renaissance Society of America. Binghamton: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1987.

GRIMAL, P. *La littérature latine*. Paris: Fayard, 1994.

GUNDERSON, E. *The Cambridge Companion to ancient rhetoric*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009.

GUYAU, J.-M. *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines*. Paris: Encre Marine, 2002.

HADOT, P. *O Véu de Ísis: ensaio sobre a história da ideia de natureza*. Trad. M. Sérvulo. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.

HADOT, P. *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Trad. M. Chase. Oxford, New York: Blackwell, 1995.

HADZSITS, G. D. *Lucretius and His Influence*. New York: Cooper Square Publishers, 1963.

HANKINS, J; PALMER, A. *The recovery of ancient philosophy in the Renaissance: a brief guide*. Firenze: L. S. Olschki, 2008.

HANKINS, J. *Humanism and platonism in the Italian Renaissance*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 2003.

HANKINS, J. *Renaissance civic humanism: reappraisals and reflections*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2000.

HANKINS, J. The 'Baron' Thesis' after forty years and some recent studies of Leonardo Bruni. *Journal of the History of Ideas*, Vol. 56, n. 2, p. 309, 1995.

HANKINS, J. *The Cambridge Companion To Renaissance Philosophy*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2007.

HANKINS, J.; MONFASANI, J; PURNELL J.R., F. (Ed.) *Supplementum festivum: studies in honor of Paul Oskar Kristeller*. Binghamton, New York: Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1987.

HANSEN, J. A.; CUNHA, C. A.; LAUDANA, M. (Orgs.). *Agudezas Seiscentistas e Outros Ensaio*s. São Paulo: EDUSP, 2019.

HARDIE, P. *Ovid's Poetics of illusion*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2002.

HARRISON, S. (Org.) *A Companion to Latin Literature*. Malden: Blackwell, 2005.

HASEGAWA, A. *Os limites do gênero bucólico em Vergílio. Um estudo das éclogas dramáticas*. São Paulo: Coleção Letras Clássicas, Humanitas, 2012.

HEITSCH, D.; VALLÉE, F-F. (Orgs.). *Printed Voices: the Renaissance Culture of Dialogue*. Canada: University of Toronto Press, 2004.

HELLER, A. *Homem do Renascimento*. Trad. C. Jardim e E. Nogueira. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

HENDERSON, J. R. Valla's *Elegantiae* and the Humanist Attack on the *Ars dictaminis*. *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, vol. 19, n. 2, p. 249, 2001.

IJSSELING, S. *Rhetoric and Philosophy in Conflit: a historical survey*. Dordrecht: Springer Netherlands, 1976.

INNOCENTI, P. *Epicuro*. Firenze: La Nuova Italia, 1975.

INWOOD, B (Org.). *Os Estoicos*. Trad. P. F. T. Ferreira e R. Fiker. São Paulo: Odisseus, 2006.

INWOOD, B (Org.). *The Cambridge Companion to The Stoics*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006.

JARDINE, L. Dialectic or dialectical rhetoric? Agostino Nifo's criticism of Lorenzo Valla. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, vol. 36, n. 3, p. 253, 1981.

JARDINE, L. Lorenzo Valla and the intellectual origins of humanist dialectic. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 15, 1977, p. 143-64.

JEAN, A. *Epicuro e gli dei*. Milano: Coliseum, 1987.

JONES, H. *The Epicurean tradition*. London, New York: Routledge, 1989.

KLEIN, R. Estilos e Temperamentos. In: _____. *A Forma e o Inteligível*. São Paulo: Edusp, 1998.

KOEN, A. *Atoms, pleasure, virtue: the philosophy of Epicurus*. New York: P. Lang, 1995.

KONSTAN, D. *Lucrezio e la psicologia epicurea*. Milão: V&P, 2007.

KONSTAN, D. *The emotions of the Ancient Greeks: studies in Aristotle and classical literature*. Toronto: University of Toronto Press, 2007.

KRAYE, J. (Ed.). *The Cambridge companion to Renaissance humanism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1996.

KRISTELLER, P. O. *Ocho Filósofos del Renacimiento Italiano*. Trad. M. M. Peñaloza. México: Fondo de Cultura Económica, 1970.

KRISTELLER, P. O. *Renaissance Thought and Arts*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

KRISTELLER, P. O. *Renaissance Thought and its Sources*. M. Mooney (Ed.). New York: Columbia University Press, 1979.

KRISTELLER, P. O.; WIENER, P. P. *Renaissance Essays*. New York: University of Rochester Press, 1992.

LAUSBERG, H. *Elementos de Retórica Literária*. Trad. e pref. R. M. R. Fernandes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

LE GOFF, J.; SCHIMITT, J. C. (Orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval (2 Vols)*. São Paulo: EDUSC, Imprensa Oficial, 2002.

LEBRUN, G. A Neutralização do Prazer. In: DE MOURA, C. A. R.; CACCIOLA, M. L. M. de O.; KAWANO, M. (Orgs.). *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 451-479.

LESTRINGANT, F. (Dir.). *La Renaissance de Lucrèce*. Centre V. L. Saulnier, 27. Paris: PUPS, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2010.

LONG, A. A. *From Epicurus to Epictetus: studies in Hellenistic and Roman philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

LONG, A. A. *Hellenistic philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. London: Duckworth, 1986.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. *The Hellenistic philosophers*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1995. Vol. 1.

LONGO, S. G. *Savoir de la nature et poesie des choses. Lucrèce et epicure à la Renaissance italienne*. Paris: Champion, 2004.

LÓPEZ, F. J. *Retórica, humanismo y filología: Quintiliano y Lorenzo Valla*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999.

LORCH, M. de P. Le tre redazione del 'De Voluptate' del Valla. *Giornale Storico della Letteratura italiana*, vol. 121, p. 1-22, 1943.

LORCH, M. de P. 'Voluptas, molle quoddam et non invidiosum nomen': Lorenzo Valla's Defense of 'Voluptas' in the Preface to his *De Voluptate*. In: MAHONEY, E. P. *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*. Leiden: Brill, 1976. p. 214-228.

LORCH, M. de P. (1988). Il volto bello e la statua ('pulchra facies' e 'simulacrum') nella teoria del piacere di Lorenzo Valla. *Biblioteca dell'Archivum Romanicum*. Serie I, *Storia, Letteratura, Paleografia*, vol. 208, p. 391, 1988.

LORCH, M. de P. *A Defense of Life: Lorenzo Valla's Theory of Pleasure*. Munchen: Wilhem Fink Verlag, 1985.

LORCH, M. de P. A Defense of the Senses in Lorenzo Valla's Theory of Pleasure. *Acta*, vol. 14, p. 121. 1987.

LORCH, M. de P. Introdução. In: VALLA, L. *De Voluptate (On Pleasure)*. trad. A. K. Hieatt e M. Lorch, Norwalk: Abaris Book, 1977.

LORCH, M. de P. L'uomo e la morte nel 'De voluptate' ('De vero falsoque bono') di Lorenzo Valla. In: *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*. 5 Vols. *Umanesimo e Rinascimento a Firenze e Venezia*. (2 Vols). Firenze: L. S. Olschki, 1983. Vol. 3

LORCH, M. de P. Le tre versioni del 'De vero bono' del Valla. *Rinascimento*, vol. 6, 1955, p. 350.

LORCH, M. de P. Petrarch, Cicero, and the Classical Pagan Tradition. In: RABIL, A. (Ed.). *Renaissance Humanism: Foundations, Forms, and Legacy*. 3 vols. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988. Vol. 1. p. 71-94.

LORCH, M. de P. The Epicurean in Lorenzo Valla's 'On Pleasure.' In: OSLER, M. J. (Ed.). *Atoms, pneuma, and tranquility: Epicurean and Stoic themes in European thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991 New York. p. 89-114.

LORCH, M. de P. The presence of Rome and Pavia-Milan in Lorenzo Valla's 'On pleasure'. In: _____.; BREZZI, P. (Org.). *Umanesimo a Roma nel Quattrocento*. Atti del Convegno su Umanesimo a Roma nel Quattrocento, New York, 1-4 dicembre 1981. Roma: Istituto di Studi Romani, 1984.

LORCH, M. de P. Virgil in Lorenzo Valla's dialogue 'On Pleasure'. *Acta*, vol. 9, p. 33, 1982.

LORCH, M. de P.; BREZZI, P. (Org.). *Umanesimo a Roma nel Quattrocento*. Atti del Convegno su Umanesimo a Roma nel Quattrocento, New York, 1-4 dicembre 1981. Roma: Istituto di Studi Romani, 1984.

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

MAHONEY, E. P. *Philosophy and humanism: Renaissance essays in honor of Paul Oskar Kristeller*. New York: Columbia University Press, 1976.

MANCINI, G. *Vita di Lorenzo Valla*. Firenze: Sansoni, 1891.

MARÍAS, J. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARKOVIC, D. *The rhetoric of explanation in Lucretius' 'De rerum natura'*. Leiden, Boston: Brill, 2008.

MARSH, D. *Lucian and the Latins: humor and humanism in the early Renaissance*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998.

MARSH, D. *The quattrocento dialogue: classical tradition and humanist*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

MARTINES, L. *Power and imagination: city-states in Renaissance Italy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1988.

MARTINES, L. *The social world of the Florentine Humanists, 1390-1460*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

MCCLURE, G. W. *Sorrow and consolation in Italian humanism*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

MCDANNELL, C.; LANG, B. *Heaven: a history*. New Haven, London: Yale University Press, 2001.

MITIS, Ph. *Epicurus' ethical theory: the pleasures of invulnerability*. Ithaca: Cornell University Press, 1988.

MONFASANI, J. Was Lorenzo Valla an Ordinary Language Philosopher? In: _____. (Org.). *Language and learning in Renaissance Italy: selected articles*. Aldershot, Hampshire, Brookfield: Variorum, 1994.

MUIR, E. *The Culture Wars of the Late Renaissance: skeptics, libertines, and opera*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

MURPHY, J. J. *Latin rhetoric and education in the Middle Ages and Renaissance*. Aldershot, Burlington: Ashgate, Variorum, 2005.

MURPHY, J. J. *Renaissance eloquence: studies in the theory and practice of Renaissance rhetoric*. Berkeley: University of California Press, 1983.

MURPHY, J. J. *Rhetoric in the middle ages: a history of rhetorical theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Berkeley: University of California Press, 1990.

NAJEMY, J. (Ed.). *Italy in the age of the Renaissance: 1300-1550*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2004.

NAJEMY, J. Civic Humanism and Florentine Politics. IN: BLOOM, H. (Ed. e Intro.). *The Italian Renaissance (Bloom's Period Studies)*. New York: Chelsea House Publishers, 2004.

NARDUCCI, E. Eloquenza, Retorica, Filosofia nel *De Oratore*. In: CÍCERO. *De Oratore. Dell'Oratore*. Intro. de E. Narducci. Milano: BUR, 2012.

NAUTA, L. *Imagination in the later middle ages and early modern times*. Leuven: BRAD, 2005.

NAUTA, L. *In defense of common sense: Lorenzo Valla's humanist critique of scholastic philosophy*. I Tati Studies in Italian Renaissance History. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

NAUTA, L. Lorenzo Valla and Quattrocento Scepticism. *Vivarium*, vol. 44, n. 2/3, p. 375–395, 2006.

NICHOLS Jr.; J. H. *Epicurean Political Philosophy: The 'De Rerum Natura' of Lucretius*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1976.

NOVAES, A. *O Desejo*. São Paulo: Cia das Letras, 1990.

NOVAES, A. *Os Sentidos da Paixão*. São Paulo: Cia das Letras, 1988.

NUSSBAUM, M. C. *The therapy of desire: theory and practice in Hellenistic ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

O' KEEFE, T. *Epicureanism*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2010.

O'KEEFE, T. *Epicurus on freedom*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2005.

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

ONFRAY, M. Lorenzo Valla e a 'volúpia'. In: ONFRAY, M. *Contra-história da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008. Vol. 2.

OSLER, M. J. (Ed.). *Atoms, pneuma, and tranquility: Epicurean and Stoic themes in European thought*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1991.

PADOVANI, U. A. (Dir.). *Grande Antologia Filosofica*. A. M. Moschetti (Coord.). Milão: C. Marzorati, 1977-78. Vol. 6.

PALMER, A. *Reading Lucretius in the Renaissance*. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

PANICHI, N. Le plaisir de la vertu entre éthique et esthétique. Valla et Montaigne. In: TILSON, E. (Dir.). *Les interférences des écoles de pensée antiques dans la littérature de la Renaissance*. Paris: Classiques Garnier, 2013.

PANIZZA, L. Lorenzo Valla's 'De vero falsoque bono'. Lactantius and oratorical skepticism. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. London, p. 76-107, 1978.

PARATORE, E. *L'Epicureismo e la sua diffusione nel mondo latino*. Roma: Edizione dell'Ateneo, 1960.

PARKER, H. Introdução. In: BECCADELLI, A. *The Hermaphrodite. Hermaphroditus*. Ed. e trad. Holt Parker. The I Tati Renaissance Library. Cambridge, London: Harvard University Press, 2010.

PATATIVA, A. de S. O tema da 'εὐδαιμονία' na carta de Epicuro a Meneceu. *Ágora Filosófica*, ano 4, n. 2, jul./dez. 2004, p. 21-32.

PERNOUT, L. *La Retorica en Grecia y Roma*. Trad. K. C. Barrera e O. H. Trujillo. G. R. Vidal (Ed.). Mexico: UNAM, 2016.

PONS, A. La rhétorique des manières au XVI siècle en Italie. In: FUMAROLI, M. (Org.). *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450-1950*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

RABIL, A. (Ed.). *Renaissance Humanism, Foundations, Forms, and Legacy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988. 3 vols.

RACIONERO, Q. Introdução. In: ARISTÓTELES, *Retórica*. Madri: Cremos, 1990.

RADETTI, G. L'Epicureismo nel Pensiero Umanistico del Quattrocento. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 58, n. 3, p. 380, 1966.

RADETTI, G. *Lorenzo Valla, Scritti filosofici e religiosi*. Florence: s/e, 1953.

REGOLIOSI, M. *Pubblicare il Valla*. Comitato Nazionale VI Centenario della Nascita Di Lorenzo Valla. Firenze: Polistampa, 2008.

RIBEIRO, R. J. Lorenzo Valla e os inícios da análise de texto, propondo uma genealogia da prática filosófica da 'explication de texte'. In: _____. *Ensaio antigos*. Tese (Livre-Docência em Filosofia). Faculdade de Filosofia. Universidade de São Paulo, 1991.

- RIST, J. M. *Epicurus: an introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977, 1972.
- RIST, J. M. *Stoic philosophy*. London: Cambridge University Press, 1969.
- RODIS-LEWIS, G. *Épicure et son école*. Paris: Gallimard, 1993.
- RUGGIERO, G. *The Renaissance in Italy: a social and cultural history of the Rinascimento*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- RUMMEL, *The Humanistic-Scholastic debate in the Renaissance e Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- RUTHERFORD, D. *Early Renaissance invective and the controversies of Antonio da Rho*. Tempe: Arizona Center for Medieval and Renaissance Texts and Studies, 2005.
- SABBADINI, R. *Le scoperte dei codici gari e greci nei secoli XIV e XV*. Florence: Sansoni, 1905.
- SABBADINI, R. *Studi sul Panormita e sul Valla*. Firenze: Le Monnier, 1891.
- SAITTA, G. *Il pensiero italiano nell'umanesimo e nel Rinascimento*. Bologna: Dtt. Cesare Zuffi Editore, 1949. Vol. 1.
- SALEM, J. *Cinq variations sur la sagesse, le plaisir et la mort*. La Versanne: Encre Marine, 1999.
- SALEM, J. *Commentaire de la lettre d'Épicure à Hérodote*. Bruxelles: Ousia, 1993.
- SALEM, J. *Lucrece et l' éthique: la mort n'est rien pour nous*. Paris: J. Vrin, 1997.
- SALEM, J. *Tel un Dieu parmi les hommes: l'éthique d'Épicure*. Paris: Vrin, 1994.
- SANTOS, L. R. Viragem para a Retórica e Conflito entre Filosofia e Retórica no pensamento dos séculos XV e XVI. *Philosophica*, Lisboa, 17/18, , 2001. p. 171-236.
- SANTOS, M. M. dos. *As Epístolas de Horácio e a confecção de uma 'ars dictaminis': 'o opus'*. Dissertação de Mestrado. São Paulo: DLCV, FFLCH/USP, 1997.
- SARTORELLI, E.; LIMA, R. da C.; CESILA, R. T.; NAPOLI, T. A. (Orgs.). *Tradição e Transformação: a herança latina no Renascimento*. São Paulo: Humanitas, 2019.
- SCHMITT, C. B.; SKINNER, Q.; KESSLER, E.; KRAYE, J. (Eds.). *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1988.
- SCHULER, D. *Eros: Dialética e Retórica*. São Paulo: Edusp, 1992.
- SECCHI, L. R. (Org.). *L'uomo e la natura nel Rinascimento*. Milão: Nuovi Orizzonti, 1996.

- SEDLEY, D. Epicurus and his professional rivals. In: BOLLACK, J.; LAKS, A. *Cahiers de Philology. Études sur l'Épicurisme Antique*. Lille: Centre de Recherche Philosophique de l'Université de Lille, 1976, vol. 1, p. 119–59.
- SEDLEY, D. N. *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SEIGEL, J. E. *Rhetoric and philosophy in renaissance humanism: the union of eloquence and wisdom. Petrarch to Valla*. Princeton: Princeton University Press, 1968.
- SHARPLES, R. W. *Stoics, Epicurean and Sceptics: an introduction to Hellenistic Philosophy*. London: Routledge, 96.
- SILVA, M. F. da. O 'éthos' do equilíbrio ou do exercício da sabedoria. *Kléos*, n. 4, 2000.
- SKINNER, Q. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SNYDER, J. *Writting the Scene of Speaking: theories of dialogue in the late Italian Renaissance*. California: Standford University Press, 1989.
- SOLARO, G (Org.). *Lucrezio: biografie umanistiche*. Bari: Dedalo, 2000.
- SPINELLI, M. *Os caminhos de Epicuro*. São Paulo: Loyola, 2009.
- SPONVILLE, A.-C. *Le miel et l'absinthe: poésie et philosophie chez Lucrèce*. Paris: Hermann, 2008.
- STROZIER, R. M. *Epicurus and Hellenistic Philosophy*. Lanham, London: University Press of America, 85.
- TRINKAUS, C. *Adversity's noblemen; the Italian humanists on happiness*. New York: Octagon Books, 1965.
- TRINKAUS, C. Humanist Treatises on the Status of the Religious: Petrarch, Salutati, Valla. *Studies in the Renaissance*, vol. 11, pp. 7-45, 1964.
- TRINKAUS, C. *In our image and likeness: humanity and divinity in Italian humanism thought*. Chicago: Chicago University Press, 1970. 2 vols.
- TRINKAUS, C. Lorenzo Valla on the Problem of Speaking About the Trinity. *Journal of the History of Ideas*, vol. 57, n. 1, pp. 27-53, 1996.
- TRINKAUS, C. Lorenzo Valla's Anti-Aristotelian Natural Philosophy. *The I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, vol. 5, pp. 279–325, 1993.
- TRINKAUS, C. The problem of Free Will in the Renaissance and the Reformation. *Journal of the History of Ideas*, vol. 10, n. 1, pp. 51-62, 1949.

TRINKAUS, C. *The scope of Renaissance Humanism*. Michigan: Ann Arbor University Press, 1983.

VASCONCELOS, B. A. *Ciência do Bem Dizer*. São Paulo: Humanitas, 2005.

VASOLI, G. L'humanisme rhétorique en Italie au XVe siècle. In: FUMAROLI, M. (Org.). *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450-1950*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

VASOLI, G. *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. Invenzione e metodo nella cultura del XV e XVI secolo*. Milão: Feltrinelli, 1968.

VICKERS, B. (Ed.). *Rhetoric Revalued: papers from the International Society for the History of Rhetoric*. Binghamton, New York: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1982.

VICKERS, B. *In Defence of Rhetoric*. Oxford: Clarendon Press, 1988.

VICKERS, B. Valla's Ambivalent Praise of Pleasure: Rhetoric in the Service of Christianity. *Viator*, vol. 17, n. 1, p. 271, 1986.

WARREN, J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Epicureanism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009.

WARREN, J. *Epicurus and democritean ethics: an archaeology of ataraxia*. Cambridge: CUP, 2002.

WARREN, J. *Facing death: Epicurus and his critics*. Oxford: Clarendon Press, 2004.

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

WHITE, M. J. Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology). In: INWOOD, B. (Org.). *The Cambridge Companion to The Stoics*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2006.

WILSON, C. Epicureanism at the origins of modernity. In: WARREN, J. (Ed.). *Cambridge Companion to Epicureanism*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2008.

WITT, R. G. *In the footsteps of the ancients: the origins of humanism from Lovato to Bruni*. Leiden: Brill: 2000.

WITT, R. G. *Italian humanism and medieval rhetoric*. Variorum Collected Studies Series. Aldershot: Ashgate, 2001.

WITT, R. G. Medieval 'Ars Dictaminis' and the beginnings of humanism: a new construction of the problem. *Renaissance Quarterly*, vol. 35, n. 1, p. 1-35, 1982.

WOLF, U. *A 'Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Trad. E. P. Giachini. São Paulo: Ed. Loyola, 2016.

ZAK, G. *Petrarch's humanism and the care of the self*. New York: Cambridge University Press, 2010.

ZINGANO, M. *Estudos de Ética Antiga*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.