

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

Sílvia Lúcio Franco Nassaro

A pluralidade da verdade em Erasmo

São Paulo
2010

Sílvio Lúcio Franco Nassaro

A pluralidade da verdade em Erasmo

Tese 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, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Prof^a Dr^a Maria das Graças de Souza.

São Paulo
2010

Patrem meum dicavi

“Quando olho estas tuas fotos sob um céu imenso, em canteiros de obras com teus colegas de trabalho do velho DER-7, a sétima regional do Departamento de Estradas de Rodagem de São Paulo, abrindo estradas na década de 50 aonde só chegava a linha férrea da alta sorocabana, fazendo análises de solos e asfalto para a pavimentação, lutando com engenheiros e manuais norte-americanos, fiscalizando empreiteiras a serviço do Estado, zelando com obstinação pela correção das medidas com aqueles precários instrumentos de campanha; quando me lembro de um dos laboratórios de solos que você montou e chefiou, do cheiro de betume, das estufas, do som ritimado dos soquetes de *protor*, dos cilindros para moldar corpos de provas, calculadoras mecânicas, das pastas a-z, balanças dentro de armários de madeira e vidro, das estantes pesadas entre os quais circulavam funcionários atarefados com guarda-pós pardos, todos reproduzindo tua seriedade no serviço; quando penso em você fazendo anúncios no alto-falante e controlando os discos nas quermesses em que minha mãe Sílvia Franco trabalhava para a arrecadação de fundos para a construção da Catedral de Assis; quando me recordo da foto dolorida que você viúvo tirou de propósito com teus três filhos pequenos; quando me lembro do rigor luterano do teu catolicismo de legionário de Maria, já ao lado de Therezinha Francisca, presidindo reuniões em comunidades carentes, pregando e rezando em voz alta; quando o vi, estudante universitário tardio, em toga de bacharel se deixando fotografar antes de ir para a Faculdade de Marília ser orador da turma de Administração de Empresas; quando depois vi as orações do terço serem substituídas lentamente pelos cantos e o entusiasmo das primeiras cerimônias do movimento pentecostal que você dirigiu por anos e dele se ostracizou para permitir a ascensão de novas lideranças; quando vi que você iniciava uma terceira e meditada leitura da Bíblia sempre renovando o fôlego de nossas longas conversas teológicas e filosóficas após aqueles almoços que emendávamos com o jantar; quando meditei sobre a gravidade e reserva com que você fez alusão, tarde na noite, a uma experiência mística e pessoal; quando o vi chegar muito de depois da missa de domingo, porque você, como ministro da Eucaristia, foi devagar e mancando levar a comunhão para um doente terminal da Vila Glória; quando percebi que a diabetes que lhe diagnosticaram foi controlada apenas por tua disciplina alimentar; quando o vi em Pádova passar em silêncio frente à exuberante arquitetura renascentista para depois exultar ao ver a *piazza dei signori* tomada por famílias e rodas de amigos servidos em mesas ao ar livre de primavera; quando o vi cercado pela esposa, filhos, filha, netas e netos fazer de pé a oração antes da refeição do encontro de família, um descendente de italianos de Bagnoli di Sopra e Veneza, desunidos, *senza fortuna, senza scuola*, vindos para os cafezais paulistas e que encontrou nas letras sagradas o sentido e salvação de sua vida; compreendi que você mesmo se tornara um personagem bíblico”.

Agradecimentos

No alto desta lista, quero fixar minha gratidão à caríssima Prof^a Dr^a Maria das Graças de Souza que me orientou desde minhas primeiras e sérias incursões nos textos do Renascimento no começo do mestrado; honrou-me com inúmeras, longas e prazerosas conversas e me acompanhou até às últimas leituras e reflexões sobre a escrita erasmiana e cujo resultado apresento agora nas páginas que seguem.

Em seguida, de todos as palavras e pensamentos que ainda tenho para expressar meu agradecimento por importantes colaborações para que este escrito fosse meditada e pacientemente tecido, reservo os melhores:

Ao meu co-orientador estrangeiro e amigo Prof. Dr. Jean Salem, diretor do *Centre de Recherche d'Histoire des Systèmes de Pensée Moderne* – CHSPM da *Université Paris I – Panthéon-Sorbonne*, pelo caloroso acolhimento em Paris.

Ao Prof. Dr. Jean-Claude Margolin do *Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance* – CERS da *Université François-Rabelais* em Tours, França, e ex-presidente da Federação Internacional das Sociedades e Institutos para o Estudo da Renascença – FISIER, referência para todo erasmista, pelos insubstituíveis encontros.

Ao Dr. Adrie van de Laan da *Erasmus University Rotterdam*, coordenador da *Erasmus Saal* da Biblioteca Municipal de Rotterdam - Holanda, pelo acesso que me ofereceu aos manuscritos de Erasmo guardados pela preciosa *Erasmusaal*.

Ao Prof. Dr. Alexander Vanautgaerden, Conservador do *Musée de La Maison d'Érasme* em Anderlecht, Bruxelas – Bélgica, pelas importantes informações.

À *Maison du Brésil* e à *Fondation Hellénique* e a seus atenciosos funcionários na *Cité Internationale Universitaire de Paris* – Ciup.

À Prof^a Dr^a Lilian Santiago Ramos pela tradução do resumo e revisão das notas; aos Professores Edson Querubini e Nilson de Oliveira Rodrigues pela correção dos originais.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES pela bolsa de estudos no Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior – PPDE, que possibilitou minha estadia de um ano em Paris, a frequência da *Université Paris I – Panthéon-Sorbonne*, da *Bibliothèque Nationale de France* – BnF e da *École d'Érudition en Réseau* e os inestimáveis contatos pessoais com os citados especialistas estrangeiros.

Aos solidários funcionários da Secretaria do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH da Universidade de São Paulo – USP: Mariê, Maria Helena, Rubens, Roseli, Luciana, Verônica e Geni.

À mãe que me adotou, Therezinha Francisca Nassaro.

A todos os familiares e amigos cuja companhia e afeto me apoiaram e estimularam em todos estes anos de estudo e especialmente à Inês de Arruda Monteiro.

RESUMO

Há uma tradição platônica entre os grandes leitores da obra de Erasmo de Rotterdam, o Príncipe dos Humanistas, que se concentra sobre a cuidadosa síntese feita pelo mestre para superar a ruptura entre fé e razão, através da compatibilização da erudição pagã à cristã em uma mesma doutrina que significasse, na polifônica Europa renascentista, uma urgente *unidade da verdade* – nada menos do que o componente estabilizador do amálgama “greco-romano, judaico-cristão” que hoje define o Ocidente. Em efeito, no *Livro dos Antibárbaros*, que editou em 1521, a cisão entre fé e razão provocada pelas especulações dos próprios escolásticos é superada por uma solução média entre a noção hebraica de uma divindade arbitrária e a noção grega de deuses inseridos na natureza e suas leis; as histórias grega, judaica e cristã são unificadas pela busca do Sumo Bem; as várias escolas filosóficas e correntes teológicas são reunidas em uma *Philosophia Christi*; o conhecimento divino e o conhecimento humano são reafirmados como pertencentes à mesma unidade, à mesma natureza e fundados na mesma razão; o conhecimento humano pode ascender gradativamente dos assuntos dos homens aos divinos; os *Studia Humanitatis* são necessários para a verdadeira evangelização e a correta interpretação da Bíblia e as disciplinas pagãs são assimiladas como descobertas inspiradas pela Divina Providência para a utilidade dos cristãos.

No entanto, persistentes leituras da imensa obra de Erasmo abrem um horizonte onde se elevam inúmeros outros temas povoados por argumentos que podem ser agrupados em antíteses desconcertantes, o que dificulta seu tratamento ainda em termos platônicos. Já uma reflexão sobre a escrita erasmiana, a partir das concepções aristotélicas presentes na *Retórica*, tomadas como reconhecimento e explicação da autonomia e legitimidade da dedução retórica frente à dedução científica e dialética, permite que nos afastemos do cânon da leitura platonizante desta escrita. Como resultado, esta nova reflexão se vê livre para entendê-la não como um discurso irrefutável e imposto por longo exercício dialético, mas como um tecido de argumentos verossímeis, colhidos em uma miríade de fontes, agenciados com eloquência e capazes de constituir o que aparece como unidade totalizante, *o efeito de* unidade em meio à *pluralidade da verdade* em que de fato respiram os discursos retóricos. Escrita que almeja para seu autor a glória de obter em geral o assentimento rápido e espontâneo de seus leitores postulando um saber que é, sobretudo, uma pacificação sem armas. De fato, a solução aristotélica, ao reconhecer um status científico para a retórica e superar a complexa comparação e outras especulações indevidas, especialmente entre a retórica e a filosofia, propõe ricas e novas abordagens. Esta solução insere a arte oratória e seus efetivos discursos no quadro histórico das disputas entre os homens, que sob leis isonômicas, e em busca da glória devem agir pela palavra, e no quadro social das deliberações públicas, em que o saber retórico pode ser visto como resultado de um procedimento heurístico reiterado por gerações de retóricos e de um dinamismo – uma mútua determinação – entre um saber proposto pelo orador e outro detido pelo auditório e entre saberes de oradores concorrentes. Ambos os quadros convidam então a uma análise, respectivamente, da gênese e da natureza da escrita erasmiana a partir de uma perspectiva *política*.

Palavras-chave: Renascença, humanismo, retórica, *Philosophia Christi*, pluralidade da verdade, história das religiões, Lutero, Reforma, Sofistas, ética, política.

ABSTRACT

There is a platonic tradition among the greatest Erasmus of Rotterdam readers, the “Prince of the Humanists”, that concentrates upon the careful synthesis established by him in order to overpass the detachment between Faith and Reason through the Pagan and Christian eruditions compatibility in a same doctrine capable to offer in the context of polyphonic Renaissance Europe, an urgent truth unity – nothing less than the steady component from the Greek-Latin-Jewish-Christian amalgam, what defines today Western World. As a matter of fact, in his *Anti-barbarian Book* edited in 1521, the rift between Faith and Reason leaded by the scholastics own speculations is overcome by a middle way solution between hebraical arbitrary divinity notion and the Greek notion of divinities inserted in nature and its laws; the Greek, Jewish and Christian history are unified by the *Sumun Bonum* quest; the varies of philosophical and theological schools are reunited in a *Philosophia Christi*; the divine and the human wisdom are reaffirmed as belongings to the same unity, to the same nature and grounded on the same reason; the human wisdom can gradually escalate from manhood to the divine matters; the *Studia Humanitatis* are necessary for the real evangelization and the correct Bible interpretation and the pagan disciplines are assimilated as discoveries inspired by the Divine Providence for the utility of christians.

However, perseverant readings of Erasmus immense work opens a horizon where countless topics populated by arguments appeared that can be assemble in astonishing antitheses, what makes difficult its treatment at a standstill platonic terms. Yet, a reflection towards erasmian writing, from the aristotelian conceptions existing in the Rhetoric, taken as an acknowledgement and explanation of the autonomy and legitimacy of rhetorical deduction in face of scientific and dialectical deduction, allows us to take distance from the platonic reading canon of this writing. As a result, this new reflection awakes to the possibility of understanding it, not as a irrefutable discourse imposed by the enduring dialectical exercises, but as a tissue of plausible arguments, collected in a myriad of sources, articulated with eloquence and able to build what appears as a totalizing unity, *the effect of unity* in the middle of the truth plurality of rhetorical discourses. Writing that aims, for his author, the glory of obtaining, in general, the quick and spontaneous assertion of its readers, claiming a wisdom that is, at best, an appeasement without arms. Actually, the aristotelian solution, recognizing an epistemological status for rhetoric, and overcoming complex comparison and another inappropriate speculations, specially between Rhetoric and Philosophy, proposing riches and new questions. As a matter of fact, this solution introduces the art of eloquence, and its effective speeches, in the historical frame of struggles between men that, under isonomic laws, and in the search of glory, must act by words, and in the social frame of public deliberations in which the rhetorical wisdom can be seen as the result of a heuristically process repeated by countless rhetors generations, and as a dynamism – a mutual determination – between the wisdom proposed by the orator and the wisdom diffused in the auditorium; and between the wisdom of opponent orators. Both frames invites, then, to an analysis, respectively, of the genesis and the nature of erasmian writing from a *political* perspective.

Keywords: Renaissance, Humanism, Rhetoric, Truth Plurality, History of Religions, Luther, Reform, Sophists, Platonic Idealism, Ethics, Politics.

SUMÁRIO

Lista de Abreviações	pág. 8
Introdução.....	pág. 9
Capítulo I	
Prólogo: o estado da causa.....	pág. 54
Capítulo II	
Sofistas, mestres retóricos e humanistas contra o tribunal da verdade de seus concorrentes.	pág. 85
Capítulo III	
A gênese política da escrita erasmiana	pág. 110
Capítulo IV	
A natureza retórica da escrita erasmiana	pág. 182
Conclusão	pág. 310
Bibliografia.....	pág. 323
Anexo A	
A carreira retórica de Erasmo	pág. 333
Anexo B	
Uma avaliação quantitativa da obra erasmiana	pág. 359

Lista de abreviações

LB – refere-se à edição da *Opera Omnia* de Erasmo impressa entre 1703 e 1706 por Jean Leclerc e conhecida internacionalmente pela sigla LB tirada do nome latino *Lugduni Batavorum* do lugar de sua primeira impressão em Leiden, atual Holanda. Esta edição apresenta duas colunas de texto em cada página e cada coluna com um algarismo arábico sendo que, ao longo das colunas há ainda letras maiúsculas de “A” até “F” para indicar posição de frase; e será sempre citada como “Desiderii Erasmi Roterodami, LB” ou simplesmente *Opera Omnia* LB.

ASD - refere-se à colossal edição crítica e anotada da *Opera Omnia* de Erasmo que vem sendo publicada na Holanda desde 1969, a terceira *Opera Omnia* depois daquelas de 1540, editada na Basileia por Johann Froben e de 1703 a 1706 em Leiden; é conhecida internacionalmente pela sigla do nome latino *Amstelodami* de Amsterdam, cidade onde se desenvolviam os trabalhos. Esta edição será sempre citada aqui como *Opera Omnia* ASD ou “Desiderii Erasmi Roterodami, ASD” seguida do número de ordem, tomo e página.

DA, QA, NA ou CA – Usaremos estas duplas de letras maiúsculas seguidas de número para indicar de maneira breve uma das quatro edições de resenhas de publicações erasmianas, bibliografias hercúleas que vêm sendo publicadas pelo Prof. Dr. Jean-Claude Margolin em Paris desde 1963 pela editora Vrin. Graças à rede mundial de colaboradores que Margolin, o maior entre os erasmistas atuais, constituiu, estas resenhas abrangem virtualmente todas as publicações globais e de interesse de Erasmo e sobre Erasmo entre 1936 e 1975. As duplas de letras representam: DA (*Douze années de bibliographie érasmiennne*) 1950-1961 publicado em 1963; QA (*Quatorze années de bibliographie érasmiennne*) 1936-1949 publicado em 1969; NA (*Neuf années de bibliographie érasmiennne*) 1962-1970 publicado em 1977; CA (*Cinq années de bibliographie érasmiennne*) 1971-1975 publicado em 1997. Estas duplas de letras maiúsculas serão seguidas do número exato da resenha referenciada.

Introdução

Depois de procurar seguir a tradição platônica dos grandes leitores erasmistas, pretendendo em uma dissertação expor o *Livro dos Antibárbaros* como a síntese feita pelo mestre para superar o descolamento entre fé e razão, provocado pelas especulações da escolástica no interior da própria Igreja, através da compatibilização entre a erudição pagã e a cristã em uma mesma doutrina que significasse, na polifônica Europa renascentista, uma urgente *unidade da verdade*¹ – nada menos do que o componente estabilizador do amálgama “greco-romano-judaico-cristão” que hoje define o Ocidente – partimos agora por um caminho mais arriscado e solitário.

Mas este novo caminho, menos batido, pode mostrar que as persistentes, residuais e indistigáveis flutuações de sentido, as meias palavras, o recurso incidental às diferentes escolas de filosofia e movimentos teológicos, as censuras misturadas com aprovações, críticas entremeadas de elogios, mudanças de posição e retornos são traços de uma escrita que se recusa obedecer a um específico programa filosófico-teológico e que obtém o resultado de uma unidade totalizante através do agenciamento retórico de uma miríade de fontes e recursos persuasivos em meio à *pluralidade da verdade*².

Procurando conhecer melhor a gênese e a natureza da escrita erasmiana, nos apoiamos agora na *Retórica*³ de Aristóteles para considerar que não podemos pretender alcançar *o efeito de verdade*⁴ se não empregarmos a técnica correta ao quadro

¹ Título da dissertação de mestrado que defendi no Departamento de Filosofia da Faculdade Filosofia Letras e Ciências Humanas – FFLCH da Universidade de São Paulo – USP em 13 de dezembro de 2005.

² Wolff, Francis, “*Trois techniques de vérité dans la Grèce Classique: Aristote et l’argumentation*”, Paris, Hermès, 15, 1995, pp. 41 a 71. Adoto a expressão *pluralidade da verdade*, latente na *Retórica* de Aristóteles e especialmente visível na lição de Francis Wolff na qual o termo « *verdades* » é corrente. E.g. na p. 44: « *Sans doute, la finalité et le sens de ces vérités ne sont pas les mêmes et l’inscription de ces trois techniques en différentes institutions fonctionnant chacune selon ses propres normes suffit à fonder cette différence : les unes appartiennent à ‘l’espace public’, les autres au champ des convictions privées, les autres à l’ordre du savoir* » (grifo nosso). A pluralidade da verdade no sentido em que usamos refere-se a uma visão conjunta e externa do resultado da produção da verdade simultânea e diferentemente nos três quadros institucionais: o ensino/pesquisa; o cenáculo filosófico e o grande auditório dos tribunais e assembleias. Não usamos esta expressão no interior destes quadros.

³ Aristote, *Rhétorique*, Introd., trad., notes, bibliographie et index par Pierre Chiron, Paris, GF Flammarion, 2007.

⁴ Wolff, Francis *op.cit.*, pp. 43 - 44. « *Les cadres institutionnels distincts [a escola, a reunião privada, o auditório] dans lesquels se jouent ces vérités déterminent évidemment une différence tant des rôles des deux partenaires de l’échange discursif que des fonctions de l’effet de vérité visé par le discours* ».

institucional: no ensino em que um mestre deve transmitir de maneira completa e rigorosa a ciência matemática para seu aluno, deve-se empregar com acerto a técnica da demonstração matemática⁵, nas reuniões privadas em que ocorrem disputas verbais entre dois interlocutores que procuram, sem se contradizer, levar o adversário à contradição, deve-se corretamente empregar a técnica dialética⁶; nas orações sucessivas diante de um tribunal ou diante de uma assembleia deliberativa ou discursando em uma reunião comemorativa, é incontornável que se deva empregar a técnica retórica⁷.

Esta compreensão não foi cabalmente divulgada pela tradição dos manuais de retórica, pois a *Retórica* de Aristóteles não foi publicada e disseminada no período helenístico⁸, ao contrário dos textos platônicos, que condenam a retórica que não seja *ancilla philosophiae*, tais como o *Górgias*, *Fedro*, *Menexeno*, *O Banquete* e *Leis*⁹. Em um quadro antagonístico que desconhecia a separação daquelas três esferas de conhecimento proposta por Aristóteles, as relações entre filosofia, compreendida estritamente como dialética a serviço da verdade e a retórica como instrumento persuasivo ambivalente, oscilaram entre complementação e exclusão mútuas.

De fato, chegou muito tarde à Europa ocidental¹⁰ a solução aristotélica apresentada pela *Retórica* que mostra que toda maneira legítima ou não de argumentar – ou provar pelo discurso – é fundamentalmente ligar asserções que um ouvinte tome por verdadeiras (premissas) a outras asserções que um locutor lhe apresente como verdadeiras (conclusão)¹¹; solução que esclarece que todas as provas pelo discurso são então essencialmente deduções (silogismos) que os gregos inventaram quase

⁵ Aristote, *Organon: Les Seconds Analytiques*, Trad. nouvelle et notes par J. Tricot, tome IV, Paris: J. Vrin, 1962, p. 1. (*Seg An.* I, 71a 1).

⁶ Aristote, *Topiques*, Texte établi et traduit par Jacques Brunschwig, Collection des Universités de France, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 1. (*Top.* I, 1 100a 18-21).

⁷ Aristote, *Rhétorique*, *op.cit.*, p. 80. (*Ret.* I, 1, 1355b 10).

⁸ Pernot, Laurent, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Librairie Générale Française, 2000, p. 66. « *Le paradoxe est que ce traité rempli de vues nouvelles a été relativement peu lu dans l'Antiquité, parce qu'il faisait partie des oeuvres non publiées d'Aristote, qui, sans être totalement inaccessibles, connurent une faible diffusion jusqu'aux travaux des 'éditeurs' du I^{er} siècle av. J. -C. : or, à cette date, il était trop tard pour un large succès, d'autres traités s'étant imposés. En outre, la Rhétorique est rédigée dans un style elliptique et sans apprêt, qui a pu rebuter par sa difficulté* ».

⁹ *Idem*, *op.cit.*, pp. 67 a 77.

¹⁰ Chiron, Pierre, Introd. in Aristote, *Rhétorique*, *op.cit.*, p. 47. A *Retórica* de Aristóteles chegou até nós através de dois manuscritos: o primeiro do 2º quarto ou 2º terço do século X e o segundo do século XII ou XIII.

¹¹ Wolff, Francis, *op.cit.*, p. 48.

simultaneamente em três diferentes quadros institucionais: a dedução demonstrativa para a transmissão de conhecimentos na escola, a dedução dialética nas disputas em reuniões particulares e a dedução retórica, chamada *entimema*, diante de um grande auditório¹²; solução que aponta três diferentes discursos de verdade que possuem cada qual um quadro institucional para a sua realização¹³; três técnicas que tornam possível a produção social do verdadeiro e que alcançam verdades, no limite, irredutíveis umas às outras e nos colocam, neste sentido estrito, diante da pluralidade da verdade¹⁴.

Em direção contrária, a ideia de uma verdade única, muito antes de ser teorizada pelos filósofos continuadores de Parmênides, já se encontra na *Iliada*¹⁵ onde aparece como uma tópica tão consensual que passa por crença espontânea. Este consenso será mostrado por Nietzsche como já estabelecido muito anteriormente na própria raiz das línguas europeias, nas quais o que chama de ingênua crença em uma verdade única,

¹² *Idem ibidem*, p. 63.

¹³ *Idem ibidem*, p. 42.

¹⁴ *Idem ibidem*, p. 63. A pluralidade da verdade seria implicada pelo reconhecimento da existência de uma pluralidade de técnicas de produção social da verdade. Neste sentido, é esclarecedora a segunda e última conclusão que o comentador avança ao término do seu artigo: “*La deuxième leçon serait plus modeste, mais peut-être plus féconde. C’est qu’il n’y a pas d’argumentation pure, c’est-à-dire pas d’argumentation hors d’un cadre social et des conditions réglées d’une interlocution. Ainsi le projet (remontant au Phèdre de Platon) d’une argumentation ‘scientifique’ ou absolue, modelée, par exemple, sur la transmission des connaissances, indépendante du type de vérités (savoir ? convictions ? opinions ?) que l’on veut transmettre et de leur mode d’existence serait illusoire. Ainsi, l’idée que l’argumentation rhétorique (par exemple) serait une sorte d’assouplissement, voire de dégénérescence, de la démonstration (scientifique), serait tout aussi illusoire – et illusoire aussi, par conséquent le seul critère de validité formelle pour une argumentation. Si les Grecs ont inventé, à peu près dans le même temps et dans les mêmes conditions, trois techniques de vérité, c’est qu’il y a peut-être trois – et seulement trois – modes d’argumentation autonomes tout aussi légitimes*».

¹⁵ *Iliade*, traduit et présenté par Mario Meunier, préf. de Fernand Robert, index et notes de Luc Duret, Albin-Michel, 1956 pour le text, Librairie Générale Française, 1972, pour la Préface, les Notes et l’Index. NB. nas próximas citações de trechos desta edição francesa da *Iliada* declinaremos o nome da obra, o número do canto e a página respectiva. E.g.: *Iliade*, XXIII, p. 516. A realidade da verdade ou falsidade de um discurso coloca sob suspeita toda declaração pública, especialmente aquelas que são cruciais para importantes decisões jurídicas e deliberativas. Assim não é de maneira ociosa que a expressão « em verdade » é disseminada entre os personagens da *Iliada*: Agamenon para os conselhos de Nestor: “*En vérité, je serais appelé impuissant et couard (...)*”; Thétis implorando novamente a Zeus: « *En toute vérité, donne-moi ta promesse et confirme-la par un signe de tête (...)* »; Ulisses para Agamenon : « *En vérité, notre fatigue est si grande qu’en notre affliction nous désirions le retour.* »; Atenas para Diomedes: “*En vérité, c’est un fils lui ressemblant bien peu qu’engendra Tydée (...)* »; Diomédés comenta o discurso de Nestor : « *En vérité, vieillard, tout ce que tu dis est conforme à ce qu’il faut que tu dises.* Estes trechos estão no Canto I, p. 60, e respectivamente em I, 67, II, 80, V, 156 e VIII, 196.

posteriormente identificada pelos filósofos com a noção de Ser, é inspirada indevidamente pelo verbo “ser-existir”¹⁶.

Então, de nada adiantou Aristóteles sustentar que não se deve exigir a exatidão matemática em todos os raciocínios por igual¹⁷, que é próprio de uma mente esclarecida não exigir a mesma precisão para cada gênero de assuntos, mas na medida em que a natureza mesmo das coisas de que se trate a comporte, pois, da mesma maneira, não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico¹⁸.

De nada adiantou também Isócrates argumentar:

*« (...) qu'il vaut mieux apporter sur des sujets utiles une opinion raisonnable, que sur des inutilités des connaissances exactes; qu'il vaut beaucoup mieux marquer un avantage discret sur un grand sujet, plutôt qu'une écrasante supériorité à l'occasion de médiocres, sans utilité pour la vie humaine »*¹⁹

Isto porque até hoje, nesta sociedade moderna que se define como *tecnológica*, sobrevive a tópica da verdade única, reforçada ainda pelos argumentos filosóficos que colocaram um dia a retórica sob suspeita e que agora dificultam, paradoxalmente, a exata compreensão da necessidade das ciências humanas, especialmente aquelas menos aplicadas e mais especulativas como a própria Filosofia.

¹⁶ Nietzsche, Friedrich, *La « Raison » dans la philosophie* in *Le crépuscule des idoles*, suivi de *Le cas Wagner*, trad. d'Henri Albert, Introd., chronologie, bibliographie par Christian Jambet, GF Flammarion, Paris, 1985, p. 93. « *En effet, rien n'a eu jusqu'à présent une force de persuasion plus naïve que l'erreur de l'être (...) car elle a pour elle chaque parole, chaque phrase que nous prononçons ! (...) Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire...* ».

¹⁷ Aristote, *La Métaphysique*, Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, J. Vrin, 1962, pp. 117 a 118. (*Met*, II, 3, 995a 15).

¹⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. de J. Barthélemy Saint-Hilaire, revue par Alfredo Gomez-Muller, Préface et notes d'Alfredo Gomez-Muller, Paris, Librairie Générale Française, 1992, pp. 38 e 39. “*Mais il ne faut pas plus exiger une précision égale dans toutes les oeuvres de l'esprit, qu'on ne l'exige pour les ouvrages de la main (...) C'est avec cet indulgence réserve qu'il conviendra d'accueillir tout ce que nous disons ici. Il est d'un esprit éclairé de ne demander la précision pour chaque genre de sujets, que dans la mesure où comporte la nature même de la chose qu'on traite; et Il serait à peu près aussi déplacé d'attendre une simple probabilité du mathématicien que d'exiger de l'orateur des démonstrations en forme*”. NB. Nas citação desta obra, será apresentado apenas o número de página.

¹⁹ Isocrate, *Éloge d'Hélène* in Isocrate, *Discours*, Texte établi et trad. par Georges Mathieu et Émile Brémond, Tomo I, Collection des Universités de France, *Les Belles Lettres*, 2008, pp. 164 e 165. NB: Para as próximas remissões a esta edição francesa completa dos *Discursos* e *Cartas* de Isócrates pela *Belles Lettres* – em 2003 para os tomos II, III e IV e 2008 para o tomo I – citaremos apenas a expressão *Discours* seguida de número de tomo e página.

Suspeita e incompreensão a respeito da retórica, que se tornaram populares a partir de discussões entre filósofos na Antiguidade em torno da apaixonante questão do fundamento da própria *episteme*, mas que se fixaram em termos anteriores a Aristóteles, i.e., em termos platônicos. Termos que postulam uma argumentação pura, fora de um quadro social e de condições regradas de uma interlocução, como viu Aristóteles, sem ser ouvido²⁰. Termos que postulam, desde as originais reflexões de Parmênides, uma absoluta *unidade da verdade* para a qual, segundo seus continuadores, devem confluir necessariamente os resultados das diferentes técnicas da ciência, da filosofia e da retórica.

Esta circunstância colocada pela sinuosa história das ideias e a paixão provocada por uma aporia – paradoxos, segundo Erasmo, pelos quais se enfrenta a fogueira da Inquisição²¹ – têm feito correr um fio contínuo de tinta há vinte e três séculos: sem levar em conta a solução aristotélica, o persistente e ingrato esforço intelectual em compreender ou justificar o exato status *científico* da retórica, garantia e certeza de seu saber, em comparação indevida com a dedução demonstrativa da ciência e a dedução dialética da filosofia, contituiu uma longa tradição de debates que recebe aportes de filósofos e dos próprios retóricos da Antiguidade.

Estes últimos, obrigados a respeitar diante dos auditórios a antiga tópica da unidade da verdade, já estabelecida pelo consenso, foram desafiados a enfrentar os pequenos círculos de filósofos marcados pelo platonismo e suas inusitadas exigências quanto às garantias de seu saber. Assim fizeram em alguns dos seus textos os gregos Antífon, Górgias, Isócrates e igualmente os latinos Cícero e Quintiliano.

Cícero, a propósito no seu *De Oratore*, mesmo que apontando como preferíveis as escolas filosóficas de Aristóteles e dos Acadêmicos – estes já convertidos ao que hoje chamamos *ceticismo* – dobra-se à opinião geral, apoiando sua própria teoria sobre a arte oratória na platônica unidade da verdade²²:

²⁰ Wolff, Francis, *op.cit.*, p. 63.

²¹ Érasme de Rotterdam, *Carta para Zwingli* in Branden, J. P. Vanden, *Erasmus House Anderlecht*, Serie Musea Nostra, Massoz, Liège, 1995, p. 62.

²² Ao nosso ver, Cícero não fundamenta, em sentido forte sua teoria, em um platonismo que reuniria eloquência e sabedoria em uma efetiva unidade da verdade. Basta-nos o entendimento de que Cícero fala

« (...) il y a au moins le mot fameux et si vrai de Platon, mot que pour toi, Catulus, n'est sûrement pas inconnu, a savoir que l'étude théorique de toutes les sciences dont nous parlons et qui font l'homme digne de ce nom, présente comme un lien qui les unit. Quand une fois l'on a bien vu toute la portée de cette théorie, qui nous rend compte des causes et des conséquences des faits, aussitôt se découvre ce que j'appellerai cet accord et ce concert merveilleux entre toutes les connaissances »²³

Mas Cícero mantém sua independência como mestre da arte oratória ao responder às acusações contra a retórica feitas pelo *Górgias* de Platão²⁴ argumentando que seu orador busca conhecimentos desenvolvidos pelos filósofos e que, ao fazê-lo, reestabelece uma idealizada e primordial união entre eloquência e doutrina, que toda a Antiguidade viu naqueles que chamou de sábios.

Também não nos enganemos quanto ao senso prático de um famoso advogado treinado diariamente no fórum romano: na digressão que faz uma breve história das escolas de filosofia, comparando-as com os altos objetivos que descortina para a retórica, Cícero faz Crasso avisar no *De Oratore*:

« D'Alleurs je cherche en ce moment non pas la philosophie la plus conforme à la vérité, mais bien celle qui s'accorde le mieux avec la fonction de l'orateur – Verum ego non quaero nunc quae sit philosophia verissima, sed quae oratori coniuncta maxime »²⁵

Quintiliano, por sua vez, repete no *De Institutio Oratoria* a lição de Cícero²⁶ e vai um pouco além com sua famosa sentença: «A filosofia pode ser imitada, não a eloquência – *Philosophia enim simulare potest, eloquentia non potest*»²⁷.

de um ideal de verdade única e bela empregando estas noções lateralmente, como mais uma tópica em apoio à sua teoria retórica, porque acreditamos que a reflexão ciceroniana é fundamentada de fato no que chama de *decorum*, uma palavra já menos suspeita que *utilitas*.

²³ Cícéron, *De l'Orateur* - Texte établi par Henri Bornecque, traduit par Edmond Courbaud et Henri Bornecque Collection des Universités de France, Livre III, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 10.

²⁴ Platon, *Gorgias*, Présentation et trad. par Monique Canto-Sperber, GF Flammarion, Paris, 2007, p. 151.

²⁵ Cícéron, *De l'Orateur*, Livre III, *op.cit.*, p. 26. Cícero apresentará no *Orator* de maneira mais sistemática quais são os temas da filosofia que interessam ao orador separando-os do estudo do direito e da história, mas é Quintiliano que mostrará mais exatamente quais são as partes da filosofia, i.e., a ética, a física e a dialética, e como estas são úteis para a retórica. (Quintilien, *Institution Oratoire*, texte revu et trad. avec introd. et notes par Henri Bornecque, Paris, Librairie Garnier Frères, 1934, pp. 291 a 303)

²⁶ Quintilien, *op.cit.*, p. 291 "(...) avant toute chose, l'orateur doit-il former son caractere moral par l'étude et aquerir la connaissance approfondie de l'honnête et du juste, san laquelle personne ne peut être homme de bien et habile à parler".

²⁷ *Idem ibidem*, pp. 310 e 311. « En effet, la philosophie peut se contrefaire, non l'éloquence ».

Ocorre que inúmeros escritos de retóricos greco-latinos que trazem reações como estas duas são normalmente estudadas do ponto de vista da teoria do conhecimento como tentativas de responder à famosa condenação platônica: a retórica trata apenas do que é verossímil “está aí sua profunda invenção, o segredo de sua arte”²⁸.

Mesmo com reservas, os Padres e eruditos da Igreja, formados pela retórica que absorveram com o sistema de ensino romano e sua sobrevivência medieval, como Lactâncio, Hilário, Sulpício, Tertuliano, Jerônimo, Agostinho, Paulino de Nole, Ambrósio, Papa Gregório I, Papa Leão I, Bernardo, Beda, Remigius, Claudius, Hesychius, Anselmo, Isidoro, Alexandre de Hales, Pedro de Gand, Bonaventura e Thomás de Aquino²⁹, defenderão a disciplina oratória, tomando-a unicamente como *ancilla theologiae*, mesmo porque de fato a utilizam. Frise-se que Agostinho chega a escrever como empregá-la de maneira cristã em seu livro *De doctrina christiana*³⁰, lida em todo o Medievo.

Já na Renascença, a disputa em torno da segurança dos conhecimentos retóricos, descredenciados agora como conhecimento humano ou simples poesia em contraste com o conhecimento divino, é protagonizada por escolásticos e platonizantes de vários graus, todos em tensão com os retóricos, agora chamados *humanistas*, que passam em seguida a defender a retórica com diferentes nuances conforme se posicionem em relação à Reforma.

Esta disputa sobre a segurança dos conhecimentos retóricos se prolonga até hoje através de nomes posteriores, tais como Ramus, Talon, Cyprien Soarez, Jean Botero,

²⁸ Platon, *Phèdre*, texte établi et trad. par Claude Moreschini et Paul Vicaire, Préface de Jacques Brunschwig, Introd. et notes de Guy Samama, Collection dirigée par Héliane Monsacré, Paris, Les Belles Lettres, 2002. p. 137. « Socrate : (...) il faut poursuivre le vraisemblable et envoyer promener le vrai. La vraisemblance, par sa présence d'un bout à l'autre du discours, est le moyen essentiel de tout l'art oratoire (...) Que Tísias nous dise donc encore ceci : entend-il autre chose, par le vraisemblable, que l'opinion de la foule ? (...) Voilà donc, semble-t-il, sa profonde invention, le secret de son art (...) ».

²⁹ Érasme de Rotterdam, *Le Cicéronien* in *Érasme – La Philosophie Chrétienne – L'éloge de la Folie, Essai sur le libre arbitre, Le Cicéronien, La refutation de Clichtove*, introd., trad. et notes par Pierre Mesnard, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970, pp. 326 a 328. Estes são os nomes da erudição cristã na sequência lembrada por Erasmo. Esta edição de obras erasmianas escolhidas por Pierre Mesnard será nomeada em seguida « Coletânea Mesnard ».

³⁰ Agostinho, *A doutrina cristã – Manual de exegese e formação cristã*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1991, p. 93.

Keckermann, Vossius, Caussin, Faret, Gracian, Vaugelas, Bary, Boileau, Lamy, Vico, Rollin, Du Marsais, Sheridan, Campbell, Whatelly, Fontanier, Schopenhauer, Richards, Burke, Toulmin, Perelman, Gadamer, Grupo Mu e Habermas³¹.

Todos estes autores filósofos e teólogos trataram da retórica do ponto de vista epistemológico, estudando detalhadamente seus discursos e discrepantes manuais armados da crítica oferecida pelo idealismo platônico e insistindo em refletir sobre a relação *res-verba*, a exata identificação e análise das figuras de pensamento e das figuras de palavras e sua capacidade de dizer o real, sobre a relação entre estes dois gêneros de figura, sobre o preciso status do conhecimento por analogia ou metáfora, os problemas postos pela flutuação de sentido, sobre a acumulação de efeitos, sobre o fenômeno psicológico da persuasão etc.

A esta longa e profunda reflexão pertencem textos recentes como *La problématologie comme clé pour l'unité de la rhétorique*³² do ex-aluno de Chaïm Perelman³³, Michel Meyer, para quem « *La rhétorique est la négociation de la distance entre individus à propos d'une question* » ; « *La base de tout raisonnement ce sont les questions qu'il importe de traiter* » ; « *Relever des questions que les autres se posent (...) ces réponses mêmes sont les concepts clés de l'orateur, qui doit toujours se soucier de la relation question-réponse qu'il met en branle* » ; « *Tout ceci fait en sorte que le coupe fondamental de l'esprit, comme du langage est la différence question-réponse, appelée aussi diférence problematologique* » ; « *En effet, le but du langage est de répondre (...)* » ; « *Et même affirmer, c'est encore répondre* »³⁴.

Inclusive *O efeito sofisticado* de Barbara Cassin, fundado na moderna filologia e em leituras de Hegel, Horkheimer, Adorno, Heidegger, Wittgenstein, Russell, Deleuze, Lukasiewicz, Foucault, Lyotard, Bataille, Derrida, Mourelatos, Benveniste e Pierre

³¹ Timmermans, Benoît, *Renaissance et modernité de la rhétorique* in *Histoire de la rhétorique – des grec a nos jours – Sous la direction de Michel Meyer*, Paris, Librairie Générale Française, 1999, pp. 109 a 229.

³² Meyer, Michel, *La problématologie comme clé pour l'unité de la rhétorique* in *Histoire de la rhétorique – des grec a nos jours*, *op.cit.* p. 289.

³³ Chaïm Perelman trabalhou a retórica como *argumentação* e propôs que mesmo as figuras de estilo têm uma função argumentativa, pois « *Perelman considère les figures comme des amplificateurs, ou simplement des marqueurs de la présence, que, elle, sert à accentuer la force d'un argument* » (Meyer, Michel, *Les rhéthoriques du XXeme siècle* in *Histoire de la rhétorique – des grec a nos jours*, *op.cit.*, pp. 259 e 261).

³⁴ Meyer, Michel, *op.cit.*, pp. 293, 300, 304, 309, 311 e 317.

Aubenque etc. é capaz mesmo de contar uma surpreendente *história sofisticada* da filosofia, mas sempre operando com categorias onto-epistemológicas da própria filosofia: “(...) convém interpretar o *Tratado do não-ser*, de Górgias, inteiramente fabricado para, ao mesmo tempo, demonstrar e instanciar que o ser não é senão um efeito de dizer (...)”³⁵.

Da minha parte, como escrevia o retórico Isócrates antes de separar os campos³⁶, o tratamento da retórica, e especialmente de retóricos como Erasmo, nos termos postos por Platão, que são os termos de uma epistemologia que coloca a retórica em confronto com as garantias típicas do conhecimento científico e do conhecimento dialético, leva inevitavelmente ao descredenciamento da retórica como um não-saber, uma péssima filosofia³⁷ ou, no melhor dos casos, leva a uma tentativa precária de sua *justificação*. Nestes três casos, portanto, assume-se inevitavelmente o ponto de vista do fundador da Academia e visa-se a satisfazer ou responder, afinal, às exigências platônicas em prol de uma verdade ideal que não saberia esconder a intrínseca suposição de sua unidade.

Foi o que fizemos na dissertação *A unidade da verdade em Erasmo* ao mostrarmos como, no *Livro dos Antibárbaros*, o mestre resolve importantes e tensas antíteses de seu tempo ao revelar nestas uma verdade única subjacente: a história grega, hebraica e cristã são unificadas na busca épica pelo Sumo Bem; a cisão entre fé e razão provocada pelas especulações dos próprios escolásticos é superada por uma solução média entre a noção hebraica de uma divindade arbitrária e a noção grega dos deuses inseridos na natureza e suas leis; as disciplinas pagãs são assimiladas como descobertas inspiradas pela Divina Providência para a utilidade dos cristãos e para o favorecimento da vinda do Cristo; os *Studia Humanitatis* são apresentados como necessários para a

³⁵ Cassin, Barbara, *O efeito sofisticado – Sofística, filosofia, retórica, literatura*, tradução de Ana L. de Oliveira, Maria Cristina F. Ferraz e Paulo Pinheiro, Coleção Trans, Editora 34, 2005, pp. 97 e 98.

³⁶ Isocrate, *Éloge d'Hélène*, *op.cit.*, p. 164. Os franceses traduzem a expressão grega por « *Pour ma part* » que é de fato recorrente na tradução de todos os discursos isocráticos.

³⁷ Kristeller, Paul Oskar; *El Pensamiento Renascentista y sus fuentes – Compilador Michael Mooney*, tradução de Federico Patán López, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 47. “*La mayoría de esos tratados – sean sus autores Petrarca, o Salutati, Bruni o Valla, Poggio o Filelfo, Francesco Barbaro o Leone Battista Alberti – son obras de escritores o sabios consumados, si bien a los ojos de un lector acostumbrado a las obras de los grande filósofos griegos, escolásticos o modernos puedan parecer un tanto aficionados. A menudo se dirá que carecen no sólo de originalidad, sino de coherencia, método y sustancia, y cuando intentamos resumir sus argumentos y conclusiones – dejando a parte citas, ejemplos, lugares comunes, adornos literarios o digresiones – con frecuencia nos quedamos con las manos vacías*”.

evangelização e a correta interpretação da Bíblia; o conhecimento divino e o conhecimento humano têm a mesma natureza e são fundados na mesma razão etc.

No entanto, nossas persistentes leituras em meio à imensa obra de Erasmo colocam o *Livro dos Antibárbaros* em um horizonte maior onde se elevam inúmeros outros temas povoados por argumentos que podem ser agrupados em antíteses desconcertantes que dificultam a continuidade do tratamento tradicional dos escritos erasmianos nos termos postos por Platão.

Muito diferentemente, uma reflexão sobre a escrita erasmiana como propomos agora a partir das concepções aristotélicas presentes na *Retórica*, que reconhecem e explicam a autonomia e legitimidade da dedução retórica frente à ciência e à filosofia, está livre para apresentar a obra de um retórico como coleção de argumentos razoáveis, verossímeis e expressos com eloquência; argumentos que não pretendem ser irrefutáveis ou se imporem dialeticamente com uma longa cadeia argumentativa, mas almejam para seu autor a glória de obter em geral o assentimento rápido e espontâneo de seus leitores e de ter aumentado o saber de sua época.

Mais importante que isso, a solução aristotélica, ao reconhecer um status científico, o caráter de uma *techné*, para a retórica e eliminar a complexa comparação e outras especulações indevidas, especialmente entre a retórica e a filosofia, propõe ricas e novas questões porque insere primeiramente a arte oratória e seus efetivos discursos no *quadro histórico* das disputas entre os homens, que sob leis isonômicas e em busca da glória devem agir pela palavra.

Em um segundo momento, insere seus discursos no *quadro social* das deliberações públicas em que o saber retórico pode ser visto como resultado de um procedimento heurístico reiterado por gerações de retóricos e de um dinamismo – uma mútua determinação – entre um saber proposto pelo orador e o saber detido pelo auditório (orador-auditório) e entre as posições de retóricos concorrentes (orador-orador).

Ambos os quadros, aquele histórico das disputas e este social das deliberações, convidam então a uma análise, respectivamente, da gênese e da natureza do saber

retórico, e em nosso caso, da escrita erasmiana. Todavia, note-se, uma análise não para entender os discursos que estes quadros produzem, comparando-os com um ideal platônico da verdade, mas descrevendo estes discursos em seu nascimento e constituição a partir de uma perspectiva *política*.

É este ponto de vista, afastado do referencial platônico, que adotamos decididamente em nossos novos estudos erasmianos. A partir deste novo ângulo os trechos de Antífon, Protágoras, Górgias, Isócrates, Cícero e Quintiliano da disputa entre retóricos e filósofos – e na Renascença entre Erasmo e teólogos e filósofos – todos trechos que são normalmente estudados como um debate puramente filosófico, epistemológico e teológico, tomaremos aqui em sua *gênese* como resultado de um franco confronto político, uma luta retórica entre homens para quem as palavras são antístrofe da ação na disputa pela glória de serem decisivos para o consenso de sua época. E procuraremos mostrar a *natureza* da escrita retórica erasmiana, não, portanto, como a busca da verdade da ciência ou da filosofia, mas antes como procedimento e dinamismo que alcançam uma verdade que se impõe consensualmente, um saber que se adquire e que também é uma pacificação sem armas³⁸.

Quanto à gênese

Quanto à gênese, esta perspectiva política, fundada na leitura da *Retórica* de Aristóteles que propomos, nos permitirá intuir que Sofistas e mestres retóricos, ocupantes de uma posição social consolidada como professores autônomos, manifestam-se todos contra os continuadores de Parmênides *porque* estes passaram a reivindicar unilateralmente uma definitiva separação entre a sua verdade, belamente circular³⁹, e a mera opinião dos demais; postularam a existência de um Ser que é único,

³⁸ Em sociedades guerreiras, mesmo em nosso tempo, o consenso e a pacificação entre seus integrantes é obtido, obviamente, pela mobilização de todos para a guerra contra seus inimigos ou vítimas. Mas, como mostraremos, a hegemonia entre todas as sociedades, se não puder ser obtida apenas pelas armas, deverá novamente se fundar no discurso pelo consenso e pela paz.

³⁹ Parmênides in Diogène Laërce, *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres – Vie de Parménide*, trad. nouvelle avec notice et notes par Robert Grenaille, Tome II, Paris, Librairie Garnier Frères, 1933, p. 161. A famosa sentença atribuída a Parmênides é traduzida para « *Tu dois apprendre à tout connaître. Et le cœur ferme de la vérité et les opinions des hommes où ne reste pas de croyance vraie* ». Mas outras traduções propõem alternativas, e.g.: « *Apprends donc toutes choses / Et aussi bien le cœur exempt de*

eterno, não gerado, indestrutível, estático, homogêneo e imutável; Ser que exclui o não-Ser – a opinião cambiante dos não-dialéticos, os Sofistas e retóricos – pois se o Ser é, então o não-Ser não é e não pode ser dito.

A partir desta leitura, saltará aos olhos, como insurgência contra um tribunal da verdade, os poucos testemunhos de Antífon, Protágoras, Górgias e Isócrates que restaram do efeito destruidor do cânon filosófico que se impõe⁴⁰. Testemunhos que ainda permitem entrever, através de argumentos, ironias e sarcasmo, a refutação de um Ser que lhes tentam impor como critério de verdade para todo e qualquer conhecimento.

E não nos escapou que um célebre argumento de Górgias, preservado por Diógenes Laércio, contra esse tribunal dos filósofos, é repetido quase integralmente no mesmo *Livro dos Antibárbaros* que Erasmo escreve para defender os *Studia Humanitatis* contra os cristãos dogmáticos que pretendem uma segunda separação entre os saberes, desta vez reivindicando unilateralmente a separação entre a sua verdade, a verdade de conhecimentos divinos e o mero conhecimento humano dos demais:

« Gorgias de Léontium appartient à cette catégorie de philosophes qui ont supprimé le critère de vérité. (...) Dans son livre intitulé *Du non-être, ou De la nature*, il met en place, dans l'ordre, trois propositions fondamentales: premièrement, et pour commencer, que rien n'existe; deuxièmement que, même s'il existe quelque chose, l'homme ne peut l'appréhender; troisièmement, que même si on peut l'appréhender, on ne peut ni le formuler ni l'expliquer aux autres »⁴¹

Não seria exagero afirmar que todo o *Livro dos Antibárbaros*, escolhido pelo autor como primeiro livro para uma póstuma edição de sua *Opera Omnia*, seja fundamentalmente uma persuasiva defesa do elevado status do conhecimento retórico na forma de diálogo que reedita, no contexto religioso ortodoxo da Renascença, a segunda e terceira proposições gorgianas acima. Obviamente não poderia

tremblement / Propre à la vérité bellement circulaire (...) ».

⁴⁰ Pernot, Laurent, *op.cit.*, p. 58. « En littérature, les oeuvres retenues comme canoniques ont été plus souvent recopiées et ce sont elles qui nous sont parvenues, tandis que disparaissaient pour la plus large part les oeuvres qui ne faisaient pas partie de la sélection. Selon le point de vue que l'on veut adopter, on peut dire que les canons ont joué un rôle 'destructeur' (J. Worthington), en ce sens qu'ils voué à l'oubli ce qu'ils n'incluaient pas (...) ».

⁴¹ Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicus* in *Sextus Empiricus, Vol. II, Against Logicians*, with an English translation by R. G. Bury, Edinburg, Harvard Universty Press, 1997, p. 35. NB, os capítulos VII e VIII do *Contra os Matemáticos* também podem ser identificados como capítulos I e II do *Contra os Professores*, também chamado *Contra os Lógicos (Adversus Logicus)*, como no caso desta edição.

expressamente repetir a primeira « *que rien n'existe* » o que significaria que « não existe um saber divino », logo que não existe Deus, mas vejamos como adapta para o prestígio da retórica, a segunda e terceira:

A segunda postulação (*même s'il existe quelque chose, l'homme ne peut l'appréhender*) Erasmo transpõe para a seguinte fórmula: “ O que querem afinal dizer estes [teólogos adeptos da inspiração divina] que afirmam que o Espírito Santo inspirou-lhes [a Jerônimo e Agostinho] – *Istis enim, inquit coelestis Spiritus ministravit. (...) Quid enim ista tandem oratione sibi volunt?* Então não temos esperança de possuir ciência alguma a não ser que os céus as derrame? Então é inútil nos esvairmos em estudos dia e noite? – *An nullam nobis expetendam scientiam, nisi quae coelitus infundatur? Frustra igitur nocturnis diurnisque studiis maceramus?*⁴²

A terceira postulação gorgiana (*même si on peut l'appréhender, on ne peut ni le formuler ni l'expliquer aux autres*) recebe outra transposição erasmiana: se a inspiração divina exige um milagre, sua comunicação exigiria um outro milagre ou a autorização divina, como Erasmo insinua ao invocar a imagem de Paulo no terceiro céu ouvindo o que é sacrílego trair e contar para os homens – *in paradisum (...) audituri quae nephas sit hominem homini prodere*⁴³.

Até aqui, a partir de uma perspectiva política oferecida pelo quadro histórico das disputas entre os homens, fizemos uma breve antecipação da análise da *gênese* de trechos retóricos que permitirão intuir Erasmo em uma longa tradição de Sofistas e mestres retóricos que resistem a toda tentativa de lhes submeterem à jurisdição de um tribunal da verdade – seja da filosofia, seja posteriormente da teologia.

⁴² Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, 1740 A a C. Aqui nos referimos à edição da *Opera Omnia* de Erasmo conhecida pela sigla LB tirada do nome latino *Lugduni Batavorum* do lugar de sua primeira impressão em Leiden, atual Holanda. Para as citações de seu *Livro dos Antibarbaros – Antibarbarorum Liber* – que nesta edição de *Opera Omnia* integra o volume X, empregarei uma reprodução fotomecânica feita na Alemanha (Hildesheim, ed. Georg Olms, 2001) que apresenta duas colunas de texto em cada página e cada coluna com um algarismo arábico sendo que ao longo das colunas há ainda letras maiúsculas de “A” até “F” para indicar posição de frase. Nas citações diretas desta edição dos *Antibárbaros* apresentarei o nome do autor, o nome da obra seguida da sigla internacional que indica a edição de *Opera Omnia*, neste caso LB, seguida do número do volume em algarismo romano, da coluna em arábico e de uma letra maiúscula referente à sua posição.

⁴³ *Idem ibidem*, 1740 C.

Quanto à natureza

Quanto à natureza, a perspectiva política possibilitada pelo quadro social das deliberações públicas – em estrito senso em Atenas e em lato senso na Renascença – em que o saber retórico pode ser visto como resultado de um procedimento heurístico e um dinamismo, esta perspectiva política, dizia, nos permitirá outros motivos para intuirmos a escrita erasmiana como pertencente à tradição sofístico-retórica: encontramos subsídios documentais no trabalho de Theodor Gomperz⁴⁴ para refutar como equivocado o milenar tratamento dos Sofistas e retóricos como relativistas morais, o que seria falso para os gregos e, de maneira mais evidente, para Erasmo. Por causa da sua dependência de um grande público, era quase impossível para esses mestres divulgarem doutrinas antissociais e deve ter ocorrido antes o contrário: ensinaram doutrinas hipersociais que sacrificam o indivíduo em face da opinião pública⁴⁵.

Esta nova compreensão da obra dos antigos Sofistas e dos retóricos seus herdeiros orientou nossa leitura de alguns discursos de Isócrates e uma análise que torna mais perspicuos nestes textos, em um primeiro momento, um procedimento heurístico e, em um segundo momento, um dinamismo, a mútua determinação, entre um saber proposto pelo orador e o saber detido pelo auditório (relação orador – auditório) e entre as proposições de oradores concorrentes (orador – orador) como aspectos da natureza da escrita retórica em geral:

Os Sofistas e mestres retóricos são pioneiros do ensino profissional que habitam cidades regidas por leis e nas quais a palavra passou a ser verdadeira substituta da ação, na natural disputa entre os homens de diferentes posses e talentos, e é a palavra que garante a glória àqueles que melhor a empregam. Ora, é àqueles, entre outros, que efetivamente

⁴⁴ Gomperz, Theodor, *Les Sophistes (Les penseurs de la Grèce - Histoire de la philosophie antique, Tomo I, livre III, Chap. V, VI e VII)*, collection *Le Philosophe*, Houilles, Éd. Manucius, 2008.

⁴⁵ Idem, *op.cit.*, p. 44 e 45. « (...) en raison de leur dépendance du grand public, c'était à peu près une impossibilité pour eux de répandre des doctrines antisociales. Ils étaient bien plutôt exposés au danger de prêcher, si l'on peut ainsi s'exprimer, des doctrines hypersociales, de sacrifier l'individu à la tyrannie de l'opinion publique ou du moins – pour ne pas exagérer leur influence – de devenir le porte-voix d'opinions tendant à ce résultat ». Este entendimento recebe apoio de uma avaliação de Albert Flocon: “Personne n'a jamais écrit dans une indépendance absolue. Plus l'individu est intégré dans un groupe social, moins il sent ses entraves, plus il se sent libre. Paradoxalement, l'écrivain le plus libre serait donc l'écrivain le plus conformiste ». Flocon, Albert *apud* Crousaz, Karine, *Érasme et le pouvoir de l'imprimerie*, Éditions Antipodes, Lausanne, Suisse, 2005, p. 125, nota 318.

ajam e façam os melhores aconselhamentos fundados nos costumes e que de maneira geral se mostrem os mais capazes de justificar e ensinar estes costumes e, por vezes mesmo corrigir sua aplicação, que a coletividade naturalmente atribuirá autoridade e prestígio.

E é esta autoridade e prestígio de suas pessoas – vistos como efeito de sua *virtude* – que os fazem ser procurados como logógrafos no contexto dos tribunais gregos e lhes possibilitam em alguns casos tal ascensão política nas assembleias deliberativas e solenidades públicas que passam a atrair alunos, já detentores de posses mas que desejam acrescentar a estas a vantagem da mesma virtude para obterem maior autoridade no quadro da cidade. Aceitando estes alunos, e mesmo os procurando entre os herdeiros que têm ambições políticas, estes profissionais passam a ser conhecidos como Sofistas e, posteriormente, apresentam-se como mestres *retóricos*.

Ocorre que da análise dos conselhos presentes no discurso *A Nicocles*, que nominalmente são para um rei, é possível facilmente encontrar o conteúdo aproximado daquilo que os Sofistas e retóricos já ensinavam para os particulares, seus alunos em Atenas então, na realidade, os conselhos para o rei seriam uma transposição para a condição real de conselhos originalmente concebidos para particulares.

É este o procedimento heurístico: o retórico toma a relação rei-súditos como análoga à relação particular-particular e então é nos preceitos que visam à utilidade e prestígio político do particular que o retórico *encontra* conselhos que, amplificados agora para o caso do soberano, visam à maior solidez de seu poder real. Assim, o particular que adquire ascendência social graças a um determinado conhecimento, ensina como Sofista ou mestre retórico este mesmo conhecimento para o emprego e utilidade de outros particulares e, em seguida, os transpõe para o rei⁴⁶.

⁴⁶ Isocrate, À Nicoclés in *Discours*, Tomo II, pp. 98 a 100. “Quant à moi, je serais d’avis que je t’apporte le plus beau, le plus utile des dons, le plus digne aussi bien d’être offert par moi que d’être accepté par toi, si je pouvais déterminer les habitudes de vie que tu dois rechercher, celles que tu dois éviter pour diriger selon la meilleure méthode ton État et ton gouvernement royal (...) mais pour ce qui est de la conduite de la vie en général je m’efforcerai, moi, d’examiner en détail quelles sont les pratiques que tu dois adopter et qui méritent que tu leur consacres ton temps. Les maîtres qui font l’éducation des particuliers ne rendent service qu’à leurs élèves; mais quiconque inclinerait vers la vertu les maître de la masse, rendrait service à la fois aux un et aux autres, à ceux qui détiennent la puissance et à ceux qui sont sous leur autorité, il donnerait plus de solidité au pouvoir des premiers (...)” (grifos nossos).

Mas em uma terceira transposição, Isócrates se alça ao papel mesmo de aconselhador de toda a política externa das cidades: toma aquilo que ensina aos seus alunos de retórica e já adaptara para o rei no quadro da cidade e o amplifica novamente para postulá-lo para a política externa de todas as cidades do mundo helênico. Ao fazer isso, apresenta o assunto maior, o tema mais elevado, as mais altas questões, o interesse superior do qual diz ser o primeiro a tratar⁴⁷:

*“Cependant c’est aux cités bien plus qu’aux individus qu’il convient de s’exercer à la vertu et de fuir le vice. Car si un homme mauvais et impie peut par hasard mourir avant d’être puni de ses fautes, les cités, en raison de leur immortalité, restent sous le coup des châtimens infligés par les hommes et par les dieux”*⁴⁸

Note-se a expressa comparação entre o destino dos indivíduos e aquele das cidades. Ora, é obedecendo ao mesmo procedimento heurístico e ao mesmo dinamismo descortinado pelos retóricos antigos, ou seja, é seguindo a mesma *ação política*, não necessariamente as ideias datáveis deles resultantes e o específico conteúdo de seu discurso – não estamos mais em um mundo pagão – que Erasmo elaborará toda sua imensa obra ético-política, seu aconselhamento primeiramente aos particulares com seu *Enchiridion Militis Christianis*, seus *Coloquia* e *Adagia*, em seguida aos reis cristãos no seu *Institutio Princeps Christiani* e nas quatro *Paraphrases* aos Evangelhos dedicados aos quatro maiores senhores de seu tempo e, em terceiro lugar, para todas as cidades e reinos através de seus textos pacifistas tais como o *Querela Pacis*, os longos comentários aos adágios *Scarabeus aquilam quaerit* e *Dulce bellum inexpertis* e o texto *Fault-il ou non faire la guerre aux Turcs?*

Assim, a partir de uma perspectiva política oferecida pelo quadro social das deliberações públicas, em que a natureza do saber retórico pode ser visto em um mesmo procedimento heurístico e um mesmo dinamismo, trechos retóricos precisos permitirão intuir que Isócrates e Erasmo, vendo a si mesmos como oradores individuais, seus alunos e reis beneficiados e grandemente recompensados ao agirem virtuosamente e favorecerem e buscarem o consenso em torno de si no limite da cidade – ao se deixarem

⁴⁷ Isocrate, *Panathénaïque* in *Discours*, Tomo IV, p. 90. « (...) je n’ai pas choisi des sujets médiocres, abordés les transactions particulières ou les thèmes sur lesquels certains exercent leur sottise ; c’est sur les affaires qui intéressent les Grecs, les rois, notre patrie que mon choix s’est porté ». Na realidade, Górgias e Lisias já haviam feito seus discursos pan-helênicos em Olímpia.

⁴⁸ Isocrate, *Sur la Paix* in *Discours*, Tomo III, p. 44.

guiar eles próprios pelo aconselhamento fundado persuasivamente nos costumes – coerentemente, diante dos graves problemas da política externa, recomendarão para o Estado estes mesmos conselhos, adaptados à sua medida e história. Repetimos: oferecem para o Estado conselhos que resultam de procedimento e dinamismo que já ofereceram soluções que se mostraram bem sucedidas para si, para particulares e reis.

Isto porque Isócrates e Erasmo prevêm que o Estado igualmente colherá imensas vantagens se, ao invés de agir isoladamente e pela força militar ou econômica, aja, digamos, como “ Estados-perfeitos-oradores” , Estados que pela exemplaridade de seu discurso e ação, em resumo *virtuosos*, obteriam persuasivamente a hegemonia entre seus pares.

Note-se que em nenhum momento tratamos exatamente do conteúdo de seus aconselhamentos; buscamos compreendermos a segurança do seu saber; avaliar sua verdade ou coerência em uma unidade ideal, mas unicamente tratamos de descrever sua gênese em um quadro histórico e sua natureza em procedimentos heurísticos e dinâmicos de uma perspectiva política.

Metodologia

No entanto, para chegarmos a este resultado, que traz para a leitura de Erasmo consequências extremas que podem ser extraídas da *Retórica* de Aristóteles; resultado que pretende compreender a gênese e a natureza retórica dos escritos erasmianos independentemente do que estes dizem literalmente em cada uma de suas linhas, ou seja, para alcançarmos uma compreensão da gênese, da causa e motivação para a irrupção da obra erasmiana como busca da glória através da construção do consenso à sua volta e uma compreensão da natureza de sua escrita como um procedimento heurístico e um dinamismo orador-auditório e orador-orador, enfim, uma compreensão de sua gênese e natureza *isolados* daquilo que está imortalizado como manifesto conteúdo de seu discurso, foi necessário vencer uma grande barreira.

Em uma fórmula mais simples, mas não menos exata – *etsi humilius dictum est tamen simile est*⁴⁹, para chegarmos a propor uma abordagem para o “Por quê?” e para o “Como?” da obra erasmiana isolados do “O quê?” que se manifesta propriamente como sua obra, foi preciso vencer a regra de ouro que a retórica desenvolveu de jamais revelar-se usando todas as tópicos que possam garantir o efeito de *sinceridade* do orador, o que era muito mais importante em período de dogmatismo religioso em que viveu Erasmo que no tempo de Isócrates, que podia permitir-se a tratar publicamente da própria técnica e objetivos pessoais⁵⁰.

Lembre-se de que enquanto Isócrates ainda podia falar de seus meios, os procedimentos de sua própria arte, e falar de seus fins, a honesta busca da glória, há para Cícero e Quintiliano um *decorum*: a arte retórica evoluiu e aperfeiçoou-se em esconder-se e mesmo tornaram-se suas tópicos o ataque e o repúdio – nominal – de seus próprios meios e fins.

O mestre retórico Luciano chega a castigar duramente um cínico que agiu como um Sofista em busca, não da verdade, mas apenas da glória a qualquer custo. Esta condenação é repetida quase a cada página da carta *Sobre a morte de Peregrinos*. Eis um extrato curto e que parte da condenação taxativa, mas progride para alguma ambiguidade que permanece secreta para olhos não alertas:

« Malheureux Pérégrinos, ou, comme il aimait à se nommer, Protée ! Il a subi précisément le sort du Protée d'Homère ! Par amour de la gloire, il s'est multiplié et a pris d'innombrables formes ; pour finir, il s'est changé en feu si fort était l'amour de la gloire qui le possédait »⁵¹

⁴⁹ Cícero, *L'Orateur* in Cícero, *L'Orateur - du meilleur genre d'orateurs* - Texte établi et trad. par Albert Yon, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, 2008., p. 91. « (...) quoique la comparaison soit assez triviale, elle est exacte ».

⁵⁰ Isocrate, *Panegyrique* in *Discours*, Tomo II, p. 64. A transparência dos objetivos políticos do retórico pode ser observada em uma confissão calculada para aumentar sua confiabilidade: “ (...) et ceux qui prétendent à l'éloquence, doivent cesser d'écrire sur l'État et sur les autres sujets futiles d'aujourd'hui, rivaliser avec le présent discours et aviser aux moyens de parler mieux que moi sur le même sujet, en se disant qu'il convient aux auteurs de grandes promesses de ne point passer leur temps sur de petits objets et de parler, non pas de ce qui n'améliorera nullement la vie des gens qu'ils persuaderont, mais de choses dont la réalisation les délivrera eux-mêmes de leurs embarras présents et les fera passer aux yeux des autres pour avoir procuré d'immenses biens” (grifo nosso).

⁵¹ Lucien, *Portraits de philosophes*, Introd. générale et notes par Anne-Marie Ozanam, *Démonax, le Banquet ou les Lapithes, le Rêve ou le Coq, Vies de philosophes à vendre, les Ressuscités ou le pêcheur*, textes établis et trad. par Jacques Bompain; *Sur la mort de Pérégrinos, Hermotimos, le Navire ou les vœux*, textes trad., introd. et annotés par Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 277.

« Il [Pérégrinos] ne méritait pas de pitié, cet homme qui souffrait d'un désir désespéré de gloire bien plus violement que tous ceux qui sont poursuivis par la même Furie »⁵²

« En rentrant, mon ami, je roulais en moi-même diverses pensées. Quelle étrange chose, me disais-je, que le desir de gloire, la seule passion à laquelle même ceux qui semblent tout à fait dignes d'admiration, ne peuvent échapper (...) »⁵³

Portanto, quanto à metodologia, nossa dificuldade imediata estava no fato de que o “O quê?” dos discursos de Erasmo já diz, explica e afirma um “Por quê?” e um “Como?” da própria escrita, pensados para persuadir de sua verdade. Para isto, um número incontável de irresistíveis lugares-comuns a erudição pagã e cristã pode ser identificado em sua *Opera Omnia* para justificar o “Por quê?” e o “Como?” escreveu o que escreveu.

A maior dificuldade, entretanto, que enfrentamos estava em escapar da persuasão ainda atual que o conteúdo do discurso erasmiano continua a exercer no Ocidente e em nossa época, lugar e tempo a partir dos quais refletimos: de fato, o “O quê?” dos discursos de Erasmo exercem tal fascínio, envolvem-nos em discussões que nos parecem tão importantes e de maneira tão convincente que, ainda hoje, obscurecem totalmente a questão de fundo do “Por quê?” e do “Como?” do trabalho de uma vida.

Não sem motivo este “O quê?” é estudado como um *constructo*, uma contribuição pura à história do pensamento e que, do ponto de vista epistemológico e platônico, deve ser estudado e avaliado por si mesmo, quanto à sua solidez dialética e quanto ao fundamento e enraizamento de seu saber em discussões anteriores, e em *relação a outras* obras concorrentes na solução dos mesmos problemas e, em seguida, o que é mais ingênuo, quanto à maior ou menor verdade de suas conclusões⁵⁴.

Por isso, não houve outro remédio senão buscar contra a poderosa retórica erasmiana, não apenas uma propedêutica, mas um forte antídoto. Contra um discurso que continua a seduzir a alma contemporânea com uma religiosidade cristã temperada por um ceticismo cheio de razoáveis esperanças – enquanto lhe persuade de fato e

⁵² *Idem, op.cit.*, p. 307.

⁵³ *Idem ibidem*, p. 311.

⁵⁴ Esta é a maneira usual e acrítica de se estudar Erasmo de Rotterdam.

invisivelmente por falar sua linguagem a mais íntima que ainda é fundamentalmente *platônico-idealista* – fomos obrigados a recorrer a um texto filosófico, anti-idealista por excelência, e que usa de violentos recursos retóricos em sentido inverso.

Contra uma *Philosophia Christi* ainda próxima demais de nossa sensibilidade, doses amargas da escrita de um Anti-Cristo. Contra os doces laços dos períodos latinos, os parágrafos duros e vibrantes de quem disse filosofar com o martelo⁵⁵. Para recobramos a sobriedade ao lermos Erasmo, recorreremos decididamente ao apoio de uma releitura de Friedrich Nietzsche.

Para vencermos a ainda forte sedução do idealismo platônico, poderíamos ter recorrido a outro de seus críticos, mas é Nietzsche em uma época mais vizinha que, para nossos propósitos de estudo de Erasmo a partir de uma perspectiva política, nos ofereceu uma segunda vantagem: em nossa leitura de Nietzsche, especialmente de suas últimas obras *O crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*, delineou-se aos nossos olhos um filósofo que resiste e enfrenta um mesmo *tribunal da verdade* de filósofos platonizantes e teólogos cristãos, tal qual como passamos a compreender com Gomperz, Sofistas e mestres retóricos da Antiguidade enfrentaram e resistiram contra as novas exigências para o discurso postuladas por Parmênides, Platão, seus discípulos e continuadores.

E pode parecer heterodoxo que o que se apresenta para nós como uma luta surda que Erasmo sustenta como retórico em conflito com tribunais da verdade além-mundo – em continuidade de uma mesma luta que levara Antífon, Protágoras e Górgias a refutar o Ser parmenídico e depois platônico – ganhe mais nitidez se comparada ao combate que um pensador sustentará abertamente, por outros motivos, no distante século XIX. Combate que se oferece quase quatro séculos depois, contra o pensamento cristão e um meio acadêmico platonizante que será acusado de ser composto por

⁵⁵ Nietzsche, Friedrich, *Avant-propos* in *Le crépuscule des idoles*, *op.cit.*, pp. 69 e 70. « (...) Poser ici des questions avec un marteau et entendre peut être comme réponse ce fameux son creux qui parle d'entrailles gonflées (...) faire parler ce qui justement voudrait rester muet... ».

herdeiros das mesmas pretensões jurisdicionais do antigo clero e que agora se apresentam como *os que querem tornar a humanidade melhor*⁵⁶.

Certamente Nietzsche não é um novo Sofista ou retórico como aprendemos a reconhecer com Gomperz. Não, o problema de Nietzsche não é precipuamente político, menos ainda em seu sentido pragmático, histórico, como o dos retóricos em busca da glória através do consenso e da concórdia em torno de si. Seu objeto é o conhecimento, pretende o saber filosófico – sua vontade de verdade é vontade de potência⁵⁷ – seus interlocutores não são a grande assembleia dos Atenienses, o povo e o senado de Roma ou a elite político-econômico-elesiástica dos milhares de leitores dos humanistas. Os interlocutores de Nietzsche são filósofos dos quais espera justamente o confronto, a beligerância⁵⁸.

Contudo, ao enfrentar em luta aberta, em um século menos intolerante, os mesmos adversários platonizantes, filósofos ou teólogos que os Sofistas e retóricos enfrentaram no passado, os movimentos vigorosos e ostensivos de Nietzsche nos sugerem quais teriam sido, na ainda muito cristã Renascença, os procedimentos, as armas mobilizadas pelos humanistas sob o cuidadoso manto da eloquência.

Intuímos que, se Nietzsche, não usou no século XIX de procedimentos heurísticos e do dinamismo orador-auditório típico dos retóricos, seu confronto

⁵⁶ Nietzsche, Friedrich, *Ceux qui veulent rendre l'humanité 'meilleure'* in *Le crépuscule des idoles*, *op.cit.*, p. 113.

⁵⁷ Marton, Scarlett, *Nietzsche – A transvaloração dos valores*, Coleção Logos, Editora Moderna, 1ª Edição, 1993, p. 69. “Concebendo a filosofia como criação de valores, Nietzsche distingue ‘os filósofos propriamente ditos’ e os ‘trabalhadores filosóficos’: uns inovam, outros compactuam. ‘Os filósofos propriamente ditos, porém, são comandantes e legisladores: eles dizem ‘Assim deve ser!’ São eles que determinam o Para-onde? e o Para-quê? do homem (...) Seu conhecer é criar, seu criar é uma legislação, sua vontade de verdade é – vontade de potência’ (Para além do bem e do mal § 211)”.

⁵⁸ Vernant, Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour- soi même et l'autre en Grèce ancienne*, Collection Folio/Histoire, Paris, Gallimard, 1989, p. 217. Longe do tradicional perfil diplomático e conciliador do retórico, para Nietzsche seria válida a descrição que Vernant faz do herói grego: “*Plus que son statut et ses titres dans le corps social, ce qui caractérise un héros, ce sont la singularité de son destin, le prestige exceptionnel de ses exploits, la conquête d'une gloire qui est bien sienne, la survie à travers les siècles de son renom dans la mémoire collective (...) Pour cela, il lui a fallu s'isoler, s'opposer même au groupe des siens, se retrancher à l'écart de ses égaux et de ses chefs. Tel est le cas d'Achille. Mais cette distance ne fait pas de lui un renonçant, abandonnant la vie mondaine. Au contraire, en poussant à son extrême pointe la logique d'une vie humaine vouée à un idéal guerrier, il entraîne les valeurs mondaines, les pratiques sociales du combattant au-delà d'elles-mêmes. Aux normes usuelles, aux coutumes du groupe, il apporte, par la rigueur tendue de sa biographie, par son refus du compromis, par son exigence de perfection jusque dans la mort, une dimension nouvelle. Il instaure une forme d'honneur et d'excellence qui dépassent l'honneur et l'excellence ordinaires* ».

dialético contra adversários dogmáticos idealistas platônicos, confronto típico entre filósofos, encontra argumentos e práticas das quais não pode se distanciar demais as tópicas encontradas por um retórico que enfrenta os mesmos adversários platonizantes em um combativo dinamismo orador-orador.

Intuímos que o confronto filosófico de Nietzsche contra idealistas platônicos usa abertamente de armas que então teriam sido semelhantes àquelas usadas veladamente por retóricos renascentistas contra os mesmos adversários dogmáticos percebidos silenciosamente e tratados como verdadeiros concorrentes retóricos. Intuímos que diferentes resistências e confrontos contra um mesmo platonismo que se enrijece em uma ortodoxia encontra armas semelhantes, adaptadas ao tempo, mas *similares*.

A partir dessas intuições, identificamos as armas que Nietzsche emprega contra os filósofos idealistas platônicos e teólogos de todos os tempos, à luz do meio-dia: o elogio expresso e desabrido aos Sofistas, aos sentidos, ao empirismo e ao ceticismo, o procedimento polemista, a condenação da dialética, o desprezo à superstição, a acusação da decadência do ensino e o ataque à expressão escrita de seus adversários. Vejamos brevemente estas coincidências reveladoras:

O elogio expresso aos Sofistas

Nietzsche se celebrizou pela expressa refutação das postulações de Parmênides de Eléia e das suas implicações e desenvolvimentos alcançados pelo platonismo e pelo cristianismo⁵⁹. Em cada página que Nietzsche deixou escrita há um incansável esforço em confrontar o que percebeu como a ampla, surda e longa aceitação destas doutrinas:

⁵⁹ Nietzsche, Friedrich, *Ce que je dois aux anciens* in *op.cit.*, p. 173 « Enfin ma méfiance de Platon va toujours plus au fond : je trouve qu'il a dévié de tous les instincts fondamentaux des Hellènes, je le trouve si imprégné de morale, si chrétien avant la lettre – il donna déjà l'idée du 'bien' comme idée supérieure – que je suis tenté d'employer à l'égard de tout le phénomène Platon, plutôt que toute autre épithète, celle de 'haute fumisterie' ou, si l'on préfère, d'idéalisme ». O mesmo pensamento, de maneira mais concentrada em um aforismo: « Le désillusionné parle – J'ai cherché des grands hommes et je n'ai toujours trouvé que les singes de leur idéal » (Nietzsche, Friedrich, máxima 39 de *Maximes et pointes* in *Le crépuscule des idoles*, *op.cit.*, p. 78).

« En effet, rien n'a eu jusqu'à présent une force de persuasion plus naïve que l'erreur de l'être, comme elle a par exemple été formulée par les Eléates : car elle a pour elle chaque parole, chaque phrase que nous prononçons ! »⁶⁰

E é o próprio Nietzsche que define os Sofistas como filósofos *realistas*⁶¹ para se juntar a estes e fazer oposição aos que acusa de serem decadentes filósofos *idealistas*⁶²:

« (...) En lui [Tucídides] la culture des Sophistes, je veux dire la culture des realistes, atteint son expression la plus complète : un mouvement inappréciable, au milieu de la charlatanerie morale et idéale de l'école socratique qui se déchaînait alors de tous les côtés. La philosophie grecque est la décadence de l'instinct grec »⁶³

Não é ocioso aqui lembrar que na sua reflexão estética, Nietzsche assume para si explicitamente a sentença atribuída ao Sofista Protágoras “O homem é a medida de todas as coisas”⁶⁴:

« Dans le beau l'homme se pose comme mesure de la perfection; dans des cas choisis il s'y adore. Une espèce ne peut pas du tout faire autrement que de s'affirmer de cette façon. Son instinct le plus bas, celui de la conservation et de l'élargissement de soi, rayonne encore dans de pareilles sublimités (...) Rien n'est beau, il n'y a que l'homme qui soit beau : sur cette naïveté repose toute esthétique, c'est sa première vérité »⁶⁵

⁶⁰ Nietzsche, Friedrich, *La « Raison » dans la philosophie*, op.cit., p. 93.

⁶¹ Nietzsche, Friedrich, *Flaneries inactuelles*, in *Le crépuscule des idoles*, p. 168. Um dos mais altos adjetivos que Nietzsche reserva para poucos é “realista”, que no superlativo faz « *realissimum* »: « Goethe, au milieu d'une époque aux sentiments irréels, était un réaliste convaincu ; il reconnaissait tout ce qui avait sur ce point une parenté avec lui ; il n'y eut dans sa vie de plus grand événement que cette *ens realissimum* nommée Napoléon. Goethe concevait un homme fort, hautement cultivé, habile à toutes les choses de la vie physique, se tenant lui-même bien en main, ayant le respect de sa propre individualité, pouvant se risquer à jouir pleinement du naturel dans toute sa richesse et toute son étendue, assez fort pour la liberté » (grifo nosso).

⁶² Nietzsche, Friedrich, máxima 39 de *Maximes et pointes*, p. 78 . « Le désillusionné parle – J'ai cherché des grands hommes et je n'ai toujours trouvé que les singes de leur idéal ».

⁶³ Nietzsche, Friedrich, *Ce que je dois aux anciens*, op.cit., p. 173. O trecho completo é o seguinte : « Mon repos, ma préférence, ma cure, après tout le platonisme, fut de tout temps Thucydide (...) rien guérit plus radicalement que Thucydide du lamentable enjolivement sous la couleur de l'idéal, que le jeune homme à 'éducation classique' emporte dans la vie en récompense de l'application au lycée. Il faut le suivre ligne par ligne (...) En lui la culture des Sophistes, je veux dire la culture des realistes, atteint son expression la plus complète : un mouvement inappréciable, au milieu de la charlatanerie morale et idéale de l'école socratique qui se déchaînait alors de tous les côtés. La philosophie grecque est la décadence de l'instinct grec ; Thucydide est la grande somme, la dernière révélation de cet esprit des réalités fort, sévère et dur que les anciens Hellènes avaient dans l'instinct. Le courage devant la réalité distingue en dernière instance des natures comme Thucydide et Platon : Platon est lâche devant la réalité, par conséquent il se réfugie dans l'ideial ; Thucydide est maître de soi, donc il est aussi maître des choses... » (grifos nossos).

⁶⁴ Gomperz, Theodor, op.cit., p. 75.

⁶⁵ Nietzsche, Friedrich, *Flaneries inactuelles*, op.cit., p. 140.

Contra os idealistas, portanto, Nietzsche elogia os realistas que identifica com os Sofistas e dos quais assume sentenças que definem sua própria posição. E qual seria esta posição *realista*?

De maneira singela, podemos propor que devemos a Nietzsche uma melhor compreensão do *discurso* filosófico, visto agora na surpreendente perspectiva de uma história da produção da verdade que contraria a interpretação comum idealista que toma o discurso filosófico como a história de uma razão saída de si mesma, consciente de si mesma e responsável apenas diante de si mesma⁶⁶.

Quebrando uma longa tradição, o autor sustentará que este mundo interior da consciência é pleno de miragens e de luzes enganadoras⁶⁷; denunciara o sentimento de prazer escondido em toda crença como a real prova da verdade desta crença e que então a crença na *verdade* do idealismo se confunde assim com o *desejável*⁶⁸; argumentará que os filósofos cometem idiosincrasias confundindo as coisas últimas com as primeiras⁶⁹; acusará a gramática de alimentar a crença nefasta de que as categorias da razão, elaboradas historicamente, foram comunicadas aos homens como revelação divina de um mundo superior, que o homem participa de uma *razão em si*⁷⁰; e mostrará

⁶⁶ Nietzsche, Friedrich, *Les quatre grandes erreurs* in *Le crépuscule des idoles*, op.cit., p. 105. “*De même on ne doutait pas qu’il faille chercher tous les antécédents d’une action dans la conscience, et qu’en les y cherchant on les retrouverait – comme ‘motifs’ : car autrement on n’eût été ni libre, ni responsable de cette action. Et enfin, qui donc aurait mis en doute le fait qu’une pensée est occasionnée, que c’est ‘moi’ que suis la cause de la pensée ?* ».

⁶⁷ *Idem ibidem*, p. 106. « *Le ‘monde intérieur’ est plein de mirages et de lumières troyennes* ».

⁶⁸ *Idem ibidem*, p. 108. « *Explication psychologique de ce fait (...) La première représentation par quoi l’inconnu se déclare connu fait tant de bien que on la ‘tient pour vraie’. Preuve du plaisir (‘de la force’) comme critérium de la vérité* ».

⁶⁹ Nietzsche, Friedrich, *La « Raison » dans la philosophie*, op.cit., pp. 91 e 92. “*L’autre idiosyncrasie des philosophes n’est pas moins dangereuse: elle consiste à confondre les choses dernières avec les choses premières. Ils placent au commencement ce qui vient à la fin – malheureusement ! car cela ne devrait pas venir du tout ! – ‘les conceptions les plus hautes’, c’est-à-dire les conceptions les plus générales et les plus vides, la dernière ivresse de la réalité qui s’évapore, ils les placent au commencement et en font le commencement. De nouveau c’est là seulement l’expression de leur façon de vénérer : ce qu’il y a de plus haut ne peut pas venir de ce qu’il y a de plus bas, ne peut en général pas être venu... La morale c’est que tout ce qui est de premier ordre doit être causa sui. Une autre origine est considérée comme objection, comme contestation de valeur. Toutes les valeurs supérieures sont de premier ordre, toutes les conceptions supérieures, l’être, l’absolu, le bien, le vrai, le parfait – tout cela ne peut pas être ‘devenu’, il faut donc que ce soit causa sui. Tout cela cependant ne peut pas non plus être inégal entre soi... ne peut pas être en contradiction avec soi.. C’est ainsi qu’ils arrivent à leur conception de ‘Dieu...’. La chose dernière, la plus mince, la plus vide est mise en première place, comme cause en soi, comme ens realissimum...* ».

⁷⁰ *Idem Ibidem*, p. 93. « *Le langage appartient, par son origine, à l’époque des formes les plus rudimentaires de la psychologie : nous entrons dans un grossier fétichisme si nous prenons conscience des conditions premières de la métaphysique du langage, c’est-à-dire de la raison (...) la sûreté, la certitude*

a filosofia como um sistema de sabedoria fundado em afirmações anteriores, autorreferenciado, no qual é sábio quem imita um primeiro sábio e seus discípulos. Como resultado, o conhecimento do filósofo é uma inconsciente, agradável, idiossincrática, gramaticalmente iludida e tradicional crença na autoridade de um fundador de escola e então a transmissão deste conhecimento não se diferencia em nada da narração de um sonho, de uma profecia ou de uma cadeia de mentiras⁷¹.

Seu argumento é que tudo e todos fazem parte de um mesmo destino, de um mesmo todo, dentro do mesmo todo, e que não há ninguém que poderia julgar, medir, comparar e condenar o todo, pois na há nada fora do todo⁷². Explica que a vida não pode ser avaliada por um vivente, que, como parte envolvida, tem seus interesses e não pode, portanto, ser juiz. Este argumento é brandido, como sempre, em cores vivas:

“Il faut donc étendre les doigts pour tâcher de saisir cette finesse extraordinaire que la valeur de la vie ne peut pas être appréciée. Ni par un vivant, parce qu’il est partie, même objet de litige, et non pas juge : ni par un mort, pour une autre raison. De la part d’un philosophe, voir un problème dans la valeur de la vie, demeure même une objection contre lui, un point d’interrogation envers sa sagesse, un manque de sagesse. – Comment ? et tous ces grands sages – non seulement ils auraient été des décadentes, mais encore ils n’auraient même pas été des sages ? »⁷³

Assim, Nietzsche denunciou a solidariedade que há entre o fato filosófico e o fato religioso⁷⁴. Entendeu a religião não mais como ideologia, mas como produção de

subjective dans le maniement des catégories de la raison vint (avec surprise) à la conscience des philosophes : ils conclurent que ces catégories ne pouvaient pas venir empiriquement – tout l’empirisme est en contradictions avec elles. D’où viennent-elles donc ? – et dans l’Inde comme en Grèce on a commis la même erreur : ‘Il faut que nous ayons demeuré autrefois dans un monde supérieur (...) il faut que nous avons été divins, car nous avons la raison ! En effet, rien n’a eu jusqu’à présent une force de persuasion plus naïve que l’erreur de l’être (...) car elle a pour elle chaque parole, chaque phrase que nous prononçons ! (...) Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire...».

⁷¹ Nietzsche, Friedrich, *Le problème de Socrate in Le crépuscule des idoles*, op.cit., p. 81. “ (...) ces sages parmi les sages de tous les temps, il faudrait d’abord les voir de près ! Peut-être n’étaient-ils plus, tant qu’ils sont, fermes sur leurs jambes, peut-être étaient-ils en retard, chancelants, décadents peut-être ? ».

⁷² Nietzsche, Friedrich, *Les quatre grandes erreurs*, op.cit., p. 112. « On est nécessaire, on est un morceau de destinée, on fait partie du tout, on est dans le tout, - il n’y a rien qui pourrait juger, mesurer, comparer, condamner notre existence, car ce serait là juger, mesurer, comparer et condamner le tout... Mais il n’y a rien en dehors du tout ! ».

⁷³ Nietzsche, Friedrich, *Le problème de Socrate*, op.cit., p. 82.

⁷⁴ Nietzsche, Friedrich, *Ce que je dois aux anciens*, op.cit., p. 173. « N’oublions pas non plus ces hallucinations de l’ouïe qui, sous le nom de ‘le démon de Socrate’, ont reçu une interprétation religieuse (...) ». Nietzsche, Friedrich, *Le problème de Socrate*, op.cit., p. 83. « Enfin ma méfiance de Platon va toujours plus au fond : je trouve qu’il a dévié de tous les instincts fondamentaux des Hellènes, je le trouve

um mundo e de uma verdade⁷⁵. Devolveu a função crítica à filosofia que agora renuncia a dizer como deve ser o mundo, em um processo de idealização da realidade, para se dedicar a decifrar seus sentidos⁷⁶.

O caminho para chegar a estes resultados o afastou radicalmente do meio acadêmico que integrou: recusando o tradicional primado da consciência na reflexão filosófica sinalizada pelos emblemáticos “Sei que nada sei” do Sócrates de Platão⁷⁷ e do “Penso, portanto, existo” de Descartes⁷⁸, Nietzsche parte da análise das pulsões, instintos e afetos, para constituir uma psicologia da profundidade que chama de *genealogia* e emprega como método para remontar ao que julga ser o *pathos* fundamental que torna necessário que a cultura ocidental seja marcada pelo platonismo e pelo cristianismo; marcas que explicará então como interpretação moral do mundo.

O elogio aos sentidos

A outra face da mesma recusa que une os Sofistas e mestres de retórica a Nietzsche contra quem reinvidique para si uma instância além-mundo como critério de verdade, é certa tendência empirista, visível no elogio das possibilidades da sensibilidade como meio de conhecimento, guia legítima das ações humanas, honesta fonte de prazer, meio seguro para a constituição das disciplinas etc. Este é um dos denominadores comuns entre os Sofistas e mestres retóricos; mesmo que concordemos

si imprégné de morale, si chrétien avant la lettre – il donna déjà l'idée du 'bien' comme idée supérieure – que je suis tenté d'employer à l'égard de tout le phénomène Platon, plutôt que toute autre épithète, celle de 'haute fumisterie' ou , si l'on préfère, d'idéalisme. On l'a payé cher d'avoir vu cet Athénien aller à l'école chez les Egyptiens (ou peut-être chez les Juifs en Egypte ?)».

⁷⁵ Gilson, Étienne, *La Philosophie au Moyen Age – Des origines patristiques à la fin d XIV siècle*, Paris, Payot, 1952, pp. 9 e 10. “Da mesma maneira que em nossos dias a reflexão não pode desconhecer os resultados mais gerais das ciências históricas e sociais, ela quase não pôde se exercer na Idade Média sobre outra coisa a não ser a Revelação do qual o dogma é a expressão. O mundo imediatamente dado, como hoje nos é dado este da ciência, era então aquele da fé. O universo aparecia como a criação de um só Deus em três pessoas. Jesus Cristo, o filho de Deus, engendrado e não criado, consubstancial ao Pai, que se encarnou e se fez homem para nos salvar do pecado de Adão. De seu lado, o homem decaído deve colaborar com esta obra de salvação, se submeter aos mandamentos de Deus e da Igreja de Deus a fim de evitar a perdição eterna e de gozar eternamente a felicidade celeste reservada aos eleitos”.

⁷⁶ Nietzsche, Friedrich, *máxima 39, op.cit.*, p. 78. « *Le désillusionné parle – J'ai cherché des grands hommes et je n'ai toujours trouvé que les singes de leur idéal* ».

⁷⁷ Platon, *Apologie de Socrate in Oeuvres Complètes*, Tome I, Paris, Société d'Éditions “ Les Belles Lettres” , 1925, p. 148.

⁷⁸ Descartes, René, *Discurso do Método*, Lisboa, Edições 70, 1986, p. 75.

com Gomperz sobre a dificuldade de encontrar entre estes uma doutrina comum, muito menos um programa⁷⁹.

Mas é justamente a consideração das condições materiais dos Sofistas, das circunstâncias da profissão, da defesa da autonomia da disciplina e da autoridade de quem a exerce que pode tornar previsível que diante de concorrentes que se apresentam como *filósofos* – e que os acusam de mentir contrapondo-lhes a desvalorização dos sentidos para reivindicarem o conhecimento do que é invisível, eterno, imutável, não gerado, não causado, uno, logo, verdadeiro – os Sofistas e mestres de retórica sejam todos levados, i.e., obrigados, a fazer o contrário: atacar estas abstrações com todas as armas e fazer o elogio dos sentidos, claro que alertas às suas limitações e o perigo de um ingênuo *realismo*, mas insistindo expressamente no valor da indução, da observação e classificação, das tradições, da história, da prática.

No ambiente ainda muito religioso da Renascença, o elogio dos sentidos deverá ser indireto, mas é sem precisar fazer qualquer concessão e sem ser obrigado a apelar para argumentos labirínticos que Nietzsche poderá dizer, séculos depois:

« Et quels fins instruments d'observation sont pour nous nos sens ! Le nez, par exemple, dont aucun philosophe n'a jamais parlé avec vénération et reconnaissance, le nez est même provisoirement l'instrument le plus délicat que nous ayons à notre service : cet instrument est capable d'enregistrer des différences minima dans le mouvement, différences que même le spectroscope n'enregistre pas. Aujourd'hui nous ne possédons de science qu'en tant que nous nous sommes décidés à accepter le témoignage des sens, qu'en tant que nous armons et aiguïsons nos sens, leur apprenant à penser jusqu'au bout. Le reste n'est qu'avorton et non encore de la science : je veux dire que c'est métaphysique, théologie, psychologie, ou théorie de la connaissance »⁸⁰

O método genealógico de Nietzsche, que é um método interpretativo, implica uma reflexão de fundo a propósito dos conceitos tradicionais de realidade e aparência que alcança um estrito sensualismo sem aderir a um realismo ingênuo de quem acredita

⁷⁹ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, p. 18. « *Il n'est pas juste, il est même absurde de parler d'un esprit sophistique, d'une morale sophistique, d'un scepticisme sophistique, etc. Quel miracle eût pu faire que les sophistes, c'est-à-dire les maîtres qui se faisaient payer pour instruire la jeunesse, eussent entre eux des affinités intellectuelles et morales plus fortes qu'avec les autres représentants de la pensée d'alors, quand l'un était venu de la colonie d'Abdère, en Thrace, l'autre d'Élis en Péloponnèse, un troisième de la Grèce centrale, un quatrième de la Sicile ?* » (grifo nosso).

⁸⁰ Nietzsche, Friedrich, *La « Raison » dans la philosophie, op.cit.*, pp. 90 e 91.

em tudo o que vê⁸¹. Em efeito, para o autor toda aparência exige interpretação e a realidade nunca é tomada em oposição à aparência, pois a realidade é a aparência e a aparência, interpretada, é a realidade:

« Si nous faussons le témoignage des sens, c'est la 'raison' qui en est la cause. Les sens ne mentent pas en tant qu'ils montrent le devenir, la disparition, le changement... (...) Le 'monde des apparences' est le seul réel : le 'monde-vérité' est seulement ajouté par le mensonge.. (...) Aujourd'hui nous ne possédons de science qu'en tant que nous nous sommes décidés à accepter le témoignage des sens – qu'en tant que nous armons et aiguïsons nos sens, leur apprenant à penser jusqu'au bout »⁸²

Esta é a *re-união* entre um mundo-verdade e um mundo das aparências, como já defendia Górgias, dizendo que um suposto mundo-verdade, o mundo do Ser, não é: o Ser não é⁸³.

O elogio do ceticismo

Ao enfrentarem, por motivos diferentes, os dogmáticos de sua época, não sem bons motivos, Erasmo e Nietzsche fizeram do elogio aos céticos e usaram de seus corrosivos argumentos como uma arma sempre disponível. Em seu último livro, Nietzsche reserva para estes as seguintes palavras:

« Je mets à part quelques sceptiques - le seul type convenable dans toute l'histoire de la philosophie - : mais les autres ignorent les exigences élémentaires de la probité intellectuelle »⁸⁴

Mas, o elogio dos céticos e mesmo o emprego de sua maquinaria argumentativa capaz de espalhar a dúvida onde há um acúmulo de certezas não deve encobrir o fato de

⁸¹ *Idem ibidem*, p. 90 « *Les sens ne mentent pas en tant qu'ils montrent le devenir, la disparition, le changement... Mais dans son affirmation que l'être est une fiction Héraclite gardera éternellement raison. Le 'monde des apparences' est le seul réel : le 'monde-vérité' est seulement ajouté par le mensonge... ».*

⁸² *Idem ibidem*, pp. 90 e 91.

⁸³ Nietzsche, Friedrich, *Comment le 'monde-vérité' devint enfin une fable* in *Le crépuscule des idoles* *op.cit.*, p. 96. Na fórmula de Nietzsche temos: “ *Le 'monde-vérité', nous l'avons aboli : quel monde nous est resté ? Le monde des apparences peut-être ? Mais non ! avec le monde-vérité nous avons aussi aboli le monde des apparences!* ».

⁸⁴ Nietzsche, Friedrich, *L'Antéchrist* suivi de *Ecce Homo*, Collection Folio/Essais, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Traduits de l'allemand par Jean-Claude Hémery, Paris, Gallimard, 2008, p. 23.

que nem Erasmo ou Nietzsche defendem algum programa filosófico cético. Enfrentado os mesmos tribunais da verdade mantidos por filósofos idealistas platônicos e teólogos cristãos, ambos utilizam o ceticismo apenas operativamente. Inclusive, seria objeto de especulação se Nietzsche poderia mesmo despachá-los como tipos honestos, mas ainda acorrentados aos *ídolos* da Causa Primeira, da Finalidade, da Verdade, do Bem etc., como um caso especial e mais exigente de vítimas do mesmo idealismo platônico.

O procedimento polemista

A análise de Nietzsche nos permite refletir sobre o conflito fora do quadro cristão-idealista de maneira a perceber com imparcialidade um mecanismo na vida social que dá visibilidade e notoriedade ao polemista, fato importante para o retórico que almeja a glória. Na contramão da frequente leitura idealista⁸⁵ – especialmente no caso de Erasmo – esta análise indica que a glória do retórico aumenta com o fato de possuir inimigos que, se não são visíveis, devem ser então revelados ou mesmo criados. Nietzsche propõe a chave deste procedimento beligerante intrínseco ao exercício da retórica:

« L'inimitié est un autre triomphe de notre spiritualisation. Elle consiste à comprendre profondément l'intérêt qu'il y a à avoir des ennemis : bref, à agir et à conclure inversement que l'on agissait et concluait autrefois. L'Eglise voulait de tous temps l'anéantissement de ses ennemies : nous autres, immoralistes et antichrétiens, nous voyons notre avantage à ce que l'Eglise subsiste... Dans les choses politiques, l'inimitié est devenue maintenant aussi plus intellectuelle, plus sage, plus réfléchie, plus modérée. Chaque parti voit un intérêt de conservation de soi à ne pas laisser s'épuiser le parti adverse ; il en est de même de la grande politique (...) »⁸⁶

O próprio Nietzsche põe em prática sua teoria sobre a vantagem da inimizade e mostra profundo conhecimento dos recursos retóricos ao polemizar com Richard Wagner, mesmo depois do falecimento deste. Sob este olhar, torna-se ainda mais interessante o texto *O caso Wagner*, no qual Nietzsche acusa Wagner de usar

⁸⁵ Mathieu, Georges, *Introd.* in Isocrate, *Discours*, Tomo I, p. II. e XVII. Mesmo o *Discurso Panathenaico*, último discurso de Isócrates, obra escrita para favorecer a paz “(...) *choque nos habitudes modernes par la présence d'une préface destinée à la polémique (...)*”

⁸⁶ Nietzsche, Friedrich, *La Morale en tant que manifestation contre nature* in *Le crépuscule des idoles*, *op.cit.*, p. 99.

exatamente de recursos retóricos. Ao tratar do fenômeno cultural, que a música deste compositor representa, como “o caso exemplar, o caso mais instrutivo de uma aglomeração de instintos contraditórios que precisa ser dissecada” com uma “incisão resoluto” e a “extirpação de seus valores opostos”⁸⁷, Nietzsche acusa Wagner de ser um retórico da música⁸⁸, de permanecer como retórico se passando por músico⁸⁹ e de fazer da música uma retórica teatral⁹⁰. E descreve detalhes desta retórica desmascarada: Wagner é o *plus éloquent connaisseur d'âmes*⁹¹, expressa a linguagem a mais íntima da modernidade⁹², possui *une extreme adresse* diplomática⁹³, exhibe em seus escritos uma escola de prudência⁹⁴ e é enfim o comediante que possui a poderosa persuasão do gesto⁹⁵. Comediante em um sentido muito exato:

*« On est comédien lorsque l'on a sur le reste de l'humanité un avantage : c'est de s'être rendu compte que ce qui doit produire une impression de vérité ne doit pas être vrai. Cette phrase a été formulée par Talma : elle contient toute la psychologie du comédien, elle contient aussi – n'en doutons pas, la morale du comédien. La musique de Wagner n'est jamais vraie »*⁹⁶

Nietzsche denuncia então, paradoxalmente, de maneira platônica, o emprego de armas que ele, Nietzsche, conhece muito bem, sabe identificar e sabe usar. Prova de que sabe usar é o fato de que esta denúncia é ela mesma retórica, e todos sabemos que Nietzsche é antiplatônico, e porque reproduz a antiga tópica retórica da “denúncia de

⁸⁷ Nietzsche, Friedrich, *Le cas Wagner in Le crépuscule des idoles, op.cit., op.cit.*, p. 236.

⁸⁸ *Idem ibidem*, p. 214. « Wagner marche, avec fifres et tambours, à la tête de tous les artistes du discours, de l'interprétation, de la virtuosité (...) ».

⁸⁹ *Idem ibidem*, p. 212. « Je le répète, Wagner ne pouvait créer de toute pièce, il n'avait pas le choix, il devait faire des formules, des redoublements, des complications ; il demeura rhéteur en tant que musicien (...) ».

⁹⁰ *Idem ibidem*, p. 207. « Wagner n'était pas musicien d'instinct. Il l'a prouvé en sacrifiant toute règle, et pour parler plus nettement, tout style dans la musique, pour faire d'elle ce dont il avait besoin, une rhétorique théâtrale (...) ».

⁹¹ *Idem ibidem*, p. 186. « Mais où trouverai-il pour le labyrinthe de l'âme moderne un guide mieux initié que Wagner, un plus éloquent connaisseur d'âmes ? Par Wagner, la modernité parle son langage le plus intime (...) ».

⁹² *Idem ibidem*.

⁹³ *Idem ibidem*, p. 195. « Il sauve Goethe, cela va de soi; mais avec une suprême adresse, de façon à prendre en même temps le parti de la jeune fille idéale ».

⁹⁴ *Idem ibidem*, p. 211. « Encore un mot, en passant, sur les écrits de Wagner : ils sont, entre autres choses, une école de prudence. Le système de procédure de Wagner peut être employé dans cent autres cas – que celui qui a des oreilles entende ».

⁹⁵ *Idem ibidem*, p. 206 « Le comédien Wagner est un tyran, son pathos culbute n'importe quel goût, n'importe quelle résistance. – Qui donc possède cette puissance de persuasion des gestes (...) ».

⁹⁶ *Idem ibidem*, p. 207.

que o outro usa de recursos retóricos” , o que já está presente na própria *Iliada*⁹⁷ . Outra prova, entre muitas outras possíveis, é o emprego contra Wagner da tópica do “médico que ministra apenas o que o doente quer” quando, denuncia a busca wagneriana pelo favor da multidão oferecendo a esta não o que é necessário, mas o que lhe é agradável⁹⁸ , i.e., não a *verdade* que seria um remédio, mas justamente o que esta pede a todo o momento: *des épices plus fortes*⁹⁹ .

A condenação da dialética

É a avaliação que Nietzsche faz do método dialético que dá a chave para a clara compreensão do fato de que mesmo Sofistas e antigos professores de retórica de todas as épocas e seus continuadores, como Erasmo, vêm com igual desgosto o emprego deste método de perguntas e respostas conduzidas. Método que o humanista e o pensador alemão igualmente acusam de ser responsável pela decadência do estilo na expressão e no pensamento¹⁰⁰ .

Para Nietzsche, a dialética é uma estratégia para combate verbal *naïf* ou de má fé, porque respectivamente vítima ou cúmplice, da aceitação singela ou imposição

⁹⁷ *Iliade*, IX, p. 219. É visível na famosa passagem em que Aquiles responde ao longo e apelativo discurso do artificioso Ulisses, enviado em embaixada para convencê-lo a voltar à luta: « (...) *Je hais à l'égal des portes d'Hadès celui qui cache une chose en son coeur et en avance une autre.* »

⁹⁸ Platon *Gorgias*, *op.cit.*, p. 303. (521e-522a). “Se me ocorre o mesmo que eu dizia a Polo, que serei julgado como o seria, diante de um tribunal de crianças, um médico acusado por um cozinheiro. Pensa, com efeito, de que modo poderia defender-se o médico posto em tal situação (...)”. Nietzsche já havia retornado contra os idealistas esta famosa tópica empregada pelo Sócrates de Platão contra os Sofistas, ao argumentar que Sócrates ofereceu aos atenienses um falso remédio para a contradição brutal dos sentidos que se fazia sentir. Falso remédio agradável, mas que opera pela extirpação dos instintos (Nietzsche, Friedrich, *Le problème de Socrate*, *op.cit.*, p. 87).

⁹⁹ Nietzsche, Friedrich, *Le cas Wagner*, *op.cit.*, p. 199. « *L'instinct est atrophié. Ce que l'on devrait craindre c'est précisément ce qui attire. On porte aux lèvres ce qui mène encore plus vite à l'abîme. – Veut-on un exemple ? On n'a qu'à observer le régime que se prescrivent les anémiques, les gouteux ou les diabétiques (...) des épices plus fortes* ».

¹⁰⁰ Nietzsche, Friedrich, *Le problème de Socrate*, *op.cit.*, p. 83 e 84. “*Avec Socrate, le goût grec s'altere en faveur de la dialectique: que se passe-t-il exactement? Avant tout c'est un goût distingué qui est vaincu ; avec la dialectique le peuple arrive à avoir le dessus. Avant Socrate, on écarté dans la bonne société les manières dialectiques : on les tenait pour des mauvaises manières, elles étaient compromettantes. On en détournait la jeunesse. Aussi se méfiait-on de tous ceux qui présentent leurs raisons de telle manière (...) Ce qui a besoin d'être démontré pour être cru ne vaut pas grand-chose ; « On ne choisit la dialectique que lorsque l'on n'a pas d'autre moyen. On sait qu'avec elle on éveille la défiance, qu'elle persuade peu. Rien n'est plus facile à effacer qu'un effet de dialecticien : la pratique de ces réunions l'on parle le démontre* ».

maliciosa, de pressupostos que passam em silêncio e não são discutidos preliminarmente, antes do jogo dialético, por nenhuma das partes: a ideia de Ser, de causalidade e finalidade, de unidade, de verdade etc. Ideias pressupostas que, tomadas sem discussão, autorizam e reivindicam a investigação imediata, e.g., da existência de tudo, de uma causa primeira e uma finalidade última para o cosmos, uma verdade como resposta unificadora para todos os fenômenos, uma realidade superior, infinita e eterna, logo identificada com um *Criador*.

Ideias pressupostas inconscientemente, assumidas *a priori*, que deixam sideradas as vítimas da dialética e praticantes inadvertidos que permitem às diferentes ortodoxias, vide escolas de filosofia ou religiões – todas defensoras de uma verdade única possível ou revelada – a desenvolverem imensas e obscuras *silvas* de argumentos abstratos, densos cipoais, como este atribuído a Melissos, um dos mais antigos discípulos de Parmênides:

« Ce qui existe, dit-il ensuite, était de toute éternité et sera de toute éternité. Car s'il était né, il aurait nécessairement, avant de naître, dû être le Néant. Mais si un jour il était le Néant, nous sommes en droit de dire que jamais rien ne peut sortir du Néant. Si donc il n'est pas né, et si cependant il est, c'est qu'il était de toute éternité et qu'il sera de toute éternité ; il n'a ni commencement ni fin, mais il est infini. Car s'il était né, il aurait un commencement (car, étant né, il aurait commencé une fois) et une fin (car, étant né, il aurait fini une fois). Mais s'il n'a jamais commencé et jamais fini, s'il a toujours été et sera toujours, alors il ne possède ni commencement ni fin. Il est d'ailleurs impossible qu'une chose soit éternelle, si elle ne renferme tout en soi »¹⁰¹

Não sem motivo a tradição atribui a Zenão de Eléia o título de “Inventor da Dialética”, pois, como discípulo de Parmênides e para defender a descrição do verdadeiro Ser, por oposição à realidade visível pelos sentidos, elaborou uma série de raciocínios e paradoxos que tinham por finalidade problematizar para *desacreditar* os

¹⁰¹ Gomperz, Theodor, *Les disciples de Parménide (Les penseurs de la Grèce - Histoire de la philosophie antique, Tome I, livre II, capítulos II e III)*, collection Le Philosophe, Houilles, Éditions Manucius, 2009. Gomperz segue Nietzsche de perto ao tecer o seguinte comentário sobre Melissos: « *Si rien n'est, comment pourrions-nous en arriver à parler de quelque chose comme étant ?* » Tels sont les mots que Méliossos a placés en tête de son livre, et c'est un honneur pour lui d'avoir eu l'idée que le point de départ de son exposition pouvait être illusoire, et d'avoir essayé d'écarter cette possibilité par un argument. Nous ne voulons pas nous attarder à examiner si cet argument est concluant, ou si l'on n'aurait pas pu répondre avec raison : Le concept de l'Être, au sens rigoureux dans lequel seul il peut supporter les conséquences qui y sont ici attachées, repose peut-être réellement sur une illusion de l'esprit humain, que Méliossos, précisément, a déclaré sujet à tant d'illusions ».

sentidos e as noções da vida prática, tais como o espaço, movimento, extensão etc. Todos se lembram do paradoxo apresentado pela famosa corrida a que se propuseram Aquiles e a Tartaruga. Zenão fazia notar que, dada a vantagem à tartaruga, o movimento que Aquiles fazia para alcançá-la era acompanhado por outro menor que esta fazia à frente, e a colocava fora do alcance do herói, e assim por diante¹⁰².

Então, é por causa destes abusos e outros menos perceptíveis que Erasmo e Nietzsche têm motivos para conviverem mal com a dialética: estes jogos de perguntas e repostas, concebidos para serem comprometedores¹⁰³, são empregados sempre por ortodoxias que, pretendendo um *monopólio* da verdade, elaboram discursos que são concorrentes em prestígio com os Sofistas e retóricos. Nietzsche chegará a afirmar:

*« Pour trouver un charme au dialogue de Platon, cette façon dialectique horriblement suffisante et infantine, il faut ne jamais avoir lu de bon français, Fontenelle, par exemple. Platon est ennuyeux »*¹⁰⁴

O desprezo da superstição

Outro aspecto marcante da crítica de Nietzsche contra a ortodoxia platonizante que reivindica uma instância *ideal* como critério de verdade e que pode ser aproximado em suas consequências à obra erasmiana, é o combate a um subproduto do pensamento dogmático cristão: a superstição. Pois os conceitos e imagens de uma interpretação tornada cânon, e assim absolutizados, podem ser hipostasiados e tomados como objeto, diríamos, do pensamento mágico, colocados em *outro mundo* e transformados em entidades.

¹⁰² Idem, *op.cit.*. Gomperz desarma este paradoxo e mostra os silenciosos pressupostos que desafiava o bom senso e o razoável crença nos sentidos: “*La divisibilité idéale et la séparation actuelle sont, il est vrai, deux choses connexes, mais il n'en résulte pas qu'elles doivent, en fait, marcher l'une à la suite de l'autre (...) et la rigueur de pensée de ce dernier (Zenão) n'est pas toujours de bon aloi. Au milieu de ses raisonnements, on rencontre parfois deux points de vue qui, tous deux, peuvent se défendre, mais qui s'excluent absolument. Zénon joue tour à tour l'un contre l'autre ; tantôt il associe l'idée du fini avec celle de l'infini, tantôt l'espace continu avec les unités distinctes du temps, tantôt enfin le temps continu avec les unités distinctes de l'espace*”.

¹⁰³ Nietzsche, Friedrich, *Le problème de Socrate, op.cit.*, pp. 83 e 84. “*Avant Socrate, on écartait dans la bonne société les manières dialectiques, elles étaient compromettants*». O sentido de « comprometedoras » é bem claro: os fracos desenvolvem raciocínios que, se obtêm a aquiescência dos fortes, comprometem-nos com os interesses dos fracos.

¹⁰⁴ Nietzsche, Friedrich, *Ce que je dois aux anciens, op.cit.*, p. 172.

Pode ser assim que o humanista acusou em quase toda sua obra a *superstitio*¹⁰⁵ da qual se aproveitavam os teólogos, seus concorrentes retóricos, e denunciou – por certo com uma crítica eloquente, reverente e adequada a cada caso – o culto às relíquias, aos santos, à prática do jejum, ao marianismo, aos milagres, à inspiração divina, à venda de indulgências, ao respeito fetichista pela Bíblia, pelos sinais externos da fé, pelos sacramentos e a todos os preceitos secundários etc. e sua exploração por uma classe sacerdotal.

E seria razoável conjecturar que Erasmo levou o combate à superstição ao limite das possibilidades retóricas que lhe eram concebíveis e que lhe auferissem o máximo de glória sem lhe comprometer com as Instituições ou aqueles mais conservadores. Já Nietzsche, em tempos de maior liberdade de expressão, herdeiro de um patrimônio filosófico e retórico que carrega as reflexões de mais de três séculos de avanços teóricos, vivendo em um período em que a superstição popular combatida por Erasmo já era uma grosseria do passado, teria concebido um discurso que pôde descer até o que parecem ser as raízes mesmas daquela superstição popular para encontrar inimigos ainda invisíveis a todos e que chamou de *Götten* – ídolos – inimigos à altura de seus recursos filosóficos.

Nietzsche chamou a estes ídolos de causa primeira, finalidade, eternidade, unidade, verdade, Bem, Deus e todas as demais criações que atribuiu a um idealismo, e os acusou de serem tomados como reais por um modo de pensar equivocado, fundado em erros localizados em uma psicologia profunda. Erros aproveitados pela moral do ressentimento, manipulada de maneira consciente ou não, por religiosos ou filósofos idealistas, responsáveis por grandes sofrimentos da humanidade:

*« Ni Manou, ni Platon, ni Confucius, ni les maîtres juifs et chrétiens n’ont jamais douté de leur droit au mensonge. Ils n’ont pas douté de bien d’autres droits encore... Si l’on voulait s’exprimer en formule, on pourrait dire : tous les moyens par lesquels jusqu’à présent l’humanité devrait être rendue plus morale étaient foncièrement immoraux »*¹⁰⁶

¹⁰⁵ Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari – a cura di Luca D’Ascia*, Torino, Nino Aragno Editore, 2002, p. 167. “Gli ‘accattoni tiranni’ desiderano mantenere il popolo nella sua ignoranza per ingannarlo più facilmente, fargli credere di tutto e spaventarlo con timori superstiziosi. Quase sempre, infatti, la cultura libera dalla superstizione”.

¹⁰⁶ Nietzsche, Friedrich, *Ceux qui veulent rendre l’humanité ‘meilleure’*, op.cit., p. 117.

A acusação da decadência do ensino

Observamos que Erasmo e Nietzsche foram iguais professores profissionais, envolvidos inteiramente nos assuntos de seu tempo, ambos aplicaram seus conhecimentos *ad vitam*, foram reconhecidos e criticados pelo meio universitário que também criticaram.

Refirimo-nos especialmente às instituições herdeiras das escolas que, na Antiguidade, aparentemente desinteressadas pela competição em sociedade e dedicadas à livre pesquisa, monopolizaram o título de “escolas de filosofia” porque seus membros correspondiam melhor, para a compreensão e percepção popular, ao antigo estereótipo de “sábio” apartado e em retiro voluntário da sociedade¹⁰⁷.

De fato, Gomperz, combatendo a leitura idealizada do pensamento grego como é oferecida pela *Paideia* de Werner Jaeger¹⁰⁸, atribui a Platão a busca sistemática deste papel social para si mesmo:

*“Platon n’a eu que du mépris pour la société qui l’entourait. Les plus grands hommes d’État de sa ville lui ont paru médiocres ; médiocres ses poètes et ses philosophes. Sa principale préoccupation a été de séparer de la façon la plus absolue, d’isoler pour ainsi dire au moyen d’un fossé et d’une palissade sa doctrine et son école, hors desquelles il n’y avait pas pour lui de salut, de tout ce qu’il on pouvait confondre avec elles, de tout ce qui pouvait même faire songer à elles »*¹⁰⁹

Lembre-se da comédia *As nuvens*¹¹⁰ de Aristófanes, contemporâneo de Sócrates, que testemunha a percepção popular destas nascentes escolas mantidas por personagens associados à figura extravagante do sábio. Também se atribuía a Sólon, um dos sete

¹⁰⁷ Vernant, Jean-Pierre, *op.cit.* pp. 211 e 212. Jean-Pierre Vernant comenta a distinção proposta por Luis Dumont, plena de ressonâncias nietzscheanas, entre indivíduo fora do mundo e indivíduo dentro do mundo, nos livros *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, 1966 e *Homo aequalis. Gênesse et épanouissement de l’idéologie économique*, Paris, 1977 : « Dès l’époque hellénistique, le Sage, comme idéal d’homme, se définit en opposition à la vie mondaine : accéder à la sagesse, c’est renoncer au monde, s’en détacher. En ce sens et sur ce plan, le christianisme des premiers siècles ne représente pas une rupture avec la pensée païenne mais une continuité, avec un déplacement d’accent : l’individu chrétien existe dans et par sa relation avec Dieu, c’est-à-dire fondamentalement par son orientation hors du monde, la dévaluation de l’existence mondaine et de ses valeurs ».

¹⁰⁸ Jaeger, Werner; *Paideia – A formação do Homem grego*, São Paulo, Martins Fontes / Universidade de Brasília, 1989.

¹⁰⁹ Gomperz, Theodor, *Les Sophistes, op.cit.*, p. 21.

¹¹⁰ Aristófanes, *As Nuvens, Só para Mulheres, Um Deus Chamado Dinheiro* – trad. do grego e apresentação de Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1995.

sábios, o abandono de sua posição política e a iniciativa de um longo período de viagens¹¹¹, o que se atribui também a nomes como Homero e Platão.

O próprio Nietzsche, em seu livro *Assim falou Zaratustra*¹¹², fazendo o personagem principal descer da montanha para pregar aos homens, não sem malícia, usa de maneira literária esta mesma tópica para reforçar o sentido de que seu discurso é *equivalente*, fala e é digno de ser ouvido, em termos de igualdade pelos que passaram a ser chamados, e chamam-se, de filósofos, neste sentido do sábio que se aparta da sociedade. Este recurso é retórico, pois de fato Nietzsche se vê em oposição a tudo o que significam estes ‘sábios entre os sábios’ que renegam o mundo e aos quais a percepção geral associou ao termo “filósofo”:

“De tout temps les sages ont porté le même jugement sur la vie : elle ne vaut rien... Toujours et partout on a entendu sortir de leur bouche la même parole, une parole pleine de doute, pleine de mélancolie, pleine de fatigue de la vie, pleine de résistance contre la vie (...) ces sages parmi les sages de tous les temps, il faudrait d’abord les voir de près ! Peut-être n’étaient-ils plus, tant qu’ils sont, fermes sur leurs jambes, peut-être étaient-ils en retard, chancelants, decadents peut-être ? »¹¹³

Não como estes sábios, portanto, mas como fizeram seus adversários, os Sofistas e retóricos, que Erasmo e Nietzsche se dedicaram ao ensino dos textos da Antiguidade, opondo-se aos tribunais da verdade de filósofos e teólogos.

O retórico Luciano expõe sobre o exato tipo de filósofo que admira ao descrever Démonax – o resultado é alguém que se parece mais com um retórico que com um sábio socrático-platônico:

“C’est en homme simple, sans se laisser le moins du monde aveugler par l’orgueil, qu’il participait à la vie privée et publique. Il n’adoptait pas l’ironie de Socrate, mais répandait des grâces attiques dans ses entretiens, si bien qu’en le quittant ses interlocuteurs n’éprouvaient ni le mépris qu’inspire la vulgarité, ni un sentiment d’aversion devant la sévérité des reproches: ils étaient transportés de joie, bien plus honnêtes, plus gais et confiants dans l’avenir”¹¹⁴ (grifo nosso)

¹¹¹ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, p. 18. « Ainsi ce nom fut appliqué aux grands poètes, aux grands philosophes, aux musiciens fameux, et aux sept hommes d’État ou hommes privés que leurs profondes maximes avaient fait qualifier de Sages ».

¹¹² Nietzsche, Frederico, *Assim falava Zaratustra (livro para toda a gente e para ninguém)*, São Paulo, Brasil Editora S. A., 1961.

¹¹³ Nietzsche, Friedrich, *Le problème de Socrate*, *op.cit.*, p. 81.

¹¹⁴ Lucien, *Vie de Démonax* in *op.cit.*, p. 11.

Quintiliano repete no *De Institutio Oratoria* as observações de Cícero no *De Oratore* sobre o comportamento refratário dos filósofos em relação aos sentimentos e responsabilidades republicanas:

*“Or moi, l’orateur que je forme, je voudrais qu’il soit philosophe, mais un philosophe romain, se montrant un homme dévoué à ces concitoyens, non par des discussions entre quatre murs, mais par son expérience des affaires et dans la pratique – non secretis disputationibus sed rerum experimentis atque operibus vere civilem virum exhibeat”*¹¹⁵

E como Erasmo e Nietzsche viveram em épocas cuja realidade econômica não permitia para todos o acesso à erudição antiga, que necessariamente passa pelo aprendizado das línguas clássicas, ambos foram igualmente acusados de elitistas. Colabora para esta acusação o fato de que Erasmo raramente deu aulas privadas e preferiu educar as elites leitoras de latim e de que Nietzsche prefere a aristocracia por vincular a democratização do acesso ao ensino com o rebaixamento do padrão cultural, um ensino que não produz senão indivíduos “à *demi-cultivés, grossiers voire barbares*”¹¹⁶.

Mesmo que muito distante do tempo de Erasmo, estas palavras de Nietzsche, têm muitas ressonâncias erasmianas:

*« Ce qu’il y a d’essentiel dans l’enseignement supérieur en Allemagne s’est perdu : Le but tout aussi bien que le moyen qui mène au but. Que l’éducation, la culture même soient le but – et non ‘l’Empire’, que pour ce but il faille des éducateurs (...) éduqués eux-mêmes, des esprits supérieurs et nobles qui s’affirment à chaque moment, par la parole et par le silence, des êtres d’une culture mûre et adoucie (...) »*¹¹⁷

É sob esta luz que vemos Nietzsche abandonar a carreira de professor e acusar a decadência da cultura alemã como causada pela degeneração de todo o sistema de ensino alemão, seu instinto de mediocridade, sua subordinação ao cientificismo e aos

¹¹⁵ Quintilien, *op.cit.*, p. 293.

¹¹⁶ Nietzsche, Friedrich, *Ce que les allemands sont en train de perdre* in *Le crépuscule des idoles*, *op.cit.*, p. 124. « *Toute éducation supérieure n’appartient qu’aux exceptions : il faut être privilégié pour avoir un droit à un privilège si supérieur. Toutes les choses grandes et belles ne peuvent jamais être un bien commun : pulchrum est paucorum hominum. Qu’est-ce qui amène l’abaissement de la culture allemande ? Le fait que l’ ‘éducation supérieure’ n’est plus un privilège – le démocratisme de la culture devenue obligatoire, commune.*»

¹¹⁷ Nietzsche, Friedrich, *Ce que les allemands sont en train de perdre*, *op.cit.*, *op.cit.*, p. 123.

interesses do Estado em obter com mais pressa trabalhadores aptos, a massificação escolar e a insistência em “objetividade”. É assim também que o vemos empregando a tópica renascentista da confiança no poder inventivo dos homens, para acusar as universidades de estarem entregues à imobilizante repetição do mesmo idealismo platônico, fundadas em *uma moral de criadouro e domesticação*¹¹⁸.

Em comparação com o esforço erasmiano pela substituição do ensino medieval pelos *Studia Humanitatis*, todas estas críticas de Nietzsche podem ser traduzidas pela afirmação de que decaem os *Studia Humanitatis*¹¹⁹.

Resta diante de nossos olhos um retórico no século XVI, que busca o consenso com os recursos da erudição clássica e patrística, enfrentar um sistema de ensino fundado em uma verdade revelada e permitida para poucos; e no século XIX, vemos um filósofo, defensor daquela mesma erudição clássica sofisticado-retórica, reagir duramente no momento em que esta é desprezada nas universidades platonizantes ou que se voltam para os conhecimentos tecnicistas.

Contudo, se os humanistas estão confiantes na restauração das antigas disciplinas e seus costumes *humaniores, politiores* – pelo menos até a chegada de Reforma – já o filósofo alemão é duro quanto às possibilidades que sobrevivam as lições dos grandes mestres sofistas e retóricos:

“Ce qui peut être bien fait aujourd’hui, ce qui peut être fait maître, ne sont que les petites choses. Là seulement la loyauté est encore possible (...) Le meilleur enseignement, l’éducation la plus consciencieuse, l’intimité la plus absolue et même l’isolement dans la compagnie des vieux maîtres,

¹¹⁸ Nietzsche, Friedrich, *Ceux qui veulent rendre l’humanité ‘meilleure’*, op.cit., p. 117 « *La morale de l’élevage et la morale de la domestication (...) C’est là le grand, l’inquiétant problème que j’ai poursuivi le plus grand temps : la psychologie de ceux qui veulent rendre l’humanité ‘meilleure’ (...) la pia fraus fut l’héritage de tous les philosophes (...)* ».

¹¹⁹ Nietzsche, Friedrich, *Ce que les allemands sont en train de perdre*, op.cit., pp. 119 a 126. Destas páginas destaco os seguintes trechos: « *Depuis dix-huit ans, je ne me suis pas lassé de mettre en lumière l’influence déprimante de notre scientisme actuel sur l’esprit. Le dur esclavage à quoi l’immense étendue de la science condamne aujourd’hui chaque individu est une des raisons principales qui fait que des natures aux dons plus pleins, plus riches, plus profonds, ne trouvent plus d’éducation et d’éducateurs qui leurs soient conformes. Rien ne fait plus souffrir notre culture que cette abondance de portefeuilles prétentieux et d’humanités fragmentaires ; nos universités sont, malgré elles, les véritables serres chaudes pour ce genre de dépérissement de l’esprit dans son instinct*»; e « *Ce que les ‘écoles supérieures’ allemandes atteignent en effet, c’est un dressage brutal pour rendre utilisable, exploitable pour le service de l’État, une légion de jeunes gens avec une perte de temps aussi minime que possible* ».

tout cela n'est que palliatif, n'est qu'illusoire, pour parler plus sévèrement, puisque le tempérament ne répond plus aux conditions premières (...) »¹²⁰

O ataque à expressão escrita de seus adversários

Finalmente, quanto à arte de bem escrever, o fato de Górgias, Isócrates, Erasmo e Nietzsche serem igualmente seus entusiastas nos induz a pensá-la como a outra face daquela mesma contrariedade de todos estes autores diante do pesado jogo dialético. As frequentes queixas de Erasmo contra a grosseria da expressão escrita de seu tempo serão quase repetidas por Nietzsche:

« La raide balourdise du geste intellectuel, la main lourde au toucher, cela est allemand à un tel point, qu'à l'étranger on le confond avec l'esprit allemand en général. L'Allemand n'a pas de doigté pour les nuances... Le fait que les Allemands ont pu seulement supporter leurs philosophes, avant tout ce cul-de-jatte des idées, le plus rabougri qu'il y ait jamais eu, le grand Kant, donne une bien petite idée de l'élégance allemande (...) savoir danser avec les pieds, avec les idées, avec les mots : faut il que je dise qu'il est aussi nécessaire de le savoir avec la plume, qu'il faut apprendre à écrire ? »¹²¹

Resistências a esta metodologia

Então são estas as armas que Nietzsche pôde empregar à luz do dia em seu século contra os filósofos idealistas platônicos e teólogos de todos os tempos e que evidenciam – retrospectivamente – os procedimentos e movimentos discretos já empregados por Erasmo como um retórico em confronto contra teólogos e filósofos na ainda muito cristã Renascença.

Todos estes argumentos, depois de vibrados sob a pena de Nietzsche tornaram mais visíveis os movimentos disfarçados, as tópicas imperceptíveis já empregadas por Erasmo contra teólogos e filósofos em seu tempo: a referência ambivalente aos Sofistas, aos retóricos e aos epicuristas; uma posição nuançada em relação aos sentidos; a atenção à natureza e à experiência vivida pelos homens, o elogio à prudência dos cétricos; o negado, mas efetivo empenho em polêmicas; a crítica aos abusos da dialética;

¹²⁰ Nietzsche, Friedrich, *Second Post-Scriptum para Le cas Wagner*, *op.cit.*, p. 229.

¹²¹ Nietzsche, Frederich, *Ce que les allemands sont en train de perdre*, *op.cit.*, p. 126.

a denúncia da superstição; o engajamento na causa do ensino e a prática e difusão da arte de bem escrever.

Aos que possuem ouvidos delicados¹²² para tudo o que é insólito e se sentem incomodados com a chegada de um convidado perturbador como Nietzsche em plena discussão renascentista, é preciso lembrar que nos tempos atuais em que observamos o recrudescimento dos discursos religiosos, a imagem e a obra de Erasmo corre o risco de ser demais associada a um humanismo cristão, ao ponto de um teólogo *do Institut d'Étude Théologiques* de Louvain, cidade em que justamente se reuniam seus maiores adversários teólogos, editar um livro¹²³ em cujo prefácio o cardeal Henri de Lubac, eminente teólogo francês do século XX, um dos fundadores do *Cahiers du Témoignage chrétien*¹²⁴, afirma:

«(...) l'ouvre du grand humaniste apparaît à bien des égards d'une profonde actualité. Si son expression latine la protège toujours et de plus en plus inexorablement contre les curiosités faciles et les utilisations hâtives (...) Erasme n'est pas un théologien 'systematique'. Humaniste au goût très sûr, il met son élégance à voiler dans sa composition comme dans son vocabulaire le caractère technique de sa pensée. Mais il est bien théologien, et se veut tel. Pour lui, la réalité chrétienne est contenue tout entière dans le 'cercle' à l'intérieur duquel 'le Christ se meut'; elle a sa source et aussi bien ses développements dans cette *Christi Fabula*, histoire réelle aux dimensions multiples, à la fois dramatique et symbolique, visible et invisible, humaine et divine, personnelle et collective, dont l'Église a l'intelligence et dont elle assure la fécondité continue »¹²⁵ (grifos nossos)

A Igreja aprendeu muito com a retórica erasmiana e por certo a locução *l'Église a l'intelligence* no texto acima não assume explicitamente que a Igreja é detentora exclusiva da verdade sobre a *Christi Fabula*, mas percebemos, no conjunto deste extrato, que se volta a falar em véus (*élégance à voiler*), e em termos técnicos (*vocabulaire, caractère technique*) o que exclui amadores, *bref*, leigos e profanos.

¹²² Érasme de Rotterdam, *Dedicatória a Tomas Morus* in *Éloge de la Folie*, trad. Pierre de Nolhac, suivi de la Lettre d'Érasme a Dorpius avec des annotations de Maurice Rat, Paris, Éditions Garnier Frères, 1936., p. 7. "Je admire la délicatesse des oreilles de ce temps [aurium delicias] qui n'admettent plus qu'un langage surchargé de solennelles flatteries".

¹²³ Chantraine, Georges, *'Mystère' et 'Philosophie du Christ' selon Érasme*, préf. de H. de Lubac, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, fascicule 49, Belgique, Presses Duculot, 1971.

¹²⁴ O jesuíta Henri de Lubac foi nomeado cardeal por João Paulo II sem ter sido previamente bispo. Informações disponíveis na internet através do site Google com a expressão "Henri de Lubac".

¹²⁵ Chantraine, Georges, *op.cit.*, pp. VII a IX.

Este posicionamento separatista, que opera pela lógica do diferenciar para hierarquizar e subordinar, chega ao cúmulo de festejar o fato de que a diminuição da oferta de cursos públicos de línguas clássicas aumentam o hermetismo da maior parte da obra erasmiana divulgada (*son expression latine la protège toujours et de plus en plus inexorablement*), que realmente ainda não foi traduzida, e de condenar o interesse que pessoas não especialistas, i.e., não pertencentes ao clero, possam demonstrar pela obra (*les curiosités faciles et les utilisations hâtives*).

E não nos escapa o que é mais grave: a sentença *la réalité chrétienne est contenue tout entière dans le « cercle » à intérieur duquel « le Christ se meut »*. Ora, a novidade erasmiana que justamente *moderniza* a medieval hierarquia de seres representada pela estática escala vertical substituindo-a por apenas três círculos permeáveis entre si¹²⁶ é aqui empregada – as aspas indicam que as palavras foram emprestadas de Erasmo – no sentido de novamente separar o que está fora e o que está dentro. Isto significa claramente separar o profano incapaz de chegar sozinho à verdade (*la réalité chrétienne*) e o clero que possui o monopólio desta verdade.

Isso é exatamente tudo que Erasmo combateu, é um dos fios tenazes que atravessam todos os volumes de sua obra, não por ser programaticamente contrário a todo elitismo, profundamente democrático ou mais cristão que estes padres, mas, como vimos, porque é essencial para Erasmo a autonomia de sua própria arte e diz respeito à eficácia do conhecimento retórico que dominava e chamava por *Studia Humanitatis*.

Então, para que crescentes névoas de meias palavras não obscureçam uma obra e um nome; para que a herança do autor não corra o risco de ver estabelecer-se para si uma interpretação desfiguradora que a torne monopólio de alguma poderosa instituição e para que sejam trazidas à luz do meio-dia a legítima e ilustre aspiração à glória que move os grandes mestres retóricos e tornam mais compreensíveis e humanas suas

¹²⁶ Érasme de Rotterdam, *Lettre à Paul Volz* in Érasme de Rotterdam, *Enchiridion Militis Christiani*, Introd. et trad. par A. J. Festugière, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971, pp. 77 a 79. “*Que le Christ demeure ce qu’il est, le centre, tandis que l’entourent un certain nombre de cercles (...) Ensuite, que ceux qui sont le plus proches du Christ, prêtres, évêques, cardinaux, pontifes (...) Qu’un second cercle contienne les princes profanes, dont les armes et les lois, d’une certaine manière à elles servent le Christ (...) Dans le troisième cercle nous placerons le commun people, en tant, que la partie la plus grossière de ce globe, mais non point si grossière qu’elle n’appartienne au corps du Christ. Car ce n’est pas seulement les yeux qui sont membres du corps, mais aussi les mollets*”.

obras, pareceu-nos justificável ter ousado no pacífico e cordial meio erasmiano e ter buscado, para uma nova leitura do mestre, apoio em um filósofo *sui generis*.

Ordem de exposição

Assim, para a apresentação desta tese que expõe, a partir das concepções aristotélicas presentes na *Retórica*, a gênese e a natureza retórica da escrita erasmiana, que implicam inúmeras novas leituras de textos que já se tornaram familiares demais – até a própria compreensão de que a unidade da verdade em Erasmo como efeito do agenciamento retórico das fontes e outros recursos persuasivos – julgamos adequado nos inspirarmos na própria divisão retórica das partes do discurso e propormos a seguinte *dispositio*:

Um primeiro capítulo que exerça a função de exórdio, colocará a audiência sob o exato céu de ideias em que se dará o discurso e lhe informe do estado da causa. Para obtermos sua atenção, optamos pela vivacidade da forma diálogo e pela súbita entrada em pleno fragor e contudência da polêmica que Erasmo sustenta contra Lutero e cristãos ortodoxos. A *captatio benevolentiae* esperamos da força retórica que ainda possuem *verba e res* da escrita erasmiana, que modestamente apenas reproduzimos.

O segundo capítulo, inaugurando uma decidida perspectiva política, fará a *narratio* da postulação do Ser parmenídico e de seus desdobramentos platônicos como constituição de um tribunal da verdade de filósofos, ao qual serão arrastados os primeiros professores, os Sofistas e os mestres retóricos. Se no primeiro capítulo, quanto ao estilo, há algum apelo aos gêneros *medium* e *grave* exigidos pela *peroratio*, já nos demais capítulos seguiremos a tradição estabelecida por Quintiliano que recomenda o gênero *tenue* para os assuntos do ensino¹²⁷ e não nos furtaremos de algumas repetições estratégicas como ensinou o *Orator*¹²⁸.

¹²⁷ Quintilien, *op.cit.*, p. 369.

¹²⁸ Cícéron, *L'Orateur*, *op.cit.*, p. 49. “ *Donc l'orateur que nous cherchons parlera de manière à retourner à plusieurs reprises et de plusieurs façons la même idée, à insister sur une chose et à s'attarder sur la même pensée*”.

De imediato passaremos para uma exposição breve das concepções aristotélicas presentes na *Retórica* e que nos permitem compreender que cada tipo de dedução produz uma verdade que não necessariamente coincide com outra de outro tipo, o que nos colocaria em plena pluralidade da verdade. Em seguida, apresentaremos a nova interpretação dos Sofistas por Theodor Gomperz e partiremos imediatamente para a *argumentatio* já entremeada de *refutatio*, sempre no comedido gênero *tenue* para mostrar como esta arbitragem externa será recusada e refutada por Sofistas e retóricos. Em um salto, a refutação ao Ser pelos Sofistas e retóricos da Antiguidade será apresentada como análoga à refutação erasmiana da cisão entre o saber humano e o saber divino feita por teólogos.

O terceiro capítulo tratará precisamente da *gênese* da escrita erasmiana neste amplo quadro histórico das disputas entre os homens que, submetidos às mesmas leis e em busca da glória, devem agir pela palavra, e que sedimentou uma disputa secular de Sofistas e mestres retóricos contra tribunais da verdade de filósofos. E seremos sistemáticos ao apontar como as tópicas que a crítica moderna do final do século XIX mobilizou para identificar, reinterpretar e atacar o idealismo platônico podem ser encontradas, como armas dissimuladas já presentes na escrita erasmiana.

Ou seja, o perfil retórico de Erasmo será confirmado pela evidência de que, para defender a disciplina retórica que exerce sob o nome de *bonae literae* ou *Studia Humanitatis* e refutar os tribunais da verdade de filósofos e teólogos platonizantes, o humanismo observa na sua prática discursiva – sem teorizar e de maneira discreta em uma época cristã – tópicas próximas ou semelhantes aos argumentos que a crítica filosófica moderna viria a elaborar de maneira expressa contra o idealismo platônico.

Estas tópicas humanistas jamais sistematizadas, mas usadas reiteradamente são: a referência ambivalente aos Sofistas, aos retóricos e aos epicuristas; uma posição nuançada em relação aos sentidos; a atenção à natureza e à experiência vivida pelos homens, o elogio à prudência dos cétricos; o negado, mas efetivo empenho em polêmicas; a crítica aos abusos da dialética; a denúncia da superstição; o engajamento na causa do ensino e a prática e difusão da arte de bem escrever.

O tratamento da gênese retórica da escrita erasmiana será completado com a apresentação do humanista em luta contra todo extremismo, facção, partido, corrente religiosa ou escola filosófica e de seus representantes como concorrentes retóricos, incluindo tradutores de clássicos. A partir desses engajamentos se buscará delinear o que podemos chamar de carreira retórica de Erasmo e uma avaliação de seu resultado.

No quarto capítulo, sempre de uma perspectiva política, toda a *argumentatio* e *refutatio* que se segue procurará mostrar a *natureza* retórica da obra erasmiana, i.e., a constituição de sua doutrina no quadro social das deliberações públicas, em lato senso, em que o saber retórico pode ser visto como resultado de um procedimento heurístico e de um dinamismo entre um saber proposto pelo orador e o saber detido pelo auditório e entre as posições de retóricos concorrentes.

O procedimento heurístico será especialmente visível na análise de alguns discursos de Isócrates comparados a textos pacifistas de Erasmo, de seu favorecimento de um centro político e da sua contrapartida na forma de luta contra todo extremismo; esta face combativa será evidenciada por uma avaliação de sua diatribe contra Lutero como um confronto retórico. Esta abordagem será seguida de uma reflexão sobre o sentido instrumental do seu ceticismo. Faremos uma pausa para uma curta *digressio* sobre a atual abordagem literária de sua herança, sobre o papel de Erasmo na relação entre retórica e pedagogia e na constituição de teorias pedagógicas. Uma consideração sobre o então dominante discurso medieval da Igreja, temperado por referências à história da pintura, preparará o contraste para a curta exposição da *Philosophia Christi* que Erasmo lhe contrapõe; finalmente, será discutida a pouco comentada face política desta doutrina que, usualmente, é vista justamente como a sua elaboração *a mais religiosa*.

A conclusão será proposta como, se espera, na forma de uma *peroratio* composta de *enumeratio*, *amplificatio* e *commiseratio* e não se proibirá, quanto ao estilo, de ensaiar novamente alguma nota no gênero *gravis* ou elevado. Tratando da adoção do cânon retórico nesta exposição, justificará com apelo à tópica de que a filosofia deve se servir da retórica e de imediato retomará muito resumidamente os argumentos sobre a urgência de se agir contra a tentativa de literatos ou religiosos

monopolizarem a obra erasmiana absolutizando ora *verba* ora *res*; sobre a oportunidade do recorrer à crítica moderna ao idealismo platônico como antídoto contra estes e outros encantamentos da retórica de Erasmo, poderosa ainda em nossos dias; sobre a exigência imperativa de se conseguir o afastamento do sentido imediato da letra para que seja possível observar a construção calculada do consenso, com recurso a todas as fontes e meios oferecidos pela eloquência, como uma ação política.

Por fim, esta peroração, que se quer erasmiana, denunciará o dogmatismo fundado na dialética ou em revelações miraculosas como origem e reforço das divisões entre os homens e – ao contrário – a consolidação e primazia da retórica como uma pacificação sem armas.

Em uma final *amplificatio*, os resultados desta pesquisa serão considerados e medidos em comparação com um mapa das principais antíteses presentes e não claramente resolvidas na obra erasmiana. A complexa relação entre *res* et *verba* será apontada como uma casa de espelhos de que podemos sair, mas, por uma porta que aqui seria sacrílego mesmo entreabir – *nephas sit prodere*¹²⁹.

¹²⁹ Desiderii Erasmi Roterodami, *Opera Omnia ASD – Recognita et adnotatione critica instrvcta notisque illustrata, Ordinis Primi Tomvs Primvs, Antibarbari*, Amsterdã, North-Holland Publishing Company Amsterdam, 1969, p. 131. « (...) *dum Pauli more vel in paradisum vel in tertium usque coelum rapiamur audituri, quae nephas sit hominem homini prodere* » (grifo nosso); i.e, para a parte grifada: “(...) sacrílego seria um homem trair (narrar) para outro”. (trad. nossa). Nas próximas citações, esta edição dos *Antibárbaros* da *Opera Omnia ASD* será referenciada apenas como « Desiderii Erasmi Roterodami, ASD, *Antibarbari* » seguida do número de página. Nas citações de outras obras de Erasmo que integram esta edição ASD, referenciaremos o número de ordem com algarismos romanos e número de tomo com algarismos árabes antes do número de página. O *Antibarbari*, nesta edição latina, em consulta de 16 de julho de 2010, encontra-se disponível na internet no endereço: http://agora.class.fltr.ucl.ac.be/concordances/erasme_Antibarbari/

Capítulo I

Prólogo: o estado da causa

Em seu diálogo *Banquete Religioso*¹³⁰ de 1522, Erasmo descreve a casa de campo pertencente a um ilustre humanista que providenciou a decoração de uma galeria com painéis que mostram plantas, animais e aves de todas as origens, mesmo as imaginárias, acompanhadas por vezes de citações em grego, latim ou hebraico que propõem sentenças aos passantes. Não eram, portanto, exatamente painéis didático-científicos, como conhecemos hoje, mas pinturas de seres que eram silenciosos *exempla* para a ilustração de vícios e virtudes e exibiam a sabedoria dos textos antigos.

Imaginemos agora que o mestre, em companhia de seus amigos Jean Froben, Melanchton, Boniface Amerbach, Myer Junior, Beathus Rhenanus, o prefeito local, e um monge recém-chegado de uma viagem a Wittenberg na Saxônia¹³¹, depois de cearem até meia-noite, conversam caminhando lentamente por um jardim fechado por marquises sustentadas por colunas e chegam também a uma galeria. Imaginemos uma cena assim parecida com aquela da casa de campo, à *diferença* que agora passam sob archotes que iluminam um alto afresco que representa o mimetismo e a camuflagem no mundo animal.

Estão pintadas zebras que embaralham suas siluetas, camaleões nas cores do seu ambiente, um leopardo com pintas como as sombras da folhagem, um polvo que imita os movimentos e as cores de vários peixes em um trecho de mar, cobras venenosas com anéis e cobras inofensivas que imitam os anéis das venenosas¹³².

¹³⁰ Érasme de Rotterdam, *Convivium Religiosum in Érasme – Cinq Banquets*, sous la direction de Jacques Chomarat et Daniel Ménager, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.

¹³¹ Damme, Daniel van, *Érasme – sa vie, ses oeuvres*, M Weissenbruch S. A., Imprimeur du Roi, Bruxelles, 1964, p. 18. Para a escolha dos personagens desta cena, inspiramo-nos na grande tela do pintor E. Cogen intitulada “*Érasme à Bâle, chez Froben*” que preside a *Sala da Retórica* no valioso Museu da *Maison d’Érasme* em Anderlecht. Os personagens são descritos por Daniel van Damme, ex-conservador deste museu; acrescentamos apenas um monge recém-chegado de Wittenberg, interlocutor necessário à economia deste prólogo, Thomas More e Beathus Rhenanus, como uma homenagem aos mais fieis amigos de Erasmo.

¹³² Respectivamente: *Equus quagga*, *Chamaeleonidae*, *Panthera pardus*, *Thaumoctopus mimicus*, *Malpolon moilensis* e *Micrurus tener*.

O que o mestre responderia se o monge, que terminara há pouco o curso de teologia, neste instante abrisse passagem entre os humanistas à sua volta para lhe perguntar se o afresco ilustra vícios ou virtudes? Deixemos a cena se desdobrar sozinha com o apoio de alguns textos de que dispomos:

Depois de serrar levemente os olhos para tentar adivinhar as intenções do monge, o humanista rapidamente recobra a naturalidade e responde que é detestável a imagem de uma fera que ataca usando de imitações ou traiçoeiras camuflagens, mas que os artifícios em si não podem ser recriminados, pois são maravilhas que pertencem à mesma magnífica criação divina onde tudo foi concebido pela Divina Providência e nem o que nos parece como mal deixa de ter uma utilidade, como disse Santo Agostinho¹³³.

De fato, enquanto todos sorriem com benevolência, satisfeitos com a resposta que pressentiam, o inquieto monge, teólogo dedicado que seguia as publicações erasmianas, convencido de que sabia de quais ensinamentos *ad vitam* aquele afresco tratava, retoma a palavra e pergunta: mas não sabemos, então, de que fala este inteiro painel?

Não lembrariam o horror da mentira, que os próprios antigos detestavam? Homero não mostra na *Iliada* que até Menelau, rei dos reis gregos, temia ser considerado um mentiroso? Não disse este: “(...) *de peur qu’un des Achéens aux tuniques de bronze ne vienne à dire: - ‘Ménélas a par ses mensonges triomphé d’Antiloque (...)*”¹³⁴. Não é coisa detestável ver gregos aceitarem que até seus deuses mentem? É isto que insinua Aquiles quando diz: “*Qu’il vienne donc ici, celui qui doit apporter la rançon et emmener le cadavre, si c’est d’un coeur loyal que l’Olympien l’ordonne!*”¹³⁵.

Não é por temer a mentira que o artificioso Ulisses, capaz de todas as mentiras, ameaça um troiano capturado ao dizer: « *Prends courage et que la mort ne soit plus présente à ton esprit ! Mais allons! dis-moi ceci, et explique-toi en toute sincérité* »? Glauco não descreve o cúmulo da injustiça quando, narrando sobre seu antepassado Belerofon, revela que Anteia: « *Recourant alors au mesonge, elle dit au roi Proetos (...)*

¹³³ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1712 D. “*Et ubi est illa rerum harmonia, qua fit divo Augustino, ut ne mala quidem otiose creata videantur?*”.

¹³⁴ *Iliade*, XXIII, p. 516.

¹³⁵ *Iliade*, XXIII, p. 531.

*'Meurs, Proetos, ou tue Bellérophon, qui a voulu, encore contre ma volonté, s'unir d'amour avec moi ! »?*¹³⁶

Entre os cristãos, o *Novo Testamento* não diz do valor da verdade como a luz que não pode ser colocada sob a mesa¹³⁷? Não toca o sublime aquele evangelista ao narrar que o próprio Cristo se apresenta como «o caminho, a verdade e a vida»?¹³⁸

Todos se impressionam com esta Palas Atenas que nasce da cabeça de Zeus e da qual salta já toda armada. Mas a precipitação do monge não perturba o mestre que sorri levemente com a mão sob o queixo. Procura a seguir acalmá-lo, lembrando que os antigos também conheciam o uso calculado da mentira com uma intenção aceitável. Recorrendo à mesma *Ilíada*, pergunta: não é assim quando Ulisses é elogiado por Helena?: «*Celui-là, c'est le fils de Laerte, l'artificieux Ulysse (...) capable de toutes sortes de ruses et de projets serrés*»¹³⁹; ou quando Automedon lida com seus cavalos: “*Automédon cependant, le courageux fils de Diorès, souvent les fouettait en les frappant avec un fouet flexible, souvent leur adressait de flatteuses paroles, souvent aussi des menaces*»¹⁴⁰.

Sobretudo a mentira pode ser guiada e até exigida dos grandes príncipes. É assim que Agamenon encoraja os Aqueus e inverte a direção da calamidade que sofriram quando tramou com o Conselho dos Anciãos: «*(...) Allons! examinons si nous pourrions armer les fils des Achéens. Je veux d'abord les éprouver en paroles, suivant le juste usage. Je les ordonnerai de fuir sur leurs navires garnis de bonnes rames, et vous alors, chacun de votre côté, vous chercherez par vos paroles à les retenir*»¹⁴¹.

Se suspeitamos dos príncipes que sacrificam tudo pelas suas vitórias e preferimos ouvir os filósofos, podemos ler o que o divino Platão nos conta, em sua *República*, dos ensinamentos de seu mestre Sócrates: para um amigo que viesse a ser acometido de insanidade, ninguém pode devolver suas armas, i.e., ninguém pode dizer verdadeiramente onde estão guardadas. Sócrates nos ensina nesta passagem que há

¹³⁶ *Ilíade*, VI, 165.

¹³⁷ Mt 5, 14 -16.

¹³⁸ Jo 14, 5 - 6.

¹³⁹ *Ilíade*, III, p.105.

¹⁴⁰ *Ilíade*, XVII 401.

¹⁴¹ *Ilíade*, II, 73.

circunstâncias em que devemos mentir para sermos justos¹⁴². É que cada caso exige uma deliberação para saber o que é a justiça.

E realmente, nem todos estão preparados para ouvir a verdade, o que é confirmado pelo velho adágio *Non cuius homini contingit adire Corinthum*¹⁴³. Assim, até a verdade tem seu momento certo. Agostinho também foi da opinião de que a verdade deve ser buscada em gradações¹⁴⁴. E não foram os judeus longamente guiados pelas figuras e imagens do Antigo Testamento até que estas fossem enfim esclarecidas e substituídas pela Revelação do Cristo? Não são todas as época, passadas e futuras, subordinadas a esta época de ouro em que nasceu, pois não estava prometido que Cristo seria perfeito?¹⁴⁵.

O monge responde inquieto: Pois bem, você foi direto ao ponto mais importante. Mas agora as profecias de Isaías, Ezequiel, Jeremias, Joel, Jonas, Zacarias e Daniel foram cumpridas e conhecemos o Salvador; agora já está realizado o que previram as sibilas Eritréia, Déléfica, Cumana, Pérsica e Líbica¹⁴⁶ e o que foi celebrizado pelo próprio Virgílio quando vaticinou:

¹⁴² Platão, *A República*, Introd., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Porto, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, p. 9. “Sócrates — As tuas são palavras maravilhosas, ó Céfalos. Mas essa virtude de justiça resume-se em proferir a verdade e em restituir o que se tomou de alguém, ou podemos dizer que às vezes é correto e outras vezes incorreto fazer tais coisas? Vê este exemplo: se alguém, em perfeito juízo, entregasse armas a um amigo, e depois, havendo se tomado insano, as exigisse de volta, todos julgariam que o amigo não lhe as deveria restituir, nem mesmo concordariam em dizer toda a verdade a um homem enlouquecido”.

¹⁴³ Desiderius Erasmus of Rotterdam, *On Copia of Words and Ideias (utramque Verborem ac Rerum Copia)*, translated from latin with an Introduction by Donald B. King, Ph.D and H. David Rix, Ph.D., Marquette University Press, Milwaukee, 1963, p. 11. A seguir, este livro será nomeado na sua forma mais conhecida “*De Copia*”. Conf. Horácio, epístolas, Liber I, XVII. “Nem a todo homem cabe ir a Corinto”.

¹⁴⁴ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, 1738 E a F. Erasmo acusa os escolásticos de quererem não escalar, mas de voar em direção ao Olimpo — *non adscendimus, sed involamus* — e, como os titãs, de sobrepor massa sobre massa para ocuparem a montanha celeste contra a vontade de Júpiter — *et tanquam gigantes, exstructis in coelum molibus, invito Jove arcem illius occupare conamur* — por isto Agostinho que andava passo depois de passo pôde entrar — *eoque ille quia gradatim adscendit receptus est* — enquanto nós, que imitamos estes teólogos, somos expulsos, jogados para baixo e precipitados no abismo — *nos repellimur, dejicimur, praecipitatur*.

¹⁴⁵ *Idem, ibidem*, 1712 C: “*Immortalis enim ille rerum moderator, ut est ipsa sapientia, ratione summa constituit universa, pulcherrima quadam vissitudine distinguit, aptissimo ordine digerit, ut omnibus omnia miro quodam modo respondeant, nec quicquam in tam immensa rerum varietate ferri temere sinit. Hic aureo illi seculo, quo nasci decreverat, voluit ut omnes & anteaetae & sequuturae servirent aetates, ad hujus unius felicitatem decusque cumulandum quaecunquae in rerum natura essent, referre placuit: quod ipsum se perfecturum pollicebatur*” (grifo nosso).

¹⁴⁶ Referindo aos profetas e à longa e complexa tradição grega dos oráculos sibilinos interpretados, vide *aproveitados*, pelo cristianismo primitivo, consideramos aqui os profetas e as sibilas representadas por Michelângelo no afresco do teto da Capela Sistina entre 1508 - 1512. NB. A sibila Pérsica é também chamada Sambeta, a Eritréia de Prisca, a Cumana de Ciméria.

*“Voici venir les derniers temps prédits par la sibylle de Cumes, et de nouveau l’ordre qui fut au commencement des siècles. Voici revenir la Vierge et voici l’âge d’or. Voici que va descendre du haut des cieus une race nouvelle. Diane pure et lumineuse, protège cet enfant qui va naître et fermant l’âge de fer ressuscitera sur toute la terre la génération du siècle d’or”*¹⁴⁷

Agora que nos foi revelado o Cristo como o Sumo Bem que nem Sócrates e Platão conheceram – e lembro que Sócrates confessava seu embaraço por não saber o que é a virtude¹⁴⁸. Mas dizia, agora que conhecemos pelos evangelistas a doutrina perfeita trazida pelo próprio Cristo, não devemos simplesmente suprimir toda mentira ou meia verdade e ensinar a todos claramente a única e eterna verdade? Não saberemos guiar o ignorante para o conhecimento divino como Sócrates guiou o escravo de Mênon a uma verdade da geometria¹⁴⁹? Libertados os prisioneiros do fundo da caverna alegórica de Platão¹⁵⁰, não serão convencidos pela luz do sol? Quem quererá para si o mal, depois saber que é uma coisa má? Alguém buscará voluntariamente o mal e as coisas más¹⁵¹? Não se dobrarão todos os ignorantes diante da força da verdade da doutrina de Cristo? Não se deixarão convencer pelo argumento mais forte? O verdadeiro e o justo não têm naturalmente mais força que seus contrários; o verdadeiro, por natureza, não se presta melhor que a mentira ao silogismo rigoroso, à dura prova dialética, como ensinou Aristóteles?¹⁵²

¹⁴⁷ P. Virgili Maronis, *Opera*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1905, p. 56. Bucolica, Ecloga IV: « *Tu modo nascendi puero, quo ferrea primum. Desinet ac toto surget gens aurea mundo. Casta, fave, Lucina : tuus jam regnat Apollo* ».

¹⁴⁸ Platão, *Mênon*, texto estabelecido e anotado por John Burnet, trad. de Maura Iglésias, Rio de Janeiro, Ed. PUC Rio, São Paulo, Ed. Loyola, 2009, p. 21. “ Sofro com meus concidadãos da mesma carência no que se refere a esse assunto, e me censuro a mim mesmo por não saber absolutamente nada sobre a virtude”.

¹⁴⁹ *Idem*, *op.cit.*, p. 63.

¹⁵⁰ Platão, *A República*, *op.cit.*, p. 317 (514a). A *Alegoria da Caverna* encontra-se no cap. VII.

¹⁵¹ Platon, *Protagoras*, trad. Nouvelle, introduction et commentaires de Monique Trédé et Paul Démont, Librairie Générale Française, Paris, 1993, p. 122 (XXXI ou 345 e). “*Ceci aussi vise au même but; car Simonide n’était pas assez mal instruit pour dire qu’il louait un homme qui ne fait aucun mal volontairement, comme s’il y avait des gens pour faire le mal volontairement. Pour moi, je suis à peu près persuadé que, parmi les philosophes, il n’y en a pas un qui pense qu’un homme pêche volontairement et fasse volontairement des actions honteuses et mauvaises ; ils savent tous au contraire que tous ceux qui font des actions honteuses et mauvaises les font involontairement (...)*”. Cf. também Platão, *Mênon*, *op.cit.*, p. 41).

¹⁵² Aristote, *Rhétorique*, *op.cit.*, p. 80. (*Ret*, 1355b). Erasmo conhecia a Retórica de Aristóteles, como se deprende do seguinte trecho de seu *Língua*: « *Dans la ville même d’Athènes, mère nourricière de tous les arts raffinés, le nom de sophiste fut l’objet d’une hostilité étonnante; ces gens professaient à cette époque la rhétorique, mais davantage pour se montrer que pour traiter les sujets sérieux. Ces arguments ne visent pas à condamner un art que même Aristote, le très grand et sérieux philosophe, n’hésita à présenter en détail (...)* » (Érasme de Rotterdam, *La Langue* – Introd., trad. et notations de Jean-Paul Gillet, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 97).

Todos se entreolharam com a eloquência e a vivacidade com que o monge teólogo retorquia às considerações prudentes de Erasmo, como rapidamente colocava em discussão e exigia a justificação de sua maneira indireta de escrever e argumentar, incluindo seu estilo nuançado entre todos os graus, do risonho ao mais grave, mas sempre diplomático e conciliador.

Longe de se surpreender e mesmo satisfeito em ver o templo cristão decorado com tanta erudição pagã, assim como fizeram os judeus que, ao fugirem do Egito, levaram vasos e pratarias de seus antigos senhores¹⁵³ e como ele mesmo sempre ensinava como alternativa aos silogismos dos escolásticos, o experiente retórico toma apenas o cuidado de temperar o ímpeto do monge com um único argumento expresso em voz calma: não precisaríamos de sábios intérpretes distribuídos entre tantos séculos se a verdade das Escrituras fossem transparentes, imediatamente compreensíveis e se estas não contivessem nada de obscuro, nenhum paradoxo, e mesmo nenhuma contradição¹⁵⁴.

Em efeito, se nenhuma nuvem impedisse a verdade de ser evidente à mente mortal, tanto para ver por si próprio quanto para mostrar aos outros, em vão exercitaríamos o raciocínio e as argúcias dialéticas¹⁵⁵. Reconhecemos que ninguém quer voluntariamente o mal que lhe aparece como mau, ocorre que nem sempre somos convencidos de que é mau o que insiste em aparecer aos nossos olhos como bom.

¹⁵³ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1732 C. No *De doctrina christiana*, Agostinho depois de distinguir o conhecimento supersticioso – que inclui os malefícios, encantamentos, magia, sortilégios, leitura de auspícios, consulta aos mortos etc. que pressupõem a intervenção de espíritos malignos – do conhecimento não supersticioso que compreende as ciências e as artes instituídas pelos homens como as letras, os vocábulos, o uso lingüístico, as leis etc. e compara estes últimos aos objetos preciosos dos egípcios que no Livro do Êxodo os hebreus, guiados por Moisés e preparando secretamente sua fuga da servidão, emprestaram de seus vizinhos e levaram consigo; esta fuga e este furto foram feitos sob conselho de Deus e então a Divina Providência já prevenira o escrúpulo – *Scilicet jam tum divina providentia quorundam trepidationi consulebat* – daqueles que teriam alguma reserva em depredar o Egito, i.e., apropriar-se da erudição pagã, sem o exemplo anterior de tantos generais e líderes – *qui fortasse Aegyptium spoliare, hoc est, Ethnicorum sapientiam usurpare timuissent, nisi hujus rei tantum imperatorem, tantum ducem, tantum exemplum habuissent.*

¹⁵⁴ Érasme de Rotterdam, *Le Libre Arbitre*, in *Érasme – Éloge de la Folie, Adages, Colloques, Reflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie et correspondance* – Édition établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager, Paris, Robert Laffont, 1992, pp. 708 e 709. Especificamente sobre a contradição: “(...) *la Sainte Écriture est obscurcie par les tropes ou même se contredit, du moins à première vue, et que pour ce motif il faut bien çà et là s'écarter bon gré mal gré du sens littéral et interpreter le texte de façon mesurée* (...)” p. 771. Esta edição, que citaremos sempre como “Coletânea Laffont”, é uma referência entre os estudiosos de Erasmo, pois reúne escritos de Erasmo apresentados por alguns dos maiores erasmistas hoje em ação.

¹⁵⁵ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, 1744 A. “(...) *Si is esset mortalium animus, qui nulla nube praepeditus, facile statim verum et videret, et ostenderet, frustra et ratiocinatione, et dialecticis argutiis exerceremur*”.

Difícil de sabermos, difícil de ensinarmos: lembremos que o escravo de Mênon se presta a uma exposição sobre a reminiscência de vidas passadas, o que não é cristão, e guiado por Sócrates, alcança somente opiniões verdadeiras sobre a geometria, não a ciência, muito menos a ciência do Bem¹⁵⁶. E o que é mais grave para a religião: depois de uma longa investigação, Sócrates conclui neste diálogo com Mênon que a virtude não é uma ciência, pois se fosse, poderia ser ensinada com sucesso pelos virtuosos¹⁵⁷.

E mesmo cingidos por todos os meios de persuasão ainda podemos suspeitar com Platão que aqueles prisioneiros acorrentados no fundo da caverna, ao serem importunados no conforto de suas falsas crenças pelo colega que voltou para lhes contar repentinamente que vira o sol na superfície, atentem contra a vida de quem veio lhes trazer a verdade.

Esta sábia suspeita parece confirmada pela Bíblia, que sinaliza um lento progresso dos povos até Deus. Caminhar que envolve um acumulativo esforço humano no estudo da natureza e na reflexão sobre sua condição e a mensagem da Bíblia até que cada um reúna argumentos suficientes que lhes persuada a ter fé, como ensinou Agostinho¹⁵⁸. Sobretudo, lembremos que, se alguns de nós já têm fé, isto não pode obscurecer o ensinamento bíblico de que ao homem foi concedido o Livre Arbítrio. É disto que fala o *Eclesiastes*, cap. XV, vs. 14 – 18:

*“Au commencement Dieu a créé l'homme en le laissant maître de ses desseins. Il ajouta ses commandements et ses préceptes: si tu veux garder mes commandements, ils te garderont et te feront observer à jamais les engagements pris. Il a placé devant toi l'eau et le feu: étends la main vers ce que tu veux. Voici devant l'homme la vie et la mort, le bien et le mal: ce qu'il aura décidé, on le lui donnera”*¹⁵⁹

Erasmus lembra ainda que as Escrituras usam de uma pedagogia progressiva adaptada para cada um; que o apóstolo Paulo distinguia o que é permitido do que é *conveniente*; que apesar de uma inclinação para o mal, estigma do pecado original, o

¹⁵⁶ Platão, *Mênon*, *op.cit.*, p. 63 (85c).

¹⁵⁷ *Idem ibidem*, p. 107, (99b). “Sócrates: Não é verdade que, já que não é coisa que se ensina, não mais, tampouco, podemos dizer que vem a ser uma ciência, a virtude? Mênon: É evidente que não”.

¹⁵⁸ Agostinho, *op.cit.*, p. 439. « Sobre a ciência, discorri no livro XIII. Por certo, não lhe atribuí tudo o que o homem pode saber de conhecimento das coisas humanas, pois aí há muito de superfluidade, que alimenta apenas uma vã curiosidade e nociva vaidade. Mas atribuí à ciência somente aqueles conhecimentos que geram, nutrem, defendem e fortalecem a fé soberanamente salutar, a qual conduz o homem à verdadeira felicidade ».

¹⁵⁹ Érasme de Rotterdam, *Le Libre Arbitre*, *op.cit.*, p. 712.

livre arbítrio não foi destruído ou é impotente na ordem moral; que a luz natural a serviço do arbítrio dos homens é uma graça divina mesmo que não tenha este nome; que há uma dúzia de citações de Paulo que atestam que o homem não é inerte na obra da Salvação; que em toda a Bíblia se demonstra que nada acontece por pura *necessidade*; que a pré-ciência divina não constrange nossa vontade, pois não haveria liberdade humana alguma se a pré-ciência e a vontade divina são idênticas; que Judas é exemplo da vontade humana que resiste à *vontade* de Deus, não à *vontade absoluta* de Deus; que a credulidade, a fé é um ato livre; que a metáfora do coração de pedra fala justamente de uma vontade humana livre; como na parábola do filho pródigo, a graça colabora com o pecador, não substitui sua vontade autônoma; que a menção ao julgamento final, as injunções e exortações bíblicas para a correção dos homens seriam inúteis se Deus, na sua vontade imutável, opera tudo em todos; que a noção de justiça divina implica a vontade humana; que se o pecado é invencível, os mandamentos seriam perfeitamente inúteis e que a Bíblia equilibra os textos que atribuem tudo a Deus e aqueles que atribuem tudo aos homens¹⁶⁰.

Vendo a si mesmo arrastado por um rio de muitas águas, diante da força retórica de tantos entimemas, suas premissas compostas por sinais inquestionáveis e verossímeis, tantas tópicas colhidas na filosofia e nos escritos da Patrística, lugares específicos e exemplos¹⁶¹, o teólogo percebe que criara uma circunstância decisiva e difícil para si mesmo diante de todos, mas então, ao invés de conter-se, inflama-se e o que cogitava em segredo acerca de Erasmo *rompe a barreira de seus dentes*¹⁶²:

Sempre suspeitei que você era um ateu, um epicurista, um blasfemador! Você dá tua aprovação para os filósofos cétricos e acadêmicos até que Cristo chame você também. Você arruina a fé tanto quanto faz progredir a gramática¹⁶³. O Espírito-Santo não é um cétrico; não são dúvidas e opiniões subjetivas que ele inscreve em nossos corações, mas asserções mais seguras e mais fortes que nossa vida mesma e que toda nossa experiência do mundo. Nada entre os cristãos é mais conhecido e mais usual que

¹⁶⁰ *Idem ibidem*, pp. 700 a 771.

¹⁶¹ O entimema é o silogismo retórico; aquele que independe da específica disciplina tratada chamamos de tópica no sentido de “lugar comum” por oposição à proposição, i.e., um “lugar específico” de um determinado campo de saber. A partir de lugares-comuns pode-se produzir lugares específicos. O exemplo é a indução retórica. (Pierre Chiron, Introd. in Aristote, *Réthorique*, *op.cit.*, pp. 7 a 81).

¹⁶² *Iliade*, IV, p. 125.

¹⁶³ Godin, André, *Le Libre Arbitre – (Diatribes sive Collatio de libero arbitrio)*, *op.cit.*, p. 699.

as asserções. Faça desaparecer as asserções e você terá feito desaparecer o cristianismo¹⁶⁴.

O tom de voz aumenta e, se sufocando, o teólogo exclama: maldito o cristão que carece de certeza e compreensão! Pois, como poderá crer no que não compreende? E por que exigir para a compreensão cristã o sentido cético para *compreender*? Afinal, o que há em toda coisa criada que o homem possa *compreender e ver perfeitamente* no sentido dos cétricos? Sendo assim, não poderia acontecer que alguém compreenda uma coisa e ao mesmo tempo não compreenda outra, mas ao contrário, compreendendo uma perfeitamente, poderá compreender todas as demais, a saber, compreendendo perfeitamente a Deus! Quem não compreende a Deus jamais compreenderá parte alguma do que foi criado¹⁶⁵.

Mas explico a ti o que não compreendes: não há um Livre Arbítrio, mas um Servo Arbítrio: a vontade humana, colocada entre Deus e Satã, assemelha-se a um animal de carga: quando é Deus que a monta, ela vai aonde Deus quer que ela vá; quando é Satã que a monta, ela vai aonde Satã quer que ela vá. Ela não é livre para escolher um ou outro dos cavaleiros, mas são estes que combatem por possuí-la¹⁶⁶.

Agora digo a todos vocês, humanistas cúmplices: diante deste afresco, a retórica de Erasmo não saberia condenar a mentira e a dissimulação porque, sem este pão e sem esta água, a sua eloqüência morreria. Sem suas meias verdades, idas e vindas de suas retificações, suas imagens e torneios encantatórios que iludem e seduzem, estaríamos livres de boa parte dos sofismas que impedem de brilhar inteiramente a verdade de Deus. O conhecimento de Deus requer apenas um espírito humilde que busque e ame a sua palavra de maneira séria e simples. Com dúvidas a fé é destruída.

¹⁶⁴ Lutero, M., *De servo Arbitrio*, em *Obras de Martin Lutero – la voluntad determinada*, tradução castelhana de Erich sexauer, Buenos Aires, Publicaciones El Escudo y Paidós, 1976. pp. 39 e 40. “*Nada es entre los cristianos más conocido ni más usual que la aserción. Haz desaparecer las aserciones, y habrás hecho desaparecer el cristianismo. Más aún: el Espíritu Santo les es dado a los cristianos desde los cielos para que glorifiquem a Cristo y para que Cristo sea confesado hasta la muerte, a no ser que ‘declarar con firmeza’ signifique aquí outra cosa que morir por causa de hacer confesión y aserción*”.

¹⁶⁵ Lutero, M., *op.cit.*, p. 41. “*Maldito empero el cristiano que carece de certidumbre y comprensión acerca de lo que se le prescribe! Pues, cómo podrá creer lo que no comprende? Supongo, en efecto, que en este contexto tú entiendes por “comprender” [assequi] que uno tome una cosa cabalmente por cierta, sin haberla puesto en dudas como suelen hacerlo los escépticos. Por outra parte, qué hay en toda cosa creada que hombre alguno pueda comprender, si “comprender” fuese “conocer y ver perfectamente”? Siendo así, no podría darse el caso de que alguien comprendiera una cosa y al mismo tiempo no comprendiera la outra; sino que, habiendo comprendido una, las habría comprendido todas, a saber, en Dios. Quien no comprende a éste, jamás comprenderá parte alguna de lo creado*”.

¹⁶⁶ Godin, André, *op.cit.*, p. 696. Célebre metáfora luterana dos dois cavaleiros.

Basta então de sofística. Deixe de agir como um novo Protágoras, o Sofista¹⁶⁷, que descreveu um Deus na medida do homem¹⁶⁸. Sei bem a quantidade de vezes que você fala de uma “natureza de Deus”¹⁶⁹ para aprisioná-lo em uma definição que o torne previsível, domesticado, sujeito às suas próprias leis. Desista disto: Deus é absolutamente livre até, se quiser, para salvar os injustos e perder os justos! Então basta de retórica. Chega de contemporizar, chega destes ardis conciliatórios e traiçoeiros, basta de manobras dissuasivas, de mimetismos e camuflagens iguais à deste afresco. Chega de dissimulação, basta de anfibologia, de duplicidade, basta de imitar Proteus, o velho e nauseante polimorfo¹⁷⁰, basta de ser esta enguia viscosa que ninguém pode pegar nem com mãos fortes a não ser o próprio Cristo!¹⁷¹

Todos se afastaram perguntando-se: o que vira em Wittenberg este transtornado monge, até então bom leitor das lições de Erasmo? O que acontecera na Saxônia? Diante desta exaltação, Erasmo não pôde afastar a lembrança do mito das núpcias de Pirithoo e Hippodamia, nas encostas do monte Pélion na Tessália, e da tragédia que se seguiu depois que os centauros convidados, desacostumados a berber vinho, se embriagaram, tentaram violar a noiva e as convidadas, e deram início à batalha em que, afinal, os Lápitais os massacraram na famosa *Centauromaquia*¹⁷².

Então todos aqueles eruditos comprometidos com Erasmo lhe pedem que responda com um discurso que os desagrave daquelas ofensas e faça a defesa do uso da retórica pela Igreja e que mostre ao monge que sua formação nos *Studia Humanitatis*

¹⁶⁷ Optamos por grafar a palavra “Sofista” sempre com inicial maiúscula “Sofista”, com o fito de valorizar simbolicamente um nome vilipendiado pela interpretação platonista que se impôs e contou a história dos Sofistas, nossos primeiros professores.

¹⁶⁸ Gomperz, Theodor, *Les Sophistes*, *op.cit.*, p. 75. Famosa proposição *homo mensura* de Protágoras: “O homem é a medida de todas as coisas: daquelas que são, que elas são, daquelas que não são, que elas não são”. Para Gomperz esta proposição trata de metafísica, não de teologia, pois é na realidade uma refutação à proposição do Ser parmenídico acolhida por Platão.

¹⁶⁹ Érasme de Rotterdam, *Le Libre Arbitre*, *op.cit.*, p. 703: “(...) croyons que n'importe quel événement de notre vie, joyeux ou triste, est envoyé par Dieu pour notre salut et que personne ne subit de injustice du fait d'un Dieu juste par nature; et même si nous croyons être tombés dans quelque indignité, personne ne doit désespérer du pardon d'un Dieu très clément par nature”.

¹⁷⁰ *L'Odyssée*, traduction de Victor Bérard, introd. de Paul Demont, Notices, index et notes de Marie-Pierre Noël, Paris, Librairie Général Française, 1996, p. 155. Esta obra será em seguida referenciada apenas pelo seu nome e número de página.

¹⁷¹ Lutero, M., frase atribuída a Lutero in Godin, André, *Le Libre Arbitre – (Diatribes sive Collatio de libero arbitrio)*, *op.cit.*, p. 699.

¹⁷² Lucien, *Banquet ou Les Lapithes* in *op.cit.*, pp. 45 a 87. Erasmo traduziu este diálogo de Luciano. (Desiderii Erasmi Roterodami, *Opera Omnia*, ASD, *Ordinis I, Tomvs 2*, p. 605).

através de um autor cristão é uma formação retórica de que não tem consciência e para a qual não tem olhos para ver¹⁷³.

Com relutância, meneando a cabeça enquanto percorria os olhares, depois de muito insistirem, afinal aquiesce. O humanista faz então um gesto pacífico com a mão, pois é seu costume dizer que o adversário deve ser vencido primeiramente pelo exemplo cristão¹⁷⁴ e volta-se para o mesmo afresco, guiando novamente a atenção de todos para a rica profusão de criaturas e suas singulares mudanças de cores, desenhos e comportamentos. Começa seu discurso com a constatação de que é em meio a este espetáculo da criação que se encontra a própria Natureza Divina. E cita um parágrafo seu:

« A natureza divina, porque em muito supera a fraqueza do engenho humano (mesmo que às vezes seja bem sucedido e alcance algo compreensível) nem os nossos sentidos, como são hoje, podem perceber, nem o pensamento conceber, nem a imaginação figurar e nem com raciocínios explicar. No entanto, nas coisas criadas reluzem alguns vestígios da potência, da sabedoria e bondade divinas. E ocorre que as semelhanças extraídas destes vestígios, mesmo que apreendidas pelos sentidos e pelo engenho conduzem-nos a algo tênue, entrecoberto de sombras e incompreensível para a cognição, de maneira que, como através de sonho e de névoa, as contemplamos »¹⁷⁵

¹⁷³ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1713 F. No *Antibárbaros*, Erasmo chama a atenção para uma ilusão de perspectiva que não permite ver o exato campo de originalidade do cristianismo. Os cristãos não notavam lateralmente a sua dependência da erudição pagã – *Ethnicis eruditio* – e se permitiam afirmar por ignorância que a erudição dos homens de Igreja não se baseia nos autores pagãos. Para este público, Erasmo responde de maneira lacônica, compreendendo a impossibilidade de convencer, dizendo simplesmente que este pensa assim, pois não tem olhos para ver – *Quod si in his Ethnicis fuisset negabis, ego oculos esse tibi negavero*. Erasmo já havia se levantado contra aqueles que, se apresentando como entendidos nas coisas humanas acham que podem separar o cristianismo de toda a tradição escrita antiga de modo que haja uma erudição puramente cristã e sentenciara duramente nesta ocasião, sempre através do personagem Batt: “ – Como se houvesse uma erudição propriamente cristã que não fosse um nada!”. Faz a ressalva de que não trata dos dogmas cristãos, mas das disciplinas descobertas pelos homens – *loquor autem non de mysteriis nostrae Religionis, sed de disciplinis repertis* – pois, pergunta, se quisermos confessar, depois dos pagãos o que, de novo, os cristãos inventaram que não seja bárbaro? A seguir, o autor é ainda mais claro afirmando que para si não há outra erudição que não seja secular e à qual, de fato, chamam de antiga ou pelo menos nutrida pelas disciplinas pagãs – *aut certe seculari litteratura condita et instructa* – que poderá tranquilamente chamar de “cristã” para que não se pense que a ciência pagã é por si mesma um mal (grifo nosso).

¹⁷⁴ Erasmo de Rotterdam, *Fault-il ou non faire la guerre aux Turcs?* in Coletânea Laffont, p. 971.

¹⁷⁵ Desiderii Erasmi Roterodami, LB, VII, coluna 497. *Lectio sancti Evangelii secundum Joannem In principio erat sermo, et sermo erat apud deum, et deus erat ille sermo. In evangelium Joannis paraphrasis per Desiderium Erasmum Roterodamum. Et reliqua:* « *Natura divina quoniam in immensum superat imbecillitatem humani ingenii, (quamlibet alioqui felicis ac perspicacis) nec sensibus nostris, ut est, potest percipi, nec animo concipi, nec imaginatione fingi, nec verbis explicari. Quanquam autem in rebus conditis vestigia quaedam sublucent divinae potentiae, sapientiae, ac bonitatis. Fit quidem ut similitudines ductae ab his rebus, quas utcumque sensibus ingenioque complectimur, adducant nos in tenuem aliquam, et umbraticam rerum incomprehensibilium cognitionem, ut eas veluti per somnium ac nebulam utcumque contemplemur* ».

Descortinando esta vasta perspectiva diante dos olhos de todos, com voz baixa, Erasmo os tranquiliza trazendo-os para um lugar de conciliação e concórdia. Faz uma concessão diplomática e reconhece que os retóricos foram frequentemente acusados de serem Sofistas, suspeitos de não serem fiéis à verdade, de enganarem com a beleza e sedução de palavras que têm asas¹⁷⁶ e de viverem em busca apenas de sua glória. Mas completa em seguida que Aristóteles soube ver que este mau uso da potência do discurso é um inconveniente comum a todos os bens – à exceção da virtude – e sobretudo aos bens mais úteis aos homens. E que ainda o estagirita foi capaz do sublime veridito de que a sofística não reside na capacidade retórica ou dialética, mas na intenção boa ou má de quem as empregue¹⁷⁷.

Mesmo seu mestre Platão, havia condenado duramente Sofistas e retóricos em seu diálogo *Górgias*, por não conhecerem aquilo de que falam e porque, ao dominarem um procedimento para persuadir os ignorantes, parecerem saber mais que os conhecedores¹⁷⁸. Mas em obra futura e mais meditada, o *Fedro*, falando das delícias e sedução que os discursos oferecem, foi capaz de insinuar que não haveria razão de viver sem tais prazeres, que diferem de todos os outros por não exigirem um sofrimento em antecipação¹⁷⁹. E reconheceu que o que é reprovável é a feiura e o mau que decorrem de um discurso feito por quem ignora a verdade¹⁸⁰. Em outro extremo, o retórico que empregue a persuasão de sua disciplina a serviço da verdade, exerce uma verdadeira *psychagogia*¹⁸¹ e merece antes o nome próprio de *filósofo*, como amante da verdade¹⁸².

No admirável *Fedro*, exemplifica tomando para si o adágio espartano que diz: “Não há e jamais haverá genuína arte da oratória que não esteja ligada à verdade”¹⁸³. Ensina que não basta para ser médico saber baixar ou subir a temperatura do doente, mas quando isto deve ser feito¹⁸⁴; que não basta para ser músico saber tirar as notas altas e baixas da lira, mas encadeá-las em harmonia; que não basta saber compor longos

¹⁷⁶ *Ilíade*, V, p. 139.

¹⁷⁷ Aristote, *Rhétorique*, *op.cit.*, p. 122. (*Ret*, 1365a). “*Car la sophistique ne réside pas dans la capacité (dunamis) mais dans l'intention (proairesis)*”.

¹⁷⁸ Platon, *Gorgias*, *op.cit.*, p. 151.

¹⁷⁹ Platon, *Phèdre*, *op.cit.*, p. 93. O texto explica que os demais prazeres exigem uma contrapartida de desgastantes providências braçais para a sua obtenção.

¹⁸⁰ *Idem ibidem*, 93 e 97.

¹⁸¹ *Idem ibidem*, p. 133.

¹⁸² *Idem ibidem*, p.155.

¹⁸³ *Idem ibidem*, p. 99.

¹⁸⁴ *Idem ibidem*, p. 121.

discursos sobre temas triviais ou curtas sentenças sobre grandes temas para ser um poeta trágico¹⁸⁵.

Da mesma maneira, não basta para ser retórico conhecer as partes do discurso, o que seja *preâmbulo, exposição, testemunhos, índices, presunções, prova, suplemento de prova* ou *recapitulação* ou saber empregar a refutação, o suplemento de refutação, a insinuação, os elogios e críticas indiretas, o método da concisão e o da amplificação, da justa medida, da reduplicação, o estilo sentencioso, o imaginativo, o vocabulário¹⁸⁶ e outras finezas da arte¹⁸⁷.

Para ser retórico, ensina que é preciso saber empregar a dialética para reunir as noções esparsas em cada assunto sob uma forma única, definindo cada ponto sobre o qual se queira instruir, para em seguida dividi-la em espécies seguindo suas articulações naturais até chegar ao indivisível segundo a única verdade¹⁸⁸. É preciso conhecer com toda exatidão possível a natureza da alma daqueles a quem dirigimos um discurso, classificar as espécies de discursos relacionando-as às espécies de alma buscando os gêneros de relações causais que mostrem que almas serão *necessariamente* persuadidas por qual discurso¹⁸⁹. É preciso compreender as conjunturas nas quais se deve falar ou se calar; é preciso saber discernir a oportunidade do estilo conciso, piedoso, veemente e outras formas de discurso¹⁹⁰.

Mas tinha razão também o divino Platão quando, ao final de sua tão elevada e difícil definição da arte retórica aparentando-a à filosofia, conclui que o sábio que se entregar a tanto labor não o fará para tratar com os homens, mas para se tornar capaz de uma linguagem que seja agradável a Deus. Sobretudo para ser capaz de uma conduta que esteja de acordo com Deus em toda coisa, tanto quanto o sábio depende de Deus. Preferirá estes cuidados privados, pois somos todos como que escravos de Deus, e então o homem de julgamento não deve se esforçar a agradar seus companheiros de escravidão, senão de maneira acessória, mas a seu senhor que é bom e superior¹⁹¹.

¹⁸⁵ *Idem ibidem*, p. 123.

¹⁸⁶ *Idem ibidem*, p. 117 e 119.

¹⁸⁷ *Idem ibidem*, p. 117. Expressão platônica.

¹⁸⁸ *Idem ibidem*, p. 115.

¹⁸⁹ *Idem ibidem*, p. 131.

¹⁹⁰ *Idem ibidem*, p. 133.

¹⁹¹ *Idem ibidem*, p. 139.

Concorre ainda para isto a consideração de que toda verdade que se derrama como tinta sobre o papel deixa de ser própria para tal ou tal alma e perde seu efeito de persuasão¹⁹². Assim, se a retórica deve se restringir apenas à exata verdade chega ao extremo de reconhecer que é inútil escrever livros para divulgá-la e devemos então reservá-la apenas para a modelação de nossa conduta particular para que seja santa, para contemplarmos e para orarmos a Deus pela nossa salvação individual.

Erasmus para e quase suspende a respiração de todos antes de continuar: No entanto, o mandamento da caridade é imperativo¹⁹³, então é preciso falar aos homens cuja fé ainda é insuficiente para tudo compreender a partir da compreensão de Deus. A estes, que não são poucos e talvez sejam a maioria, é preciso ensiná-los; é preciso esclarecer suas dúvidas em relação às Escrituras e à vontade de Deus; é preciso nutrilos, como pregou Agostinho, da precária ciência deste tempo histórico, a fim de que tenham fé no que não vêem, até que vejam e a própria fé não seja mais necessária¹⁹⁴.

Por isto preferimos ouvir Aristóteles que escreveu um inteiro livro para elevar a retórica ao status de técnica e à altura de legítima contraparte da dialética¹⁹⁵. Nestes assuntos, preferimos ouvir o discípulo e não o encantador mestre, pois foi capaz de julgar humanamente que “a exatidão matemática não se deve exigir em todos os casos” e que bastará que um discurso contenha tanta clareza quanto comporta o assunto para que seja adequado¹⁹⁶. Explicou que não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual, assim como não se deve buscar precisão nos resultados de todas as artes mecânicas. E completou ensinando que não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico¹⁹⁷.

¹⁹² Platon, *Phèdre*, p. 147. Sobre a limitação do pensamento reduzido à escrita.

¹⁹³ 1Cor 13, 1 a 13. Agostinho, *A doutrina cristã – Manual de exegese e formação cristã*, op.cit., p. 171. « Ora, a Escritura não prescreve nada a não ser a caridade ».

¹⁹⁴ Agostinho, *A Trindade*, São Paulo, Paulus, 1995, pp. 438 a 439. Para Agostinho, este serviço da ciência entendida como doutrina imprescindível ao surgimento na alma de uma trindade da recordação, visão e amor da fé tem, porém, uma finalidade no tempo: favorecer a sabedoria entendida como visão eterna de Deus. Em efeito, o homem interior se apoia nesta trindade da fé que é temporal e aspira ainda aos bens eternos, pois crê no que não vê e quando ver, a fé não será necessária e deixará de existir.

¹⁹⁵ Aristote, *Rhétorique*, op.cit., p. 75. (*Ret*, 1354a). “*La rhétorique se rattache à la dialectique*”. Esta primeira linha é certamente a mais famosa de toda a obra, também traduzida por: “*La réthorique est le pendant de la dialéctique*” ou de maneira mais fiel ao texto grego que a compara, com o termo “*Antistrophos*”, ao movimento do coro que responde ao protagonista no teatro grego: “A retórica é a *antístrofe* da dialética”.

¹⁹⁶ Aristote, *La Métaphysique*, op.cit., pp. 117 a 118. (*Met*, II, 3, 995a 15).

¹⁹⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, op.cit., pp. 38 e 39. O retórico Isócrates, na mesma época, sem compreender, ao que parece, a diferença de natureza dos conhecimentos da dialética, das matemáticas e

É oportuno esclarecer aqui um longo equívoco: os teólogos que chamamos de escolásticos e que ainda dominam nossas escolas, pretenderam conhecer a Deus e acharam que poderiam, unicamente com a dialética aprendida dos gregos, não subir até os céus com seus raciocínios sutis e disputas infinitas, mas invadir os arcanos divinos¹⁹⁸. No entanto, como os Titãs que tentaram chegar ao Olimpo colocando massa sobre massa de rochedos, estes teólogos foram precipitados de lá quando, divididos entre nominalistas e realistas de todos os graus, perceberam que, de fato, abriram um abismo entre fé e razão, fazendo com que muitos cristãos se desesperassem da centelha divina, que torna os homens semelhantes a Deus, preferindo se apresentar como adeptos do fideísmo, não exatamente por convicção na fé, mas por duvidarem da doutrina e tradição da Igreja¹⁹⁹.

Toda uma calamidade porque estes *magistri nostri*²⁰⁰ conheciam *par coeur* os *Tópicos* e os *Analíticos* de Aristóteles, reunidos em um imponente *Organon*, mas não puderam ler sua *Retórica*, introduzida no Ocidente tarde demais para que se dispusessem a mudar seus métodos²⁰¹.

da retórica como vista por Aristóteles, fará a distinção entre estes conhecimentos a partir de sua importância política empregando a tópica do conhecimento *ad vitam*, que será comum entre os renascentistas: “(...) *qu'ils forment leurs disciples à la pratique de notre vie politique, qu'ils les entraînent pour leur donner l'expérience de cette vie, avec la conviction dans l'âme qu'il vaut mieux apporter sur des sujets utiles une opinion raisonnable, que sur des inutilités des connaissances exactes; qu'il vaut beaucoup mieux marquer un avantage discret sur un grand sujet, plutôt qu'une écrasante supériorité à l'occasion de médiocres, sans utilité pour la vie humaine*” (Isocrate, *Éloge d'Hélène*, *op.cit.*, pp. 164 e 165).

¹⁹⁸ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1738 E a F. Erasmo critica os teólogos escolásticos aristotélicos – vide averroístas – e aponta a diferença entre a precipitação destes e a escrupulosa atitude de Agostinho; critica-os por quererem, “(...) bruscamente e sem uma preparação interior, não entrar, mas irromper entre os mais reservados segredos divinos – *repente ad divinitatis arcana non ingredimur, sed irrupimus* – acusa-os de quererem não escalar, mas de voar em direção ao Olimpo – *non adscendimus, sed involamus* – e, como os titãs, de sobreporem massa sobre massa para ocuparem a montanha celeste contra a vontade de Júpiter – *et tanquam gigantes, exstructis in coelum molibus, invito Jove arcem illius occupare conamur* – por isto Agostinho que andava passo depois de passo pôde entrar – *eoque ille quia gradatim adscendit receptus est* – enquanto nós, que imitamos estes teólogos, somos expulsos, jogados para baixo e precipitados no abismo – *nos repellimur, dejicimur, praecipitamus*”.

¹⁹⁹ Popkin, Richard H.; *Histoire du Scepticisme d'Érasme a Spinoza* – trad. de Christine Hivet, Paris, Presse Universitaires de France, 1995. p. 28. Acompanho este autor na sua definição de fideístas: “*Ceux que je classe parmi les "fidéistes" doutent que nous puissions atteindre à la connaissance par des moyens rationnels si nous ne bénéficions pas de l'aide de quelques vérités fondamentales reposant sur la foi (c'est-à-dire des vérités ne reposant pas sur la moindre preuve rationnelle)*. Mais à frente, p. 30, este autor esclarece que sua definição corresponde a uma escolha terminológica, mas também doutrinária, visto que o fideísmo foi condenado pelo catolicismo como heresia enquanto o protestantismo afirma que o fideísmo é um elemento de base do cristianismo fundamental, elemento que se já encontram nos escritos de Paulo e Agostinho.

²⁰⁰ Érasme de Rotterdam, *Éloge de la Folie*, *op.cit.*, p. 129.

²⁰¹ Chiron, Pierre, *op.cit.*, p. 47.

Se estudassem a *Retórica* comparando-a com os *Tópicos* e os *Analíticos* que cuidam respectivamente da dialética e da ciência, aprenderiam que não podemos pretender alcançar o efeito de verdade²⁰² se não empregamos a técnica correta a cada caso: nas disputas verbais entre dois interlocutores, que procuram, sem se contradizer, levar o adversário à contradição, deve-se corretamente empregar a técnica dialética²⁰³; no ensino em que um mestre deve transmitir de maneira completa e rigorosa a ciência matemática para seu aluno, deve-se empregar com acerto a técnica da demonstração matemática²⁰⁴; nas orações sucessivas diante de um tribunal ou diante de uma assembleia ou discursando em uma reunião comemorativa, é incontornável que se deva empregar a técnica retórica²⁰⁵.

Pois estes casos da disputa, do ensino e da assembleia pertencem a três diferentes circunstâncias, que, por enfrentarem problemas diferentes, impõem um característico acordo entre as partes, obedecem a normas específicas e empregam técnicas de argumentação diferentes.

Vejamus brevemente as três circunstâncias: na disputa *dialética* é necessário que o diálogo não seja interrompido pela assistência e que os interlocutores sejam capazes de fazer a exposição de longas cadeias dedutivas ou exhibir argumentos curtos enquanto o outro responde apenas com um sim ou um não; no ensino da *ciência* é necessário que o professor seja capaz de um discurso axiomatizado, que não salte nenhum elo da cadeia demonstrativa e que o aluno, com poucos colegas, seja receptivo e crítico; na prática *retórica* diante de assembleias, reuniões e tribunais é necessário que o orador seja capaz de um longo e persuasivo discurso e que o público ouça em silêncio sem interromper.

O erro imperdoável que arruína a ciência e o mútuo entendimento humano é o de confundir e misturar todas estas circunstâncias e pretender, e.g., diante de um imenso e impaciente público, demonstrar uma proposição recuando aos axiomas os mais afastados; ou discursar indefinidamente em uma ágil e ansiosa disputa dialética; ou pretender dialogar com argumentos curtos e sutis com uma multidão; ou querer ensinar

²⁰² Wolff, Francis, *op.cit.* Devo esta noção a Francis Wolff que o empregou em seu artigo “*Trois techniques de vérité dans la Grèce Classique*”. Depois encontrei já nos escritos de Nietzsche “*impression de vérité*” (Nietzsche, Friedrich, *Le cas Wagner, op.cit.*, p. 207).

²⁰³ Aristote, *Topiques, op.cit.*, p. 1. (*Top*, I, 1 100a 18-21).

²⁰⁴ Aristote, *Les Seconds Analytiques, op.cit.*, p. 1. (Seg An. I, 71a 1).

²⁰⁵ Aristote, *Rhétorique, op.cit.*, p. 80. (*Ret*, 1355b).

um aluno crítico fazendo o simples elogio de um conhecimento ao invés de mostrar como este se deduz de axiomas²⁰⁶.

Pois bem, o que dizer de quem entre nós pretenda salvar uma só alma empregando de dialética para falar da Trindade? Alguém se sente um cristão melhor depois de ler um destes filósofos que se estuda nas universidades²⁰⁷? Alguém se converterá depois de assistir a estes debates teológicos? Os números e figuras tornarão alguém mais santo?²⁰⁸ A resposta de Aristóteles, se tivesse conhecido a mensagem do Cristo seria não; porque o desafio da fé, os assuntos de Deus, o falar da Natureza Divina não pertence ao campo das disputas dialéticas nem do ensino da ciência, mas é um assunto da *ecclesia*, da comunidade dos homens, do povo de Deus, para a qual a técnica mais adequada, como este filósofo expôs em um inteiro livro, é a retórica.

Comparando os *Tópicos* e os *Analíticos* com a *Retórica*, para o serviço da religião, tiramos para nossos dias uma grave lição: são diferentes as técnicas para chegar à verdade pela dialética, ciência ou retórica e então, em última consequência, são inocentes os que crêem que através de técnicas diferentes se chegará a uma mesma verdade. Afinal, não são diferentes os resultados de cada técnica?²⁰⁹ Como podem realmente ser iguais a opinião obtida pela dialética, o conhecimento alcançado com a ciência e a persuasão resultante da oratória? Opinião, conhecimento e persuasão são iguais no homem?

A noção de verdade única é moeda corrente, mas poucos percebem que a desejam como um remédio universal, uma *Panaceia*, a pedra filosofal que alguns

²⁰⁶ Wolff, Francis, *op.cit.*, p. 42.

²⁰⁷ Cassirer, E., Kristeller, P. O e Randall Jr.; *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, The University of Chicago, 1948. Trecho de Petrarca em seu *On his own ignorance and that of many others*: “What is the use – I beseech you – of knowing the nature of quadrupedes, fowls, fishes, and serpents and not knowing or even neglecting man’s nature, the purpose for which we are born, and whence and whereto we travel?”, p. 44. Outra crítica de Petrarca: “Sometimes I have perhaps become more learned through them when I went home, but not better, not so good as I ought to be; and I often complained to myself, occasionally to others too, that by no facts was the promise fulfilled which the philosopher makes at the beginning of the first book of his Ethics, namely that “we learn this part of philosophy not with the purpose of gaining knowledge but of becoming better”, p. 103.

²⁰⁸ Idem, *op.cit.*, pp. 58 e 59. Em *The Ascent of Mont Ventoux*, Petrarca narra que no alto deste monte encontra ao acaso, uma pequena cópia manuscrita das *Confessio* de Agostinho, e lê a seguinte sentença que julga inesperadamente apropriada para si e para tantos outros estudiosos: “And men go to admire the high mountains, the vast floods of the sea, the huge streams of the rivers, the circumference of the ocean, and the revolutions of the stars and desert themselves”.

²⁰⁹ Wolff, Francis, *op.cit.*, p. 63. “Ainsi le projet (remontant au Phèdre de Platon) d’une argumentation « scientifique » ou absolue, modelée, par exemple, sur la transmission des connaissances, indépendante du type de vérités (savoir ? convictions ? opinions ?) que l’on veut transmettre et de leur mode d’existence serait illusoire”.

platônicos de nossos tempos ainda querem encontrar, como o grande segredo para a qual todas estas três técnicas colaborariam. Esta ideia ou desejo humano por uma verdade única na medida de suas necessidades é ingênua e está muito próxima da superstição, da magia e dos sonhos de Hermes Trismegisto.

O que não percebem é que as verdades passíveis de serem encontradas em um refinado debate dialético não podem ser transferidas para a multidão que ignora toda a longa cadeia expositiva e seus resultados provisórios, eternamente revistos por novos desafiantes, multiplicam-se indefinidamente tornando impossível sua redução a uma verdade única. O saber das ciências que o professor transmite para o aluno é fundado em evidências, axiomas, incapazes, na sua exatidão, de se elevar e tratar de coisas que não sejam figuras e números, que também pouco interessam aos disputadores e à multidão. Ou seja, além de irredutíveis a uma unidade e incomunicáveis para todos, dada a diferença das circunstâncias em que são obtidas, estas verdades não interessam a todos, pois só há um conhecimento que interessa a todos.

E este conhecimento é aquele da Natureza Divina. Acima das disputas dialéticas sempre parciais e facciosas e da ciência do mundo, restrita aos seus números e figuras: o conhecimento que nos interessa a todos é o conhecimento de nosso Sumo Bem. Afinal, o que mostram todos os diálogos de Platão senão a urgência para todos do conhecimento do que seja a virtude, o que seja a justiça, todas dependentes do conhecimento deste Sumo Bem? E a mais completa beatitude não é descrita como a contemplação do Belo? Este também é revelado pelo conhecimento do Sumo Bem. Ora, este mais alto conhecimento não é tarefa da beligerante dialética nem da restrita ciência, e sim de uma sublime retórica.

Seja aqui permitido usar poucas palavras apenas para referir como Aristóteles preparou para a Igreja e esta sua tarefa um *organon* muito superior a este que os teólogos têm usado. Serei conciso, pois Górgias ensinou que ninguém pode dizer com menos palavras aquilo que diz um retórico²¹⁰, mas diante de tantas razões difíceis de descrever, lembro da confissão de Homero:

*“Les uns cependant combattaient à une porte, et les autres, à une autre. Mais il m’est difficile de raconter, comme un dieu, tous ces engagements (...)”*²¹¹

²¹⁰ Platon, *Gorgias*, *op.cit.*, p. 129.

²¹¹ *Iliade*, XII, 283.

Em efeito, observando os exemplos de discursos que foram bem sucedidos fortuitamente, porque sem arte, Aristóteles foi capaz de apreender as regras para a obtenção deste efeito fundando-as em um mínimo de princípios que tornam compreensível a sua eficácia e permitem a sua universalização, pois na forma de preceitos de uma arte podem ser ensinados a todos.

Definiu a retórica como a capacidade de discernir a cada caso o que é potencialmente mais persuasivo²¹². Distinguiu os três gêneros oratórios, chamando-os de deliberativo, judiciário e epidítico, relacionando-os respectivamente a assuntos futuros, passados e presentes, que tratam também respectivamente do útil e do nocivo, do justo e do injusto e do belo e do feio²¹³. Deixou claro a utilidade da retórica na defesa da verdade que, apesar de mais forte que a mentira, se beneficia de seu auxílio; notou que, quem é capaz de persuadir de teses contrárias, pode refutar teses injustas; e que é vergonhoso que um homem, que não possa se defender com seu corpo, não o possa fazer com suas próprias palavras²¹⁴.

Afastou os meios de persuasão não técnicos daqueles oferecidos pelo discurso que são tirados do caráter daquele que fala, da disposição do auditório e do que é demonstrado ou parece demonstrar, tratando assim, respectivamente, do que pertence ao *ethos*, do *pathos* e do *logos*, ou seja, do conhecimento dos caracteres, das paixões e dos silogismos. Tratando especificamente do *Logos*, i.e., do discurso, explicou que é o uso também de silogismos que tornam a retórica semelhante à dialética, sua contraparte²¹⁵.

Isto porque descobriu que além de empregar os conhecimentos éticos e políticos produzidos pelos silogismos e induções da dialética em seus debates, a retórica possui seus próprios silogismos e induções que chamou respectivamente de entimemas e exemplos²¹⁶. Mas reconheceu que entre estes dois a prova mais aplaudida é o entimema, pois é uma proposição necessária ou verdadeira a maior parte do tempo, segundo a opinião da maioria²¹⁷.

²¹² Aristote, *Rhétorique*, *op.cit.*, p. 81. (*Ret*, 1355b 26).

²¹³ *Idem ibidem*, p. 91. (*Ret*, 1358a 36).

²¹⁴ *Idem ibidem*, p. 79. (*Ret*, 1355a 25 – b 1).

²¹⁵ *Idem ibidem*, p. 83. (*Ret*, 1356 a 1).

²¹⁶ *Idem ibidem*, p. 87. (*Ret*, 1357a 13).

²¹⁷ *Idem ibidem*, pp. 75 a 95. (*Ret*, 1354a 1-1359a 25).

O entimema é na realidade um silogismo que toma como premissa o que é um *sinal*, que aponta uma conclusão necessária, ou um sinal que pode indicar uma conclusão admissível ou, como é mais frequente, o entimema toma como premissa o que é *verossímil*, porque é o que se verifica de fato a maior parte do tempo, é conforme à experiência, é geralmente aceito, conciso, fundado na experiência, na opinião da maioria e no consenso. Ora, um entimema individual ou grupos de vários entimemas se constituem em tópicos ou lugares-comuns que se estabelecem com grande força persuasiva²¹⁸.

Tratando especificamente do *Ethos* e do *Pathos*, ainda falou sobre a imagem do orador, fatores de credibilidade, pessoas diante das quais se acalma, se tem vergonha, disposições daqueles que se indignam, sentem inveja, inspiram amizade, disposições que inclinam à piedade, à emulação, sobre os caracteres, os velhos, os jovens, os adultos²¹⁹, as qualidades do estilo, das comparações, meios de amplificação e de redução, conveniência do estilo, ritmo da prosa, refinamentos de expressão, organização do discurso, partes do discurso etc.²²⁰

Agora, se nos é ainda permitido tomar as secas lições deste mestre, em uma única visão abrangente que os gregos chamam de *sinopsis*, é possível ver que toda verdade ou crença que se pretenda provar por argumentos devem se fundar em outras verdades ou crenças já admitidas, conhecimentos preexistentes para quem ouve, logo, será uma dedução no interior de cada uma das circunstâncias: a dedução dialética na disputa privada se apoia nas opiniões admitidas pelo adversário para voltar contra este argumentos deduzidos destas; a dedução demonstrativa das ciências se apoia em premissas já evidentes para o aluno e de onde extrai conclusões necessárias para este, e a dedução retórica se apoia no patrimônio de convicções e crenças já admitidos como verdadeiros pelo amplo público e de onde tira consequências e desdobramentos que lhe parecem persuasivas²²¹. Então é sobre este patrimônio de convicções e crenças já admitidos como verdadeiros pelos homens que a Igreja poderá continuar a tarefa de Pedro e edificar conhecimentos que inspirem, fortaleçam e defendam a fé.

²¹⁸ *Idem ibidem*, p. 293. (*Ret.* 1403a 18).

²¹⁹ *Idem ibidem*, p. 179. (*Ret.* 1377b 16)

²²⁰ *Idem ibidem*, p. 297 a 377. (*Ret.* 1403b 6 - 19b 10). Todo o cap. III da *Retórica*.

²²¹ Wolff, Francis, *op.cit.*, pp. 48, 62 e 63.

A virtude deste novo *organon*, a retórica, para a tarefa da Igreja está no fato de que todos são chamados a ouvir o orador, nosso *ecclesiastes*, e se em alguma passagem discordam, julgam que possuam maior penetração para tratar do tema religioso e se sintam capazes de um discurso que obtenha maior aprovação dos fiéis, são livres para tentá-lo, o público será o juiz²²².

Na arte retórica a autoridade é constituída pelo próprio discurso, esta é inclusive a definição da prova técnica em Aristóteles²²³. A facciosa dialética será afastada dos assuntos de Deus e o magistério da Igreja não pretendia ensinar com a ciência dos números e figuras, mas com a retórica, mais adequada em tudo à compreensão e ensino da Natureza Divina. De que outro modo responder a Agostinho quando perguntou: quem ama o que desconhece?²²⁴. A favor do emprego da retórica a serviço da fé, temos o exemplo da Bíblia que narra e reproduz, como fez Tucídides na *Guerra do Peloponeso*²²⁵, inúmeros discursos, os melhores jamais feitos ao povo, plenos da mais profunda eloquência. Discursos que se elevam até o insuperável dos ensinamentos de Cristo e as cartas de São Paulo, ricas de doutrina e erudição, exemplos seguidos de perto pelos Padres da Igreja: Origines, Jerônimo, Agostinho, Ambrósio, Cipriano, Hilário, Irineu, Basílio, Boaventura, João Crisóstomo etc.²²⁶

Alguns renitentes ainda se escandalizarão nos acusando de tratarmos de Deus como um verossímil em um entimema da retórica²²⁷. Ora, Deus não se mostra aos nossos olhos, mas somos cristãos que têm fé no que não vemos, então não precisamos da retórica para nós mesmos, desde que já estamos persuadidos pelos nossos conhecimentos e pela Bíblia. O que defendemos é o emprego da retórica como o método para inspirar, fortalecer e defender a fé de quem ainda não a possui e para tratar de todas as questões práticas que decorrem da vida religiosa dos que têm fé. E engana-se quem não percebe que a fé não seja fortalecida na prática da vida cristã. É bem mais comum o contrário: que a fé se corrompa em um ambiente como o nosso em que até os

²²² Aristote, *Rhétorique*, *op.cit.*, p. 377. (*Ret*, 1420b 8). É como se conclui a *Retórica* tratando do Epílogo, recomendando o uso da expressão “*J'ai parlé, vous avez entendu, la decision est entre vos mains, jugez*”. É como Erasmo concluirá seu *De Libero Arbitrio* dizendo “*J'ai discuté, aux autres de juger*” (Erasmo de Rotterdam, *De Libero Arbitrio* in Coletânea Laffont, p. 772).

²²³ Aristote, *Rhétorique*, *op.cit.*, p. 83. (*Ret*, 1356a 1 – 10).

²²⁴ Agostinho, *A Trindade*, *op.cit.*, p. 267. Esta é a famosa pergunta do Livro VIII: *Sed quis diligit quod ignorat?*

²²⁵ Citamos, entre outros, os famosos discursos atribuídos a Péricles.

²²⁶ Todos Padres da Igreja traduzidos por Erasmo.

²²⁷ Platon, *Phèdre*, *op.cit.* Esta é ainda a principal acusação platônica contra a retórica, pois o uso do verossímil seria o “segredo da arte” (p. 137), segredo então de uma simples rotina (p. 99).

religiosos dão exemplos piores que os pagãos, como mostra minha “Moria” no *Elogio da Loucura*²²⁸.

As questões práticas da religião merecem extrema atenção, pois dizem respeito aos desafios cotidianos na efetiva imitação do Cristo. E a retórica é utilíssima na correção dos costumes, na exortação moral e na exposição persuasiva de como imitar o Cristo e sua doutrina à vida. Observe-se o trabalho de aconselhamento prático da retórica em meus livros tais como *Sobre a interdição de comer carne*²²⁹, *Sobre a amável concórdia da Igreja*²³⁰ e *A preparação para a morte*²³¹. Com a mesma utilidade ela compareceu para que fosse escrito o *Manual do Soldado Cristão*²³² em que apresentamos a *Philosophia Christi*. Os prefácios e anotações do *Novum Instrumentum* fundam-se na filologia, mas são tratadas e expressas com os cuidados da persuasiva retórica. A religião cristã é feita de persuasão e não pela imposição. Ela é inculcada e não imposta à força²³³.

Se como retórico não alcançamos mais que o verossímil ao tratar de todos estes urgentes assuntos da religião procurando o máximo de fidelidade à doutrina e exemplo de Cristo e sua Igreja, que seja permitido lembrar a advertência de Isócrates contra seus concorrentes que prometiam ensinar tudo. Este mestre retórico, elogiado pelo divino Platão e por Cícero²³⁴ advertiu, como pagão, que o próprio Homero mostrou os deuses deliberando sobre o futuro²³⁵ do que se deduz que alcançar o verossímil já é o bastante para os mortais e que não faremos pouco colocando os irascíveis homens em acordo²³⁶.

²²⁸ Érasme de Rotterdam, *Éloge de la Folie*, *op.cit.* A protagonista « Moria » é a personificação da “Loucura”.

²²⁹ Érasme de Rotterdam, *Sur l'interdiction de manger de la viande* in “Coletânea Laffont”, p. 644.

²³⁰ Érasme de Rotterdam, *De l'aimable concorde de l'Église* in “Coletânea Laffont”, p. 772.

²³¹ Érasme de Rotterdam, *La préparation a la mort* in “Coletânea Laffont”, p. 849.

²³² Érasme de Rotterdam, *Enchiridion Militis Christiani*, *op.cit.*

²³³ Érasme de Rotterdam, *Fault-il ou non faire la Guerre aux Turcs ?*, *op.cit.*, p. 966. « (...) et cela, parce que la religion chrétienne est faite de persuasion, et non de contrainte, elle est inculquée et non imposée de force ».

²³⁴ Cícero, *Du meilleur genre d'orateurs* in *L'Orateur - Du meilleur genre d'orateurs - De optimo genere oratorum* - Texte établi et traduit par Albert Yon, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, 2008, p. 115. « Isocrate lui-même, que le divin Platon, dont il est sensiblement le contemporain, a fait louer admirablement dans son Phèdre par Socrate et que tous les savants ont dit être un très grand orateur (...) ».

²³⁵ Isocrate, *Contre les Sophistes* in *Discours*, Tomo I, p. 145.

²³⁶ Isocrate, *Panégyrique*, *op.cit.*, p. 15.

Alguns ainda prevenidos contra a retórica perguntarão por que tantos livros? Por que transbordar em palavras?²³⁷ e insistirão que basta a fé e retomarão a velha cantilena de que os apóstolos foram homens ignorantes e simples que apenas acreditaram em Cristo e tudo mais lhes foi acrescentado, como prometido²³⁸.

Contra estes digo: são bárbaros os que desprezam e recusam o conhecimento e a reflexão sobre os desafios práticos colocados pela fé. São bárbaros os que desconhem o imenso esforço feito pelos Padres da Igreja em explicar a profunda doutrina do Cristo. Mas não vou aqui repetir os argumentos do meu *Antibárbaros*²³⁹, apenas lembrar um trecho pequeno:

*“Alguns bárbaros são devotos de maneira tão estúpida que chegam ao cúmulo de desprezar também a erudição chamada de “cristã”, i.e., eclesiástica, e ainda dizem“ - Tanto faz, se não somos teólogos. Se você conhece bem a Cristo, que importa ignorar o resto? A vida eterna foi prometida não aos doutos, mas aos inocentes. Irei para o inferno por haver interpretado de maneira rasa e superficial uma passagem de São Paulo? Por não haver compreendido uma palavra de São Jerônimo? Por não haver também lido nenhuma obra de Santo Ambrósio ou Santo Agostinho? Por não conseguir nem, ao menos, compreender o Evangelho?”. Quem age assim é um tolo, pois não consegue entender nem a si mesmo, pouco lhe importa se é um homem ou um camelo. E se este tolo insiste teimosamente que até os mais estúpidos animais irão para o céu, não é apenas tremendamente obtuso mas também blasfemo”*²⁴⁰

²³⁷ Lutero, M., *op.cit.*, p. 39. O talento de Erasmo mereceu uma amarga crítica de Lutero: “Que necessidade tens de transbordar em palavras?”.

²³⁸ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1741 C a D. Erasmo enfrenta este lugar comum da confiança na ajuda de Deus que pode se desencaminhar para a preguiça, a inação, o conformismo ou a covardia: “É um preceito que devemos pedir a cada dia o nosso pão quotidiano – *Jubemur a Deo panem quotidianum quotidie petere* – e de fato este nos é dado diariamente, mas não sem fazer nada – *et datur quidem quotidie, at nunquid oscitantibus?* – Pedimos o que vestimos e o recebemos, mas trabalhando – *Vestitum petimus, praestatur, sed laborantibus* – e do mesmo modo pedimos a sabedoria sem que isto implique qualquer desvalorização do esforço humano – *Hac ratione sapientiam quoque postulamus, at ita, ut de humana industria nihil diminuamus*. E pergunta: ou os bens do corpo são obtidos apenas com o esforço, enquanto aqueles da alma recebemos gratuitamente? – *An vero quae corporis sunt, non nisi industria tua tibi obveniunt, quae animi sunt bona, gratis accipies?* – Recebe o pão apenas quem se esforça em conseguí-lo e a sabedoria deveria ser inspirada durante o sonho? – *Panis nisi sudanti non praestatur, sapientia dormienti infuditur?* – se considera um miserável, um assassino de si mesmo quem se deixa morrer de fome esperando que lhe caia o maná do céu – *Perditus et homicida sui judicatur, qui coelestem alimoniam exspectans, fame mori maluit* – ao invés de escapar da morte comendo o pão que é fruto do trabalho humano – *quam pane humano labore quaesito, mortem effugere* – e se deveria tomar por um homem santo quem preferiria a vergonha da ignorância ao útil ensinamento dos homens? – *et religiosus habebitur, qui turpiter nescire praeoptet magis, quam ab homine salutarem doctrinam accipere?*”.

²³⁹ Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari*, *op.cit.*

²⁴⁰ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1713 F a 1714 A. “*Quid enim, inquit, si non simus Theologi, si Christum bene scis, satis est, si caetera nescis. Non Doctis, sed innocentibus promissa est immortalitas. Num idcirco damnabor, si divi Pauli scripta parum sublimiter intelligam? Quid si Hieronymianam dictionem non capiam? Quid si ne Evangelium quidem intelligam?* – *stolide, imo quid si ne teipsum intelligas, quid si camelus sis, non homo? Confide, etiam pecora caelum obtinebunt. Hominum mehercule genus non modo stolidissimum, verum etiam impium*”.

Muitos livros, muitas palavras? Não entenderam ainda estes bárbaros que não há Igreja sem a fé, e que a fé enfim não pode ser inspirada, fortalecida e defendida pela dialética nem pela ciência e senão pela retórica? É preciso repetir o que de mais importante disse Aristóteles sobre a retórica? Repetimos, pois bem: toda verdade ou crença que se pretenda provar por argumentos devem se fundar em outras verdades ou crenças já admitidas, conhecimentos preexistentes em quem ouve²⁴¹.

Então é fácil ver que a retórica, esperança da Igreja, buscará nas convicções e crenças já admitidas como verdadeiras pelos homens o seu alimento. Ora, os bárbaros deveriam perceber que este alimento da retórica não tem outro nome que *erudição*. E erudição é exatamente este excesso de livros e palavras que os bárbaros horrorizam e que são as verdadeiras colunas da Igreja. É disto que nos lembra Lorenzo Valla: “só os escritores eloquentes são colunas da Igreja” – *Et certe soli eloquentes columnae Ecclesiae sunt*²⁴².

Serenando a voz, o humanista conclui: e quis a Divina Providência que à erudição eclesiástica fosse acrescentada a erudição pagã, resgatada de velhos pergaminhos e papiros que agora traduzimos e editamos para o fortalecimento da fé, pois foi o próprio Cristo que dotou os pagãos com engenho e lhes acrescentou o ardor pelo estudo e, assim, foi por concessão de Cristo que encontravam o que procuravam.

Não há outra razão compreensível para a quantidade do que foi inventado com tanto sacrifício a não ser que estes esplêndidos estudos sirvam para enobrecer e sustentar a religião perfeita. As disciplinas pagãs trataram de assuntos que também interessam à religião e fizeram importantes descobertas no campo da filosofia moral, mesmo que, buscando conhecer o Sumo Bem, os filósofos e sua época tenham consumido seu engenho sem terem obtido o conhecimento do que era verdadeiramente mais alto e útil, pois Cristo o reservou para sua própria época. Mas, o que há de melhor

²⁴¹ De fato, a *Retórica* de Aristóteles descobre os silogismos retóricos, os entimemas, que produzem efeito sem serem compreendidos e por isto, sem serem conscientemente utilizados por uma arte.

²⁴² Lorenzo Valla, *In praise of St Thomas Aquinas* in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Edited by Charles B. Schmitt and Quentin Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 94, nota 50. “Os Pais da Igreja, os grandes mestres do pensamento cristão, e.g., valorizaram sempre com o ouro de sua eloquência as gemas da linguagem divina, e somente quem será capaz de compreender aquela eloquência compreenderá também a palavra de Deus. E certamente, só os escritores eloquentes são colunas da Igreja” – *Et certe soli eloquentes columnae Ecclesiae sunt*” (trad. nossa).

e mais útil que o homem possa alcançar segundo suas próprias forças que a suma erudição?²⁴³

Depois deste discurso, o humanista faz silêncio, e a pergunta ecoa. Os demais saem aos poucos do efeito imobilizante de suas palavras e recobram suas próprias cogitações depois de cessado este fluxo de tantos pensamentos e imagens. Erasmo é abraçado pelo seu amigo Thomas More; os outros fazem o mesmo. Como Erasmo se lembrasse de um detalhe, faz um gesto com a mão para que todos ouçam ainda uma palavra.

No mesmo tom cordial do início e com a mão no peito, diz que tem uma curta mensagem para os que ainda estão indecisos: precisamos de uma retórica que embebida de erudição cristã e que aproveite das disciplinas pagãs para chegarmos através de um percurso lento e tortuoso aonde o Espírito Santo conduziu os Apóstolos por uma via curta, pois Pedro não quis nossas letras, mas estas ajudaram a Paulo²⁴⁴.

Que cada um decida por si, mas que se pense naqueles que ainda não têm fé e naqueles que tendo fé precisam ser intruídos e orientados para que, como quis para si mesmo Platão, tenham “*uma linguagem que seja agradável a Deus e uma conduta que lhe esteja de acordo em toda coisa*”²⁴⁵.

Da minha parte, reconheço que quanto aos meios seguirei os ensinamentos de Aristóteles no uso da retórica para falar para toda a *ecclesia christiana*. Mas quanto aos fins, seguirei o que ensinou Sócrates a Fédro:

“ A mais bela forma que podemos dar a um discurso é a forma da semente que, plantada em uma alma apta, brote em discurso que seja capaz de se defender tão bem quanto aquele que o semeou; discurso que, longe de ser estéril, carregue uma semente, da qual outros discursos, brotando em outros tipos de alma, estarão em condição de oferecer a cada vez esta semente

²⁴³ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1710 D. “*lle ministraverat ingenium, ille quaerendi ardorem adjecerat, nec alio auctore quaesita inveniebant – quantus sudor – Quorsum tandem haec omnia (...) an potius ut optima Religio pulcherrimis studis tum honestaretur, tum fulciretur? In Summo Bono quaerendo plerique Philosophorum & aetatem & ingenium triverunt – sed id, quod erat vere summum & praestantissimum, suae Christus aetati servavit - quod ad Summum Bonum praeestabilius contigere scientia?*”.

²⁴⁴ *Idem ibidem*, 1744 A. “ (...) *disciplinis liberalibus opus est ut vel longis ambagibus eo tandem perveniamus, quo Spiritus Apostolos compendio perduxit. Non desideravit Petrus nostras litteras, Paulum tamen adjuverunt.*

²⁴⁵ Platon, *Phèdre*, *op.cit.*, 139.

imortal e darão ao seu depositário a maior felicidade que um homem possa alcançar”²⁴⁶

E não falarei mais depois de recitar um último trecho de Isócrates que guardei na memória depois de copiá-lo tantas vezes em meus exercícios de grego:

“En effet, de tous nos autres caractères aucun ne nous distingue des animaux. Nous sommes même inférieurs à beaucoup sous le rapport de la rapidité, de la force, des autres facilités d’action. Mais, parce que nous avons reçu le pouvoir de nous convaincre mutuellement et de faire apparaître clairement à nous-mêmes l’objet de nos décisions, non seulement nous nous sommes débarrassés de la vie sauvage, mais nous nous sommes réunis pour construire des villes ; nous avons fixé des lois ; nous avons découvert des arts et, presque toutes nos inventions, c’est la parole qui nous a permis de les conduire à bonne fin. C’est la parole qui a fixé les limites légales entre la justice et l’injustice, entre le mal et le bien ; si cette séparation n’avait pas été établie, nous serions incapables d’habiter les uns près des autres. C’est par la parole que nous confondons les gens malhonnêtes et que nous faisons l’éloge des gens de bien. C’est grâce à la parole que nous formons les esprits incultes et que nous éprouvons les intelligences ; car nous faisons de la parole précise le témoignage le plus sûr de la pensée juste ; une parole vraie, conforme à la loi et à la justice, est l’image d’une âme saine et loyale. C’est avec l’aide de la parole que nous discutons des affaires contestées et que nous poursuivons nos recherches dans les domaines inconnus. Les arguments par lesquels nous convainquons les autres en parlant, sont les mêmes que nous utilisons lorsque nous réfléchissons ; nous appelons orateurs ceux qui sont capables de parler devant la foule et nous considérons comme de bon conseil ceux qui peuvent sur les affaires s’entretenir avec eux-mêmes de la façon la plus judicieuse. En résumé, pour caractériser ce pouvoir, nous verrons que rien de ce qui se fait avec intelligence, n’existe sans le concours de la parole : la parole est le guide de toutes nos actions comme de toutes nos pensées ; on recourt d’autant plus à elle que l’on a plus d’intelligence ; aussi les gens qui osent blâmer ceux qui se consacrent à l’éducation et à la philosophie, doivent-ils encourir la même haine que les gens qui commettent des fautes envers la puissance divine »²⁴⁷

O monge teólogo, silenciado e confuso, despede-se apenas com um sinal de cabeça. Os demais se congratulam pelo que ouviram, alguns se lamentam de não terem para si uma versão escrita do que acabaram de ouvir para depois meditar e divulgarem; outros confessam com alegria que puderam anotar algumas linhas. Todos queriam ainda falar com o humanista, mas ele estava exausto, abraçou e beijou a todos, se despediu na paz de Cristo e se retirou com seu amigo e confidente Rhenanus.

²⁴⁶ *Idem ibidem*, p. 149.

²⁴⁷ Isocrate, *Nicoclès* in *Discours*, Tomo II, p. 121. NB. não devemos confundir a obra *Nicocles* escrita para o rei aconselhar seus súditos, com *A Nicocles*, obra anterior de Isócrates para aconselhar o rei (*Argument d’un grammairien anonyme* in Isocrate, *Discours*, Tomo II, p. 119).

A caminho de seus aposentos, no corredor e à voz pequena, o amigo lhe recrimina: “Você Erasmo, quer que seus discursos gerem outros discursos em outras almas, mas outros pretendem colher sozinhos os frutos produzidos pela semente imortal que você planta. E por que você ainda gasta tantas pérolas com quem pode ainda investir contra ti?”²⁴⁸. Por que revelar de maneira tão franca os segredos da disciplina?²⁴⁹

Erasmo, apoiando-se com uma mão no ombro do amigo Rhenanus enquanto caminhavam no corredor à meia luz, lamentou que a invenção da imprensa e seu definitivo encontro com a tradição retórica – na maneira exemplar como patrocinou e da qual colheu grande sucesso e pretígio – estejam despertando agora uma incontrolável ambição retórica entre tantos cristãos, humanistas ou religiosos, que se empurram com os cotovelos em uma corrida para sobrepor-se e substituí-lo.

Entre estes concorrentes, os mais agressivos parecem querer desafiá-lo radicalizando seu próprio discurso pioneiro, procurando ir muito além contra a religiosidade cerebral e inacessível dos escolásticos, o enrijecimento da relação com a divindade em puro formalismo, a exploração da superstição, os desvios da Igreja e o paganismo de sua época. Disse que estava ao corrente do que se passava na Saxônia. Sabia que os caminhos que abria cuidadosamente para um novo consenso entre os cristãos estavam sendo esgarçados por um discurso extremista que lhe seguia os passos beneficiando seus divulgadores, prometendo novas experiências espirituais para o povo, levantando-o contra a Santa Sede e sua doutrina e costumes contraditórios, desafiando seu orgulho local e favorecendo os senhores que querem se livrar dos impostos e da influência de Roma.

Com os argumentos de Aristóteles quis apenas *colocar sob os olhos de todos*²⁵⁰ que não existe outro caminho para a religião que não passe pela retórica e que mesmo um discurso que sustente a suficiência da fé, recusando nominalmente esta arte, precisará dos entimemas e da eloquência da mesma retórica para se propagar. A crítica deste discurso à retórica é ela mesma uma velha e previsível tópica criada pela própria retórica. Lembrou que ele mesmo escrevera na juventude um discurso contra a

²⁴⁸ Mt 7, 6.

²⁴⁹ Platon, *Phèdre*, *op.cit.*, p. 137.

²⁵⁰ Aristote, *Rhétorique*, *op.cit.*, p. 221. (*Ret*, 1386b). « *Tout cela fait naître une pitié d'autant plus vive qu'il nous semble que les faits se passent près de nous, soit que le sort du patient nous semble immérité, soit que l'épreuve subie par lui nous semble avoir eu lieu sous nos yeux* ».

retórica²⁵¹. Reconheceu que fora até às últimas consequências ao ponto de tirar o último véu da arte oratória para revelar a inocência do sonho no qual a dialética, a ciência e a retórica colaboram e confluem placidamente para a uma unidade da verdade.

Mas cabe a cada um compreender que a retórica por muito tempo ainda falará em nome de uma verdade única, obedecendo à regra da disciplina; e assim será necessário para quem pretenda persuadir a muitos, pois a unidade da verdade é uma das tópicos mais arraigadas entre nós e ainda é altamente verossímil. Um futuro e mais humano convencionalismo que assuma a *pluralidade da verdade* ainda custará séculos para ser um lugar comum. Mas virão estes dias, porque aquilo que não é verossímil hoje pode sê-lo amanhã desde que o que parece inicialmente uma novidade, lentamente se estabeleça para a maioria como consequência de verdades e convicções muito anteriores, aceitas e inelutáveis²⁵².

O humanista para, clareia a voz e olha nos olhos do amigo para concluir que, no discurso que acabou de fazer, esvaziara este lugar comum da unidade da verdade consagrado por Platão, para que transparecesse o pleno brilho da retórica como único caminho para tratar das coisas da religião. Queria deixar clara a inutilidade, ignorância ou má fé em acusá-la com um discurso religioso dogmático pela suficiência da fé que diz não usar da persuasão da retórica, mas já apelando para a tópica da unidade da verdade e do ataque à arte da oratória.

Fazendo assim, abusam dos que não puderam ainda ser acordados para o fato de que os homens, na relação orador-auditório – que é a relação em que se trata das coisas

²⁵¹ Desiderii Erasmi Roterodami, LB, X, *op.cit.*, 1691 E e 1691 C. Na carta a Johannes Witz e empregada como prefácio ao *Livro dos Antíbarbaros*, Erasmo esclarece que no projeto inicial escreveu o livro I como refutação aos argumentos empregados contra os humanistas por certos autodenominados “religiosos” que seriam na realidade supersticiosos e hipócritas; o livro II como ataque à retórica – *vituperatio rethoricae* – sob a máscara de seu inimigo, colocando à prova sua eloquência ao atacar a própria eloquência; o livro III como réplica a este ataque e o livro IV como defesa em separado da poesia. Sobre o livro III comenta: No terceiro eu refutava os argumentos do segundo volume [contra a retórica] na verdade eu mesmo a absolvía – *verum id nondum absolueram*. Desta mesma carta, em sua edição italiana, extraímos o trecho em que Erasmo comenta sua excepcional performance no livro III: « E [no terceiro livro] *ci riuscivo bene! John Colet, che riposi in pace, quando ebbe letto la mia declamazione, mi disse seriamente in una conversazione privata: “ Il tuo libro mi ha persuaso a non mi preoccuparmi dell’eloquenza! Io gli risposi: “Aspetta a giudicare! Deve ancora parlare la difesa!”*. Ma lui sosteneva che avevo ragionato troppo bene per poter confutare la mia stessa argomentazione” (Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari, op.cit.*, p. 80).

²⁵² Nietzsche, Friedrich, *Avant-propos* in *Le crépuscule des idoles, op.cit.*, p. 82. Nietzsche é otimista em prognosticar que o consenso das gentes evolui, ou ao menos se altera inúmeras vezes, antes de voltar ao que era. « *Vivre — c’est être longtemps malade (...) — Qu’est-ce que cela démontre ? Qu’est-ce que cela montre ? — Autrefois on aurait dit (...): « Il faut bien qu’il y ait là-dedans quelque chose de vrai ! Le consensus sapientium démontre la vérité. » — Parlons-nous ainsi, aujourd’hui encore ? le pouvons-nous?* » (grifo nosso).

da religião – têm acesso apenas a uma verdade sempre provisória e pontual para as questões urgentes da existência e da vida em sociedade e não há fonte de certeza fora da conciliação entre as posições diferentes, fora do âmbito da convenção, do consenso e da concórdia possível.

Diz que fez com seu discurso o que a própria retórica faz desde sua origem, sempre apontando a dificuldade em saber com certeza, reconhecendo sua origem nas convenções dos homens, valorizando este conhecimento duramente obtido, polido e colecionado, beneficiando sem esconder a própria disciplina e proporcionando a glória para seu mestre, um pagamento justo pela virtude que mostrou e ensinou.

Já o discurso destes novos retóricos, para lhes desafiarem a autoridade, fazem o contrário, reforçam e radicalizam o lugar comum da unidade da verdade e a chamam de “fé”, como os filósofos reivindicavam obstinadamente o conhecimento do Ser. Aparentemente são contrários à retórica, estes sábios que recusam o mundo e criticam os conhecimentos da tradição que não seja cristã e desprezam os sentidos para obterem respeitabilidade para seu discurso. Desconfiam hipocritamente dos prazeres – ao menos os mais inteligentes o fazem cinicamente – sem sofrer angústias morais como os que lhes crêm inocentemente, mas não enganam a todos e um retórico não engana outro²⁵³.

Ah diletíssimo amigo e mestre, responde Rhenanus, são preocupantes as notícias que recebo de Selestat, minha cidade natal, às margens do Reno. Realmente nunca me convenceram estes que falam com tanta certeza que conhecem a verdade e criticam retoricamente a retórica. Quem tem olhos vê o que fazem. E vejo nisto antes um tudo perder ou ganhar: ser desmascarado se não tiver talento ou enganar os inocentes juntando vozes e braços em torno de sua autoridade.

Mas sem um discurso de longas raízes mergulhadas no passado, em crenças ou desconfianças muito antigas, fundadas na longa e trágica história dos homens, estes predadores não persuadem a todos. São retóricos teus desafiantes, extremistas, que não abrindo mão de sua ambição, recusam as mútuas concessões garantidoras da paz, aceitam dividir os homens e separá-los, satisfeitos intimamente em tomar ao menos uma parte para seu domínio²⁵⁴. Com um discurso que se torna então claramente separatista e

²⁵³ Cf. Adágio 1263: “*Le voleur connaît le voleur, et le loup le loup*”, todos estes exemplos ilustram a série de adágios comentados por Erasmo e agrupados em torno do tema « o parecido procura o parecido »

²⁵⁴ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, p. 21. Referimo-nos também aos filósofos, como observa Gomperz:

faccioso, obtêm esta pequena glória paga com o risco de que a discórdia e o dissenso devam as cidades com o fogo da intolerância e da violência.

Gostaria imensamente de estar enganado ao desconfiar que este monge nos trouxe um pouco da fumaça que já começa a encobrir os céus da Saxônia, pois parece transtornado por uma secreta e radical persuasão interior, demente como aqueles que pensam sozinhos realmente tocar uma verdade única. Mas não quero errar ao vaticinar que os mesmos céus, que hoje se escurecem, um dia se abrirão para a luz do meio dia! Como diz o adágio: *Clavum clavo pellere*²⁵⁵, virá das mesmas terras germânicas²⁵⁶ alguém que desmascare estes detentores da verdade, alguém que conserve a serenidade em meio a uma causa entrecoberta de sombras e justificável e ao mesmo tempo seja capaz do arroubo de filosofar com o martelo²⁵⁷.

Alguém que, diante dos rolos de fumo escuro, mostre que há elementos de cura mesmo dentro da ferida²⁵⁸; alguém que surpreenda e desmascare os ídolos ociosos, cujo número já supera aquele das realidades deste mundo²⁵⁹; alguém que corra para o sol e sacuda estes tipos sérios²⁶⁰, cristãos afetados e plenos de melancolia, que fazem parecer estarem fatigados pela vida e lhe resistirem. Decadentes que dizem deter a única verdade, que a vida não vale nada; sábios entre os sábios que não vão bem das pernas e comparam a vida com uma doença e a rebaixam a restos em decomposição para dela se esbaldarem como urubus²⁶¹.

« Platon n'a eu que du mépris pour la société qui l'entourait. Les plus grands hommes d'État de sa ville lui ont paru médiocres; médiocres ses poètes et ses philosophes. Sa principale préoccupation a été de séparer de la façon la plus absolue, d'isoler pour ainsi dire au moyen d'un fossé et d'une palissade sa doctrine et son école, hors desquelles il n'y avait pas pour lui de salut, de tout ce que l'on pouvait confondre avec elles, de tout ce qui pouvait même faire songer à elles. Doué des plus brillantes facultés, issu d'une des plus nobles familles de l'Attique, il aurait pu prendre à la vie publique une part importante et glorieuse ; il préféra « s'entretenir à voix basse, dans l'obscurité d'une école, avec quelques jeunes gens ».

²⁵⁵ Adágio 104 de Erasmo. “Um prego empurra o outro”.

²⁵⁶ No começo do século XVI o Sacro Império Germano era composto de reinos, entre eles a Saxônia onde se situa Wittenberg, e cada monarca é um príncipe-eleitor com direito de voto para a eleição do imperador.

²⁵⁷ Nietzsche, Friedrich, *Avant-propos* in *Le crépuscule des idoles*, *op.cit.*, p. 69. Primeiras palavras de Nietzsche em seu avant-propos: “*Conserver sa sérénité au milieu de une cause sombre et justifiable au-delà de toute mesure, ce n'est certes pas un petit tour de adresse: et pourtant qu'y aurait-il de plus nécessaire que la sérénité?*”.

²⁵⁸ *Idem ibidem*. “*Increscunt animi, virescit volnere virtus*”.

²⁵⁹ *Idem ibidem*.

²⁶⁰ *Idem ibidem*.

²⁶¹ Nietzsche, Friedrich, *Le problème de Socrate*, *op.cit.*, p. 81.

Sim, digo que sei que estes ressentidos e pacíficos em aparência se cumprimentam secretamente ao subverterem uma distribuição atual de privilégios e vantagens que os homens estabeleceram entre si historicamente pela guerra ou pela retórica²⁶², e hoje não lhes favorece. Mesmo que tenhamos conseguido com a *ars oratoria* substituir a guerra pela concórdia, continuam a brandir como espadas os paradoxos e silogismos que têm sempre como premissa a unidade da verdade ou a “fé”, dependendo se se disfarçam sob a pele de sábios filósofos ou teólogos, transformam esta verdade ou fé em símbolos, ídolos que fascinam os ignorantes e dela deduzem uma moral desumana, uma ordem social que lhes favoreça, mas com isto não fazem mais que expressar sua própria ferocidade²⁶³.

Amanhecia discretamente e alguns pássaros já ensaiavam sua voz. Erasmo se despede de Rhenanus, diz que compartilha das mesmas preocupações e esperanças, afinal, *Amicorum communia omnia*²⁶⁴.

Fim do Prólogo

²⁶² Na *Iliada*, IX, *op.cit.*, p. 223. Homero revela que Aquiles recebeu de Phenix, o que aqueles tempos heróicos já concebiam por educação completa. O velho mestre lembra a Aquiles em que consistia esta paideia: « *C'est pour toi que le vieux Pélée conducteur de chevaux me fit partir (...) toi qui n'étais qu'un enfant, ne sachant rien de la guerre aux communes épreuves, ni des assemblées ou s'illustrent les hommes. C'est pour cela qu'il m'envoya, afin de t'enseigner ces choses, te rendre apte à parler et capable d'agir (...)* ».

²⁶³ *Idem ibidem*, p. 84.

²⁶⁴ Platon, *Phèdre*, *op.cit.*, p. 157. “Tudo em comum entre os amigos”. Penúltima frase do *Fédro*; a última é a resposta de Fédro para Sócrates: “A caminho!”. A sentença *Amicorum communia omnia* foi incorporada por Erasmo como o adágio que abre a edição de seu primeiro milhar de adágios – *adagiorum chiliades*.

Capítulo II

Sofistas, mestres retóricos e humanistas contra o tribunal da verdade de seus *concorrentes*

A partir de uma perspectiva política e sem olhar para o referencial platônico da usual abordagem epistemológica e teológica, apresentaremos a postulação do Ser parmenídico e de seus desdobramentos platônicos como constituição de um tribunal da verdade de filósofos ao qual serão arrastados os primeiros professores no Ocidente: os Sofistas e os mestres retóricos.

Passaremos para uma exposição breve das concepções aristotélicas presentes na *Retórica* e que permitem compreender que cada tipo de dedução produz uma verdade que não necessariamente coincide com resultados de deduções de outro tipo; em seguida, apresentaremos a nova interpretação dos Sofistas por Theodor Gomperz e agenciaremos um arco de trechos de Antífon, Protágoras, Górgias, Isócrates, Cícero e Quintiliano, para evidenciar a disputa entre estes e os filósofos platônicos que pretendem lhes impor uma arbitragem externa.

Em um salto, a refutação ao Ser parmenídico sustentada pelos Sofistas e retóricos da Antiguidade será apresentada como análoga ao conflito que, vazado em discretos e aceitáveis termos cristão-renascentistas, opôs Erasmo aos teólogos que sustentavam a cisão entre o saber humano e o saber divino.

Refutação e conflito pertencentes à mesma linhagem e que podem ser interpretados igualmente como resistência que retóricos de todos os tempos apresentaram contra tribunais da verdade que filósofos ou teólogos procuraram lhes impor.

Uma efígie em Eléia

Em nossos dias ainda, toda iniciativa de constituir um discurso sobre o discurso parece exigir um rito de passagem que nos leva irrefreavelmente a repetir os passos de

Édipo para enfrentarmos também uma efígie, à diferença que esta nos aguarda postada próxima à antiga cidade de Eléia e ameaça todo caminhante com um verso solene:

« Tu dois apprendre à tout connaitre. Et le coeur ferme de la vérité et les opinions des hommes où ne reste pas de croyance vraie »²⁶⁵

Frente a esta rígida distinção, entre a certeza que acompanha a verdade e a simples opinião, feita neste verso lapidar por Parmênides, o enigma que se impõe é o de saber da possibilidade e condições de um discurso que, não tratando da natureza e das matemáticas, mas sim dos homens, não incorra na mera opinião, no erro e no descrédito.

E será realmente comparável a um segundo parricídio original a necessidade de submeter à dúvida o magistral ensinamento platônico que há mais de vinte e três séculos condena a retórica ao postular para os assuntos dos homens, especialmente em seus diálogos socráticos, a busca de uma verdade como esta, exigida por Parmênides. Verdade de um rigor e perfeição belamente circular: uma proposição inteligível que, com o uso rigoroso da razão, se desembarace da ilusão do aparente e mutável que se apresenta diante de nossos sentidos e corresponda e diga um Ser que existe, Ser que é único, eterno, não gerado, indestrutível, estático, homogêneo e imutável; Ser que exclui o não-Ser, pois se o Ser é, então o não-Ser não é e não pode ser dito.

O campo mais famoso deste confronto, em que a postulação deste ideal de conhecimento sobre os homens é levantada como um estandarte e suas consequências vibradas da maneira mais cortante e ágil, não é outro que o diálogo *Górgias*²⁶⁶ em que o personagem do título, representando todos os Sofistas e mestres retóricos, é duramente submetido à famosa investigação socrática.

Mas todo discurso sobre o discurso não poderá deixar de lembrar o que os primeiros retóricos já denunciavam: na prática é estéril a busca nas coisas humanas de uma afirmação que não possa ser recusada ou até melhor formulada por outros ou que não possa ser retificada em um ponto ou outro por qualquer um. E a prática também

²⁶⁵ Parmênides in Diogène Laërce, *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres – Vie de Parménide*, op.cit., p. 161. Parmênides teria escrito em versos uma obra intitulada *De la nature* da qual nos chegaram apenas fragmentos e em que, depois de um próêmio, haveria uma primeira parte que trata do caminho da certeza que acompanha a verdade (*aletheia*) e uma segunda parte do caminho da opinião (*doxa*).

²⁶⁶ Platon, *Gorgias*, op.cit.

mostra que ao se investigar com o rigor das matemáticas os problemas dos homens e suas cidades, chega-se a um resultado tão abstrato e inútil quanto um esforço que deixa o trabalhador exaurido e de mãos vazias²⁶⁷.

Esta constatação prática é a parte visível de um problema muito mais grave, de fundo teórico. Os retóricos já haviam recebido como abusiva a tentativa de aplicação de critério de verdade próprio da ciência da natureza, das matemáticas e da dialética aos assuntos dos homens debatidos nas grandes assembleias. Mas foi Aristóteles que ao discordar do mestre Platão nos legou a clara postulação de que “a exatidão matemática não se deve exigir em todos os casos”²⁶⁸ e que bastará que um discurso contenha tanta clareza quanto comporta o assunto para que seja adequado; que não se deve exigir a precisão em todos os raciocínios por igual, assim como não se deve buscar precisão nos produtos de todas as artes mecânicas; e que não seria menos insensato aceitar um raciocínio provável da parte de um matemático do que exigir provas científicas de um retórico²⁶⁹.

A condenação platônica da retórica à opinião, ao erro e a um discurso que diz o não-Ser que não existe foi, portanto, suspensa por Aristóteles. Este discípulo de Platão foi o primeiro a teorizar detalhadamente sobre os procedimentos da retórica para explicá-la como uma arte: observando os exemplos bem sucedidos de discursos obtidos fortuitamente, porque sem arte, depreende as constantes que garantiram seu sucesso e as reduz a um número mínimo de princípios que tornam compreensível a sua eficácia, a constituição de regras e sua consequente universalização, pois na forma de arte pode ser ensinada a todos. Aristóteles, graças ao seu treinamento dialético, distingue que pertence a uma rotina alcançar frequentemente discursos persuasivos, mas que apenas à arte retórica pertence a capacidade de discernir claramente, a cada caso, o que é potencialmente mais persuasivo²⁷⁰.

O estagirita foi o primeiro a distinguir os três gêneros oratórios chamando-os de deliberativo, judiciário e epidítico, relacionando-os, respectivamente, aos assuntos futuros, passados e presentes, que tratam também respectivamente do útil e do nocivo,

²⁶⁷ Isocrate, *Éloge d'Hélène*, *op.cit.*, pp. 164 e 165. « (...) qu'il vaut mieux apporter sur des sujets utiles une opinion raisonnable, que sur des inutilités des connaissances exactes »

²⁶⁸ Aristote, *La Métaphysique*, *op.cit.*, pp. 117 a 118. (*Met*, II, 3, 995a 15).

²⁶⁹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op.cit.*, pp. 38 e 39.

²⁷⁰ Aristote, *Rhétorique*, *op.cit.*, p. 81. (*Ret*, 1355b 26).

do justo e do injusto, do belo e do feio²⁷¹. Deixou clara a utilidade da retórica na defesa da verdade que, apesar de mais forte que a mentira, se beneficia de seu auxílio; notou que quem é capaz de persuadir de teses contrárias, pode refutar melhor as teses injustas²⁷².

Distinguiu os meios de persuasão não técnicos daqueles oferecidos pelo discurso e que são tirados do caráter daquele que fala, da disposição do auditório e do que é demonstrado ou parece demonstrar tratando assim, respectivamente, do que pertence ao *ethos*, do *pathos* e do *logos*, ou seja, do conhecimento dos caracteres, das paixões e dos silogismos. Tratando especificamente do *Logos*, i.e., do discurso, explicou que é o uso também de silogismos que tornam a retórica semelhante à dialética, sua contraparte²⁷³. Pois descobriu que além de empregar os conhecimentos éticos e políticos produzidos pelos silogismos e induções da dialética em seus debates, a retórica possui seus próprios silogismos e induções, que chamou, respectivamente de entimemas e exemplos²⁷⁴. Mas entre estes dois a prova mais empregada é o entimema, pois é uma proposição necessária ou verdadeira a maior parte do tempo, segundo a opinião da maioria²⁷⁵.

Explicou que o entimema é na realidade um silogismo que toma como premissa o que é um *sinal* que aponta uma conclusão necessária ou um sinal que pode indicar uma conclusão admissível ou, como é mais frequente, o entimema toma como premissa o que é *verossímil*, porque é o que se verifica de fato a maior parte do tempo: é conforme à experiência, é geralmente aceito, conciso, fundado na experiência, na opinião da maioria e no consenso. Ora, um entimema individual ou grupos de vários entimemas se constituem em tópicos ou lugares-comuns que se estabelecem com grande força persuasiva²⁷⁶.

Da análise contemporânea de seus *Analíticos*, *Tópicos* e *Retórica*, podem-se depreender três específicas técnicas discursivas, ou técnicas de produção social da verdade, desenvolvidas historicamente por três diferentes quadros institucionais²⁷⁷: no ensino, em que um mestre deve transmitir de maneira completa e rigorosa a ciência

²⁷¹ *Idem ibidem*, 1358a 36.

²⁷² *Idem ibidem*, 1355a 25.

²⁷³ *Idem ibidem*, 1356 a 1.

²⁷⁴ *Idem ibidem*, 1357a 13.

²⁷⁵ *Idem ibidem*, 1354a 1 - 1359a 25.

²⁷⁶ *Idem ibidem*, 1403a 18.

²⁷⁷ Wolff, Francis, *op.cit.*, p. 44.

matemática para seu aluno, deve-se empregar com acerto a técnica da demonstração matemática²⁷⁸; nas reuniões privadas, em que ocorrem disputas verbais entre dois interlocutores que procuram, sem se contradizer, levar o adversário à contradição, deve-se corretamente empregar a técnica dialética²⁷⁹; nas orações sucessivas diante de um tribunal ou diante de uma assembleia deliberativa ou discursando em uma reunião comemorativa, é incontornável que se deva empregar a técnica retórica²⁸⁰.

Com a solução aristotélica apresentada pela *Retórica*, explica-se que toda maneira legítima ou não de argumentar – ou provar pelo discurso – é fundamentalmente ligar asserções que um ouvinte tome por verdadeiras (premissas) a outras asserções que um locutor lhe apresente como verdadeiras (conclusão)²⁸¹; solução que esclarece que todas as provas pelo discurso são então essencialmente deduções (silogismos) que os gregos inventaram quase simultaneamente em três diferentes quadros institucionais: a dedução demonstrativa para a transmissão de conhecimentos na escola, a dedução dialética nas disputas em reuniões particulares e a dedução retórica, chamada *entimema*, diante de um grande auditório²⁸²; solução que, em resumo, aponta três diferentes discursos de verdade que possuem cada qual um quadro institucional para a sua realização²⁸³; três técnicas que tornam possível a produção social do verdadeiro e que alcançam verdades, no limite, irredutíveis umas às outras e nos colocam diante da pluralidade da verdade²⁸⁴.

Um discurso sobre o discurso, diante daquela efígie em Eléia, depois desta precisa leitura da *Retórica* de Aristóteles, poderia agora propor que a ideia de uma

²⁷⁸ Aristote, *Les Seconds Analytiques*, *op.cit.*, p. 1. (Seg An. I, 71a 1).

²⁷⁹ Aristote, *Topiques*, *op.cit.*, p. 1. (*Top*, I, 1 100a 18-21).

²⁸⁰ Aristote, *Rhétorique*, *op.cit.*, p. 81. (*Ret*, I, 1, 1355 b 10).

²⁸¹ Wolff, Francis, *op.cit.*, p. 48.

²⁸² *Idem ibidem*, p. 63.

²⁸³ *Idem ibidem*, p. 42.

²⁸⁴ *Idem ibidem*, p.63. A pluralidade da verdade seria implicada pelo reconhecimento da existência de uma pluralidade de técnicas de produção social da verdade. Neste sentido, é esclarecedora a segunda e última conclusão que o comentador avança ao término do seu artigo: “*La deuxième leçon serait plus modeste, mais peut-être plus féconde. C’est qu’il n’y a pas d’argumentation pure, c’est-à-dire pas d’argumentation hors d’un cadre social et des conditions réglées d’une interlocution. Ainsi le projet (remontant au Phèdre de Platon) d’une argumentation ‘scientifique’ ou absolue, modelée, par exemple, sur la transmission des connaissances, indépendante du type de vérités (savoir ? convictions ? opinions ?) que l’on veut transmettre et de leur mode d’existence serait illusoire. Ainsi, l’idée que l’argumentation rhétorique (par exemple) serait une sorte d’assouplissement, voire de dégénérescence, de la démonstration (scientifique), serait tout aussi illusoire – et illusoire aussi, par conséquent le seul critère de validité formelle pour une argumentation. Si les Grecs ont inventé, à peu près dans le même temps et dans les mêmes conditions, trois techniques de vérité, c’est qu’il y a peut-être trois – et seulement trois – modes d’argumentation autonomes tout aussi légitimes* »

verdade única e imutável é desdobramento de uma velha ideia de verdade criada pela própria prática retórica, antes mesmo de ser elevada à forma de arte, e que todo discurso reivindica para si desde que a *Ilíada* vem sendo declamada, como mostram inúmeras falas de seus heróis, que reivindicam a certeza da verdade para suas palavras:

Agamenon, frente aos conselhos de Nestor: « *Em vérité, je serais appelé impuissant et couard (...)* » ²⁸⁵

Thétis implorando novamente a Zeus : « *En toute vérité, donne-moi ta promesse et confirme-la par un signe de tête (...)* » ²⁸⁶

Ulisses para Agamenon : « *En vérité, notre fatigue est si grande qu'en notre affliction nous désirions le retour* » ²⁸⁷

Atenas para Diomedes: “ *En vérité, c'est un fils lui ressemblant bien peu qu'engendra Tydée (...)* » ²⁸⁸

Diomédes comenta o discurso de Nestor : « *En vérité, vieillard, tout ce que tu dis est conforme à ce qu'il faut que tu dises* » ²⁸⁹

Antenor fala aos troianos: « *Écoutez-moi, Troyens, Dardaniens et alliés, afin que je dise ce que mon coeur me dicte au fond de ma poitrine* » ²⁹⁰

Príamo inicia um discurso com a mesma fórmula já usada por Antenor: « *Écoutez-moi, Troyens, Dardaniens et alliés, afin que je dise ce que mon coeur me dicte au fond de ma poitrine* » ²⁹¹

O mesmo ocorre a Ulisses que, antes de discursar para que Aquiles volte à guerra, adverte sobre sua sinceridade: « (...) *il faut que je declare (...) quel est le fond de ma pensée et comment j'entends devoir agir* » ²⁹²

²⁸⁵ *Iliade*, I, p. 60.

²⁸⁶ *Iliade*, I, p. 67.

²⁸⁷ *Iliade*, II, p. 80.

²⁸⁸ *Iliade*, V, p.156.

²⁸⁹ *Iliade*, VIII, p. 196.

²⁹⁰ *Iliade*, VIII, p.188.

²⁹¹ *Iliade*, VIII, p.188.

²⁹² *Iliade*, IX, p. 219.

Até os deuses discursam entre si e usam as mesmas fórmulas que reivindicam a verdade para o que falam : « *Écoutez-moi tous, vous, dieux et déesses, afin que je dise ce que mon coeur me dicte au fond de ma poitrine* »²⁹³

Como vemos, há muito tempo todos os discursos reivindicam para si a ideia de verdade, então mesmo ao discurso que pretenda diferenciar-se da mera opinião, ao tratar dos assuntos dos homens e suas cidades, pode ser contraposto a um discurso contrário com a mesma pretensão e assim ambos precisarão do auxílio extra da retórica para se impor²⁹⁴. Em consequência ocorrerá a inversão completa da acusação, pois um critério de verdade que se dizia externo à retórica e capaz de julgá-la sobre sua verdade ou mentira pode ser acusado de ser também um critério entre outros, em um campo de controvérsias, afinal, em que só a retórica pode conceder superioridade.

A nova interpretação dos Sofistas por Gomperz

Concentrando-nos apenas sobre o tomo I, livro III, capítulos V, VI e VII de *Os pensadores da Grécia – história da antiga filosofia*, capítulos dedicados aos Sofistas²⁹⁵, Theodor Gomperz²⁹⁶ nos informa que estes eram procurados por adolescentes que, frente às maiores exigências da vida política e às novas necessidades intelectuais impostas por esta, já não se satisfaziam com os conhecimentos elementares da leitura, escrita, cálculo e desenho do ensino tradicional. Mas esclarece que junto aos Sofistas estes jovens eram iniciados nos elementos das ciências positivas, nas doutrinas dos

²⁹³ *Iliade*, VIII, p. 192.

²⁹⁴ Aristote, *Rhétorique*, *op.cit.*, p. 79. (*Ret*, 1355a 35). Aristóteles usará o argumento de que a verdade também precisa de ser defendida: “*La rhétorique est utile, d’abord, parce que le vrai et le juste sont naturellement préférables à leurs contraires, de sorte que, si les décisions des juges ne sont pas prises conformément à la convenance, il arrive, nécessairement, que ces contraires auront l’avantage; conséquence qui mérite le blâme. De plus, en face de certains auditeurs, lors même que nous posséderions la science la plus précise, il ne serait pas facile de communiquer la persuasion par nos paroles à l’aide de cette science (...) il faut s’en tenir aux lieux communs (...)*”.

²⁹⁵ Gomperz, Theodor, *op.cit.*

²⁹⁶ Nietzsche era professor de filologia na Basileia em 1869 e editou seu primeiro livro *O nascimento da tragédia* em 1871 e *O Crepúsculo dos deuses* em 1889, enquanto Theodor Gomperz, outro filólogo influenciado por John Stuart Mill e germanofono, nomeado *privat-docent* já em 1867 pela Universidade de Viena, também se dedicava à mesma tarefa de superar a leitura romântica ou idealista do pensamento grego – como caracterizado por Friedrich Hegel e seus discípulos como Werner Jaeger, autor de *Paideia*. Os trabalhos de Gomperz o levaram à publicação, entre 1893 e 1902 em Leipzig, da obra monumental *Os pensadores da Grécia – história da antiga filosofia, Griechische Denker: Geschichte der antiken Philosophie*.

filósofos naturalistas, na interpretação e na crítica de obras poéticas, nas distinções gramaticais que começavam a se estabelecer e nas sutilezas da metafísica²⁹⁷.

E os Sofistas, sem receberem um salário do Estado, vivendo em geral como estrangeiros, eram obrigados, pela sua condição – além de buscarem alunos – a trabalhar como oradores e escritores, enfrentando uma concorrência áspera com seus iguais, como fazem hoje os jornalistas, obtinham, ocasionalmente, grande sucesso e recepção entusiástica. À parte esta condição profissional, Gomperz é taxativo em afirmar que não há nada de comum entre os Sofistas e que não é justo, e é mesmo absurdo se falar em um espírito sofístico, de uma moral sofística, de um ceticismo sofístico; ao contrário, é mais provável que os Sofistas deviam, sobretudo, seguir as tendências novas e destinadas ao triunfo e se afastar daquelas já em declínio, tornando-se forçosamente propagadores de ideias já dominantes, dependentes como eram de seu público²⁹⁸.

Esta condição de dependência de seu público os afastaram sempre de ideias novas e extravagantes e os mantiveram em uma atitude moderada, de maneira que nenhum Sofista chegou ao radicalismo político e social aos quais se permitiram Platão e os Cínicos²⁹⁹. No entanto, como tratavam também de investigações sobre a natureza, despertavam a suspeita e desconfiança das sensibilidades religiosas; como cobravam honorários pelo seu ensino, eram objeto de preconceito e menosprezo; e como seu ensino proporcionava uma vantagem competitiva para os aristocratas na administração e debate sobre os negócios públicos, despertavam ciúmes e rancor daqueles que não podiam pagar por seus préstimos. Com isto, o digno termo “Sofista”, com que Protágoras e seus sucessores ainda se apresentavam, passou a receber uma conotação depreciativa para o qual foi determinante um fato: o poder da escrita de Platão que, para corrigir a opinião pública que julgava seu mestre Sócrates também um Sofista³⁰⁰, empenhou-se longamente em elevar Sócrates, rebaixando os Sofistas³⁰¹.

Ocorre que com o desaparecimento da geração dos antigos Sofistas, tais como Antífon, Protágoras, Hípias e Pródicos, Platão, que escreveu por mais de meio século,

²⁹⁷ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, pp. 14 a 17.

²⁹⁸ *Idem ibidem*, p. 18.

²⁹⁹ *Idem ibidem*, pp. 18 e 19.

³⁰⁰ Aristófanes, *As nuvens*, *op.cit.*

³⁰¹ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, pp. 19 a 22.

passa a chamar de Sofistas outros filósofos, discípulos de Sócrates e seus discípulos, com os quais rivaliza. Este uso foi herdado por Aristóteles, especialmente com a acepção de “erísticos” aplicada aos dialéticos saídos das escolas de Antístenes, inimigo de Platão, e de Euclides, discípulo de Sócrates fixado em Mégara, e com os quais esteve toda a sua vida em conflito.

Como estes filósofos dedicavam-se especialmente a combinar raciocínios falsos e capciosos para uso público, os termos *Sofista* e *sofística* (substantivo) assim como os termos *sofístico* (adjetivo) e *sofisma* adquiriram, na polêmica do velho Platão e de Aristóteles contra os erísticos, uma significação desfavorável que desde então é predominante. Termo usado como injúria mais ou menos ofensiva, como é o caso em que o próprio Platão foi tratado como Sofista por seus adversários e por seus rivais, os oradores Lísias e Isócrates; e que o próprio Aristóteles o foi pelo historiador Timeu³⁰².

O problema que se impõe ainda hoje, depois de vermos esta súmula da decadência do sentido do termo Sofista no século IV, é que se emprega o mesmo termo para designar os verdadeiros Sofistas que portavam esta designação no século V.

Os termos que Platão usava contra vivos de sua época, atira-se agora contra os que já estavam mortos neste período. E a recuperação da verdade sobre os Sofistas e o papel que representaram é prejudicada pelo fato de que estes não fundaram escolas ou deixaram discípulos que lhes defendessem a memória. E há uma pior consequência: a má fama que lhes sucedeu pouco colaborou para a preservação de seus escritos³⁰³.

Contrário a este quadro, Gompertz aponta o texto *A arte de curar*, integrante da desigual coleção hipocrática, como extremamente apto a dar um ideia da escrita sofística. Trata-se de um discurso para ser ouvido antes que ser lido, que faz o elogio da medicina contra os ataques que a acompanharam desde seu início e que não deve ter sido concebido por um médico, pois seu autor, ao começá-lo, refere-se a um outro discurso que pretende fazer sobre outras artes e, ao terminá-lo, contrapõe seu discurso “às provas de fato dadas pelos médicos”. Gompertz expõe sobre o provável autor Sofista:

³⁰² *Idem ibidem*, pp. 24 a 27.

³⁰³ *Idem ibidem*, p. 28.

« (...) il est tellement habitué aux joutes oratoires qu'il s'imagine toujours avoir devant les yeux un adversaire dont il faut prévenir les objections. Sa culture est encyclopédique, et il saisit avidement toutes les occasions qui lui permettent de sortir du cadre étroit de son thème immédiat, et, tantôt par de brèves allusions, tantôt sous une forme plus développée, il répand d'une main prodigue ses pensées sur les questions le plus variées. Ainsi, dans l'espace de quelques pages, il touche au problème de l'origine du langage comme à celui de la causalité, au rôle du hasard dans les actions humaines, au rapport de la perception sensible à la réalité objective, des dispositions naturelles aux moyens de culture, des industries aux matériaux qu'elles exploitent, etc., etc. On peut avec raison l'appeler à moitié rhéteur, à moitié philosophe. Mais il est difficile de ne pas remarquer aussi certains traits qui dénoncent le maître d'école. L'habitude d'enseigner se trahit par le ton assuré qui ne le abandonne jamais, et par la peine qu'il se donne pour distinguer et définir avec précision les idées nouvelles à mesure qu'il les introduit (...) Ce traité, avec son éloquence pleine de pensées et sa recherche de la perfection de la forme, nous fait comprendre l'enthousiasme qu'excita cette nouvelle méthode d'exposition et l'impression puissante qu'en reçurent les esprits. Mais nous ne pouvons manquer de remarquer, d'autre part, les faiblesses et les côtés fâcheux de ce genre littéraire, et combien il était propre à fournir des armes aux adversaires. L'emphase du rhéteur, la forte dose de suffisance (...) L'impétuosité de l'éloquence, glissant rapidement sur les parties faibles de la pensée, semblait n'offrir qu'une garantie limitée de la solidité des démonstrations. Une certaine prédilection pour les tournures extraordinaires et pour les termes violents de la polémique pouvait passer pour une recherche de l'effet. Le style des rhéteurs (...)»³⁰⁴

De fato, conhecemos melhor a realidade do Sofista quando somos informados de que Protágoras foi o primeiro a introduzir a gramática no ensino, a refletir sobre as formas da linguagem, a classificar, relacionar a princípios gerais e buscar a definição com precisão de noções elementares e o emprego dos nomes de maneira consequente³⁰⁵; que Protágoras tinha a tendência a remeter o conjunto das ações, da conduta dos homens às artes, quer dizer, a um sistema de regras³⁰⁶; que Protágoras examinou o valor e essência do direito criminal estabelecido, mostrou suas raízes fincadas no instinto de represália e na necessidade de expiação, questionou se estes motivos eram suficientes para infligir sofrimentos cruéis aos membros da cidade e buscou uma base mais sólida para o direito penal³⁰⁷ e chegou a se manifestar sobre o conhecimento dos deuses³⁰⁸; em

³⁰⁴ *Idem ibidem*, pp. 29 a 31.

³⁰⁵ *Idem ibidem*, p. 64. « Ce que c'est qu'un adverbe ou une préposition, quelles règles président à l'emploi des modes et des temps, voilà de quoi un Pindare ou un Eschyle n'avaient jamais entendu parler ».

³⁰⁶ *Idem ibidem*, p. 69. « (...) et nous croyons pouvoir en rapprocher deux phrases du traité *Sur Art* (...) dont le fond e la forme nous font bien souvent songer à Protagoras : 'Comment n'y aurait-il pas d'art lorsque le correct et l'incorrect ont chacun leur limite assignée ? Car je vois une absence d'art dans ce qui ne détermine ni le correct ni l'incorrect'. Cette vive aspiration à une conception rationnelle, à la rationalisation de tous les domaines de la vie, où nous avons déjà vu la caractéristique de toute l'époque (...) était déjà extrêmement vive chez Protagoras ».

³⁰⁷ *Idem ibidem*, p. 71.

³⁰⁸ *Idem ibidem*, p. 72.

relação às provas a favor e contra: Protágoras as declarava insuficientes e recomendava a seu respeito a suspensão do juízo, depois tornada famosa pelos céticos como único método sadio de pensamento³⁰⁹.

A refutação sofístico-retórica da postulação do Ser

Depois de recuperarmos com Gomperz um olhar mais acurado sobre os Sofistas, é imediata a necessidade de constatar que os verdadeiros Sofistas e retóricos não responderam com nenhum livro conhecido ao ofensivo diálogo *Górgias*, mas atacaram diretamente a postulação parmenídica do Ser, e depois platônica, pois é essencialmente esta reivindicação que desafiava seu prestígio e respeito público ao colocar sob suspeita a verdade, o fundamento, a garantia, de todo o seu conhecimento e ensino.

Sofistas e retóricos perseguiram e refutaram até aos menores detalhes a postulação ontológica parmenídica e suas consequências epistemológicas. Desenvolveram argumentos retóricos como os que foram brandidos já em boa hora pelo Sofista Antífon, contemporâneo do real Sócrates³¹⁰:

“Il [Antífon] a composé un ouvrage en deux livres, intitulé la Vérité. Dans les débris du deuxième, nous trouvons des théories philosophiques sur la nature, qui rappellent fortement les théories les plus anciennes. Le contenu du premier était plus général ; l’auteur y traitait de questions métaphisiques et de la théorie de la connaissance. Il s’y livrait à une polémique contre la transformation des idées en hypostases ; nous ignorons, et il serait difficile de déterminer aujourd’hui qu’il y visait. Voici la traduction d’un fragment qui nous a été conservé : ‘Celui qui examine n’importe quels longs objets ne voit pas la longueur au moyen de ses yeux et ne la reconnaît pas non plus au moyen de son esprit’. Le concept de la longueur a ici évidemment la valeur d’un type. Ce qu’Antiphon met en question dans cette phrase, c’est sans aucun doute l’existence substantielle ou objective des concepts généraux. On pourrait donc le considérer comme le plus ancien des nominalistes. Nous connaissons des déclarations très analogues, dans lesquels Antisthène et Théopompe ont combattu la théorie platonicienne des Idées. Mais cette théorie était encore à naître lorsque Antiphon, contemporain de Socrate, prit la plume »³¹¹ (grifos nossos)

³⁰⁹ *Idem ibidem*, pp. 74 e 75.

³¹⁰ É preciso distinguir o Sofista Antífon (século V?) de Antífon de Rhamnous (480 – 411), retórico e político oligarca que integrou o Conselho dos 400 em 411 aC.

³¹¹ *Idem ibidem*, pp. 42 e 43.

No quadro de tensão que descrevemos até aqui entre um discurso que pretende dizer o Ser e diferenciá-lo da mera opinião e o discurso retórico que não aceita esta diferenciação como critério de verdade, poderíamos arriscar responder à frase acima « *nous ignorons, et il serait difficile de déterminer aujourd'hui qu'il y visait* »: Antífon respondia diretamente às pretensões de Parmênides e de seus discípulos eleatas.

Parece o caso também do Sofista Protágoras, conhecido pela sentença “O homem é a medida de todas as coisas”, equivocadamente tomado por um relativista moral ou um precursor do ceticismo universal e do subjetivismo fenomenológico³¹². Mas Gomperz nos informa que esta frase na sua versão original diz “O homem é a medida de todas as coisas, daquelas que são, que elas são, daquelas que não são, que elas não são”. Ela se encontrava no *caput* e é a única que sobrou de uma obra conhecida com três títulos: *Sur l'Être, la Verité* (como em Antífon) ou *Les discours terrassants*. Este último título indica que se tratava de uma obra polêmica, seguramente sobre os temas dos dois títulos anteriores. E é finalmente o testemunho do neoplatônico Porfírio, que ainda pôde ler esta obra, que testemunha que os argumentos acerados de Protágoras visavam aos Eleatas³¹³.

Sobretudo, esta sentença de Protágoras deve ser cotejada com outra sua a respeito dos deuses, desde que entre metafísica e religião restam poucos passos. Esta é a seguinte: “A respeito dos deuses, eu não posso saber nem que eles são, nem que eles não são, pois muitas coisas impedem de sabê-lo, sobretudo a obscuridade da questão e a brevidade da vida”³¹⁴. Esta comparação confirma a indicação de que a primeira frase (sobre o homem como medida) não deve ser lida no sentido ético, imoral, o que é de se

³¹² *Idem ibidem*, p. 87. Nos trabalhos matemáticos de Protágoras, este sustentou que a tangente não toca a circunferência em um ponto somente com o argumento de que não há na realidade algo *tão curvo* ou *tão fino* como uma circunferência ou uma reta ideais. Isto atesta uma tendência empirista para seu pensamento e uma adoção precursora do experimentalismo em contraste com definições dedutivas de origem supra-sensível. Mas este apego à impressão dos sentidos, tomada por *naïf* por Platão, passou para a tradição: “*Platon déduit de sa proposition cette conséquence ultérieure que même des opinions contraires sont également véritables ou, en un mot, que ce qui paraît être vrai à chacun, est en effet la vérité pour lui. Et c'est ainsi que nous aboutissons à la fameuse doctrine que l'on endosse à Protagoras, et à laquelle on fait encore trop d'honneur en la qualifiant d'extrême subjectivisme ou de scepticisme* ». Como resultado temos: « *Mais ce à quoi l'on ne s'attendait pas est arrivé. Sans en avoir l'intention, grâce à l'immense autorité de son nom, le « divin Platon » a, dans ce cas particulier comme à l'égard de la prétendue sophistique, véritablement faussé l'histoire. Presque toute l'antiquité, et la science moderne jusqu'aux temps les plus rapprochés de nous, ont pris pour argent comptant l'interprétation qu'il a donnée de cette proposition* » (Gomperz, Theodor, *op.cit.*, pp. 81 a 83).

³¹³ *Idem ibidem*, p. 75.

³¹⁴ *Idem ibidem*, p. 72.

esperar de um profissional que dependia economicamente de alunos cujos pais não pagariam por um ensino escandaloso.

A segunda frase, longe de ser contra os deuses, pois também improvável para quem dependa da aceitação social, funda-se na distinção já bem clara para os gregos, entre saber e crer e então não se trata de discutir a crença nos deuses, mas do conhecimento racional sobre a existência dos deuses. A palavra “obscuridade” sinaliza que os deuses não podem ser objetos da percepção sensível direta e a referência à brevidade da vida trata da insuficiência de tempo para uma experiência decisiva. E sabemos indiretamente que Protágoras usava os templos além do fato de que Platão, seu crítico implacável, jamais o mostrou como ateu³¹⁵.

Ocorre que uma feliz coincidência fez com que Melissos, o contemporâneo mais imediato de Protágoras, sustentasse a tese conhecida como «tese de Melissos» que é exatamente a contrapartida daquela primeira de Protágoras. O repúdio eleata à tese do *homo mensura* favorável ao testemunho dos sentidos é revestida, para Melissos, da expressão sumária: «Segue-se então que nós não vemos, nem conhecemos o Ser (propriamente os seres)». A esta negação sumária da realidade do mundo sensível se opõe, da parte de Protágoras, uma afirmação também sumária. O homem ou a natureza humana é a medida da existência das coisas³¹⁶. Gomperz resume seu ponto de vista:

*« Résumons notre raisonnement. Le célèbre et très controversé fragment qui se trouvait en tête des Discours terrassants concerne la théorie de la connaissance. L'«homme» dont il y est question n'est pas tel ou tel exemplaire de l'espèce; ce n'est pas Pierre ou Paul, mais l'homme en général; la proposition a une signification génétique et non individuelle. Enfin, l'homme est déclaré mesure non pas des propriétés, mais de l'existence des choses »*³¹⁷

O retórico Isócrates, proprietário de uma escola concorrente àquela de Platão, sem distinguir exatamente a diferença entre socráticos e simples erísticos, e sem compreender, parece, a questão epistemológica de fundo colocada pela proposição do Ser, percebe, no entanto, e ataca acidamente, uma tentativa concorrente em obter o monopólio de uma ciência que daria simultaneamente ao seu possuidor o conhecimento seguro do que é a virtude, o que é o justo e o bem. Vejamos dois de seus trechos:

³¹⁵ *Idem ibidem*, pp. 72 a 74.

³¹⁶ *Idem ibidem*, pp. 78 e 79.

³¹⁷ *Idem ibidem*, p. 78.

« Il y a des esprits que l'orgueil envahit lorsqu'après (...) en exposant avec abondance que le courage, la sagesse et l'esprit de justice ne sont qu'une même vertu, que par nature nous ne possédons aucune de ces qualités et qu'il n'existe qu'une seule science qui les concerne toutes (...) »³¹⁸

« Qui en effet (...) Ils feignent de chercher la vérité, mais dès le début de leur programme ils se mettent à mentir (...) Les éristiques en sont arrivés à une telle audace qu'ils cherchent à persuader aux jeunes gens qu'en les fréquentant ceux-ci connaîtront ce qu'ils doivent faire et grâce à cette science deviendront bienheureux. Or, s'étant constitués professeurs et maîtres souverains de si grands biens, ils ne rougissent pas de demander pour cela seulement trois ou quatre mines. S'ils vendaient un autre objet à un prix bien inférieur à sa valeur, ils ne contesteraient pas qu'ils ne sont pas dans leur bon sens; et quand ils mettent toute la vertu et le bonheur à si bas prix, ils prétendent être intelligents et devenir professeurs des autres. Ils n'ont, disent-ils, nul besoin de biens, nommant la richesse un vil métal et un or méprisable; et c'est pour chercher à obtenir un faible gain qu'ils promettent presque de rendre immortels leurs disciples »³¹⁹ (grifos nossos)

Mas é com o real Górgias de Leontinos reportado por Sextus Empiricus, não com o fraco personagem Górgias do diálogo platônico homônimo, que teremos já a partir do título da obra *Do não ser*, que lhe é atribuída por Sextus Empiricus³²⁰, uma resposta direta à famosa postulação parmenídica “o Ser é”. De fato, com agudeza e longe de atribuir um realismo inocente ao que é percebido pelos sentidos ou ser favorável a um completo niilismo como algumas interpretações equivocadas sugerem³²¹, Górgias recusa uma instância de realidade que esteja além do sensível; instância que seja mais real que esta realidade, observada como cambiante e ilusória, mas que é a única a que o homem tem acesso e com a qual aprende a viver. Este argumento gorgiano nos é reportado por Sextus Empiricus:

« Gorgias de Léontium appartient à cette catégorie de philosophes qui ont supprimé le critère de vérité. (...) Dans son livre intitulé *Du non-être, ou De la nature*, il met en place, dans l'ordre, trois propositions fondamentales : premièrement, et pour commencer, que rien n'existe ; deuxièmement que, même s'il existe quelque chose, l'homme ne peut l'appréhender ; troisièmement, que même si on peut l'appréhender, on ne peut ni le formuler ni l'expliquer aux autres »³²²

³¹⁸ Isocrate, *Éloge d'Hélène*, *op.cit.*, pp. 163 e 164.

³¹⁹ Isocrate, *Contre les Sophistes*, *op.cit.*, pp. 144 e 145.

³²⁰ Sextus Empiricus, *op.cit.*, p. 35.

³²¹ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, pp. 133 e 134. De fato, fora do contexto retórico em que Górgias reage a Parmênides, a proposição de que nada existe pode sugerir o que é ainda equivocadamente entendido de “nihilismo”: « *Nous pouvons répondre avec plus de certitude à la question de savoir si le prétendu nihilisme de Gorgias était réellement de nature à détruire le fondement de toute science, et si il y était destiné. C'est là, il faut le dire, l'opinion presque universelle, et Georges Grote est le seul qui ait, jusqu'ici, osé y contredire. Grote est d'avis que Gorgias ne s'est pas attaqué à l'existence du monde phénoménal, mais seulement à celle du monde « ultraphénoménal ou du noumène* ».

³²² Sextus Empiricus, *op.cit.*

Conforme a lição de Gomperz sobre esta tese tripla³²³, Górgias traz duas provas sobre a primeira tese. A primeira prova, segundo a tradição, “própria a Górgias”, é trazida pelo seguinte argumento: o não-Ser é o não-Ser, então o não-Ser é alguma coisa, logo ele existe; se existe, então o Ser, que é seu contrário, não existe. Na segunda prova, que resume as objeções apresentadas por outros filósofos, o Ser é objeto de asserções contraditórias e assim se diz que é uno e múltiplo, criado e não criado etc., então, se é dada plena força aos argumentos opostos, estes se anulam e, pelo princípio do terceiro excluído, não se pode impedir a conclusão de que o Ser não existe³²⁴. Quanto à prova “própria a Górgias”, aceitamos que se pode argumentar que o verbo “ser”, ao invés de atestar apenas uma identidade de algo consigo mesmo, é tomado de maneira abusiva com o sentido de existir de fato, mas estes erros não são privativos de Górgias:

« L'abus des propositions d'identité, l'abus de la copule et des conversions illicites de jugements, se retrouveront fréquemment au cours de cette histoire, et très fréquemment chez Platon, et cela pas seulement dans ce brillant feu d'artifice dialectique qui s'appelle le Parménide »³²⁵

A prova para a segunda tese « o Ser não existe e mesmo se existisse, não seria conhecível » funda-se na observação empírica de que o Ser não se apresenta à percepção sensível e então pode apenas ser percebido pelo intelecto, mas o intelecto pode representar para si mesmo falsidades como um carro puxado por cavalos sobre as ondas do mar. Se nem o acordo entre os homens sobre o que é percebido pelos sentidos é digno de inteira confiança, quanto menos o acordo sobre objetos imaginados³²⁶.

A terceira tese “O conhecimento do Ser, mesmo se este existisse e fosse conhecível, não seria, no entanto, comunicável” é demonstrada com a afirmação de que

³²³ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, p. 125. « Comme dialecticien, il a repris la doctrine éléate de l'Être (...) et il l'a poussée si loin qu'il a abouti à la complète négation du concept de l'existence. Nous avons aussi à déplorer la perte de l'ouvrage où Gorgias traitait ce sujet. Il était intitulé *De la Nature ou du Non-Être* ; la première partie exposait sans doute la doctrine ; la seconde était peut-être consacrée à la physique. Par suite de sa disparition, nous ne connaissons qu'imparfaitement la doctrine, et surtout la démonstration qu'en donnait l'auteur. Notre principale source est un petit ouvrage, qui passait autrefois pour être l'œuvre d'Aristote, mais qui, en réalité, doit être considéré comme une production tardive de son école. Cet ouvrage traite en outre des doctrines de Xénophane et de Mélissos. Chacun reconnaît qu'il ne peut être utilisé qu'avec précaution en ce qui concerne ces deux philosophes, mais on a l'habitude - chose étrange - de le regarder comme digne de toute confiance à l'égard de la doctrine de Gorgias : Il y aurait lieu, pourtant, de considérer que si cette confiance est quasi illimitée, c'est que nous sommes absolument dépourvus de fragments originaux, et presque complètement dépourvus d'indications qui nous permettent de le contrôler ou de le compléter ».

³²⁴ *Idem ibidem*, pp. 125 a 128.

³²⁵ *Idem ibidem*, p. 127.

³²⁶ *Idem ibidem*, p. 130.

as palavras com as quais nos comunicamos não se referem a não ser a outras palavras; estas são de natureza diferente àquilo que pretendem exprimir, como é impossível para as palavras exprimirem a sensação da cor. E mesmo se mostramos para alguém o que exprimimos em palavras, não saberemos se este alguém teve a mesma sensação que nós. Se nem mostrando o que foi dito antes com palavras podemos ter a certeza de comunicá-lo, quanto menos pode ser comunicado aquilo que não pode ser mostrado. Além disto, a mesma ideia não pode estar em duas mentes distintas sem ser igualmente duas ideias e ver rompida sua unidade³²⁷.

Os extratos de Antífon, Protágoras e Górgias que mostram a refutação sofístico-retórica à postulação da existência em sentido forte de um Ser, critério de verdade para todo e qualquer conhecimento, podem ser aceitos como precursores de toda a série de discursos que serão depois reunidos sob o nome da escola cética; discursos que serão desenvolvidos e multiplicados até chegarem ao ponto de se contraporem não só à tentativa platônica de constituição de uma ciência moral, mas de toda e qualquer ciência.

Em que pese ao fato da ideia platônica de uma verdade única e eterna ter marcado duradouramente o Ocidente, a história é testemunha de que a retórica se torna, de fato, critério de verdade entre discursos contrários que se equivalem e faz efetivamente com que seja preciso esperar até o século XVII para que Francis Bacon apresente uma crítica que afaste as ciências da natureza de uma improdutiva dependência da erudição retórica da Antiguidade, ou seja, que afaste a necessidade de que uma proposição sobre a natureza tenha de se apoiar nos recursos retóricos para se impor entre proposições concorrentes.

É preciso lembrar que a *ars loquendi* tem um sentido operativo na própria raiz das disciplinas renascentistas, incluindo aquelas que tratam da natureza, pois estas têm sua aplicação baseada não na prova da experiência científica moderna, mas no estudo, apresentação e sustentação verbal de proposições em debates entre os estudiosos da mesma disciplina. Inclusive a erudição filológica era decisiva na interpretação de textos antigos de certas disciplinas voltadas a questões, e.g., farmacológicas:

“ Ermolao Barbaro estava convencido que Plínio não tivesse se enganado (...) na *Naturalis historia* (...). No mesmo 1492, Niccolò Leonicensi, professor de

³²⁷ *Idem ibidem*, pp. 130 a 132.

medicina na Universidade de Ferrara, sustentava ao invés que as inexatidões (...) eram tão graves, confundindo a nomenclatura de certas substâncias farmacológicas, por exemplo, “ polion” e “ tripolion” , (...). No entanto ambos tinham sua parte de razão: o filólogo deveria conceder nisso mais ao médico do que teria desejado e o médico da sua parte não pôde não revelar como as intervenções do filólogo foram bem sucedidas em restaurar passos por ele considerados radicalmente falsos” ³²⁸

Francis Bacon se encontrará diante da necessidade de superação do impasse posto pelo que lhe parecerá a esterilidade do método dedutivo aristotélico, ainda devedor das lições platônicas, e a barreira dos argumentos céticos preservados como antídoto pela própria retórica contra toda nova teoria que pretenda dizer sozinha a verdade, o Ser – não é uma coincidência a simpatia que retóricos manifestam pelo ceticismo, como revela a publicação dos *Paradoxa* por Cícero – esta barreira será revigorada pela publicação dos textos pirrônicos de Sextus Empíricus em 1562³²⁹.

Erasmus como continuador da refutação sofístico-retórica do Ser

Depois deste percurso com Gomperz, não nos escapou que a tripla refutação apresentada por Górgias, é aproveitada quase com as mesmas palavras por Erasmo de Rotterdam no seu importante *Livro dos Antibárbaros*³³⁰ para atacar os religiosos que, para recusarem os *Studia Humanitatis*, vide a autoridade e importância da arte retórica nos assuntos religiosos, alegam a ignorância dos apóstolos em relação a estas matérias, a confiança na inspiração divina e fazem na Renascença uma diferenciação crucial entre ciência profana e divina.

É notório que o cristianismo encontrou no platonismo categorias de pensamento que – ao separarem o visível e o inteligível, atribuindo verdadeira existência, reconhecendo como Ser, apenas o inteligível – foram aproveitadas para expressar a diferença religiosa que sua Revelação estabelece, entre um mundo ilusório e histórico

³²⁸ Rico, Francisco, *Il sogno dell’umanesimo – da Petrarca a Erasmo*, Torino, Giulio Einaudi, 1998, p. 136.

³²⁹ Esta crucial publicação contém uma tradução feita por Erasmo: (*Parisiis*,) : excud. H. Stephanus, 1562, *Titre(s)* : *Sexti philosophi Pyrrhoniatarum hypotyp@se@n libri III [Texte imprimé]... latine nunc primum editi, interprete Henrico Stephano. Note(s)* : *Suivi*, p. 200-217 : "Pyrrhonis Eliensis philosophi vita, ex Diogene Laertio" et p. 218-225 : "Claudii Galeni Pergameni De optimo docendi genere liber, in quo adversus veteres academicos pyrrhoniotesque disputat. D. Erasmo Rot. Interprete". Dados obtidos em pesquisa feita no *Catalogue Générale BN OPALÉ PLUS* da *Bibliothèque nationale de France* – BnF. NB: Todas as pesquisas citadas a seguir se referem ao mesmo catálogo.

³³⁰ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, *op.cit.*

das criaturas e um mundo divino, único, eterno, não gerado, indestrutível, estático, homogêneo, imutável, habitado e mantido por um Deus ou Criador³³¹.

Mas se em Platão alguns homens pela sua razão podem ter acesso ao inteligível e, portanto, ao Ser, já nesta religião seria condenável que um homem afirmasse penetrar conhecimentos divinos, pois esta toma para si a distinção epistemológica platônica como distinção ontológica, desdobra um mundo em dois, subordina um ao outro e cava um abismo mágico entre estes separando o conhecimento divino do humano.

Então a ameaça que Górgias viu na separação entre o conhecimento do Ser e a mera opinião é o mesmo obstáculo que Erasmo tem de enfrentar diante da separação que se tornou milenar entre conhecimento divino e conhecimento humano, pois ambos enquanto retóricos, sempre em busca do máximo de adesões aos seus discursos, não podem deixar de resistir e enfrentar todo tribunal além-mundo que se apresente como único detentor da verdade e como instância capaz de lhes esvaziarem, desacreditarem ou condenarem seus discursos.

No caso de Górgias, seus discursos seriam condenados com sentenças sem apelação emitidas por aqueles poucos iniciados que reivindicam unicamente para si o nome de *filósofos* e o conhecimento do Ser. No caso de Erasmo, o esvaziamento de seus discursos ou sua condenação viria das doutrinas e dogmas mantidos por sacerdotes da Igreja que se pretendem juizes do que seja ou não conhecimentos sobre os mistérios divinos³³².

Na busca da glória entre os homens, lutando contra estes tribunais, Górgias e Erasmo reivindicam para a disciplina que dominam profissionalmente como mestres – a retórica – o prestígio, no caso de Górgias, de ser o único caminho para o conhecimento franqueado aos mortais pelos deuses, e, no caso de Erasmo, a alta dignidade de ser um

³³¹ Bizantinos e pintores italianos como Fra Angélico, criam soluções como a aplicação de pátina dourada, em auréolas em torno da cabeça dos santos e divindades ou transbordando-a para todo o plano de fundo para representar o mundo real celeste, banhado pela luz da verdade divina, em contraste com as pintura de cenas rurais opacas, exigidas por passagens bíblicas, representadas como um ambiente fechado, esquemático, cenário artificioso, precário e enganoso.

³³² Érasme de Rotterdam, *Éloge de la Folie*, op.cit., p. 117. « Il vaudrait mieux, sans doute, passer sous silence les Théologiens, éviter de remuer cette Camarine, de toucher à cette herbe infecte. Race étonnamment sourcilleuse et irritable, ils prendraient contre moi mille conclusions en bloc et, si je refusais de me rétracter, me dénonceraient sans délai comme hérétique. C'est la foudre dont ils terrifient instantanément qui leur déplaît ».

conhecimento edificado, uma erudição instituída³³³, por uma razão comum ao homem e à divindade.

Então não é surpreendente verificar que, para enfrentar o mesmo problema que coloca em risco a fundamentação da autoridade da disciplina em que é mestre, Erasmo empregue a mesma solução das três proposições de Górgias. É claro que não pode empregar em sua época, ainda arraigadamente cristã, a primeira proposição que afirma “*rien n'existe*”, o que equivaleria a dizer que o conhecimento divino, logo Deus, não existe, mas usa de maneira não ofensiva o segundo e terceiro argumentos gorgianos, que são, como vimos: « *même s'il existe quelque chose, l'homme ne peut l'appréhender* » e « *même si on peut l'appréhender, on ne peut ni le formuler ni l'expliquer aux autres* ». Senão, vejamos brevemente:

Erasmo adverte que se o conhecimento divino possui uma ordem própria de razões totalmente desconhecida pelos homens e que articulam conceitos que lhe são inteiramente estranhos, então o engenho dedicado à invenção e estudo das disciplinas compõe uma ciência meramente humana que, por mais que progrida, permanecerá restrita a uma ordem de razões que encadeiam conceitos criados apenas pelos homens. Em todas as suas consequências lógicas, se este quadro é aceito, não há uma compreensão possível, ao menos intelectual, entre os homens e a divindade, pois não há categorias inteligíveis comuns entre estes.

Logo, se há uma ciência divina que os homens não possam alcançar por seu próprio esforço, porque esta integraria uma ordem de razões que lhe são alheias ou interditas, então no sentido inverso esta ciência também não lhe pode ser explicada ou inspirada – *Coelesti munere (...) consequuti*³³⁴ – pois é definitivamente incomunicável a tradução de conhecimentos entre línguas separadas pelo abismo da mais absoluta falta de correspondências e semelhanças.

Como consequência – e reproduzindo fielmente o argumento gorgiano – se é aceito que esta hipotética ciência divina foi infundida aos Apóstolos por milagre – *divina, quam apostolos accepisse constat* – então esta teria sido inútil para a comunicação entre os homens, pois inalcançável e intransferível por causa de sua natureza divina, a não ser que ocorra um milagre para cada transferência.

³³³ “Instituído” no sentido latino exato do verbo *Instituere*, colocar em pé, afirmativamente, fazer valer.

³³⁴ Desiderii Erasmi Roterodami, ASD, *Antibarbari*, op.cit., p. 130.

Este problema lógico será talvez o motivo de Erasmo perguntar o que querem afinal dizer estes que afirmam que o Espírito Santo inspirou-lhes – *Istis enim, inquit coelestis Spiritus ministravit. (...) Quid enim ista tandem oratione sibi volunt?* – e afirmar que muito se admira que estes monstros da sutileza dialética, que se vêem como homens tão extremamente agudos – *Equidem admirari soleo in hominibus qui sibi perquam acuti videntur* – argumentem tão estupidamente a favor da inspiração do conhecimento divino dos Apóstolos – *quippe Dialectici tam hebes ingenium, nisi forte perperam ista faciunt*³³⁵.

Até na última coluna do seu *Antibárbaros*, Erasmo insistirá na desrazão dos que postulam a existência de uma ciência divina, um conhecimento de natureza diferente e superior à humana e que possa ocasionalmente ser inspirado ao homem. O humanista chega a afirmar que basta de discutir sobre este assunto pueril – *Sed in re puerili plus satis est disputatum* – pois estes que costumam nos contrapor esta ciência divina para recusar a necessidade de que todos estudem – *nam qui istam divinam scientiam nobis solent objicere* – estão tão longe da ciência humana quanto da própria ciência divina – *adeo tum ab humana, tum à divina absunt* – ao ponto de, como recomenda Hipócrates, deverem ser antes amarrados com correntes do que aceitos em um debate racional – *ut Hippocraticis potius vinculis sint alligandis, quam rationibus coarguendi*³³⁶.

Vejamos um outro trecho dos *Antibárbaros* que, visando o mesmo ponto, parte de consequências insuspeitas da aceitação de que há um conhecimento divino interdito à inteligência humana: Erasmo cita a imagem de Paulo no terceiro céu ouvindo o que é sacrílego trair e contar para os homens – *in paradisum (...) audituri quae nephas sit hominem homini prodere*³³⁷.

Erasmo ainda faz uma séria provocação aos teólogos ao jogar luz sobre o fato de

³³⁵ *Idem ibidem.*

³³⁶ *Idem ibidem*, p. 135 e 136.

³³⁷ *Idem ibidem*, p. 131. *Nova Vulgata – Bibliorum Sacrorum Editio*, Città del Vaticano, Libreria Ed. Vaticana, Editio Typica Altera, 1998, p. 1727: “É natural envaidecer-se, mas não fazendo acreditar que mereceu ter visões e revelações do Senhor. Conheço um homem em Cristo, que há quatorze anos, com seu próprio corpo ou sem ele, não sei, conheceu a Deus – foi levado em rapto até o terceiro céu. E conheço um homem que – com seu próprio corpo ou sem ele, não sei, conheceu a Deus – pois foi levado por um rapto até o paraíso onde ouviu palavras divinas misteriosas que não são permitidas ao homem falar” – *“Gloriari oportet; non expedit quidem, veniam autem ad visiones et revelationes Domini. Scio hominem in Christo ante anos quattuordecim – sive in corpore nescio, sive extra corpus nescio, Deus scit – raptum eiusmodi usque ad tertium caelum. Et scio huiusmodi hominem – sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit – quoniam raptus est in paradisum et audivit arcana verba, quae non licet homini loqui”* (II Cor 12, 1 – 10).

que, se os conhecimentos divinos são conhecidos apenas pela divindade e alcançáveis pelos mortais apenas se comunicados graciosamente por esta, então estes conhecimentos divinos são negados à quase totalidade dos cristãos, que poderiam recebê-los, mas ao invés disso são mantidos na ignorância pela divindade, e não podem ser apreendidos pelos mortais sem que sejam violados e se cometa algum sacrilégio; i.e., conseqüentemente, destas premissas se deduz que o conhecimento divino é mal distribuído ou é usurpado.

Todo este quadro crítico, que resvala à irreligião ao ridicularizar uma crença popular, é sintetizado pela irônica advertência “a menos que preferamos esperar, como Paulo, sermos raptados misticamente para o paraíso ou para o terceiro céu – *nisi malumus exspectare, dum Pauli more vel in paradisum, vel in tertium usque coelum rapiamur* – para ouvirmos mistérios demasiado sublimes para, sem sacrilégio, serem comunicados entre os homens – *audituri quae nephas sit hominem homini prodere*”³³⁸ – O uso destes termos da Antiguidade evidencia, ironicamente, as semelhanças entre esta proposição da inspiração divina e a religião greco-romana, plena de deuses caprichosos, ciumentos de suas prerrogativas, indiferentes ao destino dos homens e rápidos em punir qualquer tentativa de ascensão ao Olimpo ou de roubo de seus segredos³³⁹.

Até aqui, Erasmo responde aos religiosos ignorantes que separam irrefletida e supersticiosamente o conhecimento divino do humano para rebaixar este, no qual se inclui – o que é importante – o conhecimento retórico. Mas como retórico experiente, Erasmo sabe que o argumento da unidade entre saber humano e divino pode, em um efeito contrário, beneficiar outra classe de religiosos, aquela treinada nos silogismos aristotélicos, os escolásticos, que pretendem estes também exercer o papel de tribunal da verdade apontando o caráter puramente humano e precário da retórica, ou *Studia Humanitatis*.

É contra estes religiosos que fazem o oposto dos ignorantes e acreditam que podem muito rapidamente saltar dos conhecimentos humanos para os divinos, que Erasmo lembra que Agostinho, mesmo velho e sábio, nunca se arrependera de haver estudado as disciplinas pagãs. Lembra também que Agostinho admitia mesmo tê-las estudado intencionalmente servindo-se da erudição pagã como de pistas para alcançar

³³⁸ *Idem ibidem.*

³³⁹ Cf. o Mito de Prometeu.

gradualmente, passo a passo, a cognição da verdade suprema – *autem consulto etiam a se factum fatetur, ut his tanquam vestigiis ad Summae Veritatis cognitionem gradatim accederet* – pois para Agostinho o saber profano é como uma centelha que escapa da luz imortal de Deus – *Has enim disciplinas scintillas quasdam ait esse ab immortalis illa luce promicantes* – e que indica como chegar à fonte – *quarum indicio ad fontem illum perveniatur*³⁴⁰.

Assim, apoiando-se na autoridade do Bispo de Hipona, Erasmo critica abertamente, mas sempre se apoiando na própria doutrina da Igreja, tanto os religiosos que mostram uma piedade supersticiosa e ignorante como aqueles escolásticos aristotélicos que pretendem passar demais apressadamente dos conhecimentos humanos para os divinos³⁴¹.

Mas especialmente os teólogos escolásticos apontando a diferença entre a precipitação destes e a escrupulosa atitude de Agostinho; os critica por quererem, bruscamente e sem uma preparação interior – *Et quanto religiosius ille quam nos, qui animis rudibus* – não entrar, mas irromper entre os mais reservados segredos divinos – *repente ad divinitatis arcana non ingredimur, sed irrupimus* – os acusa de quererem não escalar, mas de voar em direção ao Olimpo – *non adscendimus, sed involamus* – e, como os titãs, de sobreporem massa sobre massa para ocuparem a montanha celeste contra a vontade de Júpiter – *et tanquam gigantes, exstructis in coelum molibus, invito Jove arcem illius occupare conamur* – por isto Agostinho que dava passo depois de passo pôde entrar – *eoque ille quia gradatim adscendit receptus est* – enquanto nós, que

³⁴⁰ Desiderii Erasmi Roterodami, ASD, *Antibarbari*, op.cit., p. 128.

³⁴¹ Gomperz, Theodor, op.cit., p. 135. Gomperz chega mesma a propor qual teria sido a reação geral dos retóricos gregos diante da pretensão dos filósofos devotados ao conhecimento do Ser: « *Mais, si tout ne nous trompe pas, c'est dans la seconde des thèses de Gorgias que nous découvrons le motif fondamental de sa polémique. Elle nous apprend que, dans les démonstrations éléates, il était choqué précisément de ce qui ne peut manquer de choquer un lecteur moderne non prévenu. Quand nous lisons les raisonnements de Parménide et de Mélissos, une objection se presse continuellement sur nos lèvres : Comment pouvez-vous, sommes-nous tentés de crier à ces deux penseurs, comment pouvez-vous, après avoir, avec une parfaite assurance, relégué dans le royaume de l'illusion une partie si considérable de la connaissance humaine, envisager le reste, avec une non moindre assurance, comme une vérité inattaquable? Qui vous garantit qu'une partie de vos facultés vous conduit à une vérité infaillible si l'autre vous induit à une complète erreur? Où se trouve le pont qui, du monde de l'apparence subjective dans lequel vous êtes si complètement plongés vous-mêmes, vous transporté dans le séjour de l'Être objectif pur ?* ».

imitamos estes teólogos, somos expulsos, jogados para baixo e precipitados no abismo – *nos repellimur, dejicimur, praecipitatur*³⁴².

A ideia da gradação é fundamental no ensino em geral e especialmente cara para Erasmo porque operativa na aprendizagem ordenada e por acumulação do corpo de conhecimentos da disciplina retórica, o enorme patrimônio herdado de ideias e imagens – *eruditio* – da Antiguidade e da Patrística. Em contraste, o conhecimento escolástico, herdeiro do idealismo platônico e da metafísica aristotélica, pretenderia alcançar, apenas com silogismos, o conhecimento rápido do Ser, ou seja, de Deus.

Na última coluna de seu *Antibárbaros* Erasmo parece falar com as palavras de Isócrates³⁴³, discípulo de Górgias, quando reconhece que o homem, ainda que compartilhando da mesma razão divina, está entregue à dúvida:

“(…) se nenhuma nuvem impedisse a verdade de ser evidente à mente mortal – *Si is esset mortalium animus, qui nulla nube praepeditus* – tanto para ver por si próprio quanto para mostrar aos outros – *facile statim verum et videret, et ostenderet* – em vão exercitaríamos os raciocínios complexos e as sutilezas lógicas – *frustra et ratiocinatione, et dialecticis argutiis exerceremur*”³⁴⁴

E insistindo que a cadeia de razões construída pelo conhecimento humano, mesmo que menor e precária, integra a mesma cadeia das superiores razões divinas, Erasmo indica que precisamos das disciplinas pagãs – *disciplinis liberalibus opus est* – para chegarmos através de um percurso lento e tortuoso aonde o Espírito Santo conduziu os Apóstolos por uma via curta – *ut vel longis ambagibus eo tandem perveniamus, quo Spiritus Apostolos compendio perduxit*. E conclui provocativamente lembrando que Pedro não quis nossas letras... mas estas ajudaram a Paulo – *Non desideravit Petrus nostras litteras, Paulum tamen adjuverunt*³⁴⁵.

Em resumo destes trechos do *Antibárbaros*, para o autor há apenas dois caminhos: ou há uma ciência divina inalcançável pelo esforço e estudo e então, se esta é inspirada por milagre em um crente este não pode comunicá-la intelectualmente para os demais – pois é normalmente inalcançável à compreensão e, por conseguinte, a sua

³⁴² Desiderii Erasmi Roterodami, ASD, *Antibarbari*, op.cit., pp. 128 e 129.

³⁴³ Isocrate, *Contre les Sophistes*, op.cit., p. 145. Isócrates lembra que o próprio Homero mostrou os deuses deliberando sobre o futuro, i.e., com muito mais razão, a dúvida é a condição humana.

³⁴⁴ Desiderii Erasmi Roterodami, ASD, *Antibarbari*, op.cit., p. 136. Testemunho de que os humanistas não recusam o estudo da dialética que serve imensamente à retórica, mas a sua utilização como recurso único pela teologia.

³⁴⁵ *Idem ibidem*, p. 136.

comunicação de um homem para outro exigiria, a cada vez, um outro milagre – ou há apenas um conhecimento, uma única e grande cadeia de razões que os homens, na extremidade inicial e inferior desta cadeia, vão descobrindo através do persistente esforço da sua razão natural cultivada pelo estudo das disciplinas e ascendendo lentamente pelo exercício retórico para a verdade única e divina.

Desta verdade definitiva, a sabedoria divina na parte final e mais alta de uma cadeia de razões, revelações podem ser feitas, digamos, antecipadas, como foi atribuído aos apóstolos, através de inspirações divinas que, por integrarem, portanto a mesma ordem de razões familiar aos homens, podem ser compreendidas por estes ao preencherem a lacuna das razões que separaram as duas e verificarem que as razões humanas corretas são desdobramentos das divinas e conduzem a estas.

Note-se que mesmo nesta concessão diplomática à religiosidade simples e sua crença na inspiração divina dos apóstolos, esta não é afirmada pelo autor, mas apenas tratada como hipótese plausível desde que também aceito, o que é fundamental para Erasmo, que o conhecimento humano e divino têm a mesma natureza racional; que homem e divindade conhecem partes diferentes da mesma cadeia de razões, de um mesmo mundo inteligível.

Aqui é preciso ver que, para a defesa da disciplina retórica da qual é um profissional, incube a Erasmo aproximar os homens da divindade, insistindo que ambos possuem a mesma razão. Tratando de obter a adesão do leitor cristão, Erasmo lança mão da antiga, aceita e repetida, mas pouco compreendida em todas as suas consequências, tópica cristã da razão humana como “centelha divina” – *scintillas quasdam ait esse ab immortalis illa luce promicantes* – como sugerida por Agostinho³⁴⁶, para elevar os *Studia Humanitatis*, como são chamados à época os estudos retóricos, à dignidade de obra obtida graças à presença no homem de uma razão igualmente presente em Deus.

Muitos observadores argutos verão nesta equiparação um *nivelamento*, uma silenciosa naturalização da religião, ou seja, perceberão um pensamento que diminui o abismo entre dois mundos ao aproximar novamente o mundo visível do inteligível, riscando até fundi-los novamente na imanência, mas, se este é um *feito* inelutável a

³⁴⁶ *Idem ibidem, op.cit.*, p. 128.

longo prazo, é importante reter que esta equiparação não integra um *programa*, de uma reivindicação a partir de um sistema ou visão filosófica ateísta, inconcebível para a época, e sim de uma necessidade de autonomia para uma disciplina e seu profissional que recusa qualquer concorrência de autoridade humana que pretenda lhe diminuir a glória reivindicando uma comunicação privilegiada com uma instância sobre-humana, divina, detentora da verdade absoluta.

Empregando as categorias adequadas ao seu tempo, como faz um retórico, Erasmo retoma e potencializa um argumento da própria Patrística para firmar posição de que aquilo que chamam de “comunicação com uma instância divina” não é privilégio de poucos, porque é oferecida a todos; e, *a fortiori*, especialmente aos que se dedicarem aos *Studia Humanitatis*, da qual ele próprio é mestre.

Capítulo III

A gênese política da escrita erasmiana

Trataremos neste capítulo da *gênese* da escrita erasmiana a partir de concepções aristotélicas presentes na *Retórica*, tomadas como reconhecimento e explicação da autonomia e legitimidade da dedução retórica frente às deduções da ciência e da dialética. Estas concepções permitem uma abordagem política que insere a arte oratória e seus efetivos discursos no quadro histórico das disputas entre os homens que, impedidos pela lei de usar a força, devem agir pela palavra na busca da glória³⁴⁷.

Para isto, procuraremos expor as armas que, através da retórica, Erasmo empregou contra teólogos e filósofos que se apresentavam como árbitros da verdade em seu tempo: a referência ambivalente aos Sofistas, aos retóricos e aos epicuristas; uma posição nuançada em relação aos sentidos; a atenção à natureza e à experiência vivida pelos homens, o elogio à prudência dos céticos; o negado, mas efetivo empenho em polêmicas; a crítica aos abusos da dialética; a denúncia da superstição; o engajamento na causa do ensino e a prática e difusão da arte de bem escrever.

Concluiremos a exposição da gênese da escrita erasmiana na arena histórica das disputas dos homens pela glória, apresentando um pouco conhecido Erasmo que na posição de mestre retórico esteve em concorrência direta com todo representante de corrente religiosa, escola filosófica, tradutores e comentadores de clássicos ou líderes da Reforma ou cristãos conservadores, percebidos, todos, como adversários retóricos. Como resultado, podemos delinear a carreira retórica de Erasmo e propor para a sua obra uma avaliação *material*³⁴⁸.

A referência ambivalente aos Sofistas, retóricos e aos epicuristas

Vivendo na Renascença ainda muito cristã, especialmente na Europa do Norte, em que os termos *Sofista*, *retórico* e *epicurista* são títulos usados para diferentes graus de insulto ou acusação, Erasmo sabe que, além de não chocar a convenção de seu uso,

³⁴⁷ Aristote, *Rhétorique*, *op.cit.*, p. 80. (*Ret*, 1355b). “*De plus, il serait absurde que l’homme fût honteux de ne pouvoir s’aider de ses membres et qu’il ne le fût pas de manquer du secours de sa parole, ressource encore plus propre à l’être humain que l’usage des membres*”.

³⁴⁸ Vide anexos A e B.

não deve se expor a críticas fáceis, sobretudo ao olhar severo e alerta dos teólogos, como ilustra o personagem *Loucura*:

“Valeria mais, sem dúvida, passar em silêncio os Teólogos, evitar de mexer com esta camarilha, de tocar nesta planta venenosa. Raça espantosamente autoritária e irritável, contra mim eles chegariam a mil conclusões em bloco e, se eu recusasse de me retratar, me denunciariam sem perda de tempo como herético. Este é o raio com que eles aterrorizam em um instante quem os desagrada”³⁴⁹

Um exemplo marcante da conseqüente discrição de Erasmo está no fato sutil de que o humanista designou como primeiro livro para sua *Opera Omnia*³⁵⁰ um livro em que o principal argumento – jamais apresentado de maneira evidente – é afirmar que não há um *conhecimento divino* ou *conhecimento teológico*, noção cristã que traduz o *conhecimento do Ser*, como formulado pelos gregos, proibido para si, mestre de retórica e para seus leitores, e que seja permitido ou acessível apenas para o clero.

Não poderia obviamente suprimir a suposição da existência de uma instância divina de conhecimentos, porém, para a defesa da disciplina retórica na qual buscava alcançar a glória, era suficiente esclarecer que o conhecimento humano e o divino são da mesma natureza, jorram da mesma razão que torna o homem semelhante a Deus. Era suficiente estabelecer que, diferentemente da pretensão e pressa da dialética escolástica, fadada às discussões intermináveis ou mesmo à heresia, a retórica poderia, a partir da

³⁴⁹ Érasme de Rotterdam, *Éloge de la Folie*, *op.cit.*, p. 117. « *Il vaudrait mieux, sans doute, passer sous silence les Théologiens, éviter de remuer cette Camarine, de toucher à cette herbe infecte. Race étonnamment sourcilleuse et irritable, ils prendraient contre moi mille conclusions en bloc et, si je refusais de me rétracter, me dénonceraient sans délai comme hérétique. C'est la foudre dont ils terrifient instantanément qui leur déplaît* ».

³⁵⁰ Kumaniecki, Kazimierz, Introd. in Desiderii Erasmi Roterodami, ASD, *Antibarbari*, *op.cit.*, pp. I a XVII. O comentarista informa que Erasmo já em uma carta para Johann Botzheim em 1523 e outra para Hector Boece em 1530 apresenta seu plano de publicação – *Index Lucubrationum* – de toda a sua obra não em seqüência cronológica, mas temática, como segue: 1 Ordem de livros que tratam do ensino das letras – *Ordo Librorum qui spectant ad institutionem literarum*; 2 Adágios – *Adagia*; 3 Cartas – *Epistolarum*; 4 Escritos morais – *Ordo quartus moralia continens*; 5 Escritos Teológicos – *Ordo quintus pertinentium ad pietatem*; 6 *Novo Testamento* anotado – *Annotationes*; 7 Parafrases, 8 Traduções de São Crisóstomo, Atanásio, Orígenes e Basílio, 9 Apologias – *Apologiae*. Este cânon foi obedecido zelosamente pela edição Froben para a qual colaborou o fiel amigo Beatus Rhenanus, pela edição Leclerc que explicita esta medida também no seu prefácio geral – *sequuti igitur sumus Editionem Frobenianam* (...) – e igualmente por esta recente edição de Amsterdã, como se lê na introdução geral – *It was decided that, like its predecessors, it was to be arranged according to the canon laid down by Erasmus in his letters to Botzheim and Boece*.

longa acumulação de erudição humana, elevar-se até os, propalados, conhecimentos divinos³⁵¹.

Esta descrição não nos impede de identificarmos citações ambivalentes e mesmo calculadamente elogiosas aos Sofistas, retóricos e até aos epicuristas no seu confronto indireto com filósofos e teólogos dogmáticos que se apresentam como sensores de seus discursos³⁵². Erasmo chega mesmo a arriscar uma rara confissão em que se apresenta com a afirmação “*Rhetor sum*”³⁵³ e no importante texto *Methodus*, que prefacia sua tradução ao *Novo Testamento*, lança a elogiosa e prudente sentença:

« Também não penso que seja inútil para um jovem que se destine à teologia exercitar-se com aplicação às figuras e tropos dos gramáticos e dos retóricos e de se preparar acostumando-se a explicar alegoricamente as fábulas, as semelhanças, e também às partes da retórica que tratem dos « estados », « proposições », « provas », « amplificações », « paixões » (...) »³⁵⁴

Erasmo também se permite publicar uma série de *Colloquia* que trata de temas associados ao epicurismo como revelam seus títulos: *Le banquet profane* e *Le banquet disparate* e especialmente o *Le banquet religieux* e *L'Épicurien*, este o último de seus *Colloquia* nos quais, ao epicurismo vulgar que toma todos os prazeres como bons, é contraposto o epicurismo autêntico como uma escola pagã que possui afinidades com o cristianismo ao considerar a brevidade da vida, a conveniência da moderação e a opção pela busca dos prazeres do espírito.

³⁵¹ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1738 E a F.

³⁵² Cícero, *De l'Orateur*, Livre III, *op.cit.*, p. 26. Na sua relação com o pensamento epicurista, Erasmo mostra sua originalidade em relação à crítica republicana que Cícero faz ao desinteresse pela iniciativa de medidas políticas que mostrava a filosofia que discursa pelo prazer – *philosophia, quae susceperit patrocinium voluptatis* (...).

³⁵³ Ménager, Daniel; *Verbete Rhétorique, Dictionnaire* in Coletânea Laffont, pp.CCXVIII e CCXIX. Apesar de nos revelar esta breve confissão do autor, o comentarista que escreve o verbete não se sente a vontade e tem escrúpulos em reconhecer que a frase deve ser tomada *literalmente*. Como que para proteger o mestre, desculpa acrescentando que foi escrita em tom meio sério e meio gracioso (*pleasant*, fr.). Informa que a obra retórica de Erasmo está concentrada, sobretudo no *Ecclesiastes* como se o humanista houvesse tratado a retórica apenas como ocasional objeto de reflexão e não tivesse sido seu constante instrumento de ação. O autor do verbete, no entanto, é obrigado a conceder que Erasmo “ (...) *est nourri sans doute de Cicéron et de Quintilien*” e que Erasmo reprova uma retórica que se exhibe como retórica, em obediência à uma regra da própria retórica, expressa por Quintiliano, que preceitua que o ponto mais alto desta arte “ (...) *est d'être discret et de ne pas se faire remarquer*”.

³⁵⁴ Érasme de Rotterdam, *Methodus* in Érasme, *Les Préfaces au Novum Testamentum*, présentées, traduites et commentées par Y. Delègue avec la collaboration de J.-P. Gillet, Collection Histoire et Société n° 20, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 107. Esta edição dos prefácios ao *Novo Testamento* será designada em seguida apenas por “Coletânea Delègue”. “*Je ne pense pas non plus qu'il soit inutile pour un jeune homme qui se destine à la théologie de s'exercer avec application aux figures et aux tropes des grammairiens et des rhéteurs, et de préluder en s'entraînant à l'explication allégorique des fables, des apologues, des similitudes, et aussi à ces parties de la rhétorique qui traitent des “états”, des “propositions”, des “preuves”, des “amplifications”, des “passions” (...)*”

Existe, todavia, certa distância entre o gênero de vida ensinado por Epicuro, que merece os mais constantes elogios do humanista e foi por ele efetivamente vivido, e aquele despojamento praticado pelos franciscanos celestiais embriagados pelo absoluto de Deus³⁵⁵. Esta distância é posta pelo prazer intelectual que em muitas obras erasmianas parece bastar-se a si mesmo. Não sem motivos para desconfianças, Lutero acusará Erasmo de ser um epicurista³⁵⁶. É um sutil epicurismo que transparece através de outro trecho dos *Antibárbaros*:

O personagem Batt narra um jantar fora do comum no qual, para amenizar o embaraço criado pela autolouvação que o personagem proprietário da casa e clérigo havia feito da hospitalidade que oferecia, recorre em seu discurso de agradecimento à lembrança agradável de mitos preservados pelos textos antigos. Mas o clérigo anfitrião reage chocado pedindo que à sua mesa não sejam tocados jamais os nomes daqueles pagãos para que o santo convívio não fosse profanado por aqueles nomes.

Então Batt, para agradá-lo, passa a conversar com um jovem teólogo ao seu lado, também muito versado nas *bonae literae*, tratando apenas de autores eclesiásticos como Agostinho, Jerônimo, Lattanzio Firmiano, Ambrósio, Bernardo, Beda e Gregório Magno. No entanto, ambos os citam comparando suas obras em um verdadeiro exercício de crítica em que apreciam e comentam a expressividade, o uso das figuras e ornamentos retóricos, o estilo, fluência, energia, clareza, erudição, brilho, concisão, artifícios, colorido, ritmo e musicalidade, clareza dos argumentos etc. Esta conversa novamente soa como um insulto para o anfitrião.

Todo este trecho foi concebido para mostrar em seguida que o anfitrião diz recusar o prazer humano dos textos pagãos e mesmo cristãos, mas é um grande apreciador de vinhos e pratos finos, enquanto é justamente a erudição humana de Batt e a de seu jovem amigo teólogo que poderiam, de maneira prazerosa e atraente conduzi-los à verdadeira piedade e à experiência do divino. Ora, este trecho, também revela indiretamente o que há de agradável nestes escritos, tomados normalmente por sagrados; mostra como fonte de delícias os artifícios que cada escritor emprega; trata os

³⁵⁵ Margolin, Jean-Claude ; Blum, Claude; André Godin *et al*, *Les Colloques ou Le monde comme il va* in Coletânea Laffont, p. 372.

³⁵⁶ Godin, André, *Le Libre Arbitre – (Diatribes sive Collatio de libero arbitrio)*, *op.cit.*, p. 697. Também em Branden, J. P. Vanden, *op.cit.*, p. 37: É o comentarista que resume as manifestações de Lutero sobre o humanista: “*Erasmus was na old wineskin; an inconstant and evasive writer, a poisonous polemicist, a hog of Epicurus (...)*”.

textos, que são tomados como sagrados, canônicos e sobre-humanos pelo anfitrião, como criações de uma beleza escandalosamente natural e humana³⁵⁷.

Uma posição nuançada em relação aos sentidos

A recusa que une Sofistas e mestres de retórica como Erasmo contra quem reinvidique para si uma instância além-mundo como critério de verdade, tem como outra face uma certa tendência empirista, visível no elogio das possibilidades da sensibilidade como meio de conhecimento, guia legítima das ações humanas, honesta fonte de prazer, meio seguro para a constituição das disciplinas etc. Este é um dos denominadores comuns entre os Sofistas e mestres retóricos; mesmo que concordemos com Gomperz sobre a dificuldade de encontrar entre estes uma doutrina comum, muito menos um programa:

*« Il n'est pas juste, il est même absurde de parler d'un esprit sophistique, d'une morale sophistique, d'un scepticisme sophistique, etc. Quel miracle eût pu faire que les sophistes, c'est-à-dire les maîtres qui se faisaient payer pour instruire la jeunesse, eussent entre eux des affinités intellectuelles et morales plus fortes qu'avec les autres représentants de la pensée d'alors, quand l'un était venu de la colonie d'Abdère, en Thrace, l'autre d'Élis en Péloponnèse, un troisième de la Grèce centrale, un quatrième de la Sicile? »*³⁵⁸ (grifo nosso)

Mas é justamente a consideração das condições materiais dos Sofistas, das circunstâncias da profissão, da defesa da autonomia da sua disciplina e da autoridade que exercem que torna previsível a reação destes professores pioneiros diante de concorrentes que, graças à dialética, dizem dominar uma forma de conhecimento mais segura e próxima da verdade única, estática em um puro e eterno mundo das ideias. Concorrentes que ainda os acusam de mentir, que desvalorizam o conhecimento que

³⁵⁷ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1737 B.

³⁵⁸ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, p. 18. Esta frase de Gomperz não permite denominadores comuns entre os Sofistas. Esta posição, como mostramos no parágrafo seguinte, é oposta ao de outro comentador que se sente frustrado por não encontrar em Isócrates um sistema ético concorrente ao de Platão: “*Les idées morales, qui tiennent une grande place dans son enseignement et dans sa prédication, présentent moins de traits frappants. C'est qu'Isocrate ne vise pas à l'originalité dans ce domaine; il s'en tient en général aux idées communes: suivre la morale des ancêtres, respecter les dieux et observer la justice est la plus sûre garantie du bonheur pour les individus et pour les peuples*”. (Mathieu, Georges, *op.cit.*, p. IX). Nesta sentença está claro que o comentador não vê a diferença de natureza entre a retórica e a especulação parmenídica sobre o Ser.

vem dos sentidos e aos quais contrapõem o conhecimento do que é invisível, eterno, imutável, não gerado, não causado, uno, logo, verdadeiro.

Neste quadro antagonístico, não deve surpreender verificarmos que Sofistas e mestres de retórica sejam todos levados, i.e., obrigados, a fazer o contrário: atacar estas abstrações com todas as armas da eloquência e fazer justamente o elogio dos sentidos, claro que alertas às suas limitações e ao perigo de um ingênuo *realismo*, mas insistindo expressamente no valor da indução, da observação e classificação, das tradições, dos fenômenos, dos usos, da história, da prática etc.

Assim, quanto à ética, é completamente estranha para estes mestres a indagação sobre um Bem, uma finalidade, uma regra geral abstraída de toda circunstância concreta e que resolva simultaneamente todos os diferentes e sempre renovados dilemas morais, pois representam a opinião dominante e se apoiam nas múltiplas lições práticas trazidas de experiências anteriores transmitidas pelos sentidos, especialmente pelo ensino oral da tradição, da religião, das leis antigas, da história, das biografias, da poesia, do teatro etc., para exercitarem com seus discursos o justo aconselhamento para a vida prática³⁵⁹.

Vejamos o juízo que um mestre retórico como Isócrates faz dos erísticos e daqueles que hoje conhecemos por filósofos. De fato, Isócrates trata igualmente a todos estes:

« Qui en effet ne détesterait et ne mépriserait pas en premier lieu ceux qui s'adonnent aux discussions? Ils feignent de chercher la vérité, mais dès le début de leur programme ils se mettent à mentir. Car, à mon avis, il est évident pour tous que prévoir l'avenir n'appartient pas à la nature humaine: nous sommes si loin d'une telle intelligence qu'Homère, l'homme le plus illustre pour sa sagesse, a même représenté les dieux délibérant parfois sur l'avenir: non qu'il connût leur pensée, mais parce qu'il voulait nous indiquer que pour les hommes c'est chose impossible. Les éristiques en sont arrivés à une telle audace qu'ils cherchent à persuader aux jeunes gens qu'en les fréquentant ceux-ci connaîtront ce qu'ils doivent faire et grâce à cette science deviendront bienheureux. Or, s'étant constitués professeurs et maîtres souverains de si grands biens, ils ne rougissent pas de demander pour cela seulement trois ou quatre mines »³⁶⁰

³⁵⁹ *Idem ibidem, op.cit.*, p. 124. Note-se a passagem em que Gomperz trata do ensino moral praticado por Górgias: “D’ailleurs, s’il n’a pas enseigné la vertu, il s’en est occupé néanmoins dans ses ouvrages. Il n’a pas essayé d’en simplifier l’idée ou d’en ramener les diverses ramifications à une racine commune ; il a préféré exposer et expliquer dans leur multiplicité les vertus particulières, en distinguant entre celles qui sont plutôt du ressort de l’homme et celles qui sont plutôt de celui de la femme”.

³⁶⁰ Isocrate, *Contre les Sophistes, op.cit.*, p. 145.

Isócrates prefere a segurança daquilo que as gerações retiveram da experimentação dos sentidos e compõe uma difusa sabedoria antiga. Cícero retomará esta intuição no seu importante livro III do *De Oratore* para explicar a separação entre retórica e filosofia a partir de uma origem comum quando constituíam uma só *sabedoria*:

*“Oui, cette méthode de réflexion et d’élocution, cette puissance de parole, voilà ce que les anciens Grecs appelaient sagesse. C’est elle qui forma, chez eux, les Lycurgue, les Pittacus, les Solon, et chez nous, à leur image, les Coruncanus, les Fabricius, les Catons, les Scipions (...) Car autrefois, à ce qu’il semble, la science dont je parlais tout à l’heure enseignait en même temps à bien faire et à bien dire. Les maîtres n’étaient pas distincts, c’est le même qui préparait à la vie et à la parole”*³⁶¹

Erasmus seguirá esta lição ao tratar em cada um de seus *Colloquia* de situações éticas particulares e ao extrair de antigas sentenças, em seus *Adagia*, ensinamentos para a conduta sem nunca sistematizá-los ou obscurecê-los com abstrações. Pode-se mesmo notar que, ao invés de ascender às regras gerais intangíveis, os Sofistas e retóricos como Erasmo fazem o caminho contrário: apoiando-se na tradição, descem para minúcias e particularidades, mergulhando sempre mais na vida prática para atingir o detalhe.

Deste modo, Erasmo escreveu *De pueris civilitate*, um livro de boas maneiras para crianças. E, agindo assim, apesar de sempre elogiar, não seguia Platão, mas os Sofistas e professores de retórica; seguia Homero que faz Menelau advertir um desafiante inferior, dizendo que o aconselhamento fundado na experiência pode substituir a dor:

*“Je t’engage donc à te retirer, à rentrer dans la foule et à ne pas te dresser devant moi, avant d’avoir éprouvé quelque mal. Le sot ne reconnaît que la chose accomplie »*³⁶²

O Sofista pode afirmar, em uma aparente contradição, que a tradição é mais importante que aquilo que se apresenta aos sentidos no momento imediato. Isto pode levar a crer que o ensino sofístico despreza como os filósofos a lição dos sentidos. Mas se passa justamente o contrário: é porque a tradição concentra em volume e qualidade a

³⁶¹ Cícéron, *De l’Orateur*, Livre III, *op.cit.*, p. 23.

³⁶² *Iliade*, XVII, p. 389. O adágio “Os tolos só aprendem com a experiência” longe de condenar a experiência estimular a pura investigação abstrata, significa o contrário, à luz dos demais escritos de Erasmo: é tolo quem não aprende com a experiência passada e que foi guardada sabiamente pelos adágios e textos antigos, vide, *Studia Humanitatis*.

experiência *dos sentidos* de todas as gerações anteriores é que o ensino baseado nos mitos, na história, nas antigas leis, costumes etc. são preferíveis às abstrações, à busca da compreensão dialética da natureza. Ou seja, o elogio da tradição pelos retóricos e Sofistas é exatamente o elogio dos sentidos. É esta a correta interpretação da seguinte sentença de Isócrates:

*« Par ailleurs, si je m'engageais dans la voie des démonstrations et des raisonnements, je pourrais montrer que tous les hommes ont rassemblé plus de connaissances par recours à la tradition orale que par recours au témoignage de la vue et que les faits qu'ils connaissent pour en avoir recueilli le récit sont plus grands et plus beaux que ceux auxquels le hasard les a fait assister »*³⁶³

Séculos depois, mas na mesma tradição retórica, Quintiliano descrevendo também seu orador perfeito lembrará que a autoridade que se reconhece aos velhos deve-se exatamente ao fato de que estes sabem mais por terem visto mais coisas que os outros – *senibus auctoritas major est, quod plure nosse et vidisse creduntur* :

*« L'orateur doit donc savoir le plus de choses possible ; aussi bien l'autorité reconnue aux vieillards vient-elle de ce que l'on croit qu'ils savent et ont vu plus de choses que les autres, comme Homère le proclame très souvent. Mais n'attendons pas cette dernière période de la vie, puisque l'étude offre cet avantage que, en ce qui concerne la connaissance des faits, elle nous rend contemporains même des siècles passés »*³⁶⁴

Em nosso tempo que atribui irrefletidamente a tudo que é novo um valor intrínseco, continua valiosa outra asserção de Isócrates que se despede definitivamente daqueles que procuram novidades, ou novas *verdades*, nos discursos sobre a conduta de vida:

*« Et ne t'étonne pas si dans mes paroles il y a beaucoup d'idées que tu connais aussi. Cette éventualité ne m'a pas échappé ; je savais que parmi les peuples comme parmi ceux qui les mènent – et combien sont-ils ! – il en est qui on dit une partie de ces vérités, d'autres les avaient entendu dire, d'autres les avaient vu appliquer, d'autres les mettent eux-mêmes à exécution. Certes ce n'est pas dans de tels discours portant sur la conduite de la vie qu'il faut chercher des nouveautés ; là, il n'est rien permis de dire qui soit contre la tradition, rien d'incroyable, rien qui sorte des idées acceptées, et l'écrivain qu'on doit juger le plus agréable en cette matière est celui qui pourra réunir le plus grand nombre de pensées dispersées chez les autres et les exprimer dans les termes plus beaux »*³⁶⁵ (grifo nosso)

³⁶³ Isocrate, *Panathénaique*, *op.cit.*, p. 126.

³⁶⁴ Quintilien, *op.cit.*, p. 311.

³⁶⁵ Isocrate, *À Nicocles*, *op.cit.*, p. 108.

Em um raro momento, Erasmo pode ser visto, dentro da Igreja, tratando da espinhosa tarefa, especialmente no conservador Norte da Europa, de dignificar e atribuir valor à sensibilidade, às sensações ou aos sentidos para a obtenção do conhecimento³⁶⁶. A dificuldade está no fato de que no cristianismo, por toda parte dominante, os sentidos, além de precários e falsificadores da verdade divina, aproximam o homem dos animais e do pecado, frente ao então incensado conhecimento teológico, obtido pela razão, « centelha » que torna o homem semelhante a Deus.

Erasmo trata do assunto quando escreve a paráfrase do famoso evangelho de João, cujo trecho inicial *In principio erat verbum* presente na Vulgata de Jerônimo e que o humanista preferiu traduzir, seguindo os originais gregos, com a inovadora fórmula latina *In principio erat sermo*.

Há nas entrelinhas deste texto o esforço em defender o interesse da retórica e atacar a teologia escolástica sem desrespeitar de maneira evidente os interesses da Igreja. Defesa da retórica porque esta extrai grande parte de sua sedução justamente de referências às prazerosas experiências sensíveis, expressas na opção pelo vocábulo *sermo*, a fala, a conversa, a linguagem comum dos homens. Ataque à escolástica na sua pretensão de monopolizar o conhecimento divino através de uma teologia fundada na dialética, no poder do *logos* treinado nas disputas verbais; *logos* que os cristãos medievais chamaram por *verbum*, no exato sentido que a tradição platônica fixou a significação de *Logos* como a « palavra que diz o Ser, a verdade, aquilo que é ».

Recortando apenas o primeiro parágrafo desta paráfrase é possível acompanhar o elogio discreto dos sentidos e o ataque mais aberto à pretensão deste *logos* raciocinante, dialético. Elogio que não pode ser muito evidente, para não ser acusado de favorecer o condenado epicurismo, escola filosófica que recusa todas as religiões e só crê em explicações materiais para os fenômenos. Já o ataque às disputas dialéticas sobre a religião podia ser menos sutil porque Erasmo já hostilizava há tempos a escolástica, além de que as discussões cheias de orgulho e vaidade entre os teólogos já repugnava a todos.

³⁶⁶ Basta lembrar das constrangidas, detalhista, miniaturistas, escuras cenas de interior, característica da pintura flamenca entre o século XV e XVI, e as grandes e iluminadas cenas exteriores que, desde Giotto di Bondone no XIV, se espalharam pela península italiana de Mantegna no XV a Michelangelo e Rafael no XVI.

É preciso ter claro que Erasmo se dispõe a caminhar sobre este terreno escorregadio, pois é uma ocasião de enfraquecer a posição de seus concorrentes, que insistem na teologia escolástica fundada nos raciocínios dialéticos tortuosos que já se tornara propriedade demais exclusiva de uma casta. E é a ocasião de buscar, junto ao grande público leigo que quer ouvir e conhecer também as verdades divinas, o maior número possível de adesões para a teologia exegética, alegórica, fundada na sensual, sinestésica e luxuosa retórica de que é mestre. Então, para concorrentes e público, Erasmo diz as calculadas palavras:

« A natureza divina, porque em muito supera a fraqueza do engenho humano (mesmo que às vezes seja bem sucedido e alcance algo compreensível) nem os nossos sentidos, como são hoje, podem perceber, nem o pensamento conceber, nem a imaginação figurar e nem com raciocínios explicar. No entanto, nas coisas criadas reluzem alguns vestígios da potência, da sabedoria e bondade divinas. E ocorre que as semelhanças extraídas destes vestígios, mesmo que apreendidas pelos sentidos e pelo engenho conduzem-nos a algo tênue, entrecoberto de sombras e incompreensível para a cognição, de maneira que, como através de sonho e de névoa, as contemplamos »³⁶⁷(trad. nossa)

A primeira linha já é um ataque à ambição dos rivais que com o abuso da dialética (*humani ingenii*) pretendem conhecer os mistérios divinos (*Natura divina*). Este é um lugar comum da retórica desde a *Ilíada*³⁶⁸ e que foi mesmo tratado em um livro pelo Sofista Protágoras³⁶⁹. Não é ocioso lembrar que Platão, crítico de Protágoras e de todos os Sofistas e retóricos, condena o autor da *Ilíada* pelos maus exemplos atribuídos aos deuses³⁷⁰. Então, na primeira linha já encontramos Erasmo alinhado ao

³⁶⁷ Desiderii Erasmi Roterodami, LB, VII, coluna 497. *Lectio sancti Evangelii secundum Joannem In principio erat sermo, et sermo erat apud deum, et deus erat ille sermo. In evangelium Joannis paraphrasis per Desiderium Erasmum Roterodamum. Et reliqua: « Natura divina quoniam in immensum superat imbecillitatem humani ingenii, (quamlibet alioqui felicitis ac perspicacis) nec sensibus nostris, ut est, potest percipi, nec animo concipi, nec imaginatione fingi, nec verbis explicari. Quamquam autem in rebus conditis vestigia quaedam sublucent divinae potentiae, sapientiae, ac bonitatis. Fit quidem ut similitudines ductae ab his rebus, quas utcunque sensibus ingenioque complectimur, adducant nos in tenuem aliquam, et umbraticam rerum incomprehensibilium cognitionem, ut eas veluti per somnium ac nebulam utcunque contemplemur ».*

³⁶⁸ *Iliade*, I, p. 69. O conhecimento do pensamento de Zeus é interdito até para sua esposa Hera, como mostra a seguinte advertência que este fez contra as tentativas de sua esposa para descobrir suas intenções quanto ao destino da guerra de Tróia: “ - *Ne cherche pas, Héra, à être instruit de tous mes projets; ils te seraient d'une pénétration difficile, bien que tu sois mon épouse. Mais, s'il en est un qu'il te soit bienséant d'écouter, aucun des dieux ne le saura avant toi, ni aucun des mortels*”.

³⁶⁹ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, pp. 72 e 110. O Sofista Protágoras escreveu um livro do qual temos notícia apenas do título “*À l'égard des dieux, je ne puis savoir ni qu'ils sont, ni qu'ils ne sont pas*”.

³⁷⁰ Platão, *A República*, *op.cit.*, p. 463 (600e 5). « - Aceitemos, portanto, que, a principiar em Homero, todos os poetas são imitadores da imagem da virtude e dos restantes assuntos sobre os quais compõem, mas não atingem a verdade ».

campo oposto a Platão, defendendo a retórica, usando recursos da retórica e repetindo o que outros retóricos já fizeram e com argumentos semelhantes.

Assim, já nesta linha, para expressar a imensidão da natureza divina, não aceita a acusação platônica e medieval contra a fraqueza (*imbecillitatem*) dos sentidos, frente à penetração da razão, mas a inverte lançando a acusação exatamente contra as possibilidades do uso da razão (*ingenii*), tão valorizada por Platão. Note-se ainda que Erasmo sabe que será lido por escolásticos, que se pretendem continuadores da dialética socrática e aristotélica, que privilegiam o engenho e desprezam as musas, caras à retórica e à poesia, por serem demais apegadas à sensibilidade (*sensibus*) e à imaginação (*imaginatione*). Estes escolásticos não conhecem em geral a *Poética*, que é a contraparte em Aristóteles que faz justamente o elogio a Homero³⁷¹.

O ataque é rapidamente atenuado com a intercalação da concessão de um curto e diplomático elogio ao engenho humano: « mesmo que às vezes (*quamlibet*) seja bem sucedido (*felix*) e alcance algo compreensível (*perspicacis*) ». O adjetivo *compreensível* é concedido como exceção à regra – o que na realidade é uma crítica velada dentro do próprio elogio – e funciona como desagravo e motivo de júbilo para tantos leitores que se sentem estúpidos por não compreenderem as sutilezas dos silogismos dos teólogos.

Em seguida, na mesma primeira frase, observa-se não uma oposição entre os termos *sensibus-perspici-imaginatione-fingi*, caros à retórica, e *ingenii-animo-concipi-verbis-explicari*, associados à dialética e ao poder do intelecto, reivindicados pela escolástica. É evitada a polarização que poderia sugerir que a retórica não faz uso de engenho, da concepção de explicações, do intelecto etc., enfim, da razão, o que a isolaria em um mundo de imaginação fantasiosa. No lugar desta polarização desfavorável, Erasmo apresenta uma hierarquia que mistura em estreita colaboração todas as capacidades: *sensibus potest percipi, animo concipi, imaginatione fingi, verbis explicari*.

Percebe-se neste movimento a proposição de uma ordem valorativa dos conhecimentos: na base da hierarquia está aquele vindo dos sentidos, depois aquele

³⁷¹ Chiron, Pierre, *op.cit.*, p. 47. A *Retórica* de Aristóteles chegou até nós através de dois manuscritos: o primeiro do 2º quarto ou 2º terço do século X e o segundo do século XII ou XIII. A *Poética* chegou ao Ocidente nas versões árabes e foram traduzidas parcialmente pelo alemão Hermann no século XIII a partir de uma versão árabe, mas foi Lorenzo Valla quem lhe deu visibilidade a partir do original grego com sua tradução de 1498.

pensado, o imaginado e, enfim, culminando o edifício, aquele conhecimento capaz de explicar o que foi percebido inicialmente pelos sentidos. Pode-se discutir se não seria já a proposição de etapas do conhecimento, dispostas na forma de um círculo e organizadas unicamente na ordem cronológica. Bem, no mínimo, pode-se notar que a imaginação não é colocada em posição inferior ou anterior à sede do pensamento, da consciência, do julgamento (*animo*), mas acima ou à frente, o que prestigia indiretamente a retórica.

Dos sentidos é dito, como todos esperam, que não podem perceber a natureza divina, mas passa em silêncio que os sentidos percebem outras coisas (como se verá mais à frente no tratamento dos *vestigia* da presença de Deus) e são desculpados pela oração intercalada modal que lhes segue imediatamente (*ut est*), ou seja, os sentidos, como são hoje³⁷², não podem perceber a natureza divina. Haveria a sugestão de que os sentidos podem ser aguçados pela erudição e pela poesia? De todo modo, os *verba*, que traduzo por raciocínios (i.e., « a palavra empregada em raciocínios, arrazoados »), são condenados sem recurso como incapazes de explicar a natureza divina: *nec verbis explicari*.

E é indisfarçável que Erasmo não apresentou aqui o vocábulo *sermo*, vinculado à retórica, à conversação brilhante, à linguagem humana compreensível e agradável, justamente o vocábulo que usa na sua tradução do original grego do Evangelho no trecho que diz « no princípio era o *Logos* », mas preferiu expor em suas limitações o termo *verbum*, que os próprios escolásticos clamam como seu instrumento, seu *organum*.

Ou seja, com a frase inicial, Erasmo obtém três vantagens: sugere alguma virtude misteriosa para os sentidos; protege o caro vocábulo *sermo*, cheio de ressonâncias retóricas que preferiu em sua tradução no lugar de *verbum* e estigmatiza o vocábulo *verbum* em sua impossibilidade de dizer a natureza divina, o que atinge em cheio seus concorrentes escolásticos.

Ainda sobre a frase inicial, é conveniente notar que a crítica sofisticada, e depois retórica, à pretensão de tudo explicar com perfeição e dizer o que realmente existe e é

³⁷² *Ut est*, a rigor, é uma expressão latina que significa “como é”, mas para a análise retórica interessa capturar as significações que vão em silêncio, como nos parece aqui o caso da significação discreta “como são (hoje, os sentidos)”.

verdadeiro, é uma antiga tópica que se manifesta em várias roupagens, e.g., voltando-se para a visão, dizem que a sensação da cor não é jamais explicada perfeitamente com palavras, como já advertia Górgias na época de Sócrates³⁷³. Mas na escolha do verbo explicar (explicari) por Erasmo há talvez uma referência a dificuldades só muito recentemente identificadas: *explicari* é o verbo para « revelar », no sentido forte e escolástico, que diz o que se esconde dos olhos, ou seja, o que é, o Ser, a verdade.

Ocorre que este é o verbo que empregava o teólogo e cardeal da Igreja, Nicolau de Cusa com o sentido de desdobrar e mostrar o que há nas dobras (*implicatio*). Este teólogo, um século antes, havia justamente questionado o método escolástico apontando a infinita distância entre a verdade divina e tudo o que possa lhe assemelhar por mais engenhoso que seja³⁷⁴. Assim, a expressão *verbis explicari* diz respeito aos escolásticos e acena discretamente com uma citação cuja autoridade estes conhecem.

A segunda frase, sozinha e isolada, mesmo que limitante (*Quanquam*), expõe todo o pretígio dos sentidos em testemunhar a glória de Deus que resplandece (*sublucent*) em sua obra como pistas da sua existência (*vestigia*)³⁷⁵. Note-se que com a valorização do espetáculo trazido pelos sentidos, há a direta valorização da retórica que evidentemente vive e respira no mudo de cores e desenhos, sons e melodias, perfumes, texturas e sabores para que sejam eloquentes as suas palavras e persuasivo o seu discurso.

³⁷³ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, pp. 130 a 132. “O conhecimento do Ser, mesmo se este existisse e fosse conhecível, não seria, no entanto, comunicável” é demonstrada com a afirmação de que as palavras com as quais nos comunicamos, não se referem que a outras palavras; estas são de natureza diferente daquilo que pretendem exprimir, como é impossível para as palavras exprimirem a sensação da cor.

³⁷⁴ Cusa, Nicolau de, *De la docte ignorance*, introd. Abel Rey, prefácio de Bernard Dubant, trad. de L. Moulinier, Paris, Guy Trédaniel, 1979, p. 41. (I, §3.) “ *Donc, notre intelligence finie ne peut pas, au moyen de la similitude, comprendre avec précision la vérité des choses. En effet, la vérité n'est pas susceptible de plus ou de moins, mais elle est d'une nature indivisible, et tout ce qui n'est pas le vrai lui-même est incapable de la mesurer avec précision ; ainsi ce qui n'est pas le cercle ne peut pas mesurer le cercle, car son être consiste en quelque chose d'indivisible. Donc l'intelligence, qui n'est pas la vérité, ne saisit jamais la vérité avec une telle précision qu'elle ne puisse pas être saisie d'une façon plus précise par l'infini ; c'est qu'elle est à la vérité ce que le polygone est au cercle : plus grand sera le nombre des angles du polygone inscrit, plus il sera semblable au cercle, mais jamais on ne le fait égal, même lorsqu'on aura multiplié les angles à l'infini, s'il ne se résout pas en identité avec le cercle*”.

³⁷⁵ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1738 E a F. A ideia de *pistas* é valiosa para a defesa da retórica: na sua maneira alusiva de tratar das coisas divinas ela pode ser mais confiável que a pretensão dialética de descrever verdades sobre a natureza divina. No *Antibárbaros*, Erasmo avoca como prova o fato de que Agostinho, já velho e sábio, nunca se arrependera de haver estudado as disciplinas pagãs e lembra que este admitia mesmo tê-las estudado intencionalmente servindo-se da erudição pagã como de pistas para alcançar gradualmente, passo a passo, a cognição da verdade suprema – *autem consulto etiam a se factum fatetur, ut his tanquam vestigiis ad Summae Veritatis cognitionem gradatim accederet*.

A terceira e última frase diz que há, no entanto (*autem*), nas coisas criadas (*in rebus conditis*) pistas (*vestigia*) do poder, pistas da sabedoria e pistas da bondade divina e ocorre que as semelhanças (*similitudines*) extraídas (*ductae ab his rebus*) entre estas coisas ou pistas (mais provável) são abraçadas (*complectimur*) pelos nossos sentidos e pelo nosso engenho e nos conduzem (*adducant nos*) a coisas tênues, entrecobertas de sombras (*umbraticam*) e incompreensíveis pela cognição, de maneira que as contemplamos (*contemplemur*) como sonhos ou envoltas em neblina.

De imediato, alerta-nos o fato de Erasmo recusar para os sentidos a pura tarefa servil de perceber sensações que devem ser imediatamente encaminhadas para o soberano julgamento do engenho. Para o humanista, as semelhanças entre as diferentes pistas (*vestigia*) não são percebidas apenas pelo engenho, mas também, solidariamente, pelos sentidos e, sobretudo, estas semelhanças percebidas pelo engenho não produzem nenhum conhecimento, enquanto as semelhanças percebidas pelos sentidos proporcionam a contemplação (*contemplemur*), mesmo que seja uma contemplação que acontece como em sonho ou envolta em neblina. Esta é a superioridade dos sentidos sobre o engenho quanto à natureza divina.

E mais: esta palavra « contemplação » que fecha o parágrafo é extremamente cara aos platônicos porque a sabedoria não é o objetivo do sábio: a sabedoria é o meio de chegar à contemplação da verdade, do justo e do belo. Assim como era para os gregos, assim passou para o cristianismo, é o que Erasmo parece lembrar ao recorrer ao verbo « contemplar » associando-o diretamente aos sentidos sem exigir os serviços do engenho. Erasmo parece sinalizar que o conhecimento da natureza divina não pode ser motivado pela vaidade de conhecer³⁷⁶, como um objetivo em si, mas o conhecimento deve se constituir no desejo de chegar à contemplação divina.

Em resumo, os sentidos têm a alta dignidade de reconhecerem diretamente os traços e pistas deixados pela divindade na sua criação e atestarem, por assim dizer, sua existência (*contemplemur*), mesmo que através de sonho e neblina, enquanto que o engenho é de todo incapaz de cognição de traços e pistas que lhe são incompreensíveis

³⁷⁶ Agostinho, *A Trindade, op.cit.*, p. 438. Livro XIV. Tópica agostiniana: “Sobre a ciência, discorri no livro XIII. Por certo, não lhe atribuí tudo o que o homem pode saber de conhecimento das coisas humanas, pois aí há muito de superfluidade, que alimenta apenas uma vã curiosidade e nociva vaidade. Mas atribuí à ciência somente aqueles conhecimentos que geram, nutrem, defendem e fortalecem a fé soberanamente salutar, a qual conduz o homem à verdadeira felicidade”.

(*incomprehensibilium*). Ora, enquanto o engenho não explica com *verbis* a natureza divina, o que ainda poderia ser motivado pela vaidade, é a retórica que, com seu *sermo* eloquente, mesmo que de maneira alusiva e transitando justamente entre sonho e neblina, recorrendo à imprecisão de que é exatamente acusada, que coloca a natureza divina próxima dos ouvidos e sob os olhos para serem contemplados³⁷⁷.

E quem negará a satisfação em ver o autor, ao tratar do assunto religioso, o mais delicado – o do conhecimento e experiência da divindade – começar por apresentar os obstáculos para, em seguida, em uma progressão suave, apontar para uma possível passagem? E quem não sentirá segurança em um encadeamento de argumentos articulados de maneira tão precisa pela conjunção explicativa « porque » (*quoniam*), pela adversativa « no entanto » (*Quanquam*) e da constatação tranquilizadora introduzida por um « ocorre que » (*Fit quidem*)?

E quem não será ele mesmo transportado observando o movimento de ideias que fluem de uma para a outra como sugerido pelas locuções « semelhanças extraídas destas coisas » (*similitudines ductae ab his rebus*) e « semelhanças (...) nos conduzem » (*similitudines ... adducant*)? E quem, afinal, não sentirá uma pequena emoção diante dos termos « imenso e incompreensível » (*immensum, incomprehensibilium*), uma afetividade e solidariedade em « nossos sentidos, abraçamos » (*sensibus nostris, complectimur*) e não terá prazer com a evocação do que « reluz, tem divina potência, sabedoria, bondade, é tênue, entrecoberto de sombras, sonhado e tem o suave movimento da neblina » (*sublucent, divinae potentiae, sapientiae, bonitatis, tenuem, umbraticam, somnium, nebulam*)? Esta é a arte de um mestre retórico defendendo retoricamente a retórica.

Mas não se perca de vista que este mesmo mestre, colocado diante da descrença, da cobiça e da luxúria – inaceitáveis para o cristão – poderia fazer uma análoga e persuasiva exposição contra o *enganador* testemunho dos sentidos, parecendo mais platônico que o próprio Platão. Por óbvio, não se estranhará como resultado uma exposição contra os sentidos que use de uma eloquência toda fundada na experiência dos sentidos.

³⁷⁷ Aristote, *Rhétorique, op.cit.*, p. 221. (*Ret*, 1386b).

Também não se pense que o respeito dos Sofistas e retóricos à tradição, como acumulação das lições dos sentidos, seja um programa de ensino fixo, implique um voto de estrita observância ou seu cultivo como um valor, um saber ideal e justificável por si só. É preciso manter presente que o recurso à tradição é um dos meios para se alcançar um discurso fundamentado e eloqüente, logo, persuasivo; e o retórico, buscando seus fins políticos está longe de ser uma vestal preservadora de ritos valiosos por si mesmos. Observe-se a liberdade do retórico Luciano em um diálogo traduzido por Erasmo, seu atento leitor:

*“LE COQ: [sobre a história de Ílion narrada por Homero] (...) je vais te dire une bonne chose: il ne s’est rien passé d’extraordinaire alors. Ajax n’était pas aussi grand, ni Hélène aussi belle qu’on le pense. J’ai vu une femme au teint blanc, au long cou (on peut en conjecturer qu’elle était la fille d’un cygnet) par ailleurs fort vieille, peu près de l’âge d’Hécube, puisque Thésée avait été le premier à l’enlever et à la garder à Aphidnae: or il vivait au temps d’Héraclès (...)”*³⁷⁸

A atenção à natureza e à experiência dos homens

A atenção que Sofistas e mestres retóricos dedicaram à natureza e à experiência vivida pelos homens é visível na maneira como estes se debruçaram sobre inúmeras questões científicas e problemas práticos desde que de interesse público: Pródicos submeteu a língua a um exame científico contribuindo para o aperfeiçoamento do estilo e da crítica literária fazendo progredir o instrumento do pensamento e expressão³⁷⁹. Hippias de Élis não desdenhou nenhuma das profissões, assim pôde comparecer aos Jogos Olímpicos com trajes feitos por suas mãos, incluindo as sandálias, o cinto trançado e os anéis; Hippias também se dedicou à arte mnemônica, tratou da exata cronologia dos vencedores olímpicos, catalogou e classificou obras e poetas, escreveu um livro sobre os nomes dos povos e outro de exortações morais, do qual só temos o nome *Diálogo troiano*³⁸⁰.

Protágoras foi solicitado a elaborar as leis da recém-fundada cidade de Thurium e o fez aproveitando as ótimas leis já conhecidas que tornou ainda mais sutis³⁸¹;

³⁷⁸ Lucien, *Le rêve ou Le coq* in *op.cit.*, p. 123.

³⁷⁹ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, p. 34.

³⁸⁰ *Idem ibidem*, pp. 38 a 42.

³⁸¹ *Idem ibidem*, p. 60. “Au printemps de 443, lorsque les Athéniens fondèrent dans une fertile plaine, près des ruines de Sybaris, la ville de Thurium, Périclès le pria de lui donner des lois. Il s’agissait

Protágoras introduz a gramática no ensino e ninguém antes dele distinguiu as formas de linguagem para classificá-las e inferir regras; o Sofista reuniu suas pesquisas gramaticais em um livro que intitulou *Correção da linguagem*; também refletiu sobre problemas de direito e tratou de ética e quis corrigir seus contemporâneos: uma das obras que reuniu seus ensinamentos morais recebeu o título de *Sobre a conduta incorreta dos homens*, outra se chamou *Discurso imperativo*; como havia uma religião de Estado que respondia às necessidades da vida prática e curiosidade de todos, escreveu um livro sobre teologia, do qual conhecemos apenas o eloquente título *A respeito dos deuses, não posso saber nem que eles existem, nem que eles não existem, porque muitas coisas me impedem de sabê-lo, sobretudo a obscuridade da questão e a brevidade da vida humana*.

Apesar da aparência ateia desta frase, há vários testemunhos de que Protágoras seguia a religião da cidade e, longe de indicar uma afronta à opinião pública, coisa inverossímil em um Sofista que dela dependia, o uso da palavra « saber » e não « crer » mostra rigor de análise e a referência à « obscuridade » do assunto indica o distanciamento das provas dos sentidos, o que é confirmado pela conclusão de que a brevidade da vida não permite as experiências suficientes para induzir uma resposta³⁸².

Um único testemunho disponível da atividade de Protágoras no campo das matemáticas basta para comprovar a tendência empírica de seu pensamento e o real sentido epistemológico, não ético – como equivocadamente se acredita – de sua famosa proposição do *homo-mensura*, como ensina Gomperz:

« La règle (c'est-à-dire la tangente) ne touche pas la circonférence en un point seulement : voilà à quoi Protagoras a rendu attentif dans sa polémique contre les géomètres ». Tels sont à peu près les termes dans lesquels s'exprime Aristote pour appuyer la remarque qu'il venait de faire lui-même : « Car les lignes perceptibles par les sens ne sont pas telles que le géomètre les suppose ; rien de qui se perçoit par les sens n'est ainsi droit ou ainsi courbe »³⁸³

Górgias de Leontino foi conhecido por Atenas ao se destacar como embaixador de sua cidade, convidado a pronunciar discursos em eventos públicos, tais como

probablement d'accommoder aux circonstances particulières de la nouvelle colonie celles du « subtil » Charondas, qui avaient été adoptées dans beaucoup de villes de l'Italie méridionale. Il réussit à les rendre plus subtiles encore qu'elles n'étaient».

³⁸² *Idem ibidem*, pp. 72 a 74.

³⁸³ *Idem ibidem, op.cit.*, p. 81.

funerais de combatentes, jogos nacionais e em santuários; tratou de filosofia da natureza e, baseando-se em princípios postos por Empédocles, buscou explicar fenômenos ópticos; não se apresentava como mestre de virtude, o que é sinal de modéstia e virtude. Preferia expor e explicar as virtudes nas particularidades de sua multiplicidade³⁸⁴.

A condição em que se coloca Erasmo e sua erudição pagã e cristã na Renascença é muito semelhante àquela dos Sofistas e antigos mestres retóricos greco-romanos, a julgar sua veia pragmática, sua atenção sempre voltada para a utilidade de seus leitores, e visível em inúmeras de suas publicações: além de obras evidentemente úteis, tais como traduções que inexistiam, dicionários, coletâneas de adágios prontos para uso etc. e obras sobre a própria *ars oratoria*, como o *De conscribendis Epistolis*, *De Copia* e o *Ecclesiastes*, chamamos a atenção apenas para um livro muito lido em sua época e que Erasmo quis exatamente chamar de *Manual do Soldado Cristão*³⁸⁵.

O elogio à prudência dos cétricos

Aos cétricos, chamados em sua época “acadêmicos”, Erasmo dedicou vários elogios no seu *Antibarbaros*. De fato, sempre através do personagem Batt, seu *alter-ego*, afirma que seria melhor que os padres ignorantes ou aqueles que se julgam muito sábios por serem treinados na escolástica, imitassem a modéstia dos acadêmicos – *Satius erat Academicorum verecundiam imitari* – que, mesmo sendo muito superiores, afirmavam, entretanto, nada saberem – *nihil tamem scire professi* – e preferiam discutir sobre tudo com a precaução de não afirmarem pretensiosamente nada com certeza – *omnibus de rebus pudenter disputare, quam confidenter affirmare maluerunt*. Erasmo chega a reconhecer que nem todos apreciam esta escola – *Nec me fugit, esse que hoc Philosophorum genus parum probent* – mas que, no entanto, esta lhe parece a melhor de todas – *mihi vel omnibus antefendum videtur*³⁸⁶.

Em seguida, Erasmo se alinha ao dito atribuído a Sócrates e adotado por todas as correntes cétricas: “A ignorância pior é aquela de quem crê saber aquilo que ignora” –

³⁸⁴ *Idem ibidem, op.cit.*, pp. 117 a 124.

³⁸⁵ Cf. Desiderii Erasmi Roterodami, *De conscribendis Epistolis* in *Opera Omnia*, ASD, *Ordinis I, Tomvs 2*, p. 157; *On Copia of Words and Ideias (De utramque Verborem ac Rerum Copia)*, *op.cit.* e todo o volume 6 da Ordem I da *Opera Omnia* ASD; *Ecclesiastes sive de Concionandi ratione, op.cit.*; *Enchiridion Militis Christiani, op.cit.*

³⁸⁶ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1717.

Recte enim Socrates dixit, nullam inscitiam esse majorem, quam qua quis se credit scire quod nescit” aceitando que na fase inicial dos estudos os conhecimentos superficiais levem a certa arrogância intelectual – *juvenum more qui quo minus habent prudentiae, plus habent animi* – desde que a natureza agindo assim, através de uma presunção infundada, talvez nos induza a enfrentar com mais determinação as dificuldades do estudo – *ad summos labores capessendos provocemur*. Mas em idade madura vê como necessária e incontornável a autocrítica celebrizada por palavras também atribuídas a Sócrates “Apenas sei que nada sei” – *Hoc unum scio, quod nihil scio*³⁸⁷.

No mesmo *Antibárbaros*, Erasmo lembra que Sócrates, mesmo sendo modelo de erudição e eloquência – *Socratis doctum pariter ac facundum ingenium* – julgado por Apolo como o único homem verdadeiramente sábio de toda a Grécia enquanto os outros pensavam saber o que ignoravam – *quod cum alii sibi ea viderentur scire, quae nescirent* – era tão modesto que, mesmo velho, estava sempre pronto a receber lições de todos e não achou vergonhoso receber aulas de retórica de uma mulher chamada Aspásia – *Non sibi turpe duxit Rhetoricen, a foemina Aspasia doceri* – ele que, como os diálogos de Platão indicam, demonstrou tanto empenho e rigor de análise – *apparet studiosi quidem & acuti* – e sempre empregou um discurso mais questionador que dogmático – *sed inquiringis potius, quam praecipientis oratio*³⁸⁸.

Mas, o elogio aos céticos e mesmo o emprego de seu método de argumentação em favor de partes contrárias – *in utramque partem* – capaz de espalhar a dúvida onde há um excesso de certezas, não deve encobrir o fato de que Erasmo não defende um programa filosófico cético. Não por preferir suspender o julgamento sobre a adesão ou não aos próprios Acadêmicos – o que o tornaria, no mesmo movimento, um Acadêmico – mas porque, ao enfrentar o dogmatismo de adversários da sua arte retórica, os filósofos e teólogos de seu tempo, Erasmo faz como Cícero fez o elogio dos Acadêmicos frente às certezas dos rivais e às disputas entre as escolas filosóficas de seu tempo³⁸⁹. Ambos tomam cuidado para não ampliar descontroladamente a dúvida para que esta não se volte contra suas próprias postulações, e assim, como retóricos, utilizam o ceticismo apenas *operativamente*, na medida em que seja conveniente a cada caso tratado pela sua retórica.

³⁸⁷ *Idem ibidem.*

³⁸⁸ *Idem ibidem.*

³⁸⁹ Cícero, *De l’Orateur*, Livre III, *op.cit.*, p. 57. “*Je ne puis dire l’impression que tu as produite sur les autres interlocuteurs; mais moi, tu [Crassus] m’as jeté entièrement dans les Brás de l’Academie*”.

É interessante aqui estabelecer um paralelo entre o ceticismo erasmiano e a antilogia praticada por antigos Sofistas e mestres retóricos em confronto com filósofos que propagavam uma inusitada exigência de rigor para o pensamento. Antilogias que também podem ser até consideradas como antecipação do método cético da dúvida sistemática e que dividiu os próprios filósofos, posteriormente, mas que não devem ser assumidas como parte de um *programa filosófico*.

Da mesma maneira, o discreto ceticismo da escrita erasmiana, seu constante elogio da prudência dos cétricos e a divulgação de seus argumentos ao fazer a tradução dos *Paradoxa* de Cícero³⁹⁰, de uma *Vida de Pirro* de Diógenes Laércio e de uma obra de Cláudio Galeno de Pérgamo contra os acadêmicos e pirrônicos³⁹¹, que inclui uma discussão sobre a tradução, não podem ser tomados como indícios de que Erasmo defendia um programa filosófico cético. O humanista agia em obediência à lógica do exercício retórico que, para alcançar o máximo de adesões, deve munir sua eloquência de armas, cétricas ou não, que neutralizem os argumentos dos concorrentes na atração para si do centro do consenso.

A relutante, mas efetiva participação em polêmicas

A busca da conciliação e concórdia em torno de si, não proíbe o retórico de aceitar polemizar com indivíduos ou facções. Mesmo uma análise rápida, desde que seja

³⁹⁰ Na BnF encontra-se a seguinte tradução erasmiana de obras de Cícero: *Officia, de Amicicia, de Senectute et Paradoxa M. Tullii Ciceronis, ab Desiderio Erasmo Roterodamo diligenter adnotata et ab Jodoco Badio Ascensio accurate recognita. Venundatur Pictavis, apud domum impressorum commorantium à la Celle.*

³⁹¹ Encontra-se na BnF o seguinte exemplar: (*Parisiis*) : excud. H. Stephanus, 1562, *Titre(s)*: *Sexti philosophi Pyrrhoniarii hypotyp@se@n libri III [Texte imprimé]... latine nunc primum editi, interprete Henrico Stephano. Note(s)* : *Suivi, p. 200-217* : "Pyrrhonis Eliensis philosophi vita, ex Diogene Laertio" *et p. 218-225* : "Claudii Galeni Pergameni De optimo docendi genere liber, in quo adversus veteres academicos pyrrhonicosque disputat. D. Erasmo Rot. Interprete". Se meu latim me permite dizer, trata-se do livro III das hipotiposes pirrônicas traduzidas por Henrico Stephano (Henri Estienne); o símbolo @ indica que foi empregado na impressão um tipo não latino. A nota da BnF permite saber que a este texto foi acrescida estrategicamente duas traduções erasmianas: uma da vida de Pirro narrada por Diógenes Laércio, outra de uma obra de Claudius Galenus que discute argumentos acadêmicos e também pirrônicos (*academicos pyrrhonicosque*). Parece que se atribui a Pirro 3 obras: *As Hipotiposes* (exposição geral sobre o ceticismo enquanto escola filosófica, não sei se o livro III publicado é tudo que se conhece hoje), o *Adversus mathematicus* (sistemática exposição de argumentos cétricos não só contra os matemáticos como o título faz crer, mas também contra retóricos, aritméticos, filósofos da natureza, etc) e uma outra versão incompleta de *Adversus mathematicus*. É provavelmente esta a edição que o Prof. Richard Popkin afirma ter introduzido definitivamente os argumentos pirrônicos no Ocidente nesta data de 1562.

imparcial, nos permite reconhecer um mecanismo na vida social que dá visibilidade e notoriedade ao polemista, fato importante para o retórico que almeja a glória.

Na contramão da frequente leitura idealista – especialmente no caso de Erasmo – esta análise indica que é benéfico para a retórica e para a obtenção da glória pelo retórico a *qualidade* de possuir inimigos que, se não são visíveis, devem ser então revelados ou mesmo criados. As vantagens não são apenas intelectuais; quando se trata de retórica, a vantagem é política. É o que ensina o mestre retórico Isócrates:

“Puis, comme il [Zeus] savait que l'illustration et la gloire ne naissent pas de la tranquillité, mais de la guerre et de la lutte (...)”³⁹²

É o momento de lembrar a picante evidência de que os grandes retóricos exigem grandes inimigos, pessoais ou difusos, de preferência, todos. Prestemos atenção a alguns títulos de discursos e livros de retóricos como Isócrates: *Contre Euthynous, Contre Callimakhos, Contre Lokhitès, Sur l'Attelage, Trapézitique, Éginétique* e *Contre les Sophistes* de Isócrates³⁹³. Em seguida, observemos alguns títulos de Cícero: *In Catilinam, Pro Domo suam, In Pisonem, Pro Milonem, In Vatinius, Pro Balbo, In Verrem*, além dos *Philippicae* contra Marco Antônio; de fato, os discursos ciceronianos de que dispomos são cinquenta e oito que se dividem em prós e contras.

Pode-se argumentar que muitos foram discursos escritos pela necessidade do logógrafo em Atenas, do *causidicus* ou do senador em Roma, mas foram fartamente editados³⁹⁴ vendidos, comprados, trocados e conservados justamente porque vibravam extraordinariamente contra seus adversários e atraíram atenção e interesse. O próprio pai do humanismo, Petrarca, tirou glória até de seus adversários em *De sui ipsius et multorum ignorantia* e na sua *Invectiva contra cuiusdam anonimi Galli calumnia*. E afinal, do maior de todos os oradores, quem esquecerá da indignação contida na sentença *Quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra?*³⁹⁵. Todos estes

³⁹² Isocrate, *Éloge d'Hélène*, *op.cit.*, p. 167.

³⁹³ Isocrate, *Discours*, Tomo I, *op.cit.* Apenas neste primeiro tomo, pode-se já contar quatro discursos contra adversários: *Contre Euthynous, Contre Callimakhos, Contre Lokhites* e *Contre les Sophistes*. Em acréscimo, Isócrates sempre esteve envolvido em polêmicas que ocuparam toda sua vida: contra os Sofistas, Polícrates e Alkidamas, contra Antístenes, Platão e Aristóteles. (Mathieu, Georges, *op.cit.*, p. III).

³⁹⁴ Mathieu, Georges, *op.cit.*, p. IV. “(...) Aristote soutenait qu'on trouvait chez les libraires des ballots entiers de plaidoyers d'Isocrate”.

³⁹⁵ Cicero, *Contra Catilina* in *Cicero - Catilinarians*, Ed. by Andrew Roy Dyck, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 25.

testemunhos nos levam a refletir sobre um procedimento beligerante intrínseco ao exercício da retórica, por mais que isto choque a sensibilidade moderna³⁹⁶:

Para não falar do *Elogio da Loucura* e o famoso personagem armado de todos os tamanhos de insultos e xingamentos, propomos uma curta e análise de obra erasmiana pouco freqüentada. Sob esta ótica polemista, tem um novo sentido o aparentemente gratuito *Elogio da Medicina* de Erasmo. Neste escrito, Erasmo parece rivalizar com o Sofista Górgias apresentado por Platão e que se gabava de, sem ter a ciência médica, de ser mais capaz de convencer os doentes a seguirem o tratamento médico³⁹⁷. Mas, curiosamente, Gomperz, ao atribuir ao Sofista Protágoras a autoria de um outro elogio à medicina, este integrante da coleção anônima, dita “hipocrática”, faz o seguinte comentário:

*« Protagoras a traité des arts individuels. Mais on peut supposer avec vraisemblance que sa façon de les traiter variait en raison de la variété des sujets. Car tandis, par exemple, que la réalité de la médecine était contesté et devait être affirmée et prouvée, il ne pouvait être question de rien de tel en ce qui concerne les arts manuels. On a souvent nié que l'art médical procure la santé, mais jamais que l'art du tisserand ne produise des étoffes ou celui du cordonnier des chaussures »*³⁹⁸ (grifo nosso)

O comentador expressa o que há de diferente entre a arte médica e as demais artes, mas a frase « (...) *sa façon de les traiter [as artes] variait en raison de la variété des sujets*” revela que falta a Gomperz a percepção aguda de Nietzsche sobre a utilidade da polêmica³⁹⁹. Advertidos por este, compreendemos melhor o interesse do Sofista e do retórico e podemos nos assegurar que não há, nem se encontrará um texto

³⁹⁶ Mathieu, Georges, *op.cit.*, p. XVII. Isócrates é polêmico até no *Discurso Panathenaico*, seu último discurso, obra escrita para favorecer a paz, recebe o seguinte comentário moderno: “[este discurso] *choque nos habitudes modernes par la présence d'une préface destinée à la polémique (...)*.”

³⁹⁷ Platon, *Gorgias*, *op.cit.*, pp. 145 e 146. « *Ah, si tu au moins savais tout, Socrate, et en particulier que la rhétorique, laquelle contient, pour ainsi dire, toutes les capacités humaines, les maintient toutes sous son contrôle ! Je vais t'en donner une preuve frappante. Voici. Je suis allé, souvent déjà, avec mon frère, avec d'autres médecins, visiter des malades qui ne consentaient ni à boire leur remède ni à se laisser saigner ou cautériser par le médecin. Et là où ce médecin était impuissant à les convaincre, moi je parvenais sans autre art que la rhétorique, à les convaincre ».*

³⁹⁸ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, pp. 98 e 99.

³⁹⁹ Nietzsche, Friedrich, *La Morale en tant que manifestation contre nature*, *op.cit.*, p. 99. « *L'inimitié est un autre triomphe de notre spiritualisation. Elle consiste à comprendre profondément l'intérêt qu'il y a à avoir des ennemis : bref, à agir et à conclure inversement que l'on agissait et concluait autrefois. L'Eglise voulait de tous temps l'anéantissement de ses ennemis : nous autres, immoralistes et antichrétiens, nous voyons notre avantage à ce que l'Eglise subsiste... Dans les choses politiques, l'inimitié est devenue maintenant aussi plus intellectuelle, plus sage, plus réfléchie, plus modérée. Chaque parti voit un intérêt de conservation de soi à ne pas laisser s'épuiser le parti adverse ; il en est de même de la grande politique (...)* ».

sofístico ou retórico que trate de artes triviais, mas somente daquelas que envolvam algum grave litígio e tenham apelo junto ao público. O próprio Petrarca, em sentido contrário, compôs um *Invectivarum contra medicum quendam*. E se engana quem vê na peça erasmiana um “exercício de gênero”, uma gratuita “emulação com os clássicos”, pois se trata de efetiva busca de público leitor, fazendo apelo a assunto polêmico. A retórica progride e se alimenta de inimigos para assegurar sua audiência e ampliar a adesão à pessoa do orador.

A crítica aos abusos da dialética

São vários os testemunhos documentais de que Sofistas e antigos professores de retórica de todas as épocas e seus continuadores, como Erasmo e outros humanistas, vêm com igual desgosto o abuso deste método de perguntas e respostas conduzidas, a dialética. Alguns destes antigos mestres não diferenciavam exatamente a dialética da pura erística, como Isócrates, que condena aqueles que se dedicam às discussões:

*“ Qui en effet ne détesterait et ne mépriserait pas en premier lieu ceux qui s’adonnent aux discussions? (...) Les éristiques en sont arrivés à une telle audace qu’ils cherchent à persuader aux jeunes gens qu’en les fréquentant ceux-ci connaîtront ce qu’ils doivent faire et grâce à cette science deviendront bienheureux (...) ils promettent cependant de faire de leurs élèves des orateurs asses habiles pour se laisser échapper dans leurs affaires aucun des arguments possibles”*⁴⁰⁰

O mestre retórico Luciano, imensamente admirado e imitado por Erasmo na melhor tradição sofística de emprego da mimesis, escreve um diálogo filosófico, mas tranquiliza o leitor avisando que vai lhe poupar dos espinhos da dialética:

*“ J’ai recuilli Dialogue [uma personificação da forma literária do diálogo] quand de l’avis général il était triste et squelettique à cause de ses perpétuelles questions. Aussi paraissait-il respectable, mais nullement plaisant ni bienvenu auprès du public [...] Je lui ai adjoint Comédie [personificação da forma comédia] et de cette façon je lui ai ménagé la faveur des auditeurs qui auparavant craignaient ses épines et se gardaient de toucher de leurs mains cette sorte de hérisson”*⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Isocrate, *Contre les Sophistes*, op.cit., pp. 144 a 146. Isócrates ainda mistura simples erísticos e os dialéticos que hoje chamamos filósofos; e chama a todos de Sofistas, termo que na sua época já se tornara depreciativo com a ampla circulação dos diálogos de Platão.

⁴⁰¹ Ozanan, Anne-Marie, introd. *Double accusation ou les tribunaux* in Lucien, op.cit. p. XXI.

Obviamente, Sofistas e antigos mestres retóricos tal como Protágoras já praticavam a antilogia e muito cedo passaram a exercitar os discursos a favor e contra uma mesma tese⁴⁰² e a assimilar e incorporar decididamente a dialética dos diálogos platônicos e os silogismos aristotélicos como propedêutica para sua disciplina.

Cícero ao tratar da necessidade de que o orador ideal seja preparado no estudo da dialética dos filósofos, engloba como parte desta disciplina os silogismos aristotélicos e mesmo seus complexos desenvolvimentos feitos pelos estoicos:

“Je veux donc que notre orateur accompli connaisse de l’art de parler tout ce qu’on peut appliquer à celui de dire. Il y a là une chose, tu ne l’ignores point, toi qui es au courant de ces techniques, qui s’est enseignée selon deux méthodes : Aristote a lui-même donné nombre de préceptes pour raisonner ; puis ceux qu’on appelle les dialecticiens en ont créé beaucoup de plus épineux.. Je suis donc d’avis que celui qui est attiré par la gloire de l’éloquence ne soit pas tout à fait ignorant de ces choses, mais qu’il ait été formé soit selon la discipline ancienne, soit celle de Chrysippe »⁴⁰³ (grifos nossos)

Erasmus reconhece com Cícero o valor da dilética no treinamento e preparação do orador para se evitar o erro na busca da verdade; mas dá um passo a mais ao lembrar da utilidade da dialética também para explicar, mostrar, i.e., para a clareza do pensamento a ser comunicado:

“Se nenhuma nuvem impedisse a verdade de ser evidente à mente mortal, tanto para ver por si próprio quanto para mostrar aos outros, em vão exercitaríamos os raciocínios complexos e as sutilezas lógicas”⁴⁰⁴

Mas o mesmo Cícero logo repetirá as prevenções que já se tornam tradicionais entre os professores de retórica contra uma insistência demais prolongada no estudo nestas técnicas emprestadas dos filósofos que são apenas preparatórias para o estudo daqueles conhecimentos verdadeiramente dignos de um homem:

« De même, éloignés des affaire publiques, comme de leur occupation (...) ils [os filósofos] consacrèrent toute leur activité, les un à la poésie, d’autres à la géométrie, d’autres à la musique ; d’autres même, les dialecticiens, par exemple, se créèrent un nouvel objet d’étude et de distraction, et c’est dans la

⁴⁰² Gomperz, Theodor, *op.cit.*, p. 105.

⁴⁰³ Ciceron, *L’Orateur*, *op.cit.*, p. 40.

⁴⁰⁴ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1744 A. Os Sofistas e retóricos assimilaram o método dialético subordinando-o ao interesse da retórica, não a uma busca de uma verdade eterna, como propunham os filósofos. “(...) *Si is esset mortalium animus, qui nulla nube praepeditus, facile statim verum et videret, et ostenderet, frustra et ratiocinatione, et dialecticis argutiis exerceremur*”

culture des arts inventés pour façonner les enfants aux connaissances vraiment dignes d'un homme et à la vertu, qu'ils consumeront leur temps et leur vie tout entière – (...) *novum sibi ipsi studium ludumque pepererunt atque in his artibus quae repertae sunt ut puerorum mentes (...) »*⁴⁰⁵ (grifo nosso)

Já Quintiliano repetirá Aristóteles ao advertir que nem tudo que é próprio para as discussões dos filósofos pode ser aplicado diante de um vasto auditório. E repetirá uma lição dupla recebida esta de Aristóteles e Cícero fixando que a tarefa do orador não é apenas instruir, mas emocionar e agradar, o que, para além das minúcias apreendidas com a dialética, exige ímpeto, força e graça.

*“Toutefois nous ne devons pas faire de la dialectique un emploi aussi minutieux et serré dans la plaidorie que dans la discussion philosophiques, parce que l'orateur doit non seulement convaincre des auditeurs, mais les émouvoir et les charmer, ce qui exige de la fougue, de la force et de la grâce”*⁴⁰⁶

E parece já ter sido uma tópica entre os cívicos romanos a sátira a respeito da ambivalência da arte de discutir:

*“Aussi voyons-nous des hommes merveilleusement adroits dans la discussion; mais, quand il doivent quitter le terrain de ces subtilités, en présence de questions plus importantes, ils sont inférieurs à leur tâche, semblables à certains petits animaux qui, dans un espace étroit, échappent par leur mobilité, et qu'on attrape facilement en pleine”*⁴⁰⁷

Luciano se deixará conduzir com prazer por esta tópica e também fustigará os excessos dos dialéticos:

*“Le péripatéticien Agathoclès se vantait d'être le seul et le premier des dialecticiens. Démonax lui dit: “Vraiment, Agathoclès, si tu es le premier, tu n'es pas le seul; si tu es le seul, tu n'es pas le premier”*⁴⁰⁸

Mas foi preciso esperar a crítica moderna ao idealismo platônico⁴⁰⁹ para se evidenciar o uso da dialética como uma estratégia de combate verbal ingênuo ou de má fé, porque, respectivamente, vítima ou cúmplice da aceitação singela ou imposição maliciosa, de pressupostos que passam em silêncio e não são discutidos franca e preliminarmente por nenhuma das partes: a ideia de Ser, de causalidade e finalidade, de

⁴⁰⁵ Cícero, *De l'Orateur*, Livre III, *op.cit.*, p. 24.

⁴⁰⁶ Quintilien, *op.cit.*, p. 295.

⁴⁰⁷ Idem *ibidem*, p. 297.

⁴⁰⁸ Lucien, *Vie de Démonax* in *op.cit.*, p. 23.

⁴⁰⁹ Referimo-nos especialmente a Friedrich Nietzsche.

unidade, de verdade etc. Ideias pressupostas que, tomadas sem discussão, autorizam filósofos a reivindicar a investigação imediata, e.g., da existência de tudo, de uma causa primeira e um sentido último para o cosmos, uma verdade como resposta unificadora para todos os fenômenos, uma realidade superior, infinita e eterna, logo identificada por teólogos com um *Criador*.

Ideias pressupostas inconscientemente, assumidas *a priori*, que deixam sideradas as vítimas da dialética e praticantes inadvertidos que permitem às diferentes ortodoxias, vide escolas de filosofia ou religiões – todas defensoras de uma verdade única ou revelada – a desenvolverem imensas e obscuras *silvas* de argumentos abstratos, densos cipoais, como este atribuído a Melissos, um dos mais antigos discípulos de Parmênides:

*« Ce qui existe, dit-il ensuite, était de toute éternité et sera de toute éternité. Car s'il était né, il aurait nécessairement, avant de naître, dû être le Néant. Mais si un jour il était le Néant, nous sommes en droit de dire que jamais rien ne peut sortir du Néant. Si donc il n'est pas né, et si cependant il est, c'est qu'il était de toute éternité et qu'il sera de toute éternité ; il n'a ni commencement ni fin, mais il est infini. Car s'il était né, il aurait un commencement (car, étant né, il aurait commencé une fois) et une fin (car, étant né, il aurait fini une fois). Mais s'il n'a jamais commencé et jamais fini, s'il a toujours été et sera toujours, alors il ne possède ni commencement ni fin. Il est d'ailleurs impossible qu'une chose soit éternelle, si elle ne renferme tout en soi »*⁴¹⁰

Não sem motivo a tradição atribui a Zenão de Eléia o título de “Inventor da Dialética”, pois, como discípulo de Parmênides e para defender a descrição do verdadeiro Ser por oposição à realidade visível pelos sentidos, elaborou uma série de raciocínios e paradoxos que tinham por finalidade problematizar para *desacreditar* os sentidos e as noções da vida prática tais como o espaço, movimento, extensão etc.

Todos se lembram do paradoxo apresentado pela famosa corrida a que se propuseram Aquiles e a Tartaruga. Zenão fazia notar que, dada a vantagem à tartaruga,

⁴¹⁰ Gomperz, Theodor, *Les disciples de Parménide*, op.cit. p. 45. Gomperz segue Nietzsche de perto ao tecer o seguinte comentário sobre Melissos: « “ Si rien n'est, comment pourrions-nous en arriver à parler de quelque chose comme étant ?” Tels sont les mots que Mélissos a placés en tête de son livre, et c'est un honneur pour lui d'avoir eu l'idée que le point de départ de son exposition pouvait être illusoire, et d'avoir essayé d'écarter cette possibilité par un argument. Nous ne voulons pas nous attarder à examiner si cet argument est concluant, ou si l'on n'aurait pas pu répondre avec raison : Le concept de l'Être, au sens rigoureux dans lequel seul il peut supporter les conséquences qui y sont ici attachées, repose peut-être réellement sur une illusion de l'esprit humain, que Mélissos, précisément, a déclaré sujet à tant d'illusions ».

o movimento que Aquiles fazia para alcançá-la era acompanhado por outro menor que esta fazia à frente, e a colocava fora do alcance do herói, e assim por diante⁴¹¹.

Então é por causa destes abusos e outros menos perceptíveis que Erasmo tem motivos para conviver mal com a dialética: estes jogos de perguntas e repostas, concebidos para serem comprometedores⁴¹², são empregados sempre por ortodoxias, que pretendendo um *monopólio* da verdade, elaboram discursos que são concorrentes em prestígio com os Sofistas e retóricos.

São muitas as ocasiões em que Erasmo mostrará repugnância pelo que vê como maneira bárbara de argumentar dos padres ignorantes ou dos escolásticos, notoriamente a cada duas páginas no *Antibararorum*⁴¹³. Mas o retórico sempre deverá enfrentar as armadilhas dialéticas estendidas por seus adversários e não haverá outra saída além de oferecer o que sabe não passar de interpretações persuasivas do que os sentidos oferecem ou empregar o *distinguere semper ubique* de Erasmo⁴¹⁴, que, em geral de maneira reativa, volta contra seus adversários as armas dialéticas destes mesmos, lançando mão de surpreendentes e infernais distinções conceituais que provocarão a fúria de oponentes que vêm seu jogo estragado.

Basta lembrar, entre tantas, a famosa diatribe com Lutero que provocou a publicação, réplica e tréplica materializadas pelo *De libero arbitrio*, *De servo arbitrio* e *Hyperaspistes*⁴¹⁵. Como é previsível, a elaboração de sutis distinções pode dar lugar ao

⁴¹¹ *Idem ibidem*, p. 67. Gomperz desarma este paradoxo e mostra os silenciosos pressupostos que desafiava o bom senso e o razoável crença nos sentidos: “*La divisibilité idéale et la séparation actuelle sont, il est vrai, deux choses connexes, mais il n'en résulte pas qu'elles doivent, en fait, marcher l'une à la suite de l'autre (...) e la rigueur de pensée de ce dernier [Zenão] n'est pas toujours de bon aloi. Au milieu de ses raisonnements, on rencontre parfois deux points de vue qui, tous deux, peuvent se défendre, mais qui s'excluent absolument. Zénon joue tour à tour l'un contre l'autre ; tantôt il associe l'idée du fini avec celle de l'infini, tantôt l'espace continu avec les unités distinctes du temps, tantôt enfin le temps continu avec les unités distinctes de l'espace*”.

⁴¹² Nietzsche, Friedrich, *Le problème de Socrate*, *op.cit.*, pp. 83 e 84. “*Avant Socrate, on écartait dans la bonne société les manières dialectiques, elles étaient compromettants*». O sentido de « comprometedoras » é bem claro: os fracos desenvolvem raciocínios que, se obtêm a aquiescência dos fortes, comprometem estes com os seus interesses.

⁴¹³ CA 194. Uma das faces da contrariedade de Erasmo em relação ao abuso da dialética é o seu igual desprezo pelas discussões jurídicas: “*Et pourtant Érasme n'a guère d'opinion favorable des juristes, dont il deplore les discussions formelles*”. Em CA 225 temos a sugestão de que Erasmo era fundamentalmente contra todo tipo de formalismo: a esclarecer a rica antítese entre humanismo e formalismo.

⁴¹⁴ O terrível *Distinguere semper* de Erasmo parece ter sido adotado escrupulosamente pelos jesuítas que o teriam fixado na seguinte fórmula superior: “*negare saepe, distinguere semper, concedere parum*”.

⁴¹⁵ Ao perceber que se tornou politicamente incontornável a necessidade de escrever contra Lutero defendendo a autoridade da Igreja Católica, Erasmo escolherá aquele aspecto essencial da milenar doutrina cristã, que justamente se aproxima da posição pagã, optando estrategicamente pelo tema da liberdade do homem no seu livro *De Libero Arbitrio* de 1524. Esta publicação provocará a dura resposta

procedimento contrário de revelar semelhanças entre o que se alegava distinto, como avoca a seguinte passagem:

«Forçosamente, filósofo é aquele, não que na dialética ou na física caleja suas mãos, mas quem despreza a falsa cópia das coisas e com o peito cheio reconheça as coisas boas e as siga. Ser filósofo e ser cristão, nas palavras, é diverso, na coisa, de resto, é o mesmo »⁴¹⁶ (trad. nossa)

No seu *Methodus*, um dos textos que prefaciaram seu muito importante *Novum Testamentum*, Erasmo é preciso ao observar a limitação da dialética para a evangelização:

“A sutileza dialética conseguiu afinal atar um só nó que esta mesma sutileza não tenha podido ela mesmo desatar? Pois é permitido apenas a alguns de tecer o que quiser? Mas já estas letras [profanas], pela sua simplicidade, têm o poder de em alguns anos converter todos os povos da terra »”⁴¹⁷ (trad. nossa)

Sobre a lembrança indiscreta de que o Sofista Protágoras foi o autor de uma obra justamente chamada *Antilogias*, que parte do pressuposto de que “sobre cada coisa há dois discursos em oposição um ao outro”⁴¹⁸, cabe o comentário de Gomperz de que, longe de confirmar a equivocada suspeita de que o Sofista era um relativista que propunha que todas as opiniões são igualmente verdadeiras, esta frase deveria ser tomada como referida não somente a dois discursos, mas de uma infinidade de discursos possíveis. O sentido justo estaria na frase dita pelo personagem Amphiom de Eurípedes em *Antiope* “Em cada coisa, a arte daquele que fala sabe despertar o conflito dos discursos contraditórios”⁴¹⁹.

Sobre a obra *Antilogias*, da qual restou apenas a frase acima, uma breve indicação do músico Aristoxenes pode sugerir que esta foi aproveitada em parte na

de Lutero no ano seguinte através do *De Servo Arbitrio*, polêmica que Erasmo procurará encerrar com seu *Hyperaspistes* no mesmo ano.

⁴¹⁶ Desiderii Erasmi Roterodami Roterodamus, *Institutio principis christiani in Opera Omnia ASD*, IV, p. 145. “Porro Philosophus is est, non qui dialecticem aut physicen calleat, sed qui contemptis falsis rerum simulachris infracto pectore vera bona et perspicit et sequitur. Vocabullis diversum est, caeterum re idem esse philosophum et esse Christianum”.

⁴¹⁷ Érasme de Rotterdam, *Methodus*, *op.cit.*, p. 121. « La subtilité dialectique a-t-elle jamais noué un seul noeud que cette subtilité ne puisse elle-même défaire, puisqu’il est loisible aux uns et aux autres de ficeler ce qu’ils veulent? Mais ces autres lettres [profanas] par leur simplicité ont eu le pouvoir en quelques années de rendre neufs tous les peuples de la terre ».

⁴¹⁸ Gomperz, Theodor, *Les Sophistes*, *op.cit.*, p. 90.

⁴¹⁹ *Idem ibidem*, *op.cit.*, pp. 90 e 91.

brilhante exposição dialética da ideia de justiça no primeiro livro da *República* de Platão⁴²⁰. Isto quer dizer que nas *Antilogias* foram seguramente tratadas, sobre forma dialética, questões de moral e política e nisto Protágoras seria precursor de Sócrates e sucessor de Zenão, mas a tradição, tão rica em aforismos e anedotas, não atribui nem um só sofisma a Protágoras⁴²¹. Gomperz prossegue:

*« Nous pouvons donc nous représenter assez exactement, dans ses grandes lignes, la dialectique de Protégoras. Il n'était évidemment pas exercé à l'échange de questions et de réponses imaginé par Zénon, développé par Socrate, et dont les principaux représentants ont été les socratiques de Mégare. La dialectique pratiquée par lui était, à n'en pas douter, de nature plutôt oratoire. Son fort n'était pas de confondre son adversaire, et de l'envelopper dans des contradictions en l'interrogeant habilement; l'arme principale dont il usait dans les tournois philosophiques, c'étaient les discours, plutôt longs, qu'il opposait aux discours analogues de ceux avec lesquels il discutait »*⁴²²

Sobre a lembrança feita por Aristóteles⁴²³ de que o Sofista Protágoras teria provocado a cólera legítima de muitos ao declarar ser capaz de tornar forte o discurso fraco, é preciso distinguir causa mais fraca de causa má, pois nem sempre são iguais. Em outro, trata-se de assegurar que argumentos mais fracos superem, com o emprego da retórica, os argumentos por si só mais fortes, o que é o objetivo legítimo de todos os mestres retóricos da Antiguidade, incluindo as lições do próprio Aristóteles que, em sua *Retórica*, busca produzir o máximo efeito para os meios de prova de que se dispõe, inclusive as provas mais fracas, e recursos para a amplificação de argumentos que podem ser usados contra o argumento mais forte⁴²⁴.

Por isso o próprio Aristóteles se vê obrigado a aceitar, repetir e validar o que seu mestre Platão atribuía como um fraco argumento Sofista em seu diálogo *Górgias*⁴²⁵: os

⁴²⁰ *Idem ibidem, op.cit.*, pp. 94 e 95. « Peu importe que l'un des plus récents de ses dialogues, le *Sophiste* fourmille d'invectives contre toute espèce d'antilogique. Dans sa vieillesse, il (Platon) était devenu hostile à la dialectique. Il ne subsiste dans son dernier ouvrage, les *Lois* que de faibles traces de celle que nous appelons classificative; il y a substitué comme moyen éducatif les mathématiques et l'astronomie ».

⁴²¹ *Idem ibidem*, pp. 92 e 93.

⁴²² *Idem ibidem*, pp. 93 e 94.

⁴²³ Aristote, *Rhétorique, op.cit.*, pp. 289 e 290. (*Ret*, 1402a). « Nécessairement en effet, ou bien on donne prise, ou bien on ne donne pas prise à l'accusation, l'un et l'autre paraissent donc vraisemblables, mais l'un est vraiment vraisemblable, tandis que l'autre n'est pas vraisemblable dans l'absolu mais seulement en fonction des circonstances mentionnées. C'est en cela que consiste le fait de rendre fort le discours faible. Là est la raison de la colère légitime qu'a suscitée chez les gens la déclaration de Protégoras (...).

⁴²⁴ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, p. 103.

⁴²⁵ Platon, *Gorgias, op.cit.*, p. 147. Górgias recusa que se responsabilize a retórica pelo mau uso que possam fazer desta: « L'homme qui doit, à juste titre, être honni, banni, anéanti, c'est donc l'homme qui s'est mal servi de son art, mais pas celui qui fut son maître ».

recursos da retórica não são condenáveis por eles mesmos, mas pelo seu mau uso; em consequência, elogiáveis pelo seu bom uso:

*« Mais objectera-t-on, user à des fins injustes de cette puissance du discours peut nuire gravement, à quoi l'on rétorquera que cet inconvénient est commun à tous les biens – excepté la vertu – et surtout aux biens les plus utiles comme la force, la santé, la richesse et le pouvoir. Qui en fait juste usage peut rendre les plus grands services, qui s'en sert injustement peut causer les plus grands torts »*⁴²⁶

Também é preciso considerar que a dialética oratória de Protágoras preparava seus alunos para o efetivo emprego da retórica, o que exigia por si só exercícios práticos que incluíam a oração a favor ou contra um mesmo tema fictício. Mas não era apenas esta a única ginástica intelectual que oferecia, pois propunha a seus alunos a elaboração do que os antigos chamam de “lugares-comuns”: não se trata aqui de expor argumentos contrários ou a favor de uma tese qualquer, mas de se obter uma fluência oratória que contorne tudo o que é duvidoso e se desdobre em infundáveis pensamentos e imagens de fácil aceitação⁴²⁷.

Em resumo, Sofistas e retóricos fazem coro uníssono desde a Antiguidade contra todos que afirmem possuir uma verdade definitiva sustentada por maquinarias verbais preparadas contra todo questionamento razoável e de bom senso, sejam precursores dos céuticos, como Alkidamas, sejam discípulos de Sócrates ou simples erísticos, como mostra o seguinte trecho do mestre retórico Isócrates, cujos argumentos serão sempre repetidos pelos textos erasmianos⁴²⁸:

*« Qu'ils cherchent la vérité, qu'ils forment leurs disciples à la pratique de notre vie politique, qu'ils les entraînent pour leur donner l'expérience de cette vie, avec la conviction dans l'âme qu'il vaut mieux apporter sur des sujets utiles une opinion raisonnable, que sur des inutilités des connaissances exactes; qu'il vaut beaucoup mieux marquer un avantage discret sur un grand sujet, plutôt qu'une écrasante supériorité à l'occasion de médiocres, sans utilité pour la vie humaine. Mais leur seule préoccupation est de tirer de l'argent des jeunes gens; or l'étude méthodique de la discussion permet d'y réussir, car ceux que ne préoccupent encore ni leur intérêt privé, ni l'intérêt public, prennent plaisir de préférence aux développements oratoires qui n'offrent aucune espèce d'utilité pratique. »*⁴²⁹

⁴²⁶ Aristote, *Rhétorique*, *op.cit.*, p. 81. (1355 b 1 – 10).

⁴²⁷ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, p. 105.

⁴²⁸ Erasmo é tradutor de Isócrates. Na Bnf encontram-se traduções erasmianas de edições de *A Nícoles* e do *Paraenesis ad Demonicum*; este último texto não é mais atribuído a Isócrates (Brémond, Émile, *Notice in Discours*, Tomo I, pp. 109 a 120).

⁴²⁹ Isocrate, *Éloge d'Hélène*, *op.cit.*, pp. 164 e 165.

No seu último discurso, o *Panatenaios*, Isócrates ainda reserva uma palavra contra o abuso da dialética:

« Or, em ce qui concerne l'éducation que nous ont transmise nos ancêtres, je suis si loin de la mépriser que je vais jusqu'à louer le régime éducatif institué de notre temps ; je vise la géométrie, l'astronomie, et les entretiens par controverses auxquels se plaisent les jeunes gens plus qu'il ne conviendrait alors que pas un vieillard ne les tiendrait pour supportables (...) par contre, pour les vieillards et pour ceux qui rentrent dans la catégorie des hommes faits, j'affirme que ces exercices ne conviennent plus. Je constate, en effet, que certains parmi ceux qui se sont perfectionnés dans ces disciplines au point de les enseigner aux autres n'utilisent pas avec discernement le savoir qu'ils détiennent et sont dans les affaires pratiques de la vie plus déraisonnables que leurs disciples, j'ai l'escrupule à dire que leurs serviteurs »⁴³⁰ (grifo nosso)

Escrevendo para Filipe da Macedônia que estava na ocasião em companhia de seu filho que iniciara seus estudos com Aristóteles, Isócrates envia também a Alexandre oportunamente uma carta em que lhe aconselha sobre estes estudos, usando argumentos mais decisivos:

« Je entends dire par tout le monde que tu aimes l'humanité, les Athéniens et la philosophie, non aveuglément, mais de façon sensée (...) Dans la philosophie, tu n'écarter pas même l'éristique, mais tu penses que, si elle donne la supériorité dans les occupations privées, elle ne convient ni à ceux qui dirigent la foule, ni à ceux qui possèdent le pouvoir absolu ; car il n'est ni utile ni décent pour les gens qui ont des qualités supérieures aux autres, de discuter avec leurs concitoyens ni de leur permettre de les contredire »⁴³¹

Este precioso parágrafo é importante por resumir o que há de implicações políticas onde pode ser vista apenas uma questão pedagógica: os retóricos antigos já viam na dialética um exercício intelectual inimigo do consenso que a retórica persegue, pois, além de não ser útil para o orador persuadir uma multidão que jamais acompanharia coletivamente seus arrazoados nem poderia, pelo número de seus integrantes, ser interlocutor do orador, a dialética presta o serviço contrário, pois prepara e estimula os particulares às disputas verbais, que favorece a cristalização de convicções, posições, dogmas que separam e dividem os homens criando inúmeras ocasiões para o surgimento de novas lideranças e facções que, por sua vez, buscarão impor-se como novo consenso e substituir o retórico estabelecido.

⁴³⁰ Isocrate, *Panathénaique*, op.cit., p. 94.

⁴³¹ Isocrate, *Carta para Alexandre* in *Discours*, Tomo IV, p. 215.

Ocorre que o dogma da facção, surgido nas intrincadas disputas dialéticas das reuniões privadas, não persuade a todos como o discurso retórico e então compreendemos como a concórdia dá lugar à violência, à irrupção das forças da natureza onde o acordo com as palavras desaparece.

Não sem motivos, Isócrates e todos os retóricos que o sucederam viram que sua ascensão e proeminência como oradores, bem como toda a concórdia e a ordem social, exigem que esta dialética entre adultos e que produz disputas que se tornam políticas seja mantida apenas como disciplina propedêutica para a formação intelectual das crianças.

A denúncia da superstição

Outro resultado desta luta de Sofistas, mestres de retórica e Erasmo contra os que reivindicam para si uma instância além-mundo como inquestionável critério de verdade, é o combate a um subproduto deste pensamento dogmático: a superstição. Pois os conceitos e imagens de uma compreensão tornada cânon podem ser hipostasiados e tomados como objeto, diríamos hoje, do pensamento mágico e colocados em *outro mundo* e transformados em entidades.

Pode ser assim que o humanista acusou em quase toda sua obra a *superstitio*⁴³² de seu tempo e denunciou – por certo com uma crítica retórica reverente e adequada a cada caso – o culto às relíquias, aos santos, a prática do jejum, o marianismo, os milagres, a inspiração divina, a venda de indulgências, o respeito feitichista pela Bíblia, pelos sinais externos da fé, pelos sacramentos e todos os preceitos secundários etc. e sua exploração por uma classe sacerdotal.

O assunto é tão urgente para o humanista que já contitui o 5º Canon do seu importante e inovador Manual do Soldado Cristão:

⁴³² Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari*, *op.cit.*, p. 167. “Gli ‘accattoni tiranni’ desiderano mantenere il popolo nella sua ignoranza per ingannarlo più facilmente, fargli credere di tutto e spaventarlo con timori superstiziosi. Quase sempre, infatti, la cultura libera dalla superstizione”.

“Acrescentemos também uma quinta regra que vem como reforçar a precedente: que você estabeleça a perfeição da piedade de maneira que você sempre se esforce em passar do visível, que normalmente é imperfeito e medíocre, ao invisível, segundo a divisão do ser humano estabelecida mais acima. Este aqui é um ponto muito pertinente para o assunto, pois por ser negligenciado ou ignorado, a maior parte dos cristãos é supersticiosa ao invés de piedosa e, à parte o nome de cristãos, mal pode ser diferenciada da superstição dos pagãos”⁴³³ (trad. nossa)

Podemos ainda conjecturar que Erasmo levou esta luta contra a superstição ao limite das possibilidades retóricas que lhe eram concebíveis e que lhe auferissem o máximo de apoios e adesões sem lhe comprometer com as Instituições ou aqueles mais conservadores. Ao lutar, com todas as precauções, contra a superstição, Erasmo prolongou uma tradição retórica seguida por outros tais como seu muito caro Luciano de Samosata. Este mestre retórico nos deixou um retrato do filósofo de Démonax que a crítica tem apontado antes como sua “autobiografia indireta”⁴³⁴. Dos inúmeros episódios da vida de Démonax, vários combatem expressamente a superstição, e.g.:

*“Et comme quelqu’un prétendait être magicien et posséder des charmes efficaces, grace auxquels il pouvait persuader tout le monde de lui offrir ce qu’il voulait. Démonax lui dit ”Rien d’étonnant! Je pratique le même art que toi. Si tu veux, suis-moi chez la boulangère et tu verras que par le moyen d’un seul charme et d’une certaine petite drogue je la persuade de me donner du pain” Il faisait allusion à la pièce de monnaie, comme ayant un pouvoir égal au charme magique”*⁴³⁵

Quintiliano chega a citar expressamente o combate à superstição como um dos desafios que exigem do orador a acumulação de um amplo conhecimento:

*“On sera abstinent, sans savoir même ce que c’est que l’abstinence? On sera courageux sans avoir, par aucun raisonnement, chassé la crainte de la douleur, de la mort, de ce dont nous menace, la superstition? – Et fortis, qui metus doloris, mortis, superstitiones nulla ratione purgaverit?”*⁴³⁶

Sem dúvida, Erasmo prolongou uma tradição retórica de crítica à superstição popular, mas longe da necessidade de idealizarmos um autor comprometido com a

⁴³³ Érasme de Rotterdam, *Enchiridion Militis Christiani*, op.cit., p. 142. “ Ajoutons aussi une cinquième règle qui vient comme renforcer la précédent: que tu établisses la perfection de la piété en ce point entre tous, de toujours t’efforcer de passer du visible, qui d’ordinaire est imparfait et médiocre, à l’invisible, selon la division de l’être humain établi plus haut. C’est là un point si pertinent au sujet que, parce qu’on le néglige ou l’ignore, la plupart des chrétiens sont superstitieux au lieu de pieux et, sauf le nom de chrétiens, différent à peine de la superstition des païens”

⁴³⁴ Ozanam, Anne-Marie, *Introd. à Vie de Démonax* in Lucien, op.cit., p. 3.

⁴³⁵ Lucien, *Vie de Démonax* in op.cit., p. 21.

⁴³⁶ Quintilien, op.cit., p. 291.

emancipação da humanidade, basta-nos entender que, de fato, toda superstição representa uma barreira ao discurso ético-político do retórico que pretende dominar amplamente o debate sobre o justo e o honesto vencendo as idiossincrasias e superstições locais que possam lhe oferecer resistência.

Como prova, podemos imaginar um general que antes de uma batalha se dirija aos soldados como orador: neste momento sua arma é a sua eloquência e esta pretenderá mobilizar a todos para a luta com argumentos inteligíveis e bem ilustrados que pretende alcançar a todos. Ora, neste momento, está claro que a superstição seria uma crença, uma convicção que resistiria às razões, aos argumentos inteligíveis, é uma barreira irracional ao poder da disciplina retórica. Basta completarmos esta cena imaginando diante deste general um grande grupo de soldados vindos de uma região que acredite piamente que seja sacrílego lutar justamente naquele dia!

Obviamente, podemos conceber que se todos acreditam na mesma superstição, o orador será o mais supersticioso de todos e usará desta superstição a favor de sua proposição quando identificar e selecionar seus argumentos exercitando a parte da retórica chamada *inventio*.

Mas tratando deste empenho contra a superstição como um traço que une Erasmo aos Sofistas e mestres retóricos, torna-se novamente necessário advertir contra a sugestão de uma interpretação idealista que veria a luta contra a superstição como item de um *programa* filosófico. Insistimos que um retórico não tem programa filosófico, mas pretende ser a voz de seu tempo e dizer o que é, ou pode gerar, entre seus contemporâneos, consenso em torno de si. E faz isto em uma ação retórica, que é por definição uma ação *política*, motivado pelo desejo de glória, não pelo desejo de *verdade*. Pensar em proposições filosóficas em Erasmo equivale a voltar à comum abordagem platonizante que lhe atribui uma conduta *idealista* e perder a originalidade de uma nova visão sobre o autor.

O engajamento na causa do ensino

Podemos em um passo seguinte avaliar que o entusiasmo pelo ensino que em geral todos os chamados humanistas mostraram também tenha sido uma arma silenciosa na disputa jamais declarada e jamais organizada em partido ou programa entre estes

retóricos munidos de uma erudição fundamentalmente pagã e aqueles que alegam conhecer a *verdade* através do tratamento e exposição dialética de um conhecimento fundado em uma Revelação religiosa e aqueles filósofos que continuam a investigar, entre outros, a própria ideia do Justo, do Bem e do Belo *per se*. Disputa dupla entre retóricos e teólogos adeptos do escolasticismo calcado no *Organon* aristotélico, mas que ignoravam ou desprezavam a *Retórica* e a *Poética* de Aristóteles e entre retóricos e filósofos platônicos ou neoplatônicos e outras escolas.

Identificada esta disputa como propomos, pode-se cogitar que os retóricos engajam-se na renovação dos métodos e currículos empregados no ensino para evidenciar que é a sua *eruditio* a disciplina mais apta aos particulares que desejem obter a glória, a contínua ascensão social, acrescentando às vantagens de um nascimento ilustre os benefícios e diferencial competitivo que se obtém apenas pela educação. Glória que já está sendo obtida pelos próprios mestres da disciplina que no novo tempo se revela a mais apta à sua obtenção.

Novo tempo, porque se trata, de fato, da substituição de uma sociedade teocrática e voltada para o religioso e de seu correspondente modelo de ensino voltado para a salvação da alma e o prestígio religioso, por uma sociedade menos religiosa e mais voltada para atividades econômicas, militares e políticas e assim, para a glória laica. Em consequência, nesta nova sociedade renascentista, recupera-se gradativamente o significado e valor do ensino retórico pagão, o ensino que tradicionalmente se ocupava da glória laica, a recompensa da *virtude*.

Em resumo, com o ressurgimento de instituições políticas concorrentes da Igreja no fim do Medievo, renasce também, no nível do discurso, uma conjuntura análoga, comparável àquela na qual se opuseram Sofistas e retóricos gregos como Górgias e os discípulos e continuadores de Parmênides defensores de uma *verdade*. Agora temos humanistas que são procurados porque ensinam o que novamente oferece vantagem em uma sociedade laica, a eloquência, que enfrentam a resistência de teólogos e filósofos, estabelecidos no sistema de ensino, e que continuam a ensinar respectivamente a verdade religiosa e dialética.

A partir desta análise, observamos que a confiança no ensino dos *studia humanitatis*, da erudição dos antigos, i.e., da *retórica*, se insinua como o concorrente

direto de todo conhecimento revelado ou metafísico. Neste quadro encontramos mais motivos para recusar que o ensino dos humanistas integrou um *idealista* programa filosófico-pedagógico.

De fato, é preciso resistir a uma tendência idealista, quase romântica, que procura nos humanistas, os novos Sofistas e retóricos, um programa filosófico, por pequeno que seja, no molde platônico/aristotélico. Vejamos um exemplo atual de uma avaliação idealizada de Isócrates em uma prestigiosa e recente edição de seus discursos:

*“En unissant ainsi l'enseignement de la composition littéraire à celui des idées les plus nécessaires à l'homme et au citoyen, Isocrate a pour des siècles donné le modèle qu'ont suivi les professeurs de rhétorique et organisé les ‘humanités’”*⁴³⁷

A frase *des idées les plus nécessaires à l'homme* é cristã, atribuindo a Isócrates quase a aparência de um profeta. No mínimo a frase é platônica ao usar o termo *idées nécessaires à l'homme* e confunde Isócrates com o Sócrates do *Górgias* de Platão que, criticando a retórica, faz a famosa reivindicação de uma política que dê aos homens o que eles precisam, não o que querem⁴³⁸.

Para recuperar e marcar claramente a distância que separa os Sofistas e retóricos dos filósofos basta a descrição que o retórico Luciano fez de um personagem que obteve grande glória agindo diferentemente de filósofos como Sócrates. Erasmo poderia dizer o mesmo de um humanista por oposição aos severos *magistri nostri*.

*“C'est en homme simple, sans se laisser le moins du monde aveugler par l'orgueil, qu'il participait à la vie privée et publique. Il n'adoptait pas l'ironie de Socrate, mais répandait des grâces attiques dans ses entretiens, si bien qu'en le quittant ses interlocuteurs n'éprouvaient ni le mépris qu'inspire la vulgarité, ni un sentiment d'aversion devant la sévérité des reproches: ils étaient transportés de joie, bien plus honnêtes, plus gais et confiants dans l'avenir”*⁴³⁹

A prática e difusão da arte de bem escrever

Para uma leitura tradicional, o apreço erasmiano às *rerum ac verborum copia*, à riqueza de ideias, ao colorido das imagens, à elegância e adequação da expressão

⁴³⁷ Mathieu, Georges, *op.cit.*, pp. X e XI.

⁴³⁸ Platon, *Gorgias*, *op.cit.*, p. 303. “Se me ocorre o mesmo que eu dizia a Polo, que serei julgado como o seria, diante de um tribunal de crianças, um médico acusado por um cozinheiro. Pensa, com efeito, de que modo poderia defender-se o médico posto em tal situação (...)”.

⁴³⁹ Lucien, *Vie de Démosthène* in *op.cit.*, p. 11.

escrita, funda-se no mesmo ideal platônico de perfeição que Cícero reivindicara no seu *De Oratore*:

“ De même, sur vos prières intantes, je vous parle en ce moment de l’orateur ; de l’orateur parfait, bien entendu. Car toujours, dès qu’on traite d’un art u d’un talent, quel qu’il soit, on a coutume de le considerer dans son absolue perfection ”⁴⁴⁰

Deste ponto de vista a “elevação do estilo” e a “busca de objetivos mais elevados para a arte oratória”⁴⁴¹ seriam as responsáveis pela imortalidade do nome de Górgias, que mereceu a instalação, em Olímpia, de uma estátua⁴⁴², reconhecimento monumental que também recebeu seu discípulo Isócrates⁴⁴³. A mesma “elevação do estilo” seria responsável pelo fato de Hippias de Élis ter recebido o direito de cidadania em muitas cidades gregas e ter sido estimado até por espartanos⁴⁴⁴.

O empenho sistemático em prol da arte de bem falar – a *eloquência*, como era tratado o assunto na Antiguidade – pode ser vista de imediato simplesmente como a outra face do ataque de Sofistas e retóricos contra o abuso da dialética praticado pelos filósofos, e no tempo dos humanistas como Erasmo, praticado pelos teólogos escolásticos e sua bárbara expressão escrita. Mas a complexa oposição entre estes grupos seria reduzida a uma questão de estilo, ou pior, a uma questão estética, o que estaria ainda mais distante da verdade.

A partir da análise política que propomos, a atenção reiterada à *elocutio*, tratada, e.g., por Cícero em todo o livro III do *De Oratore* e presente em quase todas as páginas de seu *Orator*, é repetida por Erasmo e sua esmerada escrita latina porque ambos, como

⁴⁴⁰ Cicéron, *De l’Orateur*, Livre III, *op.cit.*, p. 34.

⁴⁴¹ Jaeger, Werner, *op.cit.*, p. 733.

⁴⁴² Gomperz, Theodor, *op.cit.*, pp. 118 e 119. « Une statue d’or qu’il avait lui-même offerte au dieu de Delphes, et une statue que lui avait fait élever à Olympie son petit neveu Eumolpos (il était resté lui-même célibataire), « par amour et en reconnaissance de ses leçons » devaient proclamer sa gloire dans les siècles à venir. « Aucun mortel, dit l’inscription gravée sur le piédestal récemment découvert de la statue d’Olympie, n’a jamais imaginé un plus bel art pour préparer les hommes aux oeuvres de la vertu Gorgias a été l’un des fondateurs de la prose savante grecque ».

⁴⁴³ Pseudo-Plutarque, *Vies des dix Orateurs*, IV – *Vie de Isocrate*, in Isocrate, *Discours*, Tomo I, p. XXXI. Seu filho adotivo Aphareus, filho natural do mestre retórico Hippias, erigiu uma estátua em bronze em homenagem a Isócrates.

⁴⁴⁴ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, p. 42. “Hippias a remporté de vifs succès non seulement aux jeux nationaux, mais dans les parties les plus diverses du territoire grec. Un grand nombre de villes lui accordèrent le droit de cité, et il réalisa aussi des profits matériels considérables. Fait très significatif : malgré leur attachement aux anciennes idées et leur répugnance pour toutes les nouveautés, les Spartiates tinrent Hippias, comme Prodicos, en haute estime, charmés qu’ils avaient été de ses lectures historiques et morales”.

todos os Sofistas e retóricos se propõem o objetivo político que é aquele de obter a glória ao cativar duradouramente uma seleta e ampla audiência.

Seleta porque, do mesmo modo que a elaborada retórica grega não era dedicada a todo o povo de Atenas, mas somente aos cidadãos homens e adultos instruídos e com poder de voto em assembleia ou tribunal, a escrita latina erasmiana procura a elite intelectual que se sobrepõe com pouca folga à elite eclesiástica, política e econômica. Ampla porque a glória do retórico depende do maior número possível de adesões no interior da seleta audiência e este número é diretamente proporcional a sua *eloquência*.

Ocorre que, das várias virtudes da eloquência, i.e., a correção, a clareza, a conveniência e a ornamentação, a nossa perspectiva política ganha maior nitidez quando chama a atenção para o que pode passar por banal: a correção da língua e, sobretudo, a clareza das quais depende o que hoje chamaríamos de *comunicabilidade* ou *compreensibilidade*.

Não seria exagero dizer que este é um dos maiores serviços prestados pelos retóricos, se concordamos todos com a tópica democrática sobre o benefício geral de uma verdadeira inclusão de todos os homens à sociedade política. Para a avaliação deste serviço, basta lembrarmos o aspecto sagrado e elitista de que se reveste a escrita em muitas sociedades antigas e a tendência humana à busca da distinção social pelo domínio de linguagens que excluem a maioria e as diferenciações que são fonte de violência.

Mas, da perspectiva política que adotamos, se o retórico, desde Protágoras, torna-se um grande utilizador da língua e um pesquisador nato dos melhores padrões e convenções de seu uso, isto decorre do fato de que este retórico, antes de, com isso, exhibir um compromisso com a paz, sabe que seu discurso, para obter o maior número possível de adesões, deve, antes de qualquer outro critério, ser claro, obedecer a regras estáveis e amplamente conhecidas, i.e., que seu discurso deve ser *inteligível*.

A partir da imensa vantagem comunicativa que laboriosamente adquirem, os retóricos denunciam seus concorrentes filósofos ou teólogos, de falarem, por ignorância ou por interesses inconfessáveis, de maneira obstrusa e obscura. Em relação à clareza do discurso, o retor Luciano narra dois episódios na vida de Démonax, que é nominalmente um filósofo, mas amado por sua conduta retórica:

“Par ailleurs, il [Démonax] aimait à railler les gens qui dans leur conversation employaient des mots tout à fait désuets ou insolites. Une fois qu’il avait posé une question à un homme qui lui avait répondu en une langue hyperattique, il lui dit “Mon ami, c’est aujourd’hui que je t’ai posé une question, et toi tu me réponds comme au temps d’Agamemnon”⁴⁴⁵

“Il [Démonax] vit un jour deux philosophes fort incultes se quereller sur un problème; l’un posait des questions absurdes, l’autre ne répondait rien qui concernât le sujet. “Ne vous semble-t-il pas, dit-il, mes amis, que l’un des deux trait un bouc et que le second lui tend une passoire par dessous?”⁴⁴⁶

E todos se lembrarão da advertência irritada de Cícero contra o que chamava, na filosofia, de espinhos:

«Si l’on sépare au contraire le philosophe et l’orateur, le philosophe n’aura pas l’avantage ; car l’orateur parfait possède toute la science des philosophes, alors que les philosophes, avec tout leur savoir, ne possèdent pas l’éloquence. Ils ont beau la mépriser ; c’est elle néanmoins qui semble bien couronner, en quelque sorte, l’édifice de leurs connaissances »⁴⁴⁷

De fato, os retóricos, depois de obedecerem a um primeiro preceito da disciplina que exige o tratamento puro e sem mácula da língua, a posse de uma perfeita *latinitas*⁴⁴⁸, se obrigam a seguir o segundo imediato preceito, aquele de falar claramente – *plane loquitur*⁴⁴⁹. Isto, não por causa de um didatismo altruísta ou filantropo e muito menos porque, especialmente no caso dos humanistas, estes têm um *programa filosófico* contra o obscurantismo, mas para que sua eloquência seja perfeita e obtenha, frente aos seus concorrentes, o máximo de persuasão.

Ora, os retóricos conhecem bem o recurso do falar misterioso e enigmático que fascina os mais ignorantes ou mesmo a vantagem fácil do especialista que abusa das expressões técnicas de seu *métier*. O personagem Loucura vinga-se destes tipos com um comentário magistral:

« Mas sua grande felicidade vem do contínuo orgulho de seu saber. Eles entopem o cérebro das crianças de puras extravagâncias, como se eles se julgassem superiores, bons deuses ! (...) E eu não sei por meio de que sortilégio eles se fazem aceitar como eles se julgam pelas loucas mães e pais abobados. Eles tomam tantos e extremos prazeres em descobrir sobre pergaminhos podres seja o nome da mãe de Anchise, seja qualquer expressão inusitada com *busequa*, *bovinator*, *manticulator* (...) Que triunfo ! quantos elogios ! (...) Seus versinhos os mais frios e os mais tolos, eles divulgam com

⁴⁴⁵ Lucien, *Vie de Démonax* in *op.cit.*, p. 23.

⁴⁴⁶ *Idem ibidem*, p. 23.

⁴⁴⁷ Cícero, *De l’Orateur*, Livre III, *op.cit.*, p. 56.

⁴⁴⁸ *Idem ibidem*, p. 16.

⁴⁴⁹ *Idem ibidem*, p. 20.

estardalhaço, encontram para estes admiradores e se persuadem que são a reencarnação de Virgílio » »⁴⁵⁰ (trad. nossa)

Contra esta estratégia de concorrentes, que usam como vantagem o que é de fato uma *falta* de eloquência; que usam estes termos raros extraídos de velhos pergaminhos, expressões tortuosas e raciocínios inapreensíveis – que junto aos escolásticos Erasmo chamará risonhamente de *subtilissimas subtilitates subtiliores* e de “embrulhos cheios de laços” – mas que podem em efeito representar algum atrativo entre os ignorantes e incomodar os próprios oradores, Cícero chega a fazer um alerta em seu *De Oratore* através do personagem Crasso:

*« Une fois les sources bien vues, et, à moins de les connaître promptement, on ne parviendra jamais à les connaître (...) Car si l'intelligence humaine n'a pas reçu de la nature une pénétration assez vive pour voir par elle-même de si grandes choses sans qu'on les lui montre, ces choses ne sont pas non plus tellement obscures qu'une intelligence pénétrant ne puisse les bien voir, dès qu'elle y aura porté ses regards »*⁴⁵¹

No entanto, é o mestre retórico Luciano que em um diálogo faz o próprio Pitágoras renascer na forma de um galo, para explicar o mecanismo secreto que atrai os incautos às doutrinas obscuras fazendo concorrência ao falar compreensível dos retóricos:

*« (...) J'observai qu'en adoptant les usages ordinaires et identiques à ceux du vulgaire je n'inciterais guère les gens à l'admiration. Plus mes choix seraient étranges, plus je pensais leur en imposer. Aussi ai-je choisi d'innover en gardant secrète ma motivation, afin que, se perdant en conjectures, ils fussent tous ébahis comme dans le cas des oracles obscurs »*⁴⁵²

Erasmo contra toda facção, partido, corrente religiosa ou escola filosófica

⁴⁵⁰ Érasme de Rotterdam, *Éloge de la Folie*, *op.cit.*, p. 107. A Loucura satiriza os gramáticos: « *Mais leur plus grand félicité vient du continuel orgueil de leur savoir. Eux bourrent le cerveau des enfants de pures extravagances, comme ils se croient supérieurs, Bons Dieux ! (...) Et je ne sais par quel sortilège ils se font accepter comme ils se jugent par les folles mamans et les pères idiots. Ils prennent aussi d'extrêmes plaisirs à découvrir sur les parchemins pourris, soit le nom de la mère d'Anchise, soit quelque expression inusitée comme busequa, bovinator, manticator (...)* quelle triomphe ! quels éloges ! (...) *Leurs versiculets les plus froids et les plus sots, ils les colportent, leur trouvent des admirateurs et se persuadent que l'âme de Virgile a passé en eux* »

⁴⁵¹ Cícero, *De l'Orateur*, Livre III, *op.cit.*, pp. 48 e 49.

⁴⁵² Luciano, *Le rêve ou le coq* in *op.cit.*, p. 127.

Erasmus buscou o conhecimento tecido lentamente por Sofistas, mestres retóricos, poetas, historiadores, filósofos, satiristas e Padres da Igreja primitiva que lhe permitiram ser mais persuasivo e ascender politicamente. Obviamente, não sob o suspeito título de “mestre de retórica” – que usa menos frequentemente⁴⁵³ como em uma discreta passagem dos *Antibárbaros*:

“Então Erasmo continuou: “Com que astúcia você deu a impressão de renunciar ao exórdio! Fazendo assim exatamente, encontrou uma maneira mais eficaz de começar o discurso. Mas continue: não quero tomar demais a tua atenção agora que você se prepara para se lançar ao ataque” Batt respondeu: “É você [Erasmus] que me atribui toda esta astúcia: você estudou a fundo a técnica retórica!”⁴⁵⁴ (grifo e trad. nossa)

E, com razão, em sua época o termo “retórica” continuava a despertar suspeitas, já como na Antiguidade, por isso Erasmo indicava sua disciplina com os termos “*eruditio*”, “*bonae literae*”, “*liberales*”, “*seculares*”, “*humanae*”, “*elegantiores*”, “*politiores*”, “*profanae*”, “*gentilis*”, “*ethnicas*”, “*prophanas*” ou “*studia humanitatis*”. A este conhecimento que reúne, corrige, amalgama e correlaciona, Erasmo vê, no entanto, opor-se um conhecimento de *philosophastri*⁴⁵⁵ que cria facções e partidos que levam à disputa e à violência, conhecimento que é dogmático intransigente, conhecimento empregado por aqueles que então *agem* como retóricos adversários estejam sob a pele da santa teologia ou sob as barbas⁴⁵⁶ de honoráveis e antigas escolas filosóficas.

De fato, nos *Antibárbaros*, no subtítulo “A ignorância é a mãe da soberba e a erudição, ao contrário, da modéstia” – *Ignorantiam esse syperbia matrem, ervditionem contra modestiam parere* – Erasmo deixa de se dirigir aos usuais bárbaros, monges e padres que escondem a ignorância e a preguiça para o estudo sob o hábito religioso, e passa a repreender os que querem se passar por *filósofos*:

“Quem dera os ‘filosofóides’ de nossa época – *Et ô utinam nostri temporis Philosophastri* – que nos sufocam com sua soberba, quisessem imitar a digna

⁴⁵³ Muito raramente Erasmo deixou escapar para o papel a confissão *Ego rhetor sum. e.g.:* *Verbete rhétorique, Dictionnaire* in Coletânea Laffont, p. CCXVIII.

⁴⁵⁴ Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari, op.cit.*, p. 114. Allora Erasmo continuò: “Con che astuzia hai fatto finta di rinunciare all’esordio! Proprio facendo così, hai trovato la maniera più efficace di cominciare il discorso. Ma continua pure: non voglio trattenerti troppo ora che stai per lanciarti” Batt rispose: “Sei tu [Erasmus] che mi attribuisci tutta questa astuzia: hai studiato a fondo la tecnica retorica!”

⁴⁵⁵ Desiderii Erasmi Roterodami, ASD, *Antibarbari, op.cit.*, p. 91.

⁴⁵⁶ Érasme de Rotterdam, *Éloge de la Folie, op.cit.*, p. 115. “Après eux, s’avancent les Philosophes, repectables par la barbe et par le manteau – barba pallioque verendi”.

contenção deste ‘pai’ da filosofia (Sócrates) e não a brilhante superficialidade de um “Górgias” – *hujus omnis Philosophiae parentis verecundiam, quam Gorgia promptam garrulitatem mallent imitari* – estes que não entendem o sentido nem mesmo do que dizem – *ne suam quidem ipsorum vocem intelligant* – e que com a maior confiança ajuízam sobre tudo, aprovam, condenam, ordenam e prescrevem – *magna fiducia quavis de re pronuntiant, probant, damnant, praecipunt, praescribunt*”⁴⁵⁷

Esta é uma clara crítica retórica da qual o próprio Górgias seria capaz; é claro que este mestre, retoricamente, atacaria em seu tempo aquele que a opinião geral teria associado à impostura e linguagem artificiosa e insincera. Mas isto é um recurso apenas, pois entendemos Erasmo tão retórico quanto Górgias; o que está sendo dito aqui de importante por um retórico é que aqueles que se apresentam fazendo supostamente o contrário da retórica, i.e., dizem a verdade eterna – filósofos e escolásticos – “não entendem o sentido nem mesmo do que dizem” e pretendem ser juízes dos demais, i.e., retóricos.

Neste ataque à pluralidade e irreducibilidade das escolas filosóficas, Erasmo acompanha uma tradição retórica que já podemos encontrar claramente em Cícero, Quintiliano e Luciano. Vejamos testemunhos dos quatro em seqüência cronológica:

*« En effet, comme de Socrate étaient nées en quelque sorte bien des écoles philosophiques, qui dans ces discussions variées, opposées, pussées en tous sens, s'étaient attachées chacune à une idée, on vit se dévolleper une série de familles, pour ainsi dire, divisées d'opinion, très distinctes et diverses, quoique tous ces philosophes voulussent être dits les continuateurs de Socrate et crussent l'être »*⁴⁵⁸

*« Mais laissons ces rivalités aux philosophes, qui liés par une sorte de serment ou même esclaves d'une sorte de scrupule religieux, croiraient commettre un sacrilège en se départant du système qu'ils ont une fois adopté. L'Orateur, lui, n'a besoin de jurer obéissance à personne »*⁴⁵⁹

*« Pourtant ma question n'est vraiment pas compliquée. Les philosophes sont nombreux : Platon, Aristote, Antisthène, vos prédécesseurs, Chrysippe et Zénon et tant d'autres. Dans ces conditions, qu'est-ce qui t'a persuadé de négliger les autres pour faire parmi tous le choix que tu as fait ? Qu'est-ce qui t'a poussé à philosopher selon cette école ? Est-ce, comme pour Chéréphon, le dieu Pythien qui t'a envoyé auprès des Stoïciens, les déclarant les meilleurs de tous ? Il a l'habitude d'engager les gens vers des formes différentes de philosophie, car j'imagine qu'il sait laquelle convient à chacun. »*⁴⁶⁰

« Mas hoje, quando nós vemos tantas opiniões oporem entre si as escolas filosóficas, tantos dogmas tão diversos servirem de espadas de combate para

⁴⁵⁷ Desiderii Erasmi Roterodami, ASD, *Antibarbari*, op.cit., p. 91.

⁴⁵⁸ Cícero, *De l'Orateur*, Livre III, op.cit., p. 25.

⁴⁵⁹ Quintilien, op.cit., p. 203.

⁴⁶⁰ Lucien, *Hermitimos* in op.cit., p. 345.

todos os cristãos, não repetimos a construção da Torre de Babel ? (...) Paulo sofreu diante do fato de que palavras discordantes se façam ouvir entre os Coríntios (...) O que ele diria se ouvisse em nossa época as linguas confusas dos homens : « eu sou teólogo transalpino, eu cisalpino, eu scotista, eu tomista, eu occamista, eu realista, eu nominalista, eu de Paris, eu de Cologne, eu luterano, eu carlstadtista, eu evangélico, eu papista ». Eu tenho vergonha de continuar a lista »⁴⁶¹ (trad. nossa)

Note-se que neste último trecho de Erasmo, extraído de seu ácido *Lingua, Opus novum, & hisce temporibus aptissimum* de 1525⁴⁶² Erasmo fazendo mais que os Sofistas e retóricos, inclui os teólogos nestes ataques às divisões e facciosismo dos filósofos, como já denunciara através da divindade “Paz” em seu *Querela Pacis* de 1517:

«Eu iria então me refugiar entre as fileiras dos sábios. As belas letras os tornam homens, a filosofia faz deles mais que homens (...) Aqui ainda acontece a guerra, mas sob outra forma : menos sangrenta, sem dúvida, mas não menos estúpida. Uma escola luta contra outra, como se a verdade daquilo que de fato é variasse conforme o lugar. É assim que certas verdades garantidas aqui não atravessam o oceano, outras não traspõem os Alpes, outras, enfim, não atravessam o Reno. Que digo eu? Na mesma Universidade, o retor está em guerra contra o dialético, o teólogo é inimigo do juriconsulto. Há mais ainda: no mesmo gênero de atividade profissional, o scotista combate o tomista, os nominalistas estão em guerra contra os realistas, os peripatéticos com os platônicos, ao ponto que eles não se entendem mesmo sobre as questões as mais fúteis e frequentemente se batem com violência sobre um fio de cabelo (...) eles se atacam usando veneno no lugar de tinta. O que me sobra senão a religião, que se oferece a mim como o único porto seguro ? Bem que seu exercício seja comum a todos os cristãos, cada um professa, no entanto, asua maneira, diferenciando-se de seu vizinho pela etiqueta, práticas do culto, cerimônias (...) Ah não, ô cúmulo da miséria, não há um colégio que viva de bem com seu bispo; isto seria todavia pouca coisa se os padres não estivessem divididos eles mesmos em facções opostas. Pois você encontraria um só que não tivesse um motivo para discussão com qualquer outro padre ? »⁴⁶³ (trad. nossa)

⁴⁶¹ Érasme de Rotterdam, *La Langue*, op.cit., p. 297. « Mais aujourd’hui, quand nous voyons tant d’opinions opposer entre elles les écoles philosophiques, tant de dogmes si divers servir d’épées de combat à tous les chrétiens, ne répétons-nous pas la construction de la tour de Babel ? (...) Paul est peiné de ce que des paroles discordantes se fassent entendre parmi les Corinthiens (...) Que dirait-il s’il entendait à notre époque les langues confuses des hommes : ‘Moi, je suis théologien transalpin, moi cisalpin, moi scotiste, moi thomiste, moi occamista, moi réaliste, moi nominaliste, moi de Paris, moi de Cologne, moi luthérien, moi carlstadtien, moi évangélique, moi papiste’. J’ai honte de continuer la liste »

⁴⁶² Gillet, Jean-Paul, Introd. in *La Langue*, op.cit., p. 13.

⁴⁶³ Érasme de Rotterdam, *La complainte de la Paix, terrassée de tous les côtés et par toutes les Nations – Querela Pacis* in Coletânea Laffont, pp. 918 e 919. « J’irais donc me réfugier dans les rangs des savants. Les belles-lettres font d’eux des hommes, la philosophie en fait plus que des hommes (...) Ici encore, c’est la guerre, mais sous une autre forme : moins sanglante, sans doute, mais non moins stupide. Une école est en lutte avec une autre, comme si la vérité de ce qui est variait selon le lieu. C’est ainsi que certaines vérités approuvées ici ne franchissent pas la mer, d’autres ne dépassent pas les Alpes, d’autres enfin ne traversent pas le Rhin. Que dis-je ? Dans la même université, le rhéteur est en guerre avec le dialecticien, le théologien est l’ennemi du juriconsulte. Il y a mieux encore : dans le même genre d’activité professionnelle, le scotiste combat le thomiste, les nominalistes sont en guerre avec les réalistes, les peripatéticiens avec les platoniciens, au point qu’ils ne s’entendent même pas sur les questions les plus

Este é um ataque aos filósofos e teólogos de seu tempo, aos continuadores da polifonia filosófica que separou os discípulos de Sócrates em várias escolas e ao sectarismo que divide igualmente o clero em ordens religiosas, cujos fundadores são melhor defendidos por estes que o próprio Cristo. Sob a irritação que afeta motivos religiosos, é preciso ver, no entanto, que o retórico defende sua arte e autoridade pessoal repelindo quem age de fato como um retórico concorrente, extremista ou pregador radical, não importa que ideia filosófica ou corrente religiosa defenda, pois o conteúdo não é o mais importante, desde que ameace as ideias já aceitas e que fundam o consenso que atualmente se dá sob seu domínio, i.e., desde que ameacem sua hegemonia na representação, com sua voz, escritos e nome, deste mesmo consenso.

Alguém já se perguntou por que Erasmo faz em testamento um exato plano de publicação, *Index Lucubrationum*, de toda a sua obra reservando para o primeiro livro da primeira ordem – a ordem de livros que tratam do ensino das letras, *Ordo Librorum qui spectant ad institutionem literarum* – sua tradução, feita com Thomas More, de corrosivos diálogos de Luciano? Porque, depois dos *Antibárbaros* que apresenta a urgência dos *Studia Humanitatis* para seu tempo, i.e., os estudos retóricos, Erasmo apresenta diálogos de Luciano tais como *O Banquete* ou *Os Lapitas*, *O sonho* ou *O Galo*, *o Ressuscitado* ou *O Pescador* e *Vida de Filósofos à venda*⁴⁶⁴, que desqualificam e espezinham justamente o facciosismo dos filósofos?

Neste último diálogo *Vida de Filósofos à venda*, especialmente virulento, filósofos célebres como Pitágoras, Diógenes, Aristipo de Cirene, Demócrito de Abdera, Heráclito de Éfeso, Sócrates, Crísipo e Pirro, são literalmente vendidos por Zeus e

futiles et que bien souvent ils se battent avec acharnement extrême à propos de laine de chèvre (...) ils s'entre-déchirent cependant en trempant leurs plumes dans du poison (...) Que me reste-t-il sinon la religion, qui s'offre a moi comme la seule ancre de salut ? Bien que son exercice soit commun à tous les chrétiens, chacun la professe pourtant à sa manière, se différenciant de son voisin par l'étiquette, les pratiques du culte, les cérémonies (...) Eh bien, ô comble de misère, il n'est pas un collègue qui vive en bonne intelligence avec son évêque ; ce serait toutefois peu de chose si les prêtres n'étaient pas divisés eux-mêmes en factions opposées. Car en trouveras-tu un seul qui n'ait pas un motif de dispute avec quelque autre prêtre ? » Esta obra é mais conhecida pelo título contraído *Querela Pacis* como será usado nas próximas referências.

⁴⁶⁴ Desiderii Erasmi Roterodami, *Opera Omnia ASD – Recognita et adnotatione critica instrvcta notisque illustrata, Ordinis Primi Tomvs Primvs, Antibarbari*, Amsterdã, North-Holland Publishing Company Amsterdam, 1969, p. 379. É nossa a tradução dos títulos dos Diálogos de Luciano citados. Os textos de Luciano traduzidos por Erasmo e reunidos em sua *Opera Omnia* são : *Saturnalia, Icaromenipus, Toxaris, Alexander, Gallus, Timon, Tyranicida, Libellus, Dialogui varii, Eunucitus, Lapithae e De Astrologia*.

Hermes como escravos depois de serem obrigados a justificar para os compradores, em meio aos gracejos, suas condutas e doutrinas⁴⁶⁵.

De fato, a ideia do dissenso, do extremismo e das opiniões radicais sempre foi a assombração de um retórico alerta contra seus concorrentes; e exatamente por buscar o consenso e a conciliação através da retórica que domina, Erasmo terá horror às nomenclaturas das ordens religiosas e das escolas filosóficas. Atrás de cada escola ou ordem, o retórico verá baluartes de discursos concorrentes, dissidentes e recalcitrantes. Note-se a acidez do personagem Loucura, especialmente contra os teólogos que agem como seus adversários retóricos na Igreja e a partir da Igreja:

“E estas sutilíssimas sutilezas tornam ainda mais sutil os caminhos [do pensamento] dos escolásticos – *Jam has subtilissimas subtilitates subtiliores etiam reddunt tot scholasticorum viae* – a tal ponto que você se livra mais rapidamente de um labirinto – *ut citius e labyrinthis temet expliques* – que destes embrulhos cheios de laços – *quam ex involucris* – dos realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, ocamistas e escotistas – *Realium, Nominalium, Thomistarum, Albertistarum, Occanistarum, scotistarum* – e ainda não disse todas as seitas, mas apenas as principais – *et nondum omnes dixi [sectas], sed praecipuas duntaxat*”⁴⁶⁶

No *Antibarbarorum*, o seu principal libelo nem sempre contra os monges, nem sempre contra monges ignorantes e nem sempre inocentes, mas todos frequentemente seus concorrentes, Erasmo conclui:

“Você invoca para si estas denominações bárbaras – *Tu tibi barbaras istas appellationes adsciscas* – e se diverte em chamar-se albertista, tomista, escotista, ocamista ou durandista – *teque vel Albertistam, vel Thomistam, vel scotistam, vel Occanistam, vel Durandistam vocari gaudeas* – como se fossem equivalentes mesmo do nome de Cristão – *dummodo à Christianis denomineris*”⁴⁶⁷

Concorrentes porque, aos olhos do retórico, todas estas denominações que chama de *bárbaras* são brandidas pela voluntariosa ostentação de vestimentas clericais diferenciadas⁴⁶⁸. Os monges as exibem com o máximo zelo para significar que não

⁴⁶⁵ Lucien, *Vie de Philosophes à vendre* in *op.cit.*, p. 161.

⁴⁶⁶ Érasme de Rotterdam, *Éloge de la Folie*, *op.cit.*, pp. 118 e 119.

⁴⁶⁷ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1711 F e 1712 A. A versão italiana de Luca D'Ascia na tradução *Antibarbari op.cit.*, p. 134, prefere: “*Tu te li andresti pure a cercare, questi tuoi barbari appellativi, e ti compiaceresti di passare per 'Albertista' (...) ti basta sapere che tutti costoro furono cristiani*”.

⁴⁶⁸ Érasme de Rotterdam, *Éloge de la Folie*, *op.cit.*, p. 129. “*Le plus drôle est que tous leurs actes suivent une règle et qu'ils croiraient faire péché grave s'ils s'écartaient le moins du monde de sa rigueur*”.

podem ser persuadidos de ideia nenhuma que não seja aquela dos fundadores de sua ordem; para significar não apenas o elevado sentimento de fidelidade a estes, mas a adoção das mesmas ideias que assumem como suas e que, por sua vez, lhes oferecem também uma plataforma retórica, um discurso que basta reproduzir com a confiança de poder convencer e persuadir outros, assim como foram persuadidos, formando também um séquito de discípulos atrás de si. O retórico não se engana frente a alguém que usa da sua mesma arte.

No âmbito de seus quadros, a própria Igreja tem uma longa história de resistência, enfrentamento, condução, negociação e assimilação de lideranças religiosas com preocupantes ambições retóricas e todas potencialmente dissidentes. Neste espaço humano, as diferentes ordens e os chamados *movimentos espirituais*⁴⁶⁹ longe de serem francamente desejados pela alta hierarquia eclesiástica – pode-se facilmente imaginar – impõem-se por força própria de líderes portadores de discursos altamente persuasivos para seus pares, a partir do discurso original da própria Igreja. Líderes que são em seguida sistematicamente assimilados, acomodados e santificados – *post mortem* – em prol da unidade da Igreja e que são declarados hereges e excomungados apenas quando todas as tentativas de composição, i.e, negociação de concessões, autonomia e áreas de influência, falham.

Vejamos o quadro complexo desta sociedade humana chamada “Igreja” na descrição que Erasmo oferece em seu *Querela Pacis*:

“Quanto mais confrarias, mais facções! Os dominicanos estão em conflito com os irmãos menores, os beneditinos com os bernardinus. Quanto mais nomes, mais cultos, mais cerimônias, mais diferenças entre os espíritos. Com medo de conceder o que seja, cada confraria ama apenas seu regulamento, cada um condena e odeia aquele de seus rivais. Mais ainda! a mesma confraria racha em várias facções: os observantes perseguem com ódio os coletâneos, e um e outro detestam a ordem terceira (...)»⁴⁷⁰ (trad. nossa)

mathématique: combien de noeds à la sandale, quelle couleur à la ceinture, quelle bigarrure au vêtement, de quelle étoffe la ceiture et de quelle largeur, de quelle forme le capuchon (...)”

⁴⁶⁹ Quanto aos líderes dentro da Igreja, são notórios os casos de São Bento, São Francisco, Santo Antônio de Pádua, São Vicente de Paula e Santo Ignácio de Loyola e as congregações, ordens, confrarias, irmandades, comunidades, legiões, sociedades, associações religiosas de Pais, Filhos, Irmãos, Irmãs, Famílias, Fraternidades que fundaram. Quanto aos movimentos ou correntes espirituais ou religiosas, aceitas ou não pela Igreja Católica, evocamos, a título de ilustração apenas, as várias formas de milenarismo, os *Alumbrados* na Espanha, os Jansenistas na França de Pascal e as atuais formas de Pentecostalismo e iniciativas tais como aquelas dos Focolari de Chiara Lubich.

⁴⁷⁰ Érasme de Rotterdam, *Querela Pacis*, *op.cit.*, p. 920. «*Autant de confréries, autant de factions! Les dominicains sont en conflit avec les frères mineurs, les bénédictins avec les bernardins. Autant de noms, autant de cultes, autant de cérémonies différentes d'esprit, de crainte d'accorder en quoi que ce soit : chaque confrérie n'aime que ses règlements, chacune condamne et hait ceux de ses rivaux. Bien plus : la*

A unidade da Igreja não é só religiosa ou espiritual, trata-se de uma unidade entre homens, uma unidade política na qual o termo *unidade*, antes de ser mística, significa fundamentalmente *congregamento numérico* dos membros de uma organização política que, por implicar privilégios, materiais ou simbólicos, para seus integrantes, é protegida por estes de toda fragmentação que lhe exponha ao risco de extinção ou enfraquecimento. Organização cujo poder econômico e militar sempre esteve exposto às vicissitudes, mas que pôde manter-se graças às necessidades religiosas atendidas pela unidade de discurso que sempre cultivou e defendeu como seu principal tesouro⁴⁷¹.

Esta avaliação da história da Igreja do ponto de vista retórico pode indicar que os tribunais da Inquisição estão longe de terem funcionado como polícia social, como os Estados modernos foram capazes de praticar, e.g.; a *Soziale Sicherheit* – SS. Em um tempo em que a Igreja não tinha mais um poder secular indiviso, dependia da cumplicidade de reis e nobres na luta contra a heresia e não se tem notícia de milícias repressoras, desaparecimentos e assassinatos sistemáticos tramados secretamente pela Igreja.

Ao contrário, a repressão à heresia era a repressão ao discurso desafiador de uma ampla área de consenso entre os fiéis constituído retoricamente pela Igreja, e um discurso desafiador que resistia a toda tentativa pública ou secreta de composição com este centro representado pelos eclesiásticos. Obviamente, houve todo tipo de crimes, julgamentos fingidos, do lado da Igreja e depois também da parte da Reforma, porém, do ponto de vista retórico, estes tribunais mostraram hereges em obstinada ou demais ambiciosa tensão com o concerto de opiniões, o que faz pensar as detestáveis fogueiras antes como linchamentos públicos.

Cabe aqui refletir demoradamente sobre a avaliação breve, mas amarga e densa de sentidos que Erasmo faz destes casos tristes:

même confrérie se scinde en plusieurs factions : les observants poursuivent de leur haine les coletans, et les uns comme les autres détestent les tiers ordre (...) »

⁴⁷¹ Podemos questionar se a defesa deste tesouro não foi descuidada na época dos estudos escolásticos: estes não teriam respondido às necessidades religiosas crescentemente complexas no quadro da urbanização e progresso econômico posterior às Cruzadas. Incúria de que Erasmo compreendeu ao atualizar o discurso da Igreja devolvendo-lhe as persuasivas qualidades retóricas ao resgatar os escritos patrísticos e colocar à sua disposição também o saber pagão chamado de *Studia Humanitates*, o “tesouro roubado dos egípcios”.

“Devo eu lamentar suas mortes? Provavelmente sim. Eles certamente morreram com uma persistência sem precedentes, não pelas teses de Lutero, mas pelos seus paradoxos. Eu me recusaria a dar minha vida por aqueles que eu não entendo”⁴⁷² (grifo e trad. nossa)

Em nossa leitura, está claro que Erasmo lamenta a morte daqueles que se deixaram persuadir não pela clareza e moderação de seu discurso retórico – talvez ancorado em *lugares-comuns* mais amplamente estabelecidos – mas pelo desdobramento inconsequente, ambicioso e imoderado que o distorce e radicaliza fazendo apelo a enigmas e paradoxos que não persuadem a todos e criam facções políticas que geram violência e que pode voltar contra seus próprios partidários.

Diante deste quadro, não se duvide que Erasmo, para proteger o grande e consensual centro que patrocina, tome argumentos da extrema esquerda para lançá-los retoricamente contra a extrema direita e vice-versa. Que não se duvide que o grande mestre retórico mobilizará em um mesmo libelo contra quem se afasta do unido e pacífico centro todo tipo de *tela, arietes, sagittae gladioque*⁴⁷³, não importa se da Patrística, do platonismo, de Agostinho, da sabedoria dos adágios, de ditos tradicionais, do Novo ou do Velho testamento, dos epicuristas, dos estoicos, revestidos por imagens dos salmos ou da *Odisseia* e tudo o mais que pôde conhecer.

Que não se duvide que o retórico adapte nesta guerrilha constante contra o desvio das convicções do centro pacífico pensamentos à primeira vista inconciliáveis e correrá assumidamente o risco de contradizer-se, trair-se. E serão de fato inúmeras as vezes que explicará, ou retificará, o sentido de suas palavras, sustentará polêmicas contra integrantes de universidades ou outros humanistas, será hostilizado por parte do clero etc., mas todo sacrifício e esforço retórico em ser persuasivo para a grande maioria de leitores será pago para que se produza o efeito geral de concordância de quase todos os seus leitores em torno de ideias simples regidas pela sua batuta, expressas e moldadas pelos seus recursos retóricos.

⁴⁷² Erasmo de Rotterdam, *Carta para Zwingli* in Branden, J. P. Vanden, *op.cit.*, p. 62. Nesta carta Erasmo comenta a morte dos monges Hendrik Vos e Jan van den Esschen na fogueira em Bruxelas: “*Ought I to mourn their death? Perhaps so. They certainly died with unprecedented steadfastness, though not for Luther’s theses but for his paradoxes. I would refuse to give my life for those as I do not understand them*”.

⁴⁷³ Do lat. projéteis, arietes, flechas e espada.

Mas ainda assim há aqueles que pensam a história como história de lutas por ideias, como se braços e mãos apenas servissem ao pensamento e não o contrário. Estes que vêm na história um decalque de uma luta essencial entre ideias são provavelmente ingênuos persuadidos por estas mesmas ideias em um impessoal e amplo teatro retórico da história. Não percebem que o movimento natural das entidades políticas, obedecendo a leis próprias de formação e constituição em luta com outras, têm no seu discurso *com palavras* apenas um de seus recursos de persuasão no amplo quadro de uma verdadeira arregimentação de partidários frequentemente compulsória.

Apenas para lembrarmos o que é uma compreensão ingênua destes assuntos, sugerimos um breve olhar para a tentativa recente de Gian Piero Brega em localizar um conteúdo especulativo ético-político-histórico em Erasmo, as *convinzioni intellettuali dell'umanista*, como quem trata de um filósofo profissional idealista:

“[para Erasmo] *La verità non è data, non è attinta in una volta sola: la sua è una perpetua epifania che ha come scena il mondo e come protagonisti gli uomini. Il principio di autorità si trova così battuto in breccia e per la prima volta viene affermato nella sua piena ricchezza l'opposto principio del consenso generale. Il significato nascosto della tesi erasmiana che Dio ha voluto farsi conoscere al mondo per gradi, attraverso tutto Lutero coi suoi furori teologici e il suo feroce irrazionalismo per questa affermazione che apre sconfinati orizzonti alla ricerca intellettuale e alla libertà della coscienza. Si configurò così quella filosofia di Cristo che nell'intenzione di Erasmo doveva opporsi tanto ai vaneggiamenti dei teologi quanto ai virtuosismi scolastici, e fondare l'arte di pensare e di vivere 'bene'. La sola fede per cui Erasmo si sentiva di combattere era questa (...)*”⁴⁷⁴

“*Quale verità?* [para Erasmo] *La concezione gradualistica che di essa ebbe Erasmo non lascia dubbi sulla sua natura. Se il vero non se manifesta una volta per tutte, ed è inafferrabile, né si può coglierlo nella sua stabile essenza, né definirlo in modo categorico (e tutto ciò discende dalla premessa della sua graduale epifania nel mondo), allora all'uomo non resta che un'incessante, ardita, ricerca che sviluppa entro un generale atteggiamento scettico. La verità, quindi, non può che essere umana, perché scoperta e quasi fabbricata nel tempo dagli uomini. È un addio, questo, alla certezza religiosa*”⁴⁷⁵

Esta concepção de que Erasmo propugna uma verdade humana e gradualmente *scoperta e quasi fabbricata* é solidária da recepção de Erasmo como um novo Sócrates ou do tipo cético acadêmico crente apenas na unidade da verdade a ser descoberta sob o conflito do que aparece, o conflito dos discursos *in utramque partem*. Não aquele

⁴⁷⁴ Brega, Gian Piero, Introd. in Erasmo da Rotterdam, *I Colloqui*, trad. por Gian Piero Brega, Roma, Garzanti, 2001, pp. XIV e XV.

⁴⁷⁵ Idem, *op.cit.*, p. XVI.

Sócrates que Platão apresenta em alguns diálogos ocasionalmente assertivo sobre tantos assuntos e duramente dialético, como os escolásticos que Erasmo tanto criticou, mas aquele outro Sócrates platônico.

O Sócrates que se apresenta sem resposta para os problemas que ele mesmo propõe – e frequentemente restam inconclusos – um Sócrates indagador⁴⁷⁶, interessado em ouvir – *sed inquiringis potius, quam praecipientis oratio*⁴⁷⁷ – que aparentemente confia mais na verdade que resulta do concurso das opiniões⁴⁷⁸ que da dedução lógica a partir de pressupostos metafísicos; o Sócrates que trouxe a filosofia do céu para a terra⁴⁷⁹; o Sócrates, enfim, que mereceu de Erasmo sua famosa frase: “*Sancte Socrates ora pro nobis*”⁴⁸⁰.

O problema desta hipótese de um Erasmo filósofo especulativo e original dedicado à ética e à política em debate com a tradição, dedicado à busca de uma verdade humana e gradualmente *scoperta* e *quasi fabbricata*, que o toma por um indagador e cético Sócrates, que abre a possibilidade de associá-lo à ulterior religião natural, a um novo pelagianismo e mesmo à irreligião e ao prenúncio das Luzes do século XVIII; esta hipótese, dizíamos, além de ser uma proposição ampla e difícil, não pode, até onde conhecemos sua monumental obra, ser clara e diretamente fundada nos textos, todos marcados, ao contrário, por um profundo cristianismo.

Esta hipótese de um Erasmo filósofo profissional, autor de um conteúdo especulativo ético-político-histórico em plena Renascença, também pode estar contaminada por certo anacronismo e ingenuidade do tipo que observamos quando se opina que os humanistas defendiam um programa, um concerto de ideias, um verdadeiro decálogo comum sobre a natureza dos homens, como fazem outros trechos do mesmo Gian Piero Brega:

⁴⁷⁶ Mondolfo, Rodolfo, *Sócrates* – trad. de Lycurgo Gomes da Motta, São Paulo, Editora Mestre Jou, 1963, p. 63.

⁴⁷⁷ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1715 C. Subtítulo “A ignorância é a mãe da soberba e a erudição, ao contrário, da modéstia” – *Ignorantiam esse superbia matrem, eruditionem contra modestiam parere*.

⁴⁷⁸ De Bujanda, J. M; Introdução a *Érasme de Rotterdam – Liberté et Unité dans l'Église*, Quebec, Éditions Cosmos, 1971, p. 25. Mondolfo também trata da verdade em Sócrates como resultado do acordo entre as subjetividades (Mondolfo, Rodolfo, *op.cit.*, pp. 63 e 64).

⁴⁷⁹ Kristeller, Paul Oskar, *op.cit.*, p. 231. Segundo a tradição consagrada por Cícero foi Sócrates que – diferentemente dos pré-socráticos interessados apenas na reflexão sobre problemas da natureza e do pensamento – ao indagar inovadoramente sobre o homem trouxe a filosofia do céu para a terra.

⁴⁸⁰ Érasme de Rotterdam, *Convivium Religiosum*, *op.cit.*, p. 87.

*“L’Umanesimo (...) voleva liberare l’uomo proprio dalla ‘necessità’, o almeno far sì che questa cominciasse per lui solo oltre gli estremi limiti assegnati al suo potere (dal mistero imperscrutabile dell’origine del mondo, dall’invincibilità della morte, dal significato del male, e da altre consimili incognite), e anche contro queste frontiere inviolabili, si appellava alla ragione perché, ricorrendo a forme di rivelazione superiori (religiose, mistiche, magiche) potesse proseguire la sua grande avventura conoscitiva. Così l’uomo diventava il soggetto di una libertà in perpetua espansione nel mondo della storia e della natura”*⁴⁸¹

*“Tuttavia del’Umanesimo (...) resta come valore concreto, acquisito dalla storia, il suo appello ai sacri diritti dell’individuo; diritti alla ricerca personale, all’inviolabilità della coscienza, all’assunzione piena della responsabilità privata, alla libera partecipazione comunitaria, all’incremento del proprio patrimonio fisico e spirituale, alla sicurezza nella società, alla pace. Non fu un richiamo astrato; fu una vera e propria lotta di liberazione, coi suoi martiri e i suoi scontri armati, con le sue astuzie politiche e le sue manovre tattiche, e con le sue luminose vittorie. Le quali, se non hanno rovesciato il corso storico, trasformandolo da necessario in libero come era nei voti, gli hanno impresso almeno una svolta decisiva. Sotto questo aspetto dunque persino nei suoi sogni l’Umanesimo non ha avuto nulla in comune con le imbelli fantasticherie degli eruditi persi dietro poverose utopie. I suoi furono sogni prematuri, ma (lo speriamo ancor oggi) profetici”*⁴⁸²

À parte a honestidade e entusiasmo desta leitura, observa-se o quanto ela própria carrega consigo valores e esperanças datadas de nossos dias. Mas até o anacronismo passou a ser compreensível depois do paradoxo enunciado por Husserl:

*“La tradition, qui est par essence oubli des origines contient en elle l’articulation d’une vie nouvelle: le présent, repensant en elle les conditions de sa naissance et redécouvrant une nouvelle temporalité spirituelle, sort de son étroitesse autarcique et peut renaître à lui-même »*⁴⁸³

Mas uma melhor, mais articulada e recente tentativa de ver Erasmo como filósofo vem do *L’Âge de l’Éloquence – Rhétorique et “res literaria” de la Renaissance au seuil de l’Époque classique*⁴⁸⁴ no qual Marc Fumaroli também o apresenta no quadro da história da retórica como um novo Sócrates cristão. Segundo este historiador da cultura, na *Opera Omnia* erasmiana é possível ver refletidas, em diferentes etapas, as diversas nuances das relações possíveis entre filosofia, retórica e sofística experimentadas por toda a Renascença. Mas no caso do “humanista cristão”, como

⁴⁸¹ Brega, Gian Piero, *op.cit.*, p. IX.

⁴⁸² *Idem ibidem*, p. X.

⁴⁸³ Schefer, Bertrand, *Avant-propos* in Garin, Eugenio, *Hermétisme et Renaissance*, trad. de l’italien par Bertrand Schefer, Paris, Editions Allia, 2001, p. 07.

⁴⁸⁴ Fumaroli, Marc, *L’Âge de l’Éloquence – Rhétorique et “res literaria” de la Renaissance au seuil de l’Époque classique*, Genève, Librairie Droz S. A., 2002, pp. 92 a 106.

propõe Fumaroli, estas relações nuançadas têm um ponto de partida e um ponto de chegada:

Entre a publicação de sua primeira coleção de *Adagia* em 1500, passando pelo seu *De duplici copia verborum et rerum* de 1514 até o *Ciceronianus* de 1528, Erasmo é descrito como alguém que começa lutando contra a sequidão e esterilidade da teologia dialética e termina propondo que a brevidade e intensidade caracteristicamente cristãs sejam uma conquista sobre a invenção copiosa e não uma consequência da pobreza de invenção; alguém que inicialmente vê no jogo serrado de tropos, de figuras e ornamentos, os recursos que trazem verve – *acumina* – para a escrita, mas que lentamente passa a vê-los como *reais* instrumentos do pensamento, um método de exposição e de persuasão mais maleável, mais vivo, mais encarnado que o método derivado da lógica de Aristóteles e mais próximo de um *modus oratorio* de um verdadeiro estilo cristão.

Erasmo é descrito como alguém que passa de uma imitação que beira a *idolatria verborum* para a prioridade às coisas significadas pelas palavras dos poetas, filósofos e Padres da Igreja primitiva; alguém que comunga inicialmente do ideal estético ciceroniano, a ideia de belo que unifica a *varietas* de estilos como um ponto de fuga para o orador e que caminha para o reconhecimento de uma verdade objetiva, mesmo feia, mas resultado do ecletismo e do concurso de diferentes modelos; alguém que inicialmente mascara sua identidade imitando as palavras de um escritor antigo e lentamente se torna um erudito para quem os modelos antigos têm o papel de facilitar a emersão de uma identidade espiritual própria do imitador; alguém que se faz conhecer como um professor de retórica e que lentamente busca se livrar da suspeita de que seus escritos sejam “retóricos” ao mesmo tempo em que propõe uma retórica de invenção cristã que use fórmulas breves, densas e fortes.

Erasmo é descrito inicialmente como um jovem escritor fascinado pelas técnicas do *ornatus* que se torna paulatinamente um sábio erudito que coloca o acento nas *res*, nos pensamentos – *sententiae* – e nas condições intelectuais de uma palavra de verdade; a este sábio se aplicaria o que diz a personagem Buléforo no *Ciceronianus*: “[contra o mal da idolatria das palavras] você ouvirá ao mesmo tempo o nome do médico e do remédio: é o Logos que me curou pelo logos”.

Em resumo, Fumaroli apresenta Erasmo como alguém que, quanto à moral, abandona uma complacência estetizante de si mesmo por uma religiosidade inspirada em fatos concretos; que passa a se conhecer a si mesmo como cristão; que concilia espiritualidade e ciência apontando para o sublime da verdade; alguém que, quanto à ciência do real, parte de uma identificação completa com os Antigos, da tentativa de resgate de uma realidade em ruínas, deixando-se prender pelo arcaísmo ciceroniano, e passa gradativamente a aplicar a si mesmo o “Conheça-te a ti mesmo” como um “Conheça o mundo moderno na sua diferença”, na sua nova e concreta realidade histórica cristã, um tempo singular ainda marcado pela presença viva de Jesus Cristo; alguém que quanto à religião se libera de uma idolatria pagã das palavras, de uma imitação alienante dos clássicos, pois voltada para o exterior, e se converte para a noção de uma imitação crítica e criativa que manifeste uma verdade, uma realidade interior e profunda, um Jesus Cristo no fundo da alma.

Bem, este agostiniano Erasmo-Sócrates-cristão adversário da sofística e apresentado por Marc Fumaroli é mais bem fundado nos textos – obviamente religiosos – do próprio autor que a tese anterior de um Erasmo-Sócrates-cético-acadêmico que propugna uma verdade humana e gradualmente *scoperta e quasi fabbricata* de Gian Piero Brega, mas esbarra lateralmente na apresentação que o próprio Fumaroli faz do intrigante Erasmo autor do *Ecclesiastes sive de Concionandi ratione libri IV* de 1535, sua última publicação em vida⁴⁸⁵:

Erasmo é aqui alguém que no seu último legado faz, na sequência lógica do *Ciceronianus*, uma verdadeira glosa do *De Doctrina Christiana* de Agostinho, a obra famosa por propor o programa de uma cultura propriamente cristã, entrando, de maneira suspeita, em detalhes técnicos oratórios excepcionalmente abundantes; alguém que, mesmo que propondo a substituição do ideal do Belo ciceroniano pelo ideal da palavra de Jesus Cristo no coração do orador, reconhece que é necessário que este coração, depositário da palavra evangélica, se faça seu fiel intérprete no uso persuasivo da palavra humana.

Repentinamente, resurge um Erasmo que dá abundante atenção à pura arte oratória em seu *Ecclesiastes*, e que alimenta efetivamente nas próximas gerações de predicadores, *malgré lui-même* – segundo o historiador – a vertigem das palavras, os

⁴⁸⁵ Idem, *op.cit.*, pp. 106 a 110.

voos da eloquência sagrada até o virtuosismo que os brasileiros conhecem na obra de Padre Antônio Vieira; alguém que, afinal, ao oferecer a *lux orationis* sagrada, permitiu às sombras dos antigos Sofistas a ocasião de prosperarem. De fato, o próprio historiador tem noção da dificuldade de sua hipótese sobre um Erasmo-Sócrates-cristão e campeão no combate à sofística ao reconhecer que a tensão entre eloquência e sabedoria é uma tensão:

*“(...) qui rarement s’éclaircit jusqu’à l’antithèse (...) ce n’est qu’au prix de une simplification polémique, et risquée, que l’on peut diviser l’éloquence en deux camps; l’un des justes et l’autre des coupables”*⁴⁸⁶

Além disso, a “doença” que reinou sobre o que seria, em termos atuais, uma *literatura imperial*, onde se inscreve a maioria dos autores que são referência para o latim de Erasmo, o tornam suspeito, pois esta doença:

*“(...) appelle une sorte de médecine homéopatique qui donne aux diverses réactions classicisantes ou archaïsantes qu’elle suscite une couleur analogue souvent à s’y tromper, à celle de la ‘maladie’ elle-même. Où commence et où finit chez un Lucien, chez un Philostrate, chez un Apulée, le goût expressionniste de l’effet, et le dégoût de la parade sophistique? La nostalgie de la simplicité, de l’innocence primitive n’est-elle pas le suprême raffinement de la décadence? Telle est l’ambiguïté de la latinité d’argent, et elle pèse sur plus d’un Père de l’Eglise. Tel était le danger de se tourner vers la culture oratoire de la Rome tardive”*⁴⁸⁷

As suspeitas contra Erasmo aumentam, pois para exprimir com relevo e vigor os paradoxos da existência humana – não sem vantagem para um tipo de humor metafísico:

*“(...) l’école de rhétorique d’où sont sortis sous l’Empire un Juvénal et un Martial, un Lucien et un Apulée, semble à Erasme, comme d’ailleurs c’était déjà le cas pour un Tertullien, un modus oratorius plus proche du vrai style chrétien que la prose et la poésie classiques. Et, par une sorte de prestidigitacion dont il a reçu l’exemple aussi bien de Sénèque que des Pères, voilà que pour Erasme la virtuosité rhétorique la plus brillante, et même la plus voyante, le feu d’artifice des figures les plus ouvrees, se trouvent échapper à <la rhétorique> ! »*⁴⁸⁸

O historiador é obrigado a reconhecer, enfim, que :

“(...) dans le domaine louvoyant de la rhétorique (...) on est toujours le sophiste de quelqu’un (...)”, que “Malheureusement toute rhétorique, même

⁴⁸⁶ *Idem ibidem*, p. 94.

⁴⁸⁷ *Idem ibidem*, pp. 96 e 97.

⁴⁸⁸ *Idem ibidem*, p. 99.

*étroitement arrimée à une philosophie, est suivie comme d'une ombre par sa 'décandence' sophistique”*⁴⁸⁹

E reconhece, no extremo, que Erasmo está a uma distância perigosamente igual da sofística e do dogmatismo:

*“(…) l'éloquence érasmienne doit se garder à la fois sur sa gauche et sur sa droite, soucieuse de l'unité du Vrai, mais respectueuse de la réalité diverse et mouvante de l'homme et de son histoire”*⁴⁹⁰

É no mínimo surpreendente este percurso que nos leva, bem informados e instruídos, para um resultado que, no entanto, é um verdadeiro *échec*, uma aporia: Erasmo é um Sócrates cristão que está, de maneira ininteligível, à igual distância do dogmatismo e da sofística.

Mas, para piorar ou melhorar este impasse, olhando para todos aqueles tomos da *Opera Omnia* do mestre, devemos reconhecer que este *échec* é apenas um entre vários outros. Reconhecemos que Marc Fumaroli se esforça para apresentar Erasmo como um filósofo eloquente, mas tradicional, um especulador à busca da verdade, no molde de um Sócrates cristão, que é adversário da sofística ao mesmo tempo em que usa e ensina todos os recursos da sofística ao ponto de se tornar o iniciador da moderna eloquência sagrada.

Mas devemos reconhecer também que esta antítese é apresentada, é circunscrita, pelo comentador no interior do quadro de debates estilísticos da história da retórica – i.e., no quadro da querela Aticismo *versus* Asianismo⁴⁹¹ – enquanto que, fora deste quadro, são muitas as outras antíteses que desafiam a compreensão e a aceitação tranquila de Erasmo como um filósofo tradicional: Deus predestina cada homem, cada homem possui seu livre arbítrio; história sagrada, história dos homens; elogio ao príncipe, críticas ao príncipe; negação do prazer, busca do prazer; as disciplinas como fim, as disciplinas como meio; o rito como didatismo, o rito como superstição; verdade filosófica, verdade da Revelação cristã; a razão justifica a fé, a razão não pode justificar

⁴⁸⁹ *Idem ibidem*, p. 100.

⁴⁹⁰ *Idem ibidem*, p. 98.

⁴⁹¹ Fumaroli, Marc, p. XIV.

a fé; o conhecimento de Deus e das coisas divinas e o conhecimento dos *Studia Humanitatis* etc⁴⁹².

Para resolver a tensão de tantas antíteses e dissolver este persistente *chiaroscuro* em torno do grande humanista, ninguém se tornou ainda conhecido no meio acadêmico como tradutor, prefaciador, articulista ou especialista que tenha dito claramente e sustentado que Erasmo é um retórico que ao escrever realiza em plena Renascença o ideal ciceroniano do perfeito orador, é o maior e mais puro ciceroniano depois de Cícero e que busca, como seu modelo, a glória da sua disciplina, a afirmação de sua autoridade pela ação política e não pela busca da verdade dos filósofos platônicos. E lembremos *en passant* que já para o Platão do *Fedro* não há diferença entre exercer a retórica com as palavras em alto e bom som em uma assembleia ou com tinta em um livro⁴⁹³.

Sem esta compreensão política dos textos erasmianos, um especialista no ceticismo como Richard Popkin ainda tomará Erasmo como uma referência para a história do ceticismo ao mobilizar, em sua diatribe contra Lutero, argumentos dos cétricos da Antiguidade⁴⁹⁴, ao adotar uma « (...) *attitude sceptique, car ce n'est pas vraiment un argument sceptique* »⁴⁹⁵ porque o que contava para Erasmo « (...) *c'était la piété chrétienne simple et fondamentale de l'esprit chrétien* » e que Erasmo estava « (...) *choqué par l'apparente futilité dont les intellectuels faisaient preuve dans leur recherche de la certitude* ». Este olhar tradicional-cristão sobre Erasmo, para justificar sua atitude cética, insiste em atribuir-lhe uma doutrina, mesmo que seja rarefeita e difícil de identificar.

⁴⁹² Este é um pequeno mapa das antíteses que absorvem as melhores energias de um retórico prolífico como Erasmo. O completamento e análise deste mapa, ancorado nos textos, traduções e cartas consumiria a vida de um pesquisador que, no entanto, para além dos estáticos recortes cronológicos e das polêmicas abordagens temáticas conclusivas ou tentativas de arrancar ao retórico um *programa filosófico*, poderia oferecer seus textos em uma vibrante e tensa oscilação em busca da estabilidade e conciliação entre pares de pólos diferentes a cada tema; pares de antíteses candentes em seu tempo e que continuam a apresentar atrativos e dificuldades à inteligência, à sensibilidade, senso moral e ao juízo do leitor atual.

⁴⁹³ A arte da oratória é avaliada pelo personagem Sócrates do *Fedro* de Platão independentemente se manifesta pela voz ou pela escrita, como mostram vários trechos, entre estes, citamos duas de suas intervenções: “– *Quoi donc ! Quand un orateur ou un roi est capable d'assumer la puissance d'un Lycurgue, d'un Solon, d'un Darius, et de s'immortaliser dans un Etat en faisant des discours, ne se regarde-t-il pas lui-même comme un dieu toute sa vie durant, et la postérité ne porte-t-elle pas sur lui le même jugement en considérant ses écrits ?*” (Platon, *Phèdre*, *op.cit.* p. 91) e “*Mais voici, selon moi, ce qu'il y a de honteux : ce n'est point de parler et d'écrire d'une belle façon, c'est de parler et d'écrire honteusement et mal*” (Platon, *Phèdre*, *op.cit.* p. 91) (grifos nossos).

⁴⁹⁴ Popkin, Richard H., *op.cit.*, p. 26.

⁴⁹⁵ *Idem ibidem*, *op.cit.*, p. 38.

De fato, a simpatia de Erasmo pelo ceticismo é explícita quando afirma nos *Antibárbaros*, sempre através do personagem Batt, sua admiração pela modéstia intelectual de Sócrates:

“O filósofo, mesmo sendo modelo de erudição e eloquência – *Socratis doctum pariter ac facundum ingenium* – julgado por Apolo como o único homem verdadeiramente sábio de toda a Grécia enquanto os outros pensavam saber o que ignoravam – *quod cum alii sibi ea viderentur scire, quae nescirent* – era tão modesto que, mesmo velho, estava sempre pronto a receber lições de todos e não achou vergonhoso receber aulas de retórica de uma mulher chamada Aspásia – *Non sibi turpe duxit Rhetoricen, a foemina Aspasia doceri* – ele que, como os diálogos de Platão indicam, demonstrou tanto empenho e rigor de análise – *apparet studiosi quidem & acuti* – e sempre empregou um discurso mais questionador que dogmático – *sed inquiringis potius, quam praecipientis oratio*”⁴⁹⁶

Diante desta passagem somos quase novamente seduzidos pela ideia de ver o retórico não mais como retórico, mas como um *Sócrates*. Mesmo que, dentre os vários “Sócrates” que a tradição nos legou, Erasmo pareça o mais corrosivo e irreverente destes, mas ainda assim um socrático à procura do conhecimento em estrita obediência ao oráculo délfico *Nosce te ipsum*.

No entanto, somos surpreendidos, para desespero da tentativa de captura de um Erasmo-Sócrates-cristão de Fumaroli e da leitura de um Erasmo-Sócrates-cético-acadêmico de Brega ou Popkin, quando encontramos um impiedoso trecho em que o autor, discorrendo sobre como obter a *copia rerum* na segunda parte de seu livro *De utraque Verborum ac Rerum Copia*, mostra de maneira emblemática a independência traiçoeira e desenvolta do verdadeiro retórico:

“Além disso, a morte de Sócrates oferece não apenas um exemplo de que a morte não deve ser temida pelo homem bom, desde que Sócrates bebeu a cicuta com um semblante tão suavemente contido, mas também que a virtude é susceptível de inveja e não é segura quando cercada pelos homens maus. Isto também fornece um exemplo de que o estudo da filosofia é inútil ou até mesmo pernicioso a não ser que ele esteja em conformidade com os costumes em geral. E aqui este fato pode ser desenvolvido tanto para louvar Sócrates como para censurá-lo. Porque deveria ser elogiado quem fosse condenado por crime algum a não ser por inveja, e agisse tão brava e indiferentemente diante da morte; e deveria ser censurado quem, pelo seu inútil estudo da filosofia e negligenciando os costumes gerais, trouxe a mais amarga tristeza sobre seus amigos, esposa e filhos, e a calamidade e a destruição sobre si mesmo, em uma idade em que outros costumam estar a serviço de seus familiares e são, portanto, verdadeiramente sábios, tendo abandonado definitivamente as rígidas doutrinas de sabedoria para adaptar-se eles

⁴⁹⁶ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1717.

próprios aos estudos e opiniões da multidão para servir sua época (...)”⁴⁹⁷
(grifos e trad. nossa)

Os concorrentes de Erasmo

Talvez não seja agora difícil de aceitar que, do ponto de vista do retórico que luta pelo mosaico de ideias simples e colorido, persuasivo e viabilizador de um grande e pacífico centro de consenso sob sua influência, os discursos que propugnam reformas radicais na religião ou façam o contrário bradam um reacionário dogmatismo ou, ainda, introduzam chocantes argumentos pagãos de antigas escolas de filosofia ou façam sensacionalismo com grandes textos clássicos. Serão recebidos todos exatamente como discursos feitos com pretensões retóricas, feitos por inconfessos concorrentes que disputam os mesmos privilégios, honrarias e vantagens, *bref*, a mesma glória.

Como dissemos acima – a imagem merece ser recordada – para um retórico estabelecido, estes seus êmulos se apresentam como novos Aquiles, extremistas, que põem a perder o exército para obterem sua glória pessoal. Do seu ponto de vista, o hermetismo, o platonismo místico, o aristotelismo de Tomás, o agostinismo, o luteranismo e todos os demais *ismos* serão todos percebidos retoricamente como discursos concorrentes que, se não estão em silêncio nos livros guardados nas bibliotecas e são utilizados publicamente, então são empregados por alguém que, sob o disfarce de pregar, ensinar ou divulgar a obra do fundador de uma escola filosófica, de uma ordem, de um líder religioso, de glorificar um antigo escritor etc., persuadem como retóricos, na verdade, em benefício próprio, para obterem também para si a glória.

⁴⁹⁷ Desiderius Erasmus of Rotterdam, *De Copia*, *op.cit.*, pp. 90 e 91. “Moreover, the death of Socrates provides not only an exemplum that death should not be feared by the good man, since Socrates drank the hemlock with such a cheerful countenance, but also that virtue is liable from envy and is not safe when surrounded by evil men. It also provides an exemplum that the study of philosophy is useless or even pernicious unless one conforms to the general mores. And here this fact may itself be developed both to praise Socrates and to censure him. For he should be praised who, condemned through no crime of his own but solely through envy, was so bravely indifferent to death; he should be censured who by his useless study of philosophy and neglected of the general mores brought the bitterest grief upon his friends, wife, and children, and calamity and destruction upon himself at an age when others are accustomed to be of service to their relatives, and therefore to be truly wise, having abandoned finally the stern doctrines of wisdom to adapt themselves to the studies and opinions of the multitude and to serve the time, as the saying goes”.

Notemos um trecho em que Erasmo, longe de acusar os filósofos de se retirarem do mundo dos negócios humanos, são dogmáticos ativistas empenhados na defesa dos fundadores de suas escolas:

“Platônicos, pitagóricos, acadêmicos, estoicos, cínicos, peripatéticos, Epicuristas conhecem a fundo cada um os dogmas de sua seita, eles os conhecem par coeur, se batem por eles e estão dispostos a morrer antes que abandonar a defesa de seus fundadores”⁴⁹⁸

Repetimos aqui a sátira mordante no *Elogio da Loucura* contra as correntes teológicas:

“E estas sutilíssimas sutilezas tornam ainda mais sutil os caminhos [do pensamento] dos escolásticos – *Jam has subtilissimas subtilitates subtiliores etiam reddunt tot scholasticorum viae* – a tal ponto que você se livra mais rapidamente de um labirinto – *ut citius e labyrinthis temet expliques* – que destes embrulhos cheios de laços – *quam ex involucris* – dos realistas, nominalistas, tomistas, albertistas, ocamistas e escotistas – *Realium, Nominalium, Thomistarum, Albertistarum, Occanistarum, scotistarum* – e ainda não disse todas as seitas, mas apenas as principais – *et nondum omnes dixi [sectas], sed praecipuas duntaxat*”⁴⁹⁹

Para um olhar ingênuo que insista sobre um mundo de ideias que encontram em pacíficos sábios retirados das disputas humanas a possibilidade de se encarnar, pode decepcionar o pensamento de que estas mesmas ideias podem apenas ter sido pensadas, escritas e defendidas porque puderam persuadir amplamente e oferecer a glória muito humana para alguém.

E para aquele olhar ingênuo que acredita que são ideias que mantêm unidas as escolas de filosofia e ordens religiosas, é preciso apontar que são os indivíduos que, para manterem o nome da escola ou da ordem religiosa que lhes beneficia, para superarem dissensões internas ou obterem mais seguidores em novos tempos, não se proíbem a modificação ou *aggiornamento* do discurso inicial de seu fundador⁵⁰⁰; que

⁴⁹⁸ Érasme de Rotterdam, *Paraclesis ad lectorem pium* in « Coletânea Delègue », p.71. Este texto erasmiano é mais conhecido na forma contraída “*Paraclesis*”, como usaremos a seguir.

⁴⁹⁹ Érasme de Rotterdam, *Éloge de la Folie, op.cit.*, pp. 118 e 119. A tradução de Pierre Nolhac propõe: “*Des subtilités plus subtiles encore encombrement les voies où vous conduisent les innombrables scolastiques. Le tracé d’un labyrinthe est moins compliqué que les tortueux détours des réalistes (...) et tant d’écoles dont je ne nomme que les principales*”.

⁵⁰⁰ Kristeller, P. O, *op.cit.*, p. 75: “Os sucessores imediatos de Platão na Academia modificaram sua doutrina tal como a conhecemos, ligeiramente menos que outro aluno, Aristóteles, e no transcurso do século III a. c., esta Academia adotou um ceticismo mais ou menos radical, ao que se ateu por mais de duzentos anos”.

estas escolas e ordens religiosas atendem, como instituições humanas com recursos materiais e políticos próprios, aos interesses de seus integrantes e estes as protegem de discursos diferentes daqueles que as justificam e congregam seus membros em consenso.

Isso tem uma consequência importante para a avaliação que fazemos: para todo retórico individual os nomes das escolas e ordens são verdadeiras barreiras que resistem à sua eloquência e, por consequência, à disseminação de sua influência e autoridade⁵⁰¹.

Esta interpretação política da condenação erasmiana à multiplicação das ordens religiosas – e que fomenta barreiras que resistem ao seu esforço retórico em cultivar um amplo *centro* de consenso – joga luz no sentido igualmente político de um tema que vem sendo interpretado apenas no seu aspecto doutrinário-religioso: o ininterrupto elogio erasmiano do sétimo sacramento, o casamento, como atestam o *Éloge du Marriage* (1518)⁵⁰², o *Institution du Marriage Chrétien* (1523-26) e inúmeros de seus *Colloquia*. Assim, o ataque aos monges celibatários, por definição, tem como outra face o elogio ao casamento cristão.

Em resumo, as barreiras levantadas pelas ordens religiosas reservam para a autoridade dos fundadores das escolas e ordens, ou de seus sucessores, um público cativo que foi persuadido por um conjunto de ideias que não são as mesmas do consenso em geral e com isto prejudicam uma concórdia mais ampla e geral ambicionada por outros retóricos de maior fôlego, como Erasmo. Igualmente, os integrantes deste público cativo, inspirando-se no fundador de sua escola ou ordem, podem também desenvolver a ambição de substituí-los; estas fronteiras de cada escola filosófica e corrente teológica são expansionistas no sentido em que a busca da glória pelos seus chefes sugere a constante busca do maior número de discípulos e adeptos que a persuasão de suas ideias permita alcançar⁵⁰³.

Obviamente a concorrência entre filósofos e retóricos é mais antiga e visível, como Cícero narra sobre a relação difícil entre Aristóteles e Isócrates:

⁵⁰¹ Basta lembrar-se da tensão entre os fundadores de escolas de retórica e as escolas de filosofia na Grécia do IV século. Testemunhos deste quadro podem ser encontrados em cada um dos discursos preservados de Isócrates.

⁵⁰² Cf. Desiderii Erasmi Roterodami, *Encomium Matrimonii in Opera Omnia, ASD, Ordinis I, Tomus 5*, p. 333.

⁵⁰³ Também é excusado lembrar o atual número de publicações de religiosos profissionais e de professores, todos em concorrência em um receptivo mercado editorial.

« Aussi Aristote, lui-même, témoin du succès d'Isocrate, qui (...) attirait à lui l'élite des élèves (...) changea tout à coup presque entièrement sa méthode d'enseignement (...) Aristote disait [qu'il avait honte] de laisser parler Isocrate. Il donna donc plus de brillant, plus d'éclat à tout son enseignement ; à l'étude théorique des choses il joignit la pratique de l'éloquence. Ce mérite ne resta pas ignoré de Philippe, ce roi si éclairé, qui appela Aristote auprès d'Alexandre, son fils pour que ce prince apprît de lui en même temps à bien faire et à bien parler »⁵⁰⁴

A respeito de Aristóteles ainda, Cícero está tão convencido de suas incursões nos domínios retóricos que, talvez por isto, explique o tratamento aristotélico dos lugares-comuns como subordinado a uma sistemática prática da argumentação *in utramque partem*:

« Aristote y [à elaboração de teses] a exercé les jeunes gens non selon la pratique de discussion subtile des philosophes, mais selon la facilité des rhéteurs, pour pouvoir parler dans l'un e l'autre sens avec plus d'ornement et d'abondance ; c'est lui qui a enseigné les 'lieux' c'est ainsi qu'il les appelle, qui sont comme les 'étiquettes' des arguments sous lesquelles on va chercher tout ce qu'il y a à dire dans l'un ou l'autre sens »⁵⁰⁵

E Cícero, ao manifestar-se sobre o *Górgias* de Platão, obra que lhe incomoda por rir e sofismar contra os oradores – *inridentes oratorem, ut ille in Gorgia, cavillantur*⁵⁰⁶ faz a defesa arguta de grande advogado:

« (...) en réalité, ou Gorgias ne fut jamais vaincu par Socrate et le dialogue de Platon n'est que une invention [no original : neque sermo ille Platonis verus est] ou, si Gorgias fut vaincu, c'est que Socrate, n'en doutons pas, se montra plus éloquent, plus disert, et, selon la propre expression, plus abondant et plus habile orateur »⁵⁰⁷

Quintiliano acompanha Cícero nesta percepção dos movimentos expansionistas dos filósofos, ao fazer a seguinte leitura do seu *De Oratore*:

“(...) au livre III du de Oratore, Crassus [o personagem] soutient que toutes les considérations relatives à l'équité, à la justice, à la vérité, au bien moral, et inversement, rentrent dans le domaine propre de l'orateur, et que les philosophes, lorsqu'ils ont recours à l'éloquence pour défendre ces vertus, se servent des armes de la rhétorique, non de leurs”⁵⁰⁸

⁵⁰⁴ Cícéron, *De l'Orateur*, Livro III, *op.cit.*, p. 55.

⁵⁰⁵ *Idem ibidem*, p. 17.

⁵⁰⁶ *Idem ibidem*, pp. 47 e 48.

⁵⁰⁷ *Idem ibidem*, p. 50.

⁵⁰⁸ Quintilien, *op.cit.*, p. 293.

A *ambição retórica*, digamos, das antigas escolas filosóficas e das posteriores ordens e correntes teológicas cristãs podem de fato alcançar, com a adesão de membros talentosos, uma ascendência capaz de influenciar e mesmo fazer sombra às lideranças propriamente políticas.

Quanto às escolas filosóficas, cabe lembrar o crescimento agressivo do número de comunidades pitagóricas em diferentes cidades no golfo de Tarento com o resultante episódio da revolta popular, em Sybaris, que incendiou a casa de Milon de Crotona e assassinou 40 pitagóricos, como narrado por Diógenes Laércio⁵⁰⁹.

Para trazer testemunhos da ambição retórica de chefes de escolas filosóficas basta citar as famosas três tentativas de Platão de instaurar sua ideia de república exercendo sua influência sobre os tiranos de Siracusa. Ou o fato de Aristóteles superar seus concorrentes na franca disputa para o posto de preceptor do jovem Alexandre, herdeiro de Felipe, o tirano invasor da Hélade⁵¹⁰. Todos estes episódios parecem ser lembrados em único jato por Cícero no trecho em que no *De Oratore* trata dos filósofos que também se interessaram pela política – *eo qui in re publica vellet excellere*⁵¹¹.

« Et Péricles ? Il n'avait pas eu comme maître, lui (...) Anaxagore de Clazomène, un homme éminent par la possession des plus sublimes connaissances ? (...) Qui orna Dion le Syracusain de tous les genres de connaissances ? Ne fut-ce Platon ? Et (...) non seulement d'éloquence, mais de résolution et de vertu, l'inspira, le prépara, l'arma pour la délivrance de sa patrie. Ces leçons que Platon donna à Dion furent-elles, au reste, différentes de celles qu'Isocrate donna à Thimotée (...) que Lysis, célèbre pythagoricien, donna au Thébain Epaminondas (...) ou Philolaos à Archytas de Tarente, ou Pythagore lui même à toute cette vieille Grèce italienne qui s'appella autrefois la Grande-Grèce ? »⁵¹²

Quanto às correntes teológicas, além da longa epopeia da criação e extinção de ordens e da contenção e assimilação de discursos dissidentes no interior da Igreja que culminaram com o terremoto da Reforma Protestante, basta lembrar a perseguição aos

⁵⁰⁹ Diogène Laërce, *Vie de Pythagore* in *op.cit.*, p. 130. « On accuse parfois les Crotoniates de ce crime en disant qu'ils craignaient que Pythagore ne devînt tyran de leur ville ».

⁵¹⁰ Mathieu, George, *Introd. Lettres in Isocrate, Discours, op.cit.*, tomo IV, p. 177. « Le contenu de la lettre [V] montre (...) la polémique qui mit aux prises les diverses écoles philosophiques à propos de l'éducation qu'il convenait de donner au futur roi de Macédoine ». O comentador acertou no que não viu: a luta entre os filósofos pelo cargo de preceptor de Alexandre.

⁵¹¹ Cícero, *De l'Orateur*, Livre III, *op.cit.*, p. 55.

⁵¹² *Idem ibidem*, pp. 54 e 55.

Alumbrados feita pela Inquisição espanhola⁵¹³ e mais recentemente a famosa demolição, por ordem de Luís XIV, da abadia de Port-Royal-des-Champs, onde se reuniam críticos do regime adeptos do movimento religioso jansenista.

Em sentido inverso, não há motivo para recusarmos que retóricos busquem atrair a atenção para seus nomes divulgando obras filosóficas de grande apelo por tratarem de maneira surpreendente de questões da vida comum. Não há motivo para que Cícero seja classificado como “filósofo eclético”, ou mesmo que haja esta categoria “filosofia eclética” se Cícero, especificamente com seu *De Officiis, Paradoxa, Academica, Liber ad Hortensium*⁵¹⁴ tratou como retórico ou, mais precisamente, expôs retoricamente a filosofia *de outro*, as importantes reflexões de filósofos famosos e anteriores, como ele mesmo atesta ao referir-se constantemente no *De Officiis* à obra de Panécio⁵¹⁵.

Com estas obras e outras, Cícero poderia ser incluído em uma tradição retórica de divulgadores da filosofia composta por autores tais como Plutarco com suas *Maximes des philosophes, Les opinions des philosophes, Questions platoniciennes e Contradictions des stoïciens*; Lucien de Samosate com seus *Dialogi Philosophorum vitae*, Aulo Gélío com suas *Noctes atticae*, Diógenes Laércio e suas *Vitae et sententiae philosophorum etc.*

Mas Cícero não poderia imaginar que esta ambição seria ainda incendiada na Renascença com as imensas possibilidades de uma nascente imprensa: os próprios filósofos ou seus divulgadores e comentadores não só passam a influenciar diretamente os poderosos, e.g., como ilustra a Academia Platônica na Florença do XV, mas passarão a se interessar em ganhar reconhecimento mais amplo e até pretender atrair também para si, em algum grau, o centro do consenso da elite de leitores apresentando antigos textos filosóficos e empregando a retórica para tornar persuasivas suas ideias. São estes agressivos empreendedores que todos chamam hoje de *humanistas*, denotando francamente abnegados defensores de ideais.

⁵¹³ Bataillon, Marcel, *Érasme et L'Espagne, Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Préface de Jean-Claude Margolin, Genève, Librairie Droz S.A., 1998, pp. 743 a 749.

⁵¹⁴ Arfelli, Dario, Nota, cap. II in Ciceroni, *Dei doveri*, Serie Prosatori di Roma, Zanichelli edit. Bologna, 1991, p. 370. O *Liber ad Hortensium* foi estudado por Agostinho e hoje está desaparecido.

⁵¹⁵ Ciceroni, *Dei doveri, op.cit.*, p. 205. E.g: *Io non sarei scrivere queste cose, specialmente trattando di principi filosofici, se non sostenesse la medesima opinione Panezio, il piu austero degli Stoici.*

Observe-se o caso da carreira exemplar de um tradutor e escritor prolífico como Marsílio Ficino, tradutor da *Opera Omnia* de Platão, tradutor de Aristóteles e seus continuadores, de Jamblichus, Proclus, Porphyrius, Synesius, Psellus, Theophrastum Alcino, Speusippo, Pitágoras, Xenócrates e obras que atribuiu a Mercurii Trismegisti, comentarista ainda dos diálogos platônicos *Parmenidem*, *Sophistam*, *Timaeum*, *Phaedrum*, *Philebum* e autor de *Pimander seu De potestate et sapientia Dei* – a Bíblia do Hermetismo – da *Theologia Platonica*, *De immortalitate animae* e *De triplici vita*. A ascendência política que obteve em Florença acompanha o número de livros que deixou com seu nome em toda a Europa⁵¹⁶.

Estamos tratando não mais de retóricos ciceronianos que em uma república usam ideias filosóficas como vantagem competitiva em disputas com outros retóricos, mas do contrário: de profundos filósofos ou seus comentadores que, com a recém-nascida imprensa à sua disposição, a partir de seus gabinetes e com as armas da retórica, saem para uma arriscada vida pública na Renascença, tomada pela intolerância religiosa, em busca ardorosa pelo reconhecimento público, como pode ter sido o caso de humanistas com biografias marcantes, e.g., Pico della Mirandola, Angelo Poliziano, Lorenzo Valla, Rudolf Agricola, Giordano Bruno, Tommaso Campanella, entre outros.

Aqui é o lugar também de sinalizar que filósofos ou seus comentadores que perderam uma alta posição política teriam também escrito segundo as regras e com os lugares-comuns da arte oratória quando se tratava de recuperar apoios e adesões, quase a exemplo das apelativas *Tristia* do poeta Ovídio. Seria então uma motivação retórica que teria levado Boécio a esquecer as abstrações aristotélicas para redigir na prisão a tocante, pois retórica, *Consolação da Filosofia*; o perseguido e dialético Pedro Abelardo a redigir sua *Historia mearum tribolationum*, o Dante banido de Florença a escrever *Il convívio*?

Da parte dos religiosos, com o advento da Reforma, além do próprio Lutero⁵¹⁷, Erasmo deverá enfrentar a concorrência de outros oradores-escritores de vida tão aventureira quanto aquela dos famosos humanistas, mas conhecidos antes como *líderes* da Reforma; venerados hoje por luteranos e calvinistas, mas corretamente entendidos por outros como grandes polemistas, a maioria dos quais com formação clássica e que

⁵¹⁶ Vide anexo B.

⁵¹⁷ Calvino publicará seu primeiro livro em 1534; e sua famosa *Institutio Christianae Religionis* foi publicada em 1536, ano da morte de Erasmo.

encontra na apresentação retórica da doutrina de seus líderes a ocasião de obterem também para si o reconhecimento público, exibirem sua *virtude* e obterem assim a *glória* dos Antigos. Este poderia ser o caso de Justus Jonas, Johannes Œkolampad, Étienne Dolet, Ulrich von Hutten, Philipp Melanchthon, Ulrich Zwingli, Willibald Pirckheimer, entre outros que podemos citar.

Do lado da defesa conservadora da doutrina da Igreja de Roma, tema de grande interesse popular, e diante da oportunidade de desafiar um nome conhecido como aquele de Erasmo, para obter-se o reconhecimento público, foram muitos os que se apresentaram com a aparência e a verve dos idealistas: Jacques Lefèvre d'Étaples (Jacob Faber Stapulensis), Josse Clichtove, Jacques Masson (Jacobus Latomus), Edouard Lee, Jacques Zuñiga, Sancho Carransa, Johann Eck (Johann M. von Eck), Jacques Hoogstraeten, Standish⁵¹⁸, Noël Bédá etc.

Prova de que esta abordagem retórica é verossímil é o fato de que destes líderes da Reforma ou conservadores católicos farão e quebrarão alianças com Erasmo em movimentos de uma disputa retórica que ainda será detalhada e entendida unicamente do ponto de vista político, i.e., do ponto de vista de um confronto entre homens em uma aguda disputa retórica por apoios e adesões.

Pois, de fato, se esta iniciativa *não revelasse os segredos da própria arte retórica*, como diz Platão no *Fédro*⁵¹⁹, estes concorrentes religiosos e seus epígonos, denunciados por Erasmo de agirem como retóricos, poderiam reagir indo além de acusá-lo de fazer o mesmo e, há mais tempo, para acusá-lo mesmo de pretender monopolizar o comentário retórico da doutrina de um mestre anterior, o discurso do próprio Cristo!

Assim, insinua-se para nosso olhar uma cadeia formada pela ação retórica de filósofos e religiosos que, por sua vez, têm suas obras exploradas retoricamente por comentadores ou imitadores, que também por sua vez terão suas obras empregadas retoricamente por tradutores e outros comentadores, todos em busca da glória da proeminência pública, valendo-se de discursos anteriores, testados e bem sucedidos.

⁵¹⁸ Como referência, tomamos estes nomes lembrados por um comentador teólogo católico. (Chantraine, Georges, *op.cit.*, pp. 88 e 89).

⁵¹⁹ Platon, *Phèdre*, *op.cit.*, p. 137. Esta é a principal acusação platônica contra a retórica, a de não ser fundada em conhecimento, mas em verossímeis; este seria o “segredo da arte”.

Esta interpretação oferece outro sentido à confissão humanista “somos anões sentados nos ombros de gigantes”⁵²⁰.

Além da concorrência de filósofos, tradutores, comentadores e comentadores de antigos comentadores, todos com ambição retórica, além da concorrência igualmente de líderes da Reforma escrevendo sob o manto sagrado dos religiosos e mais a concorrência de comentadores destes líderes e de apologistas e defensores aguerridos da Igreja de Roma; além destes todos, Erasmo ainda teve que disputar com tradutores e comentadores que exploravam certas obras da erudição greco-latina que, devido à força de suas imagens, ao imenso poder de evocação, às visões fantásticas, às cenas espetaculares, às sugestões sobrenaturais, possuíam grande apelo junto a um público altamente impressionável e ávido de mistérios. O humanista condenava abertamente a emulação silenciosa destes discursos, denunciando de maneira *cristã* seu franco paganismo.

O retórico Isócrates já se incomodara com o apelo abusivo à fantasia feito por seus concorrentes na obtenção da glória:

*“Il est donc évident que les écrivains qui veulent composer ou écrire des oeuvres agréables à la foule ne doivent pas rechercher les propôs les plus utiles, mais les histoires les plus merveilleuses. La foule, lorsqu'elle entend de tels récits, est heureuse; de même, lorsqu'elle assiste aux lutes et aux combats. Voilà pourquoi il est légitime d'admirer la poésie d'Homère et ceux qui les premiers découvrirent la tragédie: ils surent pénétrer la nature de l'homme et utiliser ces deux formes d'art pour composer leurs poèmes. Le premier a chanté, dans sa geste, les lutes et les guerres des demi-dieux, les autres ont transposé ces récits en des lutes et des actions pour faire de nous, non seulement des auditeurs, mais aussi des spectateurs. Devant de tels exemples, la preuve est faite pour ceux qui veulent charmer l'âme de leur auditoire qu'ils doivent s'abstenir de donner des avis et des conseils et ne doivent dire que ce dont ils voient les foules manifester le plus de plaisir”*⁵²¹

E, de fato, é preciso não acreditar inocentemente que célebres autores da Antiguidade eram lidos imparcialmente na Renascença como hoje podemos ler “autores de literatura universal”. Os mil anos de cristianismo da Europa de 1500 não tinham sido suficientes para extirpar, em todas as aldeias e montanhas, os resíduos de cultos, modos, palavras, expressões, comportamentos e convicções pagãs da época de gregos e latinos ou mesmo anteriores às divindades greco-romanas, tais como aqueles cultuados, e.g.,

⁵²⁰ Cf. o adágio renacentista *Nani gigantum humeris insidentes*.

⁵²¹ Isocrate, *À Nicocles*, *op.cit.*, p. 110.

por etruscos, gauleses e vickings. Para recuperarmos estes resquícios com que Homero foi lido na Renascença, é valioso observar, e.g., no Brasil, a continuidade de religiões anímicas africanas em diversos graus de associação com o cristianismo ou a permanência de certos cultos pré-muçulmanos em vilarejos do norte da África.

Grande parte dos leitores da Renascença possuía apenas rudimentos do latim e mesmo leitores cultos tomavam autores como Homero, Hesíodo, Xenofonte, Políbio, Varrão, Virgílio, Suetônio, Plutarco, Apuleio, Dante, Petrarca etc. como sábios detentores de conhecimentos mágicos, astrológicos, alquímicos, esotéricos sobre as forças secretas e os arcanos da natureza, suas ervas, plantas-animais, monstros marinhos, animais fantásticos, virtudes de pedras, fontes, metais, o jogo de correspondências, a influência dos números, das formas geométricas, a interpretação do intestino dos animais, vôo dos pássaros etc. De conhecimentos sobre a natureza profunda do homem, a manipulação de seus desejos através de encantamentos e sortilégios, o significado de seus sonhos, marcas de seu corpo, seu destino, as palavras e fórmulas com poderes mágicos, as sociedades secretas, cidades fantásticas, povos misteriosos etc.

Conhecimentos sobre a realidade do mundo dos mortos e sua aparência, a descrição dos infernos, do purgatório e do céu, sua aparência, seus pensamentos, suas necessidades, seus recados, seus vaticínios, lamentos etc. Sobre o funcionamento do cosmos o movimento das esferas, a influência dos astros junto aos homens, cidades, impérios, fenômenos extraordinários da natureza, pestes e colheitas abundantes, sua associação a divindades pagãs e seus atributos, as propriedades das horas, dos dias das épocas etc; sobre Deus e demais entidades celestes, a hierarquia dos anjos, dos santos, os milagres, aparições, castigos e recompensas, o recebimento de dons e as maneiras de obter o favor de Deus.

Tomemos três cenas da *Ilíada*⁵²², que além do evidente culto aos deuses gregos, favorecem inquietantes especulações e o reforço de antigas superstições: começamos com a cena em que Zeus inspira um sonho enganador em Agamenon:

“Pars et rends-toi, Songe pernicieux; vers les agiles vaisseaux des Achéens. Entre dans la tente d’Agamemnon l’Atride, et rapporte-lui, très exactement, tout ce que je veux. Ordone-lui d’armer en masse les Achéens aux têtes chevelues, car il pourrait maintenant s’emparer de la ville aux larges rues

⁵²² Primeiro livro a ser impresso em inglês.

des Troyens. Les Immortels qui habitent les demeures de l'Olympe ne sont plus de sentiments divisés. Héra, les suppliant, les a tous fléchis et, sur les Troyens, des deuils sont imminents. Ainsi parla-t-il, et le Songe partit aussitôt qu'il eut entendu le message (...) et se rendit auprès d'Agamemnon l'Atride. Il le trouva endormi sous sa tente (...) Il s'arrêta au dessus de sa tête, semblable à Nestor fils de Nélée, qu'Agamemnon entre tous les Anciens, honorait le plus. Or donc, sous les traits de Nestor, le Songe divin lui adressa la parole : 'Tu dors, fils de l'ardent Atrée, le dompteur de chevaux ! Il ne doit pas dormir toute la nuit l'homme qui siège au Conseil (...) Pour toi, garde bien en ton âme cet avertissement, et que l'oubli ne t'appréhende pas, lorsque t'aura quitté le suave sommeil'. Ayant ainsi parlé, il s'en retourna,, et le laissa là, songer en son âme à des événements qui ne devaient pas s'accomplir. Agamemnon se disait, en effet, qu'il allait enlever en ce jour la ville de Priam, l'insensé ! Il ignorait les intentions que Zeus nourrissait (...) »⁵²³

Em seguida, a cena em que Aquiles recebe a visita e conversa com o espectro de Pátroclo:

«Quand, déliant les chagrins de son coeur, le sommeil envelopant et profond l'eut saisi – car il avait fort lassé ses membres rayonnants, en fonçant sur Hector en face d'Ilion battue par les vents – voici que survint l'âme du malleureux Patrocle, toute pareille à lui-même pour la taille, les beaux yeux et la voix, et pareils aussi tout entour de sa chair, étaient ses vêtements. Elle s'arrêta au-dessus de la tête d'Achille et lui dit ces paroles : - 'Tu dors, et tu m'oublies, Achille. Tu ne me négligeais point lorsque j'étais vivant, mais tu m'abandonnes maintenant que je suis mort. Enssevelis-moi au plus vite, et que je franchisse les portes d'Hadès. Des âmes fantômes de ceux que ont fini de souffrir, me repoussent au loin et ne me laissent pas, au-delà du fleuve, me mêler à elles, et c'est en vain que j'erre autour de la demeure aux larges portes d'Hadès. Donne-toi donc ta main et que je me lamente, puisque je ne sortirai plus désormais d'Hadès lorsque vous m'aurez accordé ma part de feu. (...) Mais j'ai encore autre chose à te dire et à te recommander, si tu veux m'obeir. Ne place pas mes os loin des tiens, Achille ; qu'ils reposent ensemble (...)'. Achille aux pieds rapides lui répondit et dit : - 'Porquoi, tête si chère, es-tu venu ici, et me fais-tu chacun de ces commandements ? Pour moi, c'est sans reserve que j'accomplirai tout et que j'obéirai comme tu le prescrites (...)'. Ayant ainsi parlé, il étendit les bras, mais il ne saisit rien. L'âme, telle une fumée, c'était enfuie sous terre avec un cri aigu. Stupéfié, Achille se leva, se frappa dans les mains, et dit ces mots plaintifs : - 'Hellas ! Il est donc vrai qu'il existe, même dans la maison d'Hadès, une âme et un fantôme ; mais sans aucune vitalité réelle»⁵²⁴

E lembramos, por fim, a terrível cena em que os deuses temem que o chão se abra e mostre o inferno:

“C'est ainsi que les dieux bienheureux, surexcitant les deux champs, les mirent aux prises et firent entre eux éclater une discorde acharnée. Le Père des hommes et des dieux tonna du haut des airs d'une façon terrifiante. Posseidon ébranla les profondeurs de la terre infinie et les sommets escarpés des montagnes (...) Le roi de ceux qui sont sous terre, Aïdonée prit peur au

⁵²³ *Illiade*, II, 72.

⁵²⁴ *Illiade*, XXIII, p. 501.

*fond de son royaume ; épouvanté, il sauta de son trône et cria, dans la crainte qu'au-dessus de lui, Posseidon qui ébranle la terre n'entrouvrît le sol et ne fit apparaître, aux yeux des mortels et des Immortels, les effrayantes et les putrides demeures, dont les dieux même ont horreur »*⁵²⁵

Mesmo Cícero, o pai da retórica, foi explorado retoricamente como objeto de especulações místicas por causa da sua famosa narrativa *O Sonho de Cipião*⁵²⁶. Com muito mais facilidade foram explorados os poetas latinos: lembre-se da força das imagens pagãs de Ovídio em suas *Metamorphoses* e mesmo do urbano e polido Horácio, que nos legou uma terrível narrativa de magia negra⁵²⁷. Até historiadores sérios como Suetônio prestam-se a especulações quando descrevem prodígios que acompanham momentos decisivos da história como em seu *Vitae XII Caesarum*⁵²⁸.

E é pouco sabido que há um gênero de textos e poemas que são veladas narrativas, iniciativas e introdutórias, a segredos místicos em que o personagem principal é submetido a provas espirituais ou faz uma viagem fantástica. Assim pode ser lida a obra *Isis e Osíris*, de Plutarco, como um tratado de alquimia; as *Metamorfoses* de Apuleio, mais conhecidas como *O asno de ouro*, em que Eros simbolizaria Deus e Psiché, a alma submetida à purificação; a *Divina Comédia* que sob forma de alegorias mostraria a elevação da alma pelo conhecimento e observância de preceitos rosacruz⁵²⁹ e *la favola d'Orfeo* de Ângelo Poliziano⁵³⁰.

Na Renascença não vamos nos esquecer que o próprio Petrarca entre os humanistas revela em sua *Ascensão ao Monte Ventoux* um profundo misticismo

⁵²⁵ *Iliade*, XX, p. 447.

⁵²⁶ Cícero, *Tratado da Republica*, trad. do latim, introdução e notas de Francisco de Oliveira, Lisboa, Círculo de Leitores e Temas e debates, 2008, p. 231.

⁵²⁷ Quinto Horácio Flaco, *Oeuvres Complètes – odes et epodes*, trad. nouvelle avec une introd. et des notes par François Richard – Tomo Premier, Classiques Garnier, 1950, pp. 207 a 213. A *Epode V* recebe o seguinte comentário do tradutor na p. 285: « *Tableau d'un violent effet dramatique, dans lequel le poete dépeint une effroyable scène de magie Don l'héroïne est la fameuse Canidie. Un enfant noble a été ravi par elle et par trois autres mégères, il est soumis à un lent supplice jusqu'à ce que mort s'ensuive, puis sa moelle et son foie serviront à la préparation d'un breuvage destine à retenir auprès de Canidie un vieil amoureux qui lui échappe. La scène n'est pas invraisemblable, et nous connaissons, par des inscriptions, des faits analogues* ».

⁵²⁸ Suetone, *Les douze césars*, Nouvelle édition avec une introduction et des notes par Maurice Rat, Tomo Premier, Classiques Garnier, 1954, p. 36. Em *Julius Caesar*, XXXII, lê-se: « *Il balançait encore, lorsque eut lieu le prodige suivant - Cunctanti ostentum tale factum est – Un homme d'une taille et d'une beauté remarquables apparut soudain Assis tout près et jouant du chalumeau. Outre les bergers, un grand nombre de soldats des postes voisins était accouru pour l'entendre, et entre autres des trompettes (...)* ».

⁵²⁹ Battistini, Matilde. *Astrologie, magie et alchimie*, trad. de l'italien par Dominique Férault, Éditions Hazan, Paris, 2005, p. 244.

⁵³⁰ Ângelo Poliziano integrava a Academia Platônica em *Corregio*, Florença, dirigida pelo filósofo hermetista Marsílio Ficino.

platônico-agostiniano. E, sobretudo, é preciso notar o sucesso extraordinário de títulos que, sob a etiqueta de neoplatonismo, escondem o mais fundo hermetismo, como aqueles traduzidos e comentados por Marsílio Ficino, como o *Mercurii Trismegisti Pimander, seu liber de potestate et sapientia Dei*⁵³¹, assim como obras suas, e.g., *De Triplici vita* e os *Commentarii in Timaeum, in Phaedrum, in octavum de republica Platonis*; de Pico de la Mirandola, aluno de Marsílio Ficino, sua *Opera Omnia* que inclui seus textos *Heptaplus de opere sex dieru*, interpretação cabalística dos primeiros dias da criação e o *Tractatus de ente et uno cum objectionibus quibusdam et responsionibus* que aproxima Moisés, Platão e Aristóteles; de Cornélio Agrippa von Nettesheim, autor de *De occulta philosophia*, obra de magia; de Johannes Reuchlin autor de *Breviloquus vocabularius*, *De Verbo mirifico*, obra cabalística que notoriamente atribui poderes mágicos às palavras da Torá.

Erasmus ainda tem mais uma classe de concorrentes entre os filósofos e poetas ou seus comentadores que, com a imprensa, a partir de seus gabinetes, e com as armas da retórica, saem também para a vida pública em busca de seu reconhecimento: estes são os eruditos puristas, em geral italianos que, sob o rigor de suas críticas filológicas, Erasmo detecta uma concorrência que apela para o prestígio da cultura clássica com uma desenvoltura que condena *religiosamente* por resvalar de maneira indecente um franco paganismo⁵³².

Esta disputa contra os ciceronianos é especialmente interessante e equivale a um episódio duplo: uma questão teórica sobre a disciplina é também uma ocasião de exercício da própria disciplina.

Com estes concorrentes, Erasmo desenvolverá uma polêmica conhecida como “contra os Ciceronianos”, que, obviamente, trata-se de mais um confronto retórico. Parece ter sido contra estes que seu personagem Loucura já descrevia os Gramáticos « (...) *que prennent aussi d’extrêmes plaisirs à decouvrir sur des parchemins pourris, soit le nom de la mère d’Anchise soit quelque expression inusitée* (...) »⁵³³ e fazem como

⁵³¹ Garin, Eugenio, *op.cit.*, p. 11.

⁵³² Citamos, e.g., entre os ciceronianos, o italiano Julius Caesar Scaliger, autor da invectiva *Oratio pro Cicerone contra Erasmum* publicada na Paris de 1531.

⁵³³ Érasme de Rotterdam, *Eloge de la Folie*, *op.cit.*, p. 107.

diz dos Filósofos « (...) *jettent aux yeux des ignorants la poudre que les aveugle* »⁵³⁴ ignorantes que apenas admiram o que não entendem.

Esta imagem inesquecível dá a nota justa que distingue a verdadeira retórica ciceroniana, toda voltada para a persuasão, na sua capacidade de se fazer entender amplamente, sem esforço e de maneira prazerosa. Algo muito diferente da estética enrijecida em fórmulas fixas, como pretendido por estes ciceronianos que se recusavam a empregar uma palavra que não tivesse sido antes empregada por Cícero.

Esta erudição, cega à verdadeira vocação pública da retórica, produz o resultado contrário: fecha-se em um discurso para iniciados e se torna um conhecimento análogo a outros já condenados por Erasmo como a árida teologia escolástica ou, em outro extremo, aqueles conhecimentos divinos revelados, inspirados, intuídos por vozes interiores, visões etc; conhecimentos que podem apenas ser alcançados através de uma selva de silogismos ou por alegadas experiências místicas, mas que não podem ser, em seguida, completamente ensinados ou revelados para a grande maioria dos os fiéis, pois estes não os compreenderiam.

Assim, firma-se uma das convicções mais profundas que podemos encontrar entre os retóricos e que poderia ser resumida pelo pensamento: o que não pode ser bem e claramente explicado é obscuro mesmo para quem afirma compreendê-lo. É esta conclusão que está implícita na sentença ciceroniana:

*« Ne soyons donc pas effrayés de la difficulté des arts (...) Selon moi, la réalité est celle-ci : ce qu'on ne peut apprendre promptement, on ne peut jamais l'apprendre à fond – res quidem se mea sententia sic habet, ut, nisi quod quisque cito potuerit, nunquam omnino possit perdiscere »*⁵³⁵

Em resumo, Erasmo patrocina um centro de consenso que se funda sempre em tópicos fácil e agradavelmente compreensíveis e o protege de perturbações e instabilidades que podem ser causadas por temas obscuros, apelativos ou supersticiosos. Pois estes temas têm alto poder de atração e interesse para o público em geral, mas são mal compreendidos, diversamente interpretados e causam a cisão e a discórdia.

É sem revelar estas questões retorico-políticas em jogo que o humanista exhibe em 1521 no seu *Antibárbaros* argumentos que aparentemente mostram apenas o zelo do

⁵³⁴ *Idem ibidem*, p. 117.

⁵³⁵ Cícero, *De l'Orateur*, Livre III, *op.cit.*, p. 36.

filólogo, ao reunir todos estes literatos concorrentes, fantasistas sensacionalistas, herméticos ou puristas ciceronianos, sob a etiqueta da terceira e última classe de adversários que fazem um *desserviço aos verdadeiros Studia Humanitatis*:

“ É bem verdade aquilo que se diz: “Dar uma mão no momento errado é pior que não ajudar”. Estes bárbaros voluntariosos são uma verdadeira catástrofe: procurando socorrer a cultura em perigo e acabaram completando sua destruição. Teriam feito melhor se tivessem dosado sua força, se tivessem se perguntado se estavam à altura, primeiro de enfrentar um tal desafio (...) Por culpa deles, de fato, a antiga e verdadeira filosofia se perdeu em um meandro de sutilezas e invencionices (...) é culpa deles se os textos clássicos, mais complexos são, mais corrompidos se tornam. É culpa deles se a teologia primitiva se degenerou tanto e afastou-se de sua pureza original (...)Um se ocupa de gramática, um segundo de retórica, um terceiro de dialética, um quarto de física, um quinto de teologia; quem comenta os clássicos não explica, mas confunde, não acrescenta, mas contamina; quem publica um texto pensa corrigir aquilo que deveras não entende; quem traduz do grego, emprega um péssimo latim, porque não sabe nem um, nem outro. Em meio a todo este caos, a toda esta concorrência, o ativismo inútil produziu uma desordem geral. Quanto mais procuram fazer, mais desastres provocam (...)”
⁵³⁶ (grifos e trad. nossa)

Em 1528 com o *Ciceronianus*, Erasmo será bem mais direto – sem jamais dizer tudo – contra todos que usam dos conhecimentos específicos que possuem, mas que sem a sabedoria ampla e agregadora dos retóricos, prejudicam a estes ao estimularem a discordia quando insistem em atrair para si apenas parte do consenso:

“ Sob as roupagens de ciceroniano, se manifesta, aqui uma nova onda de velhas heresias ; em outras paragens, se manifesta o judaísmo ; mais distante, enfim, o paganismo. É assim que há alguns anos começaram a surgir na Itália algumas seitas de platônicos e de aristotélicos. Façamos então de maneira que desapareçam estes títulos de discórdia ; gravemos em nós os nomes que nos unem através da erudição que herdamos de nossos antepassados, através da religião e de toda a vida »⁵³⁷ (grifo e trad. nossa)

⁵³⁶ Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari*, *op.cit.*, p. 117. “È proprio vero quel che si dice: “Dare un mano al momento sbagliato è peggio che non aiutare”. Questi barbari volenterosi sono stati una vera catastrofe: cercando di soccorrere la cultura in pericolo, ne hanno completato la distruzione. Avrebbero fatto meglio a misurare le loro forze, a chiedersi se erano all’altezza, prima di affrontare una simile impresa (...) Per colpa loro, infatti, l’antica e vera filosofia si è persa nei meandri delle sottigliezze e delle invenzioni (...) È colpa loro se i testi classici più sono complessi più sono corrotti. È colpa loro se la teologia primitiva è tanto degenerata dalla sua purezza originaria. È colpa loro se i grammatici fanno errori di latino e insegnano regole sbagliate. Insomma, per farla finita una buona volta, è colpa loro se in Greco e in latino passa per dotto chi non sa neppure dove sta di casa l’eloquenza. Uno si occupa di grammatica, un secondo di retorica, un terzo di dialettica, un quarto di fisica, un quinto di teologia; chi commenta i classici non spiega, ma confonde, non aggiunge, ma contamina; chi pubblica un testo pensa di correggere quello che non capisce; chi traduce dal Greco impiega un pessimo latino, perché no sa ne l’uno ne l’altro. In mezzo a tutto questo caos, a tutta questa concorrenza, l’attivismo inutile ha prodotto un disordine generale. Quanto più si danno da fare, più disastri provocano (...)”

⁵³⁷ Érasme de Rotterdam, *Le Ciceronien*, *op.cit.*, p. 357. « Il faut veiller, avant tout, à ce que cette jeunesse naïve et sans expérience, leurrée par le faux brillant de ce surnom de ciceronien, ne devienne paienne sous couleur de ciceronianisme. Nous voyons en effet que ce genre de fléu est encore loin d’être éteint. Sous le fard ciceronien, se manifeste, ici, une nouvelle poussée des vieilles hérésies ; ailleurs, le

Capítulo IV

A natureza retórica da escrita erasmiana

Até aqui, tratamos da *gênese* da escrita erasmiana a partir de concepções aristotélicas presentes na *Retórica*, tomadas como reconhecimento e explicação da autonomia e legitimidade da dedução retórica frente à ciência e à filosofia. Esta compreensão permite uma abordagem propriamente política da retórica e insere a arte oratória e seus efetivos discursos no quadro histórico das disputas entre os homens que, cerceados crescentemente por leis no uso da força na busca da glória, são levados a agir pela palavra⁵³⁸.

A seguir, passamos a expor as armas que, através da retórica, Erasmo empregou contra teólogos e filósofos que se apresentavam como árbitros da verdade em seu tempo: a referência ambivalente aos Sofistas, aos retóricos e aos epicuristas; uma posição nuançada em relação aos sentidos; a atenção à natureza e à experiência vivida pelos homens, o elogio à prudência dos céticos; o negado, mas efetivo empenho em polêmicas; a crítica aos abusos da dialética; a denúncia da superstição; o engajamento na causa do ensino e a prática e difusão da arte de bem escrever.

Concluimos o capítulo anterior apresentando um pouco conhecido Erasmo que na posição de mestre retórico está em concorrência direta com representantes de corrente religiosa, escola filosófica, tradutores e comentadores de textos da Antiguidade, líderes da Reforma ou seus críticos, todos percebidos como adversários retóricos. Como resultado do capítulo, chegamos a delinear a carreira retórica de Erasmo e a fazer uma descrição sucinta do quadro retórico que o antecedeu para melhor aquilatar o legado erasmiano.

judaisme ; plus loin enfin, le paganisme. C'est ainsi qu'il y a quelques années se mirent à surgir en Italie quelques sectes de Platoniciens et d'Aristotéliens. Faisons donc en sorte que disparaissent ces surnoms de discorde ; gravons plutôt en nous les noms qui nous unissent dans la culture, dans la religion et dans toute la vie ».

⁵³⁸ Aristote, *Rhétorique*, *op.cit.*, p. 80. (*Ret*, 1355b). “De plus, il serait absurde que l'homme fût honteux de ne pouvoir s'aider de ses membres et qu'il ne le fût pas de manquer du secours de sa parole, ressource encore plus propre à l'être humain que l'usage des membres”.

Agora é preciso, a partir da mesma leitura da *Retórica* aristotélica, evidenciar a *natureza* retórica da escrita erasmiana inserida no quadro social das deliberações públicas – em sentido estrito em Atenas e em sentido lato na Renascença – em que o saber retórico pode ser visto como resultado de um procedimento heurístico reiterado por gerações de retóricos e de um dinamismo, uma mútua determinação, entre um saber proposto pelo orador e o saber detido pelo auditório e entre os saberes de oradores concorrentes.

Em uma fórmula mais simples, depois de propormos uma abordagem para o “Por quê?” da obra erasmiana, somos conduzidos agora a buscar compreender seu “Como?” sempre no esforço de isolar o exato “O quê?” que se manifesta à superfície de sua obra, pois, para a aquisição deste conhecimento, seu “Como?”, também é preciso vencer a regra de ouro que a retórica estabeleceu paulatinamente para si mesma: aquela de jamais revelar-se na perseguição de seus objetivos políticos.

O elogio retórico da paz⁵³⁹

Os antigos Sofistas e mestres retóricos que conhecemos fazem em geral a defesa da paz e da concórdia entre os homens através do elogio das *virtudes* e de aconselhamentos fundados em virtudes⁵⁴⁰ que, sob a análise detida de tantos discursos preservados pela tradição, podem ser tomadas por condutas, práticas, hábitos – ou costumes – que a tradição reteve como melhores soluções para os dilemas e conflitos cotidianos da vida social ou por várias outras razões favorecem a vida comum.

Mas rapidamente passam a tratar também da possibilidade de paz entre os diferentes Estados gregos. São claramente discursos pela paz entre as cidades gregas os dois discursos atribuídos a Górgias e a Lísias, ambos realizados diante da multidão

⁵³⁹ É preciso considerar que podemos facilmente conceber grupos sociais constantemente organizados para a guerra e nos quais o esperado benefício de seus engajamentos seja o argumento mais persuasivo e constitua em torno de si o consenso de pelo menos sua elite dirigente. É preciso também considerar que o significado da paz é oscilante, pois esta pode ser imposta por quem vence uma guerra, e então significará opressão para os vencidos.

⁵⁴⁰ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, pp. 118 e 119. Górgias mereceu a instalação, em Olímpia, de uma estátua sua em cujo pedestal, recentemente encontrado, foi gravado “ por amor e reconhecimento de suas lições – nenhum mortal jamais imaginou uma mais bela arte para preparar os homens aos trabalhos da *virtude*.”

vinda de todas as cidades gregas em dois diferentes e seguidos Jogos Olímpicos⁵⁴¹, discursos que são um verdadeiro programa político hoje conhecido por *pan-helenismo*. Isócrates, discípulo e continuador de Górgias⁵⁴², chegou a escrever um discurso *Sobre a Paz*, no qual afirma:

“Eu me espanto quando estes velhos não se lembram e os jovens não tenham ainda aprendido de ninguém que, do fato de termos recebido a recomendação de nos mantermos firmes na paz, nós não sofremos nenhum mal, enquanto que aqueles que se decidem facilmente pela guerra, nos mergulharam já em muitas e profundas desgraças”⁵⁴³

Isócrates prossegue, fazendo a descrição das vantagens da paz:

“*Mais si nous faisons la paix (...) c’est en pleine sécurité que nous habiterons notre ville, débarassés des guerres, des dangers et du désordre qui maintenant nous oppose les uns aux autres; chaque jour nous nous rapprocherons de l’abondance, délivrés des contributions, des triérachies et des autres liturgies concernant la guerre, n’ayant plus de crainte pour cultiver nos terres, naviguer sur mer et entreprendre les autres travaux que maintenant la guerre fait cesser*”⁵⁴⁴

Erasmus dá continuidade à uma longa tradição retórica de elogio da paz ao atender ao pedido de Jean Le Sauvage, um dos principais arquitetos do surpreendente encontro em Cambrai, em março de 1517, entre o Imperador, o rei de França e Charles de Bourgogne, em breve, Charles d’Espagne, para escrever no sentido de que a paz fosse selada entre estes monarcas. Como resultado, publicou no fim deste mesmo ano o *Querela Pacis* em que, optando pela prosopopeia, como fizera no *Elogio da Loucura*, fala em nome da própria Paz que se queixa⁵⁴⁵:

⁵⁴¹ Mathieu, Georges, *Notice in Isocrate, Discours*, Tomo II, p. 4. Em 392 Górgias fez seu famoso *Discurso Olímpico* – um discurso *Panegírico*, *i.e.*, para todo o povo cosmopolita reunido em uma festa religiosa – em que convocava todos os gregos à concórdia e à luta conjunta contra os bárbaros e a conquista de suas terras. Em 388, na Olimpíada seguinte, depois de 4 anos, foi Lisias que retomou o mesmo apelo à luta comum com outro Panegírico.

⁵⁴² Plutarque, *Vies des dix Orateurs*, IV – *Vie de Isocrate in Discours*, Tomo I, p. XXVIII. “5. *Il [Isócrates] organisa une école et se mit a faire de la philosophie et à écrire ses pensées (...) il pensait ainsi amener les Grecs aux sentiments qu’ils devaient avoir*”. Émile Brémond nos alerta que esta obra é falsamente atribuída a Plutarco, trata-se antes de um Pseudo-Plutarco (Brémond, Émile, *Notice in Discours*, Tomo IV, p. 63).

⁵⁴³ Isocrate, *Sur la Paix, op.cit.*, p. 14. « *Je m’étonne que les vieillards ne se souviennent plus et que les jeunes gens n’aient appris de personne que, du fait des gens qui nous recommandaient de tenir fermement à la paix nous n’avons jamais subi aucun mal, tandis que ceux qui se décident facilement pour la guerre, nous ont déjà plongés dans beaucoup de graves malleurs* ».

⁵⁴⁴ *Idem ibidem*, p. 17.

⁵⁴⁵ Margolin, Jean-Claude, *Introd. La complainte de la Paix - Querela Pacis, op.cit.*, p. 910.

“Se eu sou em realidade esta Paz tão louvada pelos deuses como pela voz dos homens, a fonte, a mãe, a amamentadora, a propiciadora e a protetora de todos os bens que possuem o céu ou a terra ; se, longe de mim, nada prospera aqui baixo ; se nada de seguro, nada de puro ou santo, nada que seja agradável aos homens ou do que os deuses sejam gratos, não pode se estabelecer ; se, em revanche, a guerra é, sem dúvida, um tipo de oceano escuro que espalha todos os males que podem afligir, lá ou aqui, o universo inteiro ; se esta praga apodrece bruscamente tudo o que floresce, fazendo desmoronar os edifícios da prosperidade, sacudindo mesmo as construções as mais sólidas ; destruindo as coisas melhor estabelecidas ; transformando em amargor tudo o que é doçura ; em uma palavra : a guerra é a tal ponto sacrílega que destrói instantaneamente, praga assustadora, tudo o que toca à piedade e à religião ; se nada é tão funesto aos homens como esta calamidade, nada que seja mais detestável às potências celestes, eu vos pergunto, em nome do Deus imortal : quem poderia crer que aqueles que a provocam sejam humanos e que eles tenha o menor grão de cérebro, quando se vê que eles se aplicam com tantos esforços, tantos preparativos, com tantas despesas de dinheiro, tantos artifícios, tanta solicitude e se expondo a tantos perigos para me expulsar, tal como eu sou, e para pagar de uma maneira tão cara uma tal quantidade de desgraças ?”⁵⁴⁶

No entanto, por mais doces, inebriantes e sagradas as palavras que fazem o elogio da paz para quem a ama, é preciso reconhecer, ao menos em tese, que em um ambiente em que a defesa da paz é um lugar comum com forte apelo popular, na assembleia grega ou na sociedade cristã renacentista, o retórico falará necessariamente pela paz para que seja ouvido e considerado, pois é isto que trará glória à sua disciplina e autoridade. Este é o ponto.

Por isso, o discurso *Sobre a Paz* de Isócrates merece ser estudado com cuidado: assim como Aristóteles teorizava, à mesma época em sua *Retórica*, que a persuasão que produz consenso se funda no que já é admitido ou é admissível⁵⁴⁷, assim Isócrates,

⁵⁴⁶ Érasme de Rotterdam, *Querela Pacis*, *op.cit.*, pp. 912 e 913. « Si je suis en réalité cette Paix tant vantée par les dieux comme par la voix des hommes, la source, la mère, la nourrice, la pourvoyeuse et la protectrice de tous les biens que possèdent le ciel ou la terre; si hors de moi, rien ne prospère ici-bas; si rien d'assuré, rien de pur ou de saint, rien qui soit agréable aux hommes ou dont les dieux vous soient reconnaissants, ne peut s'établir; si en revanche, la guerre est, sans contredit, une sort d'océan qui répand tous les malheurs qui peuvent affliger, ici ou là, l'univers tout entier, si ce fléau flétrit brusquement tout qui fleurit, faisant s'écrouler les édifices de la prospérité, ébranlant les solides charpentes, détruisant les choses mieux établies, transformant la douceur en amertume; en un mot, si elle est à ce point sacrilège qu'elle détruit instantanément, fléau épouvantable, tout ce qui touche à la piété et à la religion; si rien n'est plus funeste aux humains que cette unique calamité, rien qui ne soit plus détestable aux puissances d'En haut, je vous demand, au nom du Dieu immortel: qui pourrait croire que ceux qui la provoquent sont des hommes et qu'ils ont le moindre atome de cervelle, quand on les voit s'appliquer avec tant d'efforts, tant de préparatifs, de telles dépenses d'argent, tant d'artifices, de sollicitude et de périls, pour me chasser, telle que je suis, et pour payer si cher une si grande quantité de malheurs? »

⁵⁴⁷ Aristote, *Rhetorique*, *op.cit.*, p. 293. (*Ret*, 1403a 18). O entimema que persuade é na realidade um silogismo que toma como premissa o que é um *sinal* que aponta uma conclusão necessária ou um sinal que pode indicar uma conclusão admissível ou, como é mais frequente, o entimema toma como premissa

como os Sofistas e outros mestres retóricos, exercitava a prática retórica que persuade ao elogiar o que é socialmente aceito ou aceitável – *a virtude*:

*“Or rien de cela [frutos da paz] ne peut se produire avant que vous ne soyez persuadés qu’il y a plus d’avantage et de profit dans le calme que dans l’agitation, dans le droit que dans l’injustice, dans le souci de nos propres affaires que dans la convoitise visant le bien d’autrui”*⁵⁴⁸

No entanto, enquanto outros Sofistas menores não ultrapassavam esta esfera do aconselhamento persuasivo do indivíduo e sua ação pública, ensinando quais são as condutas virtuosas por si mesmas – sem esclarecer necessariamente sobre a sua *utilidade*, i.e., que agindo virtuosamente serão mais persuasivos em suas palavras e ações e ascenderão politicamente – Isócrates expõe o que outros retóricos desconhecem de sua própria disciplina ou de si mesmos, ou o escondem.

Propõe para seus alunos futuros oradores uma conduta virtuosa de maneira claramente subordinada ao útil: o bem falar e agir proporcionam a ascensão social. E Isócrates vai além quando toma aquilo que ensina aos seus alunos de retórica para uso no quadro da cidade e o amplifica para postulá-lo para toda a política externa de Atenas⁵⁴⁹. Ao fazer isso, apresenta o assunto maior, o tema mais elevado, as mais altas questões, o interesse superior do qual diz ser o primeiro a tratar. Há um trecho especialmente representativo desta passagem:

*“Cependant c’est aux cités bien plus qu’aux individus qu’il convient de s’exercer à la vertu et de fuir le vice. Car si un homme mauvais et impie peut par hasard mourir avant d’être puni de ses fautes, les cités, en raison de leur immortalité, restent sous le coup des châtiments infligés par les hommes et par les dieux”*⁵⁵⁰

Anteriormente, no *Discurso Panegírico*, Isócrates já havia dado este passo ao idealizar o passado ateniense para propor uma nova confederação das cidades gregas dirigida por Atenas. Assim como discursa e se apresenta como um retórico, obtendo

o que é *verossímil*, porque é o que se verifica de fato a maior parte do tempo, é conforme à experiência, é geralmente aceito, conciso, fundado na experiência, na opinião da maioria e no consenso.

⁵⁴⁸ Isocrate, *Sur la Paix*, *op.cit.*, p. 19.

⁵⁴⁹ Isocrate, *Panathénaïque*, *op.cit.*, p. 90. « (...) je n’ai pas choisi des sujets médiocres, abordés les transactions particulières ou les thèmes sur lesquels certains exercent leur sottise ; c’est sur les affaires qui intéressent les Grecs, les rois, notre patrie que mon choix s’est porté ».

⁵⁵⁰ Isocrate, *Sur la Paix*, *op.cit.*, p. 44.

através de seu discurso e conduta, *sua virtude*, o consenso em torno de si, assim teria sido a Atenas de um passado que idealiza:

*“C’est qu’à leur avis il convenait aux petits États de chercher leur salut à tout prix, mais ceux qui prétendent être à la tête de la Grèce, ne peuvent se dérober aux périls: si pour les hommes vertueux une glorieuse mort est préférable à une vie honteuse, de même aux cités qui dépassent les autres il est plus avantageux de disparaître du monde que de se laisser voir dans la servitude”*⁵⁵¹

Encerrando sua carreira de mestre retórico com o discurso *Panatenaios*, Isócrates recorre à mesma ideia:

*“Il est donc juste de célébrer la ville qui fut la source pour les autres de nombreux bienfaits et de tenir pour dangereuse celle qui ne s’attache qu’à ses intérêts, de se lier d’amitié avec ceux qui ont la même attitude vis-à-vis d’autrui et vis-à-vis d’eux-mêmes, mais d’écarter et de redouter ceux qui manifestent pour eux-mêmes les dispositions les plus étroitement intéressées et administrent leur ville en manifestant vis-à-vis des autres les sentiments d’un étranger ou d’un ennemi”*⁵⁵²

*“Les hommes qui gouvernèrent autrefois notre cité n’agissaient pas ainsi, mais faisaient tout le contraire. L’abstention de toute mainmise sur les villes grecques leur était aussi fermement signifiée comme instructions qu’aux hommes pieux le respect des biens déposés dans les temples; parmi les guerres, ils tenaient pour la plus nécessaire et la plus juste celle que livraient tous les hommes à la ferocité des bêtes sauvages, et ensuite celle que menaient les Grecs contre les Barbares, leurs ennemis naturels, en état permanent de conspiration contre nous”*⁵⁵³

A outra face do elogio de Isócrates à Atenas será a crítica impingida contra Esparta, um Estado inimigo do consenso entre os gregos, que age *como* cidade exatamente ao contrário de como um orador deve agir *na* cidade. Assim, está presente nesta crítica, se lida em negativo, a mesma definição elogiosa do que seja o orador que tem sua virtude reconhecida pela assembleia de seus ouvintes.

“(…) les Spartiates, au contraire, sont demeurés si loin en arrière sur la voie de l’éducation et du savoir communs à tous (...) Et comment ne pas trouver insensés ceux qui distribuent leurs éloges à des hommes qui se sont écartés à ce point des lois communes à l’humanité et qui n’ont pas une idée qu’ils partagent ni avec les Grecs ni avec les Barbares? (...) Ce peuple [os espartanos], en effet, fort de son unité de vues sur les affaires extérieures, a poussé les Grecs à se diviser, comme s’il en faisait un art, et il a considéré que le pire des malheurs qui frappait les autres cités était pour lui ce qui pouvait arriver de plus utile; les Spartiates avaient ainsi les moyens de les

⁵⁵¹ *Idem ibidem*, p. 38.

⁵⁵² Isocrate, *Panathénaique*, *op.cit.*, p. 99.

⁵⁵³ *Idem ibidem*, p. 130

*conduire comme ils l'entendaient, étant donné l'état dans lequel elles étaient. En conséquence, personne ne serait fondé à les féliciter de leur concorde intérieure, pas plus qu'on ne féliciterait des brigands, des voleurs et autres auteurs de méfaits: s'ils tombent d'accord entre eux, c'est pour perdre les autres (...) Les Lacédémoniens (...) ruinent ceux dont ils s'approchent et s'approprient tous les biens que les autres possèdent”*⁵⁵⁴ (grifo nosso)

Mais de 18 séculos depois, Erasmo será consultado sobre o avanço dos turcos que chegavam às portas de Viena, depois de vencerem a batalha de Mohacs nas planícies húngaras. Sua resposta, conhecida sob o título-questão “*É necessário ou não uma guerra contra os turcos?*” – *Consultatio de bello turcico* – veio na forma de uma carta de 17 de março de 1530⁵⁵⁵ que repete a mesma solução retórica ao exigir para o Estado cristão as mesmas virtudes cristãs que se exige e espera de um indivíduo cristão:

« Atribuiremos [nós europeus] o sucesso militar dos turcos à sua piedade? Absolutamente. À sua virtude? (...) Qual é então a causa de seu sucesso? É a nossos vícios que eles devem suas vitórias. Nós os temos combatidos, mas – o fato é gritante – ameaçando-os orgulhosamente com a cólera de nosso Deus. Em efeito, as paixões que nos animam, quando nós portamos as armas contra os turcos, são as mesmas que as deles; quando eles ocupam territórios estrangeiros. Nós nos deixamos arrastar pelo apetite do poder, nós permanecemos boquiabertos diante de riquezas, em uma palavra, nós combatemos os turcos como turcos »⁵⁵⁶

“Se nós desejamos o sucesso no esforço de arrancar nossa garganta das mãos turcas, será necessário, antes de afastar a raça detestável dos turcos, extirpar de nossos corações a avareza, a ambição, o apetite pela luxúria, o amor pela volúpia, pela fraude, pela cólera, pelo ódio, a inveja; e depois de lhes haver decepado todos [estes vícios] com a espada espiritual, adotar um estado de alma verdadeiramente cristão. Então, se a situação exige, nos poderemos combater sob o estandarte de Cristo o advesário turco, e vencê-lo com este mesmo campeão”⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ *Idem ibidem*, pp. 142 a 147.

⁵⁵⁵ Margolin, Jean-Claude, *Introd. Fault-il ou non faire la Guerre aux Turcs? op.cit.*, p. 956.

⁵⁵⁶ *Idem ibidem*, p. 959. « *Attribuerons-nous [europeus] le succès militaire des Turcs à leur piété religieuse? Absolument pas. À leur vertu? (...) Quelle est donc la cause de leur succès? C'est à nos vices qu'ils doivent leurs victoires. Nous les avons combattus, mais – le fait est criant – en bravant la colère de notre Dieu. En effet les passions qui nous animent quand nous portons les armes contre les Turcs sont les mêmes que les leurs, quand ils occupent des territoires étrangers. Nous nous laissons entraîner par l'appétit du pouvoir, nous restons haletants devant les richesses, en un mot, nous combattons les Turcs en Turcs* ».

⁵⁵⁷ *Idem ibidem*, p. 971. « *Si nous désirons réussir dans notre entreprise d'arracher notre gorge à l'étreite turque, il nous faudra, avant de chasser la race exécrationnable des Turcs, extirper de nos coeurs l'avarice, l'ambition, l'appétit de débauche, l'amour de la volupté, la fraude, la colère, la haine, l'envie, et après les avoir jugulés avec la glaive spirituel, adopter un état d'âme véritablement chrétien. Alors, si la situation l'exige, nous pourrons combattre sous l'étendard du Christ l'adversaire Turc, et le vaincre avec le même champion* ».

Em seu escrito posterior, conhecido por *Lamento da Paz – Querela Pacis*, Erasmo varia inúmeras vezes a mesma tópica da aplicação da moral do indivíduo ao Estado, citamos apenas três exemplos:

“Ao Cristo pertence esta propriedade que é aquela da pedra que se chama angular e que junta e mantém os muros de uma casa : como admitir então que estes vicários excitam o mundo inteiro à guerra e levantem reinos contra outros reinos ? Eles têm por príncipe este conciliador supremo, como eles o proclamam em todas as direções e eles são incapazes de se reconciliar de uma maneira ou de outra ! O Cristo, que reconciliou Pilatos e Heródes, não poderia também reconduzir os seus à concórdia ? (...) Todos os livros santos, que sejam do Antigo Testamento ou do Novo Testamento, não falam, a cada página, que da paz e a concórdia, e, no entanto, a vida dos cristãos não é, em sua totalidade, que uma sequência de operações de guerra”⁵⁵⁸

“Mas, se a guerra, esta doença funesta, é a tal ponto inerente à natureza humana que esta não possa subsistir longamente sem ela, por que os cristãos não a fazem cair antes esta calamidade [unicamente] sobre os turcos ? Seguramente, no entanto, seria preferível atrair os turcos para a religião cristã com lições doutrinárias, pelo exemplo de ações de caridade e de um modelo de vida inocente, antes que com armas”⁵⁵⁹

“Se nós desejamos converter os turcos ao cristianismo, nós devemos antes de tudo sermos cristãos nós mesmos. Jamais eles crerão na realidade do cristianismo se eles perceberem que o mal que o Cristo detestou mais que ninguém não se dissemina em parte alguma com mais força que entre os cristãos”⁵⁶⁰ (traduções nossas)

Subsidiariamente, da mesma maneira que para Isócrates a ameaça persa favorece o sucesso de seu discurso político pela paz e união entre os gregos através da reforma da política externa de todas as cidades gregas, para Erasmo a mobilização europeia contra os turcos, é a ocasião de retomar com sucesso seu discurso pela paz e união entre os cristãos:

⁵⁵⁸ Érasme de Rotterdam, *Querela Pacis*, op.cit., p. 928. « Au Christ appartient cette propriété qui est celle de la pierre que l'on appelle angulaire, et joint et maintient les murs d'une maison: comment admettre alors que ses vicaires excitent le monde entier à la guerre et dressent des royaumes contre d'autres royaumes? Ils ont pour prince ce conciliateur suprême, comme ils le proclament à tous les échos, et ils sont incapables de se réconcilier d'une manière ou d'une autre! Le Christ, qui a réconcilié Pilate et Hérode, ne pourra-t-il aussi ramener les siens à la concorde? (...) Tous les livres saints, que ce soit l'Ancien ou le Nouveau Testament, ne parlent, à chaque page, que de la paix et de la concorde, et la vie des chrétiens n'est, dans sa totalité, qu'une suite d'opérations guerrières ».

⁵⁵⁹ *Idem ibidem*, p. 944. « Mais si la guerre, cette maladie funeste, est à ce point inhérent à la nature humaine que celle-ci ne peut subsister longtemps sans elle, pourquoi les chrétiens ne déchaînent-ils pas plutôt cette calamité sur les Turcs? Il serait, bien sûr, préférable d'attirer les Turcs à la religion chrétienne par les leçons doctrinales, l'exemple d'actions charitables et le modèle d'une vie innocente, plutôt que par les armes ».

⁵⁶⁰ *Idem ibidem*, p. 951. « Si nous désirons convertir les Turcs au christianisme, nous devons avant tout être chrétiens nous-mêmes. Jamais ils ne croiront à la réalité du christianisme, tant qu'ils se rendront compte que le mal que le Christ a détesté plus qu'aucun autre ne cévit nulle part ailleurs avec plus de force que chez les chrétiens ».

“A história do passado o mostra de maneira suficientemente clara : através de nossas diferenças, nossas ambições e perfídia dos nossos, nós abrimos sempre a via para os mais graves desastres (...) Se nós não tivéssemos outro que um só coração ; se, com a alma purificada, nós combatêssemos sob o estandarte de Cristo, fortes unicamente pelo seu apoio, então nossa guerra contra os turcos seria legítima, e os domínios cristãos não seriam de modo algum reduzidos a uma porção pequena (...) Que espetáculo, em verdade, se se representasse sobre uma tela, para mostrar aos olhos da multidão, todas as ações perpetradas há quarenta anos por cristãos contra cristãos ! (...) Se bem que os príncipes cristãos tenham, entre suas funções essenciais, aquela de dirigir as guerras, eles não devem, no entanto, empreender, de todas as ações a mais perigosa, sem o acordo [consenso] de seus concidadãos e da nação (...)”⁵⁶¹

Mas ao discursar por uma Atenas que respeite seus vizinhos, longe de demonstrar com isto falta de realismo político, Isócrates sabe que não há isonomia entre os Estados que possa garantir a suficiência do discurso no campo da política externa, contudo a força deve ser usada sob orientação de um discurso conciliador e aceitável entre as cidades gregas. Localizamos um trecho específico sobre este ponto:

*“Quant à la supériorité de notre ville sur le plan militaire – et c’est pour la mettre en évidence que j’ai commenté ce qui est arrivé à Thèbe, – j’estime que cette action la mit clairement en relief pour tous, puisqu’elle contraignit le roi des Argiens à devenir le suppliant de notre ville et qu’elle mit par ailleurs les chefs de Thèbes dans la situation de se ranger aux propositions que leur adressait Athènes plutôt que d’obéir aux lois fixées par la divinité. Or notre cité n’eût pas été à même de régler convenablement cette affaire si elle n’avait pas affirmé sa supériorité et par sa gloire et par sa puissance.”*⁵⁶² (grifo nosso)

Em comparação com Machiavel, seu contemporâneo, Erasmo também é associado à falta de realismo nas coisas da política, mas é preciso lembrar que enquanto Lutero sustentava o argumento de que os que resistiam aos turcos se revoltavam contra Deus que lhes pune por seus crimes por intermédio destes inimigos, Erasmo considera que:

⁵⁶¹ Érasme de Rotterdam, *Fault-il ou non faire la Guerre aux Turcs ?*, op.cit., pp. 959 a 964. « L’histoire du passé le montre assez clairement: par nos dissensions, notre ambitions, la perfidie des nôtres, nous avons toujours ouvert la voie aux plus graves désastres (...) Si nous n’avions nous-mêmes qu’un seul coeur, si, l’âme purifiée nous combattons sous les étendards du Christ, forts de son seul appui, alors notre guerre contre les Turcs serait légitime, et les possessions chrétiennes ne se seraient en aucune façon réduites à une portion aussi congrue (...) Quel spetacle, en vérité, si l’on représentait sur des tableaux pour les soumettre à la vue des foules toutes les actions perpétrées depuis quarante ans par des chrétiens à l’égard d’autres chrétiens! (...) Et bien que les princes chrétiens aient, parmi leurs fonctions essentiels, celle de diriger des guerres, ils ne doivent pourtant pas entreprendre l’action des toutes la plus périlleuse sans l’accord [consensus] de leurs concitoyens et de la nation (...)

⁵⁶² Isocrate, *Panathénaique*, op.cit., p. 133.

“(…) acontece também que a não resistência aos turcos não seja outra coisa que abandono dos cristãos a inimigos particularmente cruéis, a submissão de nossos irmãos a uma escravidão indigna imposta por eles (...) Além do mais, se se deseja impedir totalmente o direito de guerra aos turcos, seria necessário, da mesma forma, recusar aos magistrados o direito de punir os culpáveis (...) Em verdade, retirar, em todas as circunstâncias, o direito de espada dos príncipes laicos e dos magistrados, não é outra coisa que provocar a subversão total do Estado, entregar os bens e a vida dos cidadãos à audácia dos criminosos (...) se é um sacrilégio resistir aos turcos pela razão de que Deus se serve deles para punir os seus pelos malfeitos que estes cometem, então não será mais permitido se curar junto aos médicos, no caso de doença, porque Deus enviaria também as doenças para a purificação dos seus (...) Não, é perfeitamente lícito repelir os turcos, a menos que Deus, por um sinal evidente, nos impeça de o fazer”⁵⁶³ (trad. nossa)

Retomando nossa hipótese, é interessante notar que mestres retóricos como Isócrates e Erasmo, vendo a si mesmos como oradores individuais beneficiados e grandemente recompensados ao favorecerem o consenso e a paz no âmbito de seu público, diante dos graves problemas da política externa, coerentemente, recomendem para o Estado a mesma solução bem sucedida para eles mesmos como particulares e prevejam que este igualmente colherá imensas vantagens se, ao invés de agir isoladamente e pela força, aja como, digamos um “Estado-perfeito-orador”, Estado que, pela exemplaridade de seu discurso e ação, obteria a hegemonia entre seus pares. Ou seja, assim como o retórico para obter sua ascendência entre compatriotas age e discursa individualmente com persuasão, assim o Estado, para conquistar sua hegemonia, deve agir e discursar em relação aos outros Estados.

A partir desta compreensão, como em um espelho amplificador, passamos a ver na descrição a seguir das vantagens e prerrogativas que auferem os virtuosos “Estados-perfeitos-oradores” a imagem, a confissão velada, das vantagens e prerrogativas da glória que os virtuosos retóricos pretendem para si mesmos e para a sua disciplina.

⁵⁶³ Érasme de Rotterdam, *Fault-il ou non faire la Guerre aux Turcs ?*, *op.cit.*, pp. 960, 965 e 968. « (...) il arrive aussi que la non résistance au Turc ne soit rien d'autre que l'abandon des chrétiens à des ennemis particulièrement cruels, la soumission de nos frères à un asservissement indigne imposé par eux. (...) D'ailleurs, si l'on veut interdire totalement le droit de guerre aux chrétiens, il faudrait, de la même façon, interdire aux magistrats le droit de punir les coupables (...) En vérité, retirer en toutes circonstances le glaive aux princes laïques ainsi qu'aux magistrats, c'est ni plus ni moins de provoquer la subversion totale de l'État, livrer les biens et la vie de citoyens à l'audace des criminels (...) si c'est un sacrilège de résister aux Turcs pour cette raison que Dieu se sert d'eux pour châtier les siens de leurs méfaits, il ne sera pas non plus permis d'aller quérir des médecins en cas de maladies, parce que Dieu enverra aussi des maladies pour la purification des sien (...) Non, il est parfaitement licite de repousser les Turcs, à moins que Dieu, par un signe évident, nous empêche de le faire ».

*“Mais si nous faisons la paix (...) Nous verrons notre cité recevoir deux fois plus de revenus qu’actuellement et se remplir de commerçants, étrangers et métèques qui la désertent en ce moment”*⁵⁶⁴

*“Voici les moyens de rétablir les affaires de l’État et de les améliorer (...) c’est d’accepter de traiter les alliés en vrais amis, au lieu de leur laisser en principe l’indépendance pour les livrer en fait au bon plaisir des stratèges; de les diriger non plus en esclaves, mais en alliés (...) En troisième lieu, c’est de ne rien avoir plus à cœur, après la pitié envers les dieux, que l’estime des Grecs; car à qui possède de telles dispositions, ceux-ci accordent spontanément la puissance et l’hégémonie”*⁵⁶⁵

*“En effet y aura-t-il une cité ou un homme pour ne pas désirer partager notre amitié et notre alliance, quand ils verront que nous sommes à la fois les plus justes et les plus puissants, que nous voulons et pouvons sauver les autres, tandis que nous-mêmes n’avons besoin de nul secours? A quel progrès ne doit-on pas s’attendre dans les affaires de l’État, quand nous nous appuierons sur un tel dévouement des autres hommes? A quel afflux de richesses dans la cité quand tout la Grèce sera sauvée par nous? Qui ne fera l’éloge des auteurs de si nombreux et si grands bienfaits?”*⁵⁶⁶

*“Pour resumer (...) si nous voulons nous délivrer de la mauvaise réputation que nous avons à présent, mettre fin aux guerres inutiles et gagner à l’État une hégémonie qui dure toujours, nous devons détester tous les empires tyranniques et toutes les dominations, en faisant le compte des maux qu’ils provoquent (...) Or, notre situation permet d’obtenir des Grecs cet honneur (...) à condition que les Grecs pensent que notre puissance causera, non pas leur servitude, mais leur salut”*⁵⁶⁷

Esta linha de argumentação claramente subordinada àquilo que é útil projeta de maneira indireta para um Estado entre outros Estados a mesma realidade – que garantem que um retórico obtenha para si, no âmbito da cidade, sem uso de violência e apenas pela persuasão, imensa ascendência e os privilégios da glória entre seus iguais.

Mas estas vantagens, que até aqui entrevemos por analogia e são normalmente escondidas para não gerarem suspeição, podiam ser ocasionalmente exibidas na época de Isócrates, obviamente, na ocasião muito correta em que soariam como a última prova de sinceridade do orador. É assim que Isócrates conclui seu discurso *Sobre a Paz*, afirmando explicitamente a legitimidade do renome e glória do retórico:

“Mais aux gens qui ont plus de jeunesse et de vigueur que moi, je conseille et je recommande de dire et d’écrire des discours tels que par eux ils amèneront à la vertu et à la justice les plus grands États, ceux qui ont coutume de faire du mal aux autres, en se disant que lorsque le Grèce est

⁵⁶⁴ Érasme de Rotterdam, *Discours Sur la Paix*, op.cit. p. 17.

⁵⁶⁵ *Idem ibidem*, p. 48.

⁵⁶⁶ *Idem ibidem*, p. 49.

⁵⁶⁷ *Idem ibidem*, p. 50.

prospère, la situation des philosophes arrive, elle aussi, à s'améliorer grandement"⁵⁶⁸ (grifo nosso)

Esta transparência dos interesses do retórico, uma confissão calculada que lhe dá confiabilidade, Isócrates já havia mostrado logo no início de seu discurso *Panegírico*:

*"Regardant comme un prix suffisant la réputation que me procurera mon discours par lui-même, j'arrive pour donner des conseils touchant la guerre contre les Barbares et la concorde entre nous (...) en même temps j'ai reconnu que les plus beaux discours sont ceux qui, portant sur les plus hautes questions, mettent le mieux en lumière les orateurs et rendent les plus grands services aux auditeurs"*⁵⁶⁹ (grifo nosso)

Isócrates é ainda mais claro no fechamento deste discurso:

*"(...) et ceux qui prétendent à l'éloquence, doivent cesser d'écrire sur l'Depôt et sur les autres sujets futiles d'aujourd'hui, rivaliser avec le présent discours et aviser aux moyens de parler mieux que moi sur le même sujet, en se disant qu'il convient aux auteurs de grandes promesses de ne point passer leur temps sur de petits objet et de parler, non pas de ce qui n'améliorera nullement la vie des gens qu'ils persuaderont, mais de choses dont la réalisation les délivrera eux-mêmes de leurs embarras présents et les fera passer aux yeux des autres pour avoir procuré d'immenses biens"*⁵⁷⁰ (grifo nosso)

No seu último discurso, o *Panatenaico*, Isócrates volta a ser explícito:

*"En effet, si je réussis, j'espère recueillir une gloire plus grande que ma réputation présente, et, si ma parole est insuffisante, j'espère trouver une grande indulgence auprès de mes auditeurs"*⁵⁷¹

E ao fazer o elogio de Agamenon, Isócrates faz um estratégico elogio de si mesmo pontuando exatamente quais são os serviços que prestou e que proporcionam para si a glória:

"Je tiens pour une indécence si, après avoir commencé par faire un tel éloge du mérite d'Agamemmon, je n'évoque aucun des ses exploits (...) Néanmoins, je choisis de donner mon aide à un homme qui a pâti de la même injustice que moi et que bien d'autres, qui a été frustré de la gloire qui lui revenait de droit, qui, tout en portant le mérite des plus grands bienfaits rendus à l'époque où il a vécu, est moins honoré que les hommes qui n'ont rien fait qui fût digne de mention (...) il n'est pas une ville grecque à laquelle il

⁵⁶⁸ *Idem ibidem*, p. 51. Lembramos que para Isócrates a retórica é a verdadeira filosofia.

⁵⁶⁹ Isocrate, *Panegyrique*, *op.cit.*, p. 16.

⁵⁷⁰ *Idem ibidem*, p. 64.

⁵⁷¹ Isocrate, *Panathénaique*, *op.cit.*, p. 97.

[Agamenom] *porta préjudice; bien loin de faire aucun tort à qui que ce fût, ayant trouvé les Grecs en proie à la guerre, aux désordres, à toutes sortes de maux il les en débarrassa; après les avoir réconciliés entre eux, il laissa de côté les entreprises démesurées qui tiennent du fantastique et qui sont stériles, pour reunir une expédition et la conduire contre les Barbares (...) les rois qui agissaient comme ils l'entendaient dans leurs villes et qui commandaient aux autres, il les persuada de se ranger sous son autorité, de l'accompagner pour attaquer l'adversaire contre qui il les conduirait, d'exécuter ses ordres, de renoncer à leurs habitudes royales pour mener la vie du soldat, et même d'affronter le danger et la bataille, non pas pour la défense de leur propre patrie et de leur royauté, mais pour sauver en principe Hélène, la femme de Ménélas, en réalité pour épargner à la Grece de connaître du fait des Barbares des dommages de gravité comparables à ceux dont elle avait été atteinte auparavant, telle la prise de tout Péloponnèse par Pélops, de la ville des Argiens para Danaos, de Thèbes, par Cadmos (...) Pourtant, il a tenu cette armée en mains pendant dix ans, non par l'appât des fortes soldes, ni par ces dépenses somptuaires grâce auxquelles on gouverne aujourd'hui, mais grâce à l'ascendant de sa pensée, grâce à son adresse pour nourrir ses soldats sur les ressources de l'ennemi et surtout grâce à l'impression qu'il donnait de prendre de meilleures résolutions pour le salut d'autrui que les autres n'en prenaient pour leur propre salut ”*⁵⁷² (grifos nossos)

E fechando este mesmo discurso, já na altura dos seus 97 anos, Isócrates ainda arrisca um derradeiro enaltecimento do trabalho de toda sua vida e o faz com recurso à inesperada interpolação de um pequeno discurso atribuído, delicadamente, a um ex-aluno:

*“Dans le passé, j’admirais tes qualités naturelles, l’ordonnance de ta vie, ton goût du travail et plus encore la vérité de ta philosophie; aujourd’hui, je te porte envie et je te félicite de ton bonheur. Actuellement où tu es en vie, tu me parais destiné à acquérir une gloire, non pas certes plus brillante que celle dont tu es digne (ce serait difficile) mais plus étendue et mieux admise que ta gloire présente; lorsque tu seras mort, tu participeras à l’éternité, non pas l’éternité réservée aux dieux, mais celle qui entretient dans les générations ultérieures la mémoire des hommes éminents qui se sont distingués par quelque brillante action. Et c’est à juste titre que tu bénéficieras de cet honneur”*⁵⁷³ (grifos nossos)

Estes seis trechos do *Panegírico* e do *Panatenaico* de Isócrates afirmam explicitamente que ensinar a virtude para o indivíduo e para o Estado através da retórica (1) melhora também grandemente a situação dos próprios retóricos, (2) coloca em evidência os próprios oradores, (3) os livra de suas dificuldades financeiras (fr. *embarras*), (4) permite-lhes receber glória maior que reputação em vida, (5) torna os maiores oradores dignos de serem comparados a Agamenon por reconciliar os gregos e

⁵⁷² *Idem ibidem*, pp. 106 a 108.

⁵⁷³ *Idem ibidem*, p. 155.

por serem obedecidos por reis graças à ascendência de seu pensamento e por serem vistos como capazes de tomar melhores resoluções pelos outros do que qualquer um pelas suas próprias e (6) lhes destina à glória de participar da eternidade permitida apenas aos homens eminentes.

Sem considerar que a real natureza do discurso retórico está na conquista desta *gloire qui entretient des hommes éminents distingués par une brillante action*, muitos comentadores são levados a embaraçosas questões, como aquela formulada recentemente por Émile Brémond:

*“Quand se trouve en cause une personnalité de premier plan, tel Isocrate, il apparaît que la gravité des sujets abordés ne se dissocie plus de l'autorité personnelle de l'orateur qui les expose (...) Comment s'explique que des considérations marquées d'un intérêt égoïste certain, puissent être frappées en même temps du signe qui consacre les idées générales et, mieux encore, les desseins désintéressés?”*⁵⁷⁴

Mostrando-se mais cristão que os cristãos, depois de tecer a maior parte de seu *Querela Pacis* argumentando sobre a incoerência que há em professar o cristianismo e pegar em armas contra outro cristão e que, se possível, coerentemente, é preferível converter os turcos ao cristianismo que massacrá-los barbaramente, o retórico cristão Erasmo faz, afinal, no último parágrafo deste discurso e sob o cuidadoso e adequado disfarce de símbolos e figuras literárias cristãs, a mesma argumentação utilitária que Isócrates se permitia fazer explicitamente, como mostramos, e apela para as vantagens e prerrogativas que um cristão obterá ao agir como cristão entre os cristãos e mesmo entre não-cristãos:

“Mas o Cristo ele mesmo torna prósperas as deliberações piedosas que ele terá visto se estabelecerem sob seus auspícios e sua autoridade. Mantendo-se à sua direita, ele protegerá e favorecerá aqueles que favorecem a conservação de um bem ao qual ele mesmo favoreceu grandemente. O interesse público o atrairá mais que os sentimentos particulares; e no entanto, visando unicamente o bem público, é o próprio bem que cada um tornará mais brilhante; os príncipes reinarão com maior majestade se eles comandam um povo feliz e virtuoso; de tal sorte que eles governarão antes através das leis que com armas. Os nobres terão mais dignidade e ela será mais real; os padres usufruirão de lazes mais calmos e o povo de uma tranquilidade mais completa e de uma abundância mais sossegada. O nome de cristão será mais temível para os inimigos da cruz. Enfim, vocês serão, cada um em relação ao seu próximo, e todos em relação a todos, amáveis e ao mesmo tempo”

⁵⁷⁴ Brémond, Émile, *Notice in Discours*, Tomo IV, p. 66. Émile Brémond estabelece e traduz com Georges Mathieu os tomos I, II e IV da edição dos *Discursos* de Isócrates pela *Belle Lettres* em 2003.

caridosos, tornando-se particularmente caros ao Cristo, cuja satisfação é a felicidade suprema”⁵⁷⁵ (grifos e trad. nossas)

Os símbolos e figuras literárias cristãs não obscurecem esta continuidade entre Antiguidade e Renascimento: o que era ser virtuoso para Isócrates equivale a ser cristão na época de Erasmo e ambos, virtude e cristianismo, são nomes diferentes do mesmo conjunto de comportamentos sociais que recebem a aprovação geral e garantem ascensão política e privilégios aos seus melhores praticantes, especialmente daqueles que o fazem pela *palavra* – a antístrofe da ação em um ambiente regido por leis. Glória, ascensão política e privilégios decorrentes é o que obtêm para si mesmos os mestres gregos e cristãos da oratória. Assim, o retórico é aquele que entre os gregos pratica e ensina esta virtude *política* e retórico entre os cristãos é aquele que exercita e ensina um cristianismo que, apesar de negar, não é outro que *político*.

Erasmo em favor de um centro

Para avançarmos na reflexão sobre a natureza retórica da escrita erasmiana e elucidarmos seus procedimentos heurísticos e o dinamismo – a mútua determinação orador-auditório – que constitui o seu saber, é preciso dar mais um passo para notar que a ação retórica do elogio do que é elogiável produz um esforço em direção ao centro, um efeito do cultivo sistemático do que seja bem recebido, razoável, equilibrado, admirável, não em si mesmo – note-se – mas em relação ao que já é aceito e ao que já pertence a quase todos como convicções herdadas e compartilhadas.

Este movimento em direção ao centro procuraria obter o máximo de adesões aos lugares-comuns e com lugares-comuns, conciliar as posições e atrair as diferentes

⁵⁷⁵ Érasme de Rotterdam, *Querela Pacis*, op.cit., p. 955. « Mais le Christ lui-même rend prospères les pieuses délibérations qu’il aura vu s’établir sous ses auspices et sous son autorité. Se tenant à leur droite, il protègera et favorisera ceux qui favoriseront la conservation d’un bien auquel il a lui-même accordé ses plus grands faveurs. L’intérêt public l’emportera sur les sentiments particuliers. Et pourtant, tout en visant le bonheur public, c’est son propre bonheur que chacun rendra plus éclatant, les princes régneront avec plus de majesté s’ils commandent à un peuple heureux et vertueux, de telle sorte qu’ils gouverneront plutôt par les lois que par les armes. Les nobles auront plus de dignité, et elle sera plus réelle; les prêtres jouiront de loisirs plus calmes, et le peuple d’une tranquillité plus complète et d’une abondance plus paisible. Le nom de chrétien sera plus redoutable aux ennemis de la croix. Enfin, vous serez, chacun à l’égard de votre prochain, et tous à l’égard de tous, dans des dispositions aimables en même temps que charitables, vous rendant ainsi particulièrement chers au Christ, dont la satisfaction est le bonheur suprême ».

opiniões para um centro de concórdia. Observe-se como Gomperz apresenta uma obra do Sofista Antífon:

*« Mais son ouvrage le plus considérable était sans doute celui qu'il avait intitulé Sur la Concorde, dans le fragments duquel nous retrouvons les qualités louées par les Anciens : le brillant et le cours aisé du style, l'étonnante richesse de pensée. C'était un livre de philosophie pratique, dans lequel l'auteur flagellait sans ménagement l'égoïsme, la faiblesse de caractère, l'indolence pour laquelle la vie est un jeu que l'on peut recommencer après chaque défaite, l'anarchie, le 'pire des maux humaines' (...) »*⁵⁷⁶

O Sofista Górgias também tratou da concórdia, como aqui já citado:

*« Dans le Discours olympique, le sophiste conjurait ses compatriotes de faire trêve à leurs querelles et « de viser à conquérir non pas leurs propres villes, mais le pays des barbares ». Et dans l'Oraison funèbre des Athéniens, il rappelait les exploits accomplis en commun par les Grecs dans la lutte contre les Perses et résumait ses exhortations en s'écriant : « Les victoires remportées sur les barbares appellent des chants de triomphe ; celles que les Grecs gagnent sur des Grecs appellent des chants de deuil »*⁵⁷⁷

Vejamos como o retórico Luciano ao elogiar o filósofo Démonax, no que foi considerado sua “autobiografia indireta”⁵⁷⁸, sobre-o de elogios que caracterizariam antes um retórico *perfeito*:

*“Il [Démonax] avait à coeur de réconcilier des frères en désaccord et de permettre aux épouses et à leurs maris de vivre en paix. À l'occasion, il trouva le ton juste pour s'adresser à des foules agitées et persuada la majorité de servir la patrie par la modération. Tel était le style de sa philosophie, doux, policé, enjoué. Son seul motif d'affliction était la maladie ou la mort d'un ami, car il tenait l'amitié pour le plus grand des biens du monde. Aussi était-il ami avec tous les homes. Il n'y avait personne qu'il ne considérât comme un proche parent, dans la mesure où c'était un être humain (...) en sort que, selon le vers du comique, “Sur ses lèvres toujours Persuasion siégeait”*⁵⁷⁹

Torna-se forçoso uma nova leitura dos Sofistas e dos ataques de Platão contra estes e a famigerada acusação de ensinarem apenas o que favorece a utilidade do particular às expensas da coletividade. É o mesmo Gomperz quem argumenta sobre a mais verossímil interpretação dos novos fragmentos atribuídos à obra de Antífon:

⁵⁷⁶ Gomperz, Theodor, *Les Sophistes*, op.cit., p. 43.

⁵⁷⁷ *Idem ibidem*, p. 123.

⁵⁷⁸ Ozanam, Anne-Marie, op.cit., p. 4.

⁵⁷⁹ Lucien, op.cit. in *Vie de Démonax*, op.cit., p. 13.

« La collection des fragments que nous possédons de cet ouvrage (Sur la Concorde) s'est considérablement augmenté il y a quelques années (...) En eux, nous possédons désormais la preuve documentaire d'un fait depuis longtemps reconnu et énoncé par les historiens les plus profonds, mais qui, jusqu'ici ne rencontra guère que des approbations isolées : 'Les sophistes, écrivait Grote il y a déjà plus d'un demi-siècle, étaient les maîtres normaux de la morale grecque, et, en cela, ils n'étaient ni au-dessus ni au-dessous du niveau usité de leur temps'. Cette généralisation est trop absolue, sans doute, et elle réduit par trop l'originalité des sophistes pris individuellement, mais il est un point qu'on n'aurait jamais dû mettre en doute : en raison de leur dépendance du grand public, c'était à peu près une impossibilité pour eux de répandre des doctrines antisociales. Ils étaient bien plutôt exposés au danger de prêcher, si l'on peut ainsi s'exprimer, des doctrines hypersociales, de sacrifier l'individu à la tyrannie de l'opinion publique ou du moins – pour ne pas exagérer leur influence – de devenir le porte-voix d'opinions tendant à ce résultat »⁵⁸⁰ (grifos nossos)

Seja permitido uma certa insistência para extrair todas as sérias consequências do que vimos: se em um determinado quadro histórico todos ganham com o consenso em torno da superação da violência e a conquista da paz interna e externa, será o retórico que ganhará mais ao colaborar para que esta prevaleça, pois será uma paz fundada no acordo em torno de ideias simples, claras das quais ele mesmo se faz representante através de sua ação pública; paz então que pode ser entendida também como *sua paz*.

Um mestre retórico bem sucedido em se mostrar conhecedor e em seguida representante dos lugares-comuns que recebem mais facilmente a aprovação de todos, compreensivelmente procurará consolidar ou melhorar *sua* posição de prestígio, esforçando-se para atrair ainda mais adesões para estes lugares-comuns que o sustentam. Assim, já identificado com este centro de consenso tecido por ideias comuns que divulga, defende nominalmente um conhecimento, mas efetivamente defende *seu* domínio retórico. Este é propriamente um círculo *virtuoso*.

É neste sentido que também pode ser entendida a célebre frase *Le fondement de notre religion c'est la paix et concorde*⁵⁸¹. Para provar, todavia, devemos fazer o cruel exercício de pensar como um ácido adversário retórico. Sim, porque um retórico não

⁵⁸⁰ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, p. 44 e 45. Esta percepção é reforçada pela avaliação de Albert Flocon: "Personne n'a jamais écrit dans une indépendance absolue. Plus l'individu est intégré dans un groupe social, moins il sent ses entraves, plus il se sent libre. Paradoxalement, l'écrivain le plus libre serait donc l'écrivain le plus conformiste" (Crousaz, Karine, *op.cit.*, p. 125, nota 318).

⁵⁸¹ Margolin, Jean-Claude, Préf. *Érasme notre Contemporain* in Coletânea Laffont, p. IX. O professor Margolin no seu prefácio nos lembra a famosa carta ao Arcebispo de Palermo, Jean Carandolet, em que Erasmo explicita: "Le fondement de notre religion c'est la paix et concorde" – *Suma nostrae religionis pax est et unanimitas*. Cf. DA 10.

engana outro. Então imaginemos com que malícia um outro retórico receberia esta frase: talvez observasse logo de início que o pronome possessivo plural “nossa”, um recurso estilístico que é frequente na correspondência de Erasmo, na realidade denota a primeira pessoa do singular “minha” .

Este recurso oferece o conforto de uma fácil dissuasão em caso de suspeita, pois pode-se responder que nesta ou outra ocorrência em particular, “nossa” referia-se ao sentido literal da forma plural. A palavra “religião”, entre um sentido literal e outro figurado pode deslizar entre “fé”, “credo”, “esperança”, “esforço”, “labor”, “conduta”, “luta”, “missão”, “conduta” e “ação” passando pelo sentido mais estrito de “ação política”, “engajamento político”, “engajamento pessoal” até um constrangedor “estratégia pessoal e sistemática para obter a glória”.

A palavra “paz” também tem um amplo espectro de sentidos que pode ir do mais místico, tais como “a paz de Deus”, “a paz do Cristo”, “a paz em Cristo”, “a paz do Senhor”, “a paz celestial”, “a paz eterna”, passando pelo sentido de uma experiência pessoal como a “a paz da alma”, “a paz de espírito”, “a paz no coração”, chegando até sentidos mais terrestres, tais como “a paz da cristandade”, “a paz da Igreja”, “a paz entre os homens”, “a paz na Europa”, “a paz na fronteira”, o “mútuo entendimento”, “consenso”, “conciliação” e “união”, que pode ter um sentido mais específico para o seu caso de “mútuo entendimento por meio da retórica”, “consenso por meio da retórica”, “conciliação por meio da retórica”, “união por meio da retórica”, “concordia por meio da retórica”. Progressão que não impede de chegar à “conciliação que eu tutelo”, “mútuo acordo que eu patrocino”, “consenso que eu construo” até ao extremo “concordia em termos que eu proponho” .

Esta frase, presente em uma carta, *Le fondement de notre religion c'est la paix et concorde*, que surpreendentemente se afasta da fórmula mais óbvia “A nossa religião é o culto de Deus”, talvez seja então a mais reveladora já escrita por Erasmo a respeito da prioridade política que define sua própria obra, a ambição de influenciar seu tempo e ser reconhecido por isto; na medida em que a paz de que fala pode ser o consenso para o qual contribui e no qual se evidencia como sua voz, na medida em que a paz é garantida pelo consenso tecido pelo seu esforço retórico; na medida em que a paz que prega favorece sua autoridade de retórico que a cultiva e nela colhe frutos.

É Stefan Zweig que nos conta um episódio em que Erasmo, advertido grosseiramente por sua falta de coragem, sorriu respondendo com uma fineza soberana:

*“Voilà qui serait un terrible reproche si j’étais un mercenaire. Mais je suis un savant et la paix est nécessaire à mes travaux”*⁵⁸²

Este esforço em compreender as regras silenciosas da ação retórica evidencia que a ação da arte oratória pela paz é indiscernível de uma ação política de um indivíduo particular e que a evolução da figura do mestre retórico, a partir de uma ação pedagógica, pode alcançar um elevado status político.

Assim, não é gratuita a observação tão frequente de que Erasmo tenha sido um magnífico conciliador, seja um grande educador, um hábil diplomata⁵⁸³, um moderador⁵⁸⁴, um condutor e agenciador de ideias⁵⁸⁵. De fato, sob estes elogios podemos entrever uma ação retórica que foge do radicalismo idiossincrático e da busca feroz por originalidade e que se satisfaz com o cultivo, adesão e a união em torno de pensamentos e de ideias aceitáveis por todos e a condução de cada um em direção ao que podemos descrever como um *centro*.

Esta imagem do centro é especialmente conveniente, pois também remete aos círculos concêntricos que Erasmo prefere para representar Deus e o clero no centro, príncipes no intermediário e o povo no círculo mais externo⁵⁸⁶. No limite, esta imagem chega a divinizar o centro e apresentar como movimento ideal para cada um o movimento centrípeto!

Vejamos como o próprio Erasmo o descreve na famosa carta a Paul Volz:

“Que le Christ demeure ce qu’il est, le centre, tandis que l’entourent un certain nombre de cercles (...) Ensuite, que ceux qui sont le plus proches du Christ, prêtres, évêques, cardinaux, pontifes (...) Qu’un second cercle

⁵⁸² Zweig, Stefan, *Érasme - Grandeur et décadence d’une idée*, trad. de l’allemand par Alzir Hella, Paris, Éd. Grasset, 2004, p. 61.

⁵⁸³ Fumaroli, Marc, *op.cit.*, p. 55. Para Erasmo cabem as palavras de Fumaroli para Cícero « *Apôtre infatigable et de la conciliation et de la réconciliation entre ‘gens de bien’, Cicéron théoricien révèle les mêmes qualités de diplomate que Cicéron homme d’Etat et orateur. Dans une époque de dissociation, il est l’homme des synthèses: synthèse philosophique, au nom du scepticisme académique, synthèse politique au nom du ‘consensus bonorum’, synthèse esthétique, au nom de la variété* ».

⁵⁸⁴ Fèbvre, Lucien, *Au coeur religieux du XVIe siècle*, Paris, Librairie Générale Française, 1983, p. 122.

⁵⁸⁵ *QA 209*. Erasmo antes como agenciador que criador, um *conducteur d’idées*.

⁵⁸⁶ A busca da representação gráfica das relações místicas entre o visível e o invisível encontra uma de várias soluções no emprego de círculos concêntricos, o que gerou uma rica iconografia que remonta às representações do círculo do zodíaco por Babilônios e Egípcios (Cf. Museu do Louvre, coleção egípcia, o famoso *Zodiaque de Dendéra*).

*contienne les princes profanes, dont les armes et les lois, d'une certaine manière à elles servent le Christ (...) Dans le troisième cercle nous placerons le commun peuple, en tant, que la partie la plus grossière de ce globe, mais non point si grossière qu'elle n'appartienne au corps du Christ. Car ce n'est pas seulement les yeux qui sont membres du corps, mais aussi les mollets*⁵⁸⁷

É oportuno reproduzir aqui a apresentação que Gompertz faz da condição dos Sofista e professores de retórica:

*« Telle est exactement l'impression que nous font les nouveaux fragments [dos Sofistas]. On y trouve une manière de penser et de sentir inconcevable en dehors d'une société démocratique (...). Le désir de se concilier la faveur de ses concitoyens, d'occuper parmi eux une place importante et honorable, s'y manifeste avec une intensité tout à fait extra-ordinaire (...) il exerce des effets très salutaires en réprimant les instincts nuisibles à l'ensemble et en stimulant les entreprises qui lui sont utiles (...) »*⁵⁸⁸

É neste sentido que deve ser entendido o lema pessoal de Erasmo *Concedo Nulli* que aparentemente diz apenas “Não concordo com ninguém”⁵⁸⁹. Na realidade este lema é uma advertência para os oradores concorrentes, pois trata-se de um “concordo mais rapidamente com todos do que com apenas um isoladamente (i.e., com um orador adversário) - *citius concedens omnibus quam nulli*” . É exatamente isto que deixou escrito em uma carta o próprio humanista⁵⁹⁰ e é neste sentido que deve ser interpretado seu lema, como alguns pesquisadores recentes confirmam⁵⁹¹.

Esta frase emblemática e muito discutida foi correta e ocasionalmente recebida, como arrogante, pois usada no próprio anel de um retórico sinalizava para os iniciados e concorrentes que ninguém poderia vencer sua hegemonia na obtenção de consenso, ou

⁵⁸⁷ Érasme de Rotterdam, *Lettre à Paul Volz*, *op.cit.*, pp. 77 a 79.

⁵⁸⁸ Gompertz, Theodor, *op.cit.*, p. 45.

⁵⁸⁹ Huizinga, J., *Erasmus*, Torino, Giulio Einaudi, 1941, p. 283. Na versão italiana, o biógrafo holandês fala de um selo pessoal – *sigillo* – que Erasmo usava para selar suas cartas que pode ter sido feito em um anel. De fato, Gautier, em *op.cit.* p. 120, descreve um anel de Erasmo, presente do jovem arcebispo escocês Alexandre Stuart que recebeu como discípulo durante sua célebre viagem à Itália entre 1506 e 1509, e sobre o qual mandou inscrever, no entanto a sentença latina levemente diferente “*Concedo nulli*”, com o qual selava suas cartas.

⁵⁹⁰ Érasme de Rotterdam, Carta 2018 para Alfonso Valdés in Erasmus Roterodami, *Dilutio eorum et al*, introd., texte, et commentaires par Émile V. Telle, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1968, p. 07. Nesta carta, Erasmo explica para Alfonso Valdés o sentido de seu lema “*Concedo Nulli*”: “*Atqui si mea scripta legerent viderent vix quenquam esse tam mediocrem ut illi me praeferam citius concedens omnibus quam nulli*”.

⁵⁹¹ Wesseling, Ari, *Hadrianus Junius' Emblemata in the Light of Erasmus' Adagia*, p. 113. Este pesquisador aproxima o *Concedo Nulli* erasmiano da Rime 16 de Petrarca: « *Et tutto abbraccio et nulla stringo*” (*I embrace everything, yet I hold nothing*). Texto obtido pela internet no site <http://dare.uva.nl/document/132569>

seja, ninguém poderia obter mais consenso que ele, pois ninguém conhecia tantos denominadores comuns, tantas tópicas irresistíveis. Que ninguém, enfim, poderia persuadir o maior persuasor que tira sua força justamente do fato de entender, conhecer, usar dos pensamentos e imagens que o fazem concordar, que o colocam em acordo, com quase todos e, o mais importante, quase todos concordarem consigo no centro de consenso que laboriosamente constrói.

Cabe aqui uma observação sobre a escrita erasmiana que normalmente vai debitada de seu *estilo* e, não raramente, de seu *caráter*⁵⁹²: a famosa ambiguidade⁵⁹³ com que Erasmo frequentemente molda suas frases ou sentenças, especialmente aquelas sobre assuntos mais importantes, deve ser compreendida politicamente como uma exigência necessária para a acomodação de noções igualmente persuasivas em um mesmo centro de consenso. É para permitir a construção da concórdia que são obrigatórias as concessões e flexibilizações de sentidos do discurso de maneira que satisfaça o maior número de tendências entre as opiniões que, do contrário, ensejariam as incompreensões e dissidências que fazem surgir as facções e desmorrar a autoridade de um retórico.

Também aqui cabe o aporte de um material que se não tem efeito do ponto de vista de um conhecimento seguro, traz imagens de algum interesse para o momento: é notório que Erasmo, nascido Geertz Geerd muito precocemente latiniza seu nome para *Erasmus*. Em alguns casos revela intencionalmente que seu nome tem raiz no nome do deus grego do amor Eros e chega a adotar por um período a grafia *Erasmus*, i.e., aquele que é “mais amável”⁵⁹⁴. Parece que a intenção de fortalecer a vinculação de seu nome a este deus (ou para traduzir o nome duplo holandês) o leva a fixar a fórmula *Desiderius Erasmus* durante algum tempo até adotar a expressão que já se tornava conhecida por si mesma *Erasmus Roterodamis* socialmente mais aceita, pois satisfaz de imediato a comum pergunta que se faz pela origem geográfica de um estrangeiro.

⁵⁹² CA 234. “*Sa personnalité complexe rend difficile la tâche de l'exégète; son oeuvre n'est pas exempte de contradictions*”.

⁵⁹³ CA 268. “*On a souvent aussi transposé sa mobilité géographique sur le plan spirituel (ambiguïté de la pensée, refus de prendre parti, etc., 'l'anguilla' de Luther (...)) Érasme lui-même a protesté contre ce prétendu protésisme qu'on lui attribue (...)*”.

⁵⁹⁴ Damme, Daniel van, *op.cit.*, p. 26. O ex-conservador da Maison d'Érasme esclarece: «*La racine allemand du nom de Gérard exprimant l'idée de désir ou d'amour, certains biographes pensent qu'Érasme reçut à sa naissance ce prénom de son père. D'autres enfin prétendent qu'Érasme aurait pris le nom de Desiderius à sa majorité, ce nom étant le dérivé du mot latin qui signifie désir et qu'il y aurait ajouté le nom d'Érasme, dérivé d'un mot grec qui veut dire amour. Jeune encore, il porte le surnom de Roterodamus qui devint ensuite Roterodamus* ».

O ponto de interesse vem do fato de que a figura de Eros é associada por várias tradições à arte retórica. No entender da astrologia, Vênus é o planeta do amor e da harmonia que contém a ambiguidade de reunir a imagem da estrela da manhã que porta a luz do dia, como *Lucifer*, e a imagem de sentinela da noite como *Vesper*, i.e. reúne, aproxima, congrega os contrários⁵⁹⁵.

Para alguns neoplatônicos, a alma se encarnando no corpo, adquire na esfera de Vênus a faculdade do desejo. Na cosmologia de Dante, o céu de Vênus é a sede da retórica entendida como instrumento da amizade e do bom governo. Para Marsílio Ficino, Vênus, a mãe das Graças, governa a memória e torna belo e deleitável o objeto de conhecimento. Do ponto de vista eminentemente astrológico, Vênus representa o princípio da fusão e da atração, da alegria de viver e os sentimentos de doçura e de simpatia⁵⁹⁶.

E, de fato, em uma primeira ação, o retórico opera para a constituição de um centro de consenso e concórdia, congregando e conciliando os diferentes indivíduos ao repetir e reforçar de maneira hábil, colorida, sedutora aquelas ideias que já lhes são comuns e aceitas. Mas, em uma segunda ação, o retórico apresenta novas ideias que sejam simpáticas, solidárias, afins, inerentes, de certo modo intrínsecas, àquelas que já são aceitas. Estas novas ideias, depois de expostas em sua concordância com as primeiras, passam a servir também de objeto de mútua compreensão e concórdia. Ou seja, o retórico age associando, copulando, reunindo indivíduos que originalmente são diferentes através de ideias comuns e também extraindo dos próprios pensamentos comuns, desdobramentos e conclusões próximas que explicitam o que ainda não era manifesto e que depois de exibidos e aceitos, passam também a servir para a concórdia.

A primeira ação retórica da cópula entre diferentes é o atributo mais notório de Vênus:

“Ó mãe dos Enéadas, prazer dos homens e dos deuses, ó Vênus criadora, que por sob os astros errantes povoas o navegado mar e as terras férteis em searas, por teu intermédio se concebe todo o gênero de seres vivos e, nascendo, contemplam a luz do sol: por isso de ti fogem os ventos, ó deusa; de ti, mal tu chegas, se afastam as nuvens do céu; e a ti oferece, a terra

⁵⁹⁵ Battistini, Matilde, *op.cit.*, p.76.

⁵⁹⁶ *Idem ibidem.*

*diligente, as suaves flores; para ti sorriem os plainos do mar e o céu em paz resplandece inundado de luz.”*⁵⁹⁷

É a ideia de que o impulso de amar é um poder que afeta os próprios deuses⁵⁹⁸ e é o responsável por toda a aproximação dos diferentes que jamais se aproximariam se não existisse esta força de atração, este encantamento irresistível. Cabe observar que para os antigos Vênus não é apenas a deusa do amor romântico de nosso tempo. Para os gregos e romanos ela é a mãe também de todo tipo de trama, estratégias, mentiras, rusgas, carícias sedutoras, enganos, promessas, vinganças, ameaças, cenas e truques amorosos que a tornam extremamente temível para os homens. Ou seja, a união do que é diferente pode ser produzida por todo tipo de meios *persuasivos*.

No seu famoso *Querela Pacis*, Erasmo desenvolve esta tópica da união dos diferentes, fundamentando-a, para justificá-la, na própria natureza:

*“Les sphères célestes, bien qu’elles n’aient ni le même mouvement, ni la même puissance, présentent néanmoins dans leur ensemble, depuis tant des siècles, une harmonie, et restent fidèles aux lois que les régissent. La force des éléments en lutte les uns contre les autres les maintient quand même dans un équilibre constant, préservant entre eux une paix éternelle, et au sein d’une telle discorde, entretient leur concorde par un consentement et des échanges réciproques. Dans les corps animés, quelle fidèle harmonie entre les membres qui les composent, quelle belle disposition de leur défense mutuelle! Quoi de plus dissemblable que le corps et l’âme? Et pourtant l’effet de leur séparation montre à l’évidence à quel point la nature a uni ces deux substances par les liens d’une étroite parenté. D’où il résulte que si la vie n’est rien d’autre que l’union du corps et de l’âme, la santé n’est que l’état produit par l’harmonie entre toutes les fonctions de l’organisme”*⁵⁹⁹

Neste mesmo discurso, se continuamos a tomar seu autor como um retórico e aceitamos que a retórica visa essencialmente à conciliação de diferentes indivíduos em um mesmo propósito e objetiva a atração para si do centro de consenso, concórdia, de um sentimento comum, então chegaremos a um trecho em que a disciplina retórica parece ser hipostasiada na figura do próprio Cristo!

⁵⁹⁷ Lucrécio, *Da Natureza*, prefácio, trad. e notas de Agostinho da Silva, estudos introdutórios E. Joyau e G. Ribbeck, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo, Editora Globo, 1962, p. 55. “*Aeneadum genatrix, hominum divumque voluptas, Alma Venus, caeli subter labentia signa Quae mare navigerum, quae terras frugiferentis concelebras, per te quoniam genus omne animantum concipitur visitque exortum lumina solis (...)*”.

⁵⁹⁸ *Iliade*, XIX, p.325. Hera pede a Afrodite o poder de seduzir Zeus e distrair-lhe dos negócios da guerra de Tróia.

⁵⁹⁹ Érasme de Rotterdam, *Querela Pacis*, *op.cit.*, p. 913.

*“Quel a été le but pour lequel le fils de Dieu a été attiré sur la terre, sinon le désir de réconcilier le monde avec son Père, afin que les hommes soient unis entre eux par un amour mutuel et indissoluble, et enfin, pour faire l’homme son propre ami?”*⁶⁰⁰

Invertendo o sentido da observação e passando do efeito à causa, em outro trecho deste mesmo discurso, esta compreensão que aproxima a retórica do conagraçamento, do mútuo entendimento entre desiguais, parece explicitar as coisas consideradas as mais sagradas, tais como a união ou o corpo místico da Igreja, a paz, a caridade, o amor cristão, como um poderoso e calculado *efeito* retórico concebido por um mestre judeu da oratória chamado Cristo:

*“Allons plus loin: les princes de ce monde marquent leurs sujets de quelque signe distinctif, afin de pouvoir les différencier des autres, et particulièrement à la guerre; vois au contraire de quelle marque le Christ a distingué les siens: ce n’est pas d’une autre, apparemment, que de celle de la charité réciproque. “C’est à ce témoignage, dit-il, que le monde des hommes reconnaîtra que vous êtes mes disciples”; il ne vous distinguera ni d’après tel ou tel habit, ni d’après telle ou telle nourriture, ni d’après l’importance de vos jeûnes, ni d’après le nombre de psaumes que vous aurez récités: il vous distinguera d’après le fait de vous aimer les uns les autres, et cela, non pas d’une manière banale, mais de la manière dont je vous ai aimés moi-même. “Innombrables sont les préceptes des philosophes, dit-il encore, variées lois de Moïse, très nombreux les édits royaux. Je ne vous donne, moi, qu’un seul précepte, le mien: Aimez-vous les uns les autres (...)” C’est parce que le Christ a voulu que ce précepte unique pénétrât au plus profond du cœur de ses disciples qu’il leur a tant inculqué par tant de symboles, de paraboles et de prescriptions, l’amour de la concorde”*⁶⁰¹

A segunda ação retórica, aquela em que o retórico apresenta novas ideias que sejam simpáticas, solidárias, afins, inerentes, de certo modo intrínsecas, àquelas que já são aceitas, esta ação nos remete à *Teogonia* de Hesíodo que ensina “No início veio a ser o Caos, mas em seguida Gaia (...) e Eros, o mais belo dos deuses imortais”. É um trio deveras estranho, pois Eros não preside, como se supõe de maneira reflexa, o acoplamento das outras duas entidades para dar nascimento a uma nova geração de seres divinos. Caos e Gaia, quando trazem à luz novas entidades cósmicas, não se ligam a ninguém e não têm parceiro sexual⁶⁰².

Eles não são verdadeiramente sexuados, pois Caos é um nome neutro, ele não cria nada pela união, mas a partir dele unicamente dá origem a Erebo e Nux. Gaia é um

⁶⁰⁰ *Idem ibidem*, p. 923.

⁶⁰¹ *Idem ibidem*, pp. 925 e 926.

⁶⁰² Vernant, Jean-Pierre, *op.cit.*, pp. 154 e 155.

termo feminino, mas não necessita do sexo masculino, que ainda não existia; ela própria não era ainda confinada à pura feminilidade e, quando engendra, é sem as ternuras amorosas que emanam de Vênus que une os sexos. Além de não se unir ao sexo masculino, que ainda não existia, é ela própria que engendra seus dois futuros parceiros sexuais: Uranus e Pontus⁶⁰³.

Gaia então os continha virtualmente na sua intimidade e natureza feminina. Qual era então a ação de Eros? Ela não consiste em aproximar e unir dois seres diferentes pelo sexo para deles criar um terceiro em acréscimo aos dois primeiros, Eros impulsiona as unidades primordiais a produzirem aquilo que já se escondia na intimidade do seu ser. Então Eros explicita na pluralidade distinta e numerável da descendência o que já estava implicitamente contido na unidade confusa do ascendente. Eros não é aqui um princípio de união do casal, ele torna manifesta a dualidade, a multiplicidade, inclusa na unidade⁶⁰⁴.

Ou seja, o retórico extrai do que é aceito, uma ideia nova que de alguma forma já lhe era latente, inerente, intrínseco e com a qual passa a concordar manifestamente e estas são imagens que ilustram prazerosamente as árduas lições de Aristóteles sobre o entimema como o silogismo retórico que toma por premissa um sinal de conclusão necessária ou admissível ou, mais frequentemente, um verossímil, todos colhidos pelo retórico entre o que já é conhecido pelo público da assembleia⁶⁰⁵.

A ideia de um centro é ela própria uma tópica que vamos encontrando nos séculos passados até remontarmos à própria *Iliada*. A deusa Discórdia se dirige ao navio de Ulisses, o eloquente e artificioso herói, que estava no centro exato do trecho de praia ocupado pelos Aqueus:

*« Elle [a Discórdia] s'arrêta sur la nef noire et pansue d'Ulysse, qui occupait le centre des vaisseaux, pour se faire de part et d'autre entendre soit des tentes d'Ajax fils de Télamon, soit celles d'Achille, car c'étaient ces deux chefs qui avaient, aux deux bouts de la ligne des nef, tiré leurs vaisseaux bien équilibrés, confiants dans leur courage et dans la force de leurs mains »*⁶⁰⁶

⁶⁰³ *Idem ibidem.*

⁶⁰⁴ *Idem ibidem.*

⁶⁰⁵ Aristote, *Rhétorique, op.cit.*, pp. 75 a 95. (*Ret*, 1354a 1-1359a 25).

⁶⁰⁶ *Iliade*, XI, pp. 250 e 251.

Em uma das extremidades está Aquiles que, irredutível, coloca a glória e valor de seu heroísmo acima da própria salvação do exército Aqueu. Esta imagem nos coloca de imediato no assunto seguinte: a luta contra os extremismos como a outra face do movimento em direção ao centro, e ambos como procedimento heurístico, entre outros que veremos, para que aquilo que será dito seja *encontrado*.

ErasmO contra todo extremismo

É importante reter esta imagem do *centro* que emprestamos da geometria e da política⁶⁰⁷ para falar de uma área de consenso constituída pela contínua ação de expor e cultivar as ideias as mais razoáveis, sensatas, agradáveis rapidamente agarradas pela imensa maioria dos ouvintes. Pois é a partir do cultivo deste centro que se evidencia a simultânea ação retórica de atacar e resistir contra aqueles poucos que, como novos Aquiles, colocam-se como *extremistas* fora desta região central brandindo discursos construídos com pensamentos *extremos*.

Esta resistência e ataque de Erasmo contra os *extremismos* pode ser entendida hoje ingenuamente como luta contra a intolerância, o fundamentalismo, o facciosismo, o separatismo, o fanatismo sectarista e dogmatismo partidário etc., lutas atribuídas ingenuamente a um heroísmo intelectual renascentista, fundado em programa filosófico pré-Iluminista, que seria então franca antecipação dos séculos das Luzes e de Voltaire, como mostra a seguinte avaliação⁶⁰⁸:

« Il [Erasmo] n'a vraiment haï qu'une seule chose sur terre, parce qu'elle lui semblait la négation de la raison : le fanatisme. Il était lui-même le moins fanatique des hommes (...) Il avait la conviction qu'il serait possible de mettre fin aux conflits qui divisent les hommes et les peuples sans violence par des concessions mutuelles, parce qu'ils relèvent tous du domaine de l'humain ; il était persuadé que presque tous les différends pourraient se régler par voie transactionnelle, si les meneurs et les excitateurs ne venaient pas constamment jeter de l'huile sur le feu. Érasme combattait le fanatisme sous toutes ses formes: religieux, national ou philosophique; il le considérait comme le destructeur né et juré de tout accord ; il les haïssait tous, ces gens au front têtu, ces sectaires, qu'ils portassent la soutane du prêtre ou la toge du professeur et ces zéloteurs de toutes classes et de toutes races, qui réclamaient une soumission absolue à leurs propres croyances et traitaient

⁶⁰⁷ A partir da Revolução Francesa, a ocupação dos assentos pelos deputados na Assembleia Nacional passa a espelhar as posições políticas: à esquerda os revolucionários mais radicais e à direita os mais conservadores e ao centro os moderados, o que reforça a tópica moderna do centro como lugar de consenso em oposição a todo extremismo.

⁶⁰⁸ Zweig, Stefan, *op.cit.* Esta é a perspectiva de quem testemunhou a Primeira Guerra Mundial e escolheu para sua biografia de Erasmo um título que lhe atribui o heroísmo de ter defendido um ideal: *Grandeur et décadence d'une idée*.

*avec mépris toute autre opinion qu'il qualifiaient d'hérésie ou d'infamie (...) De toute la force de son ardent et combative intelligence, il lutta sa vie entière sur tous les terrains contre ces ergoteurs, ces fanatiques de leurs illusions »*⁶⁰⁹

Respeitamos imensamente a crença no heroísmo, mas a luta de Erasmo contra os extremismos pode ser vista, com menor comprometimento teórico, como a outra face da busca de um centro de conciliação e a paz sob seus auspícios. Outra face, pois é o combate constante a todo radical que pretenda mostrar que domina de maneira melhor cada fio do tecido retórico que envolve o comum das pessoas em um centro de concórdia; combate a todo extremista que pretenda exhibir que é também capaz de se impor persuasivamente como autoridade preparada para atrair para si este centro.

Isto significa que a luta de Erasmo contra um *extremista*, « *ces gens au front têtue, ces sectaires* » e « *fanatiques* » seria na realidade uma disputa entre dois retóricos pelo mesmo território; disputa na qual o retórico desafiador, para se distinguir e substituir aquele que já está estabelecido, não tem outra saída senão tentar e apresentar extremas e radicais ideias novas⁶¹⁰, mas de maneira a persuadir de que estas se vinculam de maneira irrecusável com ideias essenciais já aceitas por todos, pois estas novas ideias são na realidade desdobramentos necessários, explicitação, do que já está implícito e latente sem ser percebido nos pensamentos que recebem a aquiescência comum⁶¹¹.

Todo retórico estabelecido tem como preocupação constante o cuidado para evitar o advento de novas ideias – que não tenham obviamente sido patrocinadas por ele mesmo – e que possam colocar em risco a área de consenso da qual é o principal protagonista. Também deve se empenhar em evitar que algumas ideias já aceitas tenham, por si só, espontâneos e perigosos desdobramentos para a concórdia da imensa maioria sob sua tutela; i.e., o retórico estabelecido exerce o esforço vigilante em

⁶⁰⁹ *Idem ibidem*, pp. 14 e 15.

⁶¹⁰ Suetone, *Tibério* in *op.cit.*, p. 248. Empregamos a expressão “ideias novas” no exato sentido subversivo em que Suetônio usa *novas res* para narrar que Tibério suspeita de alguns centuriões e sonda o coração de cada um a propósito de alguma esperança de mudança no estado de coisas – *tentare singulorum animos ad novas res viderentur*.

⁶¹¹ Aristote, *Rhétorique*, *op.cit.*, p. 293. (*Ret*, 1403a – 18). Como já exposto no cap I, o entimema é na realidade um silogismo que toma como premissa o que é um *signal* que aponta uma conclusão necessária ou um *signal* que pode indicar uma conclusão admissível ou, como é mais frequente, o entimema toma como premissa o que é *verossímil*, porque é o que se verifica de fato a maior parte do tempo, é conforme à experiência, é geralmente aceito, conciso, fundado na experiência, na opinião da maioria e no consenso. Ora, um entimema individual ou grupos de vários entimemas se constituem em tópicos ou lugares-comuns que se estabelecem com grande força persuasiva.

harmonizar as posições, extirpar ou resistir às idiossincrasias, enfraquecer argumentos dissidentes, polir todas as arestas, dissolver conflitos no interior da crença comum, entre outros recursos, amplificando a importância do que agrega e reduzindo o valor do que separa.

Então será justamente trazendo de maneira persuasiva ideias novas como vinculadas àquelas já aceitas e explicitando o que nestas já está latente que o retórico concorrente buscará mostrar persuasivamente que o esforço pacificador do retórico estabelecido, os polimentos, costuras, explicações – que são na realidade tentativa de manter sua posição dominante – são esforços vãos em disfarçar o inaceitável e esconder uma conclusão necessária – que é na realidade a proposta do retórico desafiador – dadas as convicções gerais já aceitas.

Este ponto merece mais luz: diante de um retórico fortemente estabelecido, só resta ao retórico desafiador radicalizar pensamentos latentes no grande centro de consenso retórico estabelecido, forçando ao extremo a compatibilidade entre proposições diferentes, mas de alguma maneira acomodadas. Para isso, amplifica uma reivindicação já presente, aguça antigas e incompatíveis expectativas, torna insuportáveis os temores já enraizados, abre ambiciosas perspectivas a partir do que já é aceito, exacerba diferenças que estavam equilibradas por argumentos opostos e igualmente fortes, torna intolerável o que era suportado com algum desconforto etc.

Esta ação é inteligente e produtiva para um retórico recém-chegado, mas pode se revelar a tal grau prejudicial ao concerto de acordos em torno das tópicas anteriormente estabelecidas que coloca em risco toda a plataforma de consenso que justamente diminui, a cada período histórico, o número de conflitos e a ocasião de violência. Foi quase isto que entreviu Lucien Febvre como historiador inspirado ao comentar um livro de Huizinga, biógrafo de Erasmo, mas ainda com imagens quase romanescas:

“Tout le livre d’Huizinga est une mise en garde contre une idée, qu’Érasme, finalement, parce qu’il fut un modéré, a moins compté, moins pesé dans l’histoire (de son siècle et des siècles suivants), que les violents. Moins que Luther, si l’on veut, et que Loyola. Eh non! Non et non! Érasme a régné sur la plaine – et la plaine est au moins aussi peuplée que la montagne. Et les gens de la plaine ne l’ont point lâché! Oh! Ils ne se sont pas groupés en bataillons (...) Les gens de la plaine ont une certaine peur naturelle des coups, et de ces grands diables de montagnards aux bras forts et aux humeurs aventureuses; ce qui leur interdit de pareils excès. Simplement, ils ont gardé les leçons d’Érasme dans leur tête. A part eux et pour eux. Ils ont attendu que la tempête s’apaise. Et quand, de nouveau, un pâle soleil s’est

*remis à luire – ils se sont retrouvés fidèles à Érasme, quant à l'essentiel. Érasme, leur homme (...)*⁶¹²

Em nossa análise, a violência pode advir, pois, se os argumentos extremados e radicalizados são completamente bem sucedidos e recebem a adesão da imensa maioria, estes atualizam o consenso de todos em torno às novas ideias compatíveis com as convicções anteriores e então a unidade simplesmente passa a ser mantida sob os auspícios do novo retórico que as representa; o consenso seria simplesmente atualizado sob os auspícios de um novo discurso, um retórico substituiria outro. Mas se estes argumentos extremados são capazes de persuadir apenas uma parte dos que antes se uniam em uma grande área de consenso, temos evidentemente a formação de partidos e facções que se agrupam em torno de diferentes consensos e a criação de uma alteridade com a qual é necessário negociar sob a ameaça da violência na luta pelo mesmo espaço de decisões.

Em outros termos, poderíamos ver na ação do retórico desafiador um esforço de análise e exposição de contradições internas de um sistema de ideias que conclui com a proposta de uma nova síntese que promete resolvê-las melhor, síntese que, por sua vez pode também ser submetida a nova análise. Esta observação em ampla perspectiva nos alerta para o fato provável de que todo retórico estabelecido para obter sua posição também teve que mostrar persuasivamente que os anteriores representantes do consenso, então estabelecido, não resolviam contradições que soube mostrar como intoleráveis para em seguida resolver.

É o que confirma um breve olhar sobre a ascensão do nome de Erasmo: antes de obter importante influência e se tornar um retórico *estabelecido*, conhecido por defender e pregar a paz e a concórdia, Erasmo armou-se de um duplo aparato retórico patrístico e greco-romano, sem esquecer de um doutorado em teologia⁶¹³, que à época era unicamente escolástica, desafiou e sustentou longo combate contra os representantes desta teologia que disponibilizavam para a imensa maioria da população apenas uma religiosidade supersticiosa ou formalista e eram refratários à introdução dos *studia humanitatis* nas escolas.

⁶¹² Fèbvre, Lucien, *op.cit.*, p. 122.

⁶¹³ *Chronologie* in Coletânea Laffont, p. XXXIV. Erasmo obtém seu título de Doutor em Teologia em Turim, 1506, durante sua primeira e única longa estadia na atual Itália.

Clero contra o qual impingiu a acusação de “bárbaros” por serem grosseiros, iletrados e utilizarem um latim desfigurado ou por serem dialéticos zelosos de sua ascendência nas universidades; contra os quais abriu uma verdadeira guerra de guerrilha: desde ataques nem sempre discretos na edição dos populares⁶¹⁴ comentários sobre adágios antigos, com o quais começou sua carreira de escritor em 1500, na publicação do libertário *Enchiridion Militis Christiani* de 1504, dos bombásticos *Elogio da Loucura* de 1511 e *Julio exclusos* de 1513⁶¹⁵ passando para seus ácidos *Colóquios*⁶¹⁶, até chegar ao explícito e definitivo ataque feito pelo *Antibarbarorum Liber* em 1521.

Esta sequência de publicações, em graus de contundência crescente, pode ser vista como etapas de uma real disputa retórica contra os detentores da opinião dominante, os clérigos rudes e conservadores e o cultivado clero escolástico; luta retórica que foi vitoriosa em mostrá-los como inconvenientes e ultrapassados ao pretenderem resistir a um novo e emergente centro de consenso dos cristãos em torno de soluções que atendiam melhor às necessidades religiosas e pedagógicas mais exigentes, sofisticadas e delicadas, *humaniores*, se quisermos. Necessidades que poderiam ser atendidas pela proposta erasmiana de uma teologia mais simples e compreensível, vide mais *persuasiva*, mais humana, que chamou de *Philosophia Christi*.

Assim falava de paz para as nações quem era experiente em uma aberta guerra retórica contra integrantes da instituição a mais poderosa e capilar de sua época e que não se poupou de inúmeros rompimentos, sabotagens de projetos⁶¹⁷, críticas, ameaças e polêmicas públicas⁶¹⁸, incessantes cartas na busca e manutenção de aliados, humilhantes pedidos de proteção e subvenção fora e dentro do clero, esforço propagandístico, vigilância que beirava à síndrome de perseguição, deslocamentos constantes, suspeitas trocas de editores⁶¹⁹ etc. Esta é uma ambivalência risonha que se esconde, para

⁶¹⁴ Margolin, Jean-Claude, Introd. *Le Trésor de Minerve – Les adages* in Coletânea Laffont, p. 103. Erasmo publica sua primeira *Adagiorum Collectanea* em Paris de 1500 comentando 818 adágios; depois de várias novas coleções agrupadas em número de 1000 e por isto chamadas *Quiliades*, estas coleções são agrupadas em uma edição definitiva 1533 na Basileia atingindo o número de 4151.

⁶¹⁵ Extinguiu-se a polêmica sobre a autoria erasmiana do *Julio exclusos* com a inclusão deste verdadeiro panfleto político na *Opera Omnia ASD*.

⁶¹⁶ E.g. o colóquio *O Abade e a Erudita*.

⁶¹⁷ E.g. citamos a fundação do Colégio das Três Línguas em Louvain, do qual Erasmo foi um dos criadores para logo em seguida abandoná-lo aos adversários católicos ortodoxos.

⁶¹⁸ Dentre muitas polêmicas, e.g., contra o capitão da Reforma Ulrich von Hütten, contra o ciceroniano Julius Caesar Scaliger; obviamente, o *affaire* mais célebre é conhecido como a diatribe sobre o livre arbítrio contra Lutero.

⁶¹⁹ Crousaz, Karine, *op.cit.*, pp. 3 a 29. Entre seus principais editores, citamos: Pierre Le Dru, Jean Philippi e Josse Bade, em Paris, Martens d’Alost em Louvain, Aldo Manuzio em Veneza, Matthias

desespero de seus adversários, sob o título do comentário ao adágio que tem proporções de ensaio: *Dulce bellum inexpertis*.

Esta é também a outra face do famoso cosmopolitismo com que hoje se entende o famoso *Ubi bene ibi Patria*⁶²⁰ que longe de expressar em sua raiz um idealismo estoico de um mundo sem fronteiras e de um bastar-se a si mesmo, revela a dor de alguém que paga o preço de sua ambição, sempre fustigado e hostilizado pelo clero conservador dos lugares onde passava a residir; tensão que dá origem a várias censuras recebidas em vida e que foram feitas por diferentes universidades, sobretudo as de Louvain e Paris, e que culminam com a inclusão *post-mortem* de seu nome já no primeiro Index romano promulgado por Paulo IV, em 1559, como autor de *primeira classe*, ou seja, autor cuja obra é condenada na totalidade⁶²¹.

Mesmo a pacífica atmosfera de trabalho intelectual em um gabinete, sempre presente em seus retratos feitos por pintores seus admiradores como *Quentin Metsijs*, *Albert Dürer*, *Hans Holbein*⁶²², é enganosa porque esconde os inúmeros auxiliares que o acompanhavam, todos pagantes, cultos e provenientes de famílias de posses⁶²³, uma verdadeira esquadra erasmiana, e dá a entender um escritor em extático solilóquio, afastado das intrigas, sucessos e revezes da ação política de seu conturbado tempo.

Estes retratos não mostram o temível polemista, o compulsivo missivista, o inquieto viajante que sempre se deslocava a cavalo⁶²⁴; e estes quadros não dizem por si mesmos que, seguindo a prática da época, eram pintados sob encomenda do retratado

Schürer em Strasbourg, Jean Faber Emmeus em Fribourg-en-Brigau, Johann Amerbach e Johann Froben na Basileia.

⁶²⁰ Adágio comentado por Erasmo: *Onde se vive bem, este lugar é a pátria*.

⁶²¹ Verbete *Index, Dictionnaire* in Coletânea Laffont, pp. CXXXIX a CXLI. Para Crousaz, Karine, *op.cit.*, p. 125, a primeira versão deste índice é já de 1557.

⁶²² QA 1066. Claude Margolin, identifica 10 retratos originais de Erasmo feitos por grandes pintores e que ainda resistiram ao tempo em museus e coleções privadas. Daniel van Damme também nos lembra que em várias ocasiões, gravadores, entre eles o mesmo Quentin Metsijs, criaram medalhas “(...) à effigie d’Érasme, que celui-ci offre en hommage à différents amis e protecteurs” (Damme, Daniel van, *op.cit.* p. 141).

⁶²³ Entre os gregos já havia este caríssimo recurso pedagógico: os Sofistas formavam em torno de si uma corte de estudantes pagantes que buscavam aperfeiçoar-se acompanhando sob o mesmo teto um grande mestre. Estes Sofista, em troca de um pagamento anual, se incumbiam de hospedar, alimentar e ensinar seus discípulos, que também tornavam-se auxiliares. Estes secretários receberam na Renascença o nome de *famulus*. Alguns nobres pagaram para acompanhar Erasmo durante anos até ganharem uma autonomia intelectual que julgaram suficiente. Thomas More jovem também foi pupilo e depois secretário de um alto dignatário eclesiástico.

⁶²⁴ No seu famoso prefácio *Érasme, notre contemporain*, *op.cit.*, p. IX, Margolin encontra a seguinte fórmula para caracterizar idealmente Erasmo como homem de ação: *Combatant spirituel, militant de la paix*.

para serem dados de presente para seus principais mecenas como forma de gratidão, como esforço de propaganda para a obtenção de apoio político em uma luta contra concorrentes, adversários e inimigos⁶²⁵.

Suas 3162 cartas que foram editadas em 12 volumes por P. S. Allen e sua esposa⁶²⁶, são um tópico à parte não somente pelo testemunho da história, da biografia e pela exemplaridade do estilo, mas porque revelam um febril esforço retórico na costura de uma rede de apoios e adesões em torno de si. Basta consultarmos os principais nomes de seus correspondentes, a posição e inserção social de cada um deles e as enormes fortunas e numerosos destinos que controlavam: Papa Paulo III, Papa Leon X, Papa Adriano VI, Francisco I, Henrique VIII, William Warham, John Colet, Thomas More, William Blount, entre outros nomes famosos.

Apoios que faziam girar toda uma engrenagem de favorecimentos, consultas, empréstimos, concessões, nomeações, interseções, aliciações, retratações, liberações, aquisições etc., que são o fiel espelho da constituição e exercício de sua ascendência política. Lembramos apenas um caso em que Paracelso, um nome hoje muito conhecido, consegue um emprego de professor através de uma indicação por carta escrita por Erasmo⁶²⁷. Ao final de uma vida de lutas em que também acumulou riquezas, Erasmo deixa 7000 ducados de ouro para os pobres, velhos e doentes⁶²⁸.

Concluindo esta seção que mostra Erasmo contra todo extremismo, não recusamos a oportunidade de uma rápida análise retórica da diatribe que o humanista sustentou contra Lutero: esta contenda é, de fato, paradigmática, porque pode ser vista como um episódio crucial de um amplo confronto entre um retórico estabelecido e um

⁶²⁵ DA 16.

⁶²⁶ Todos os 12 volumes da edição latina das cartas de Erasmo iniciada por P.S. Allen, e após sua morte continuada e concluída por sua esposa H. M. Allen e H. W. Garrod na Inglaterra, foram traduzidos para o francês por um conselho internacional de especialistas integrado e presidido desde 1963 por Alöis Gerlo, então diretor do *Institut pour L'Étude de la Renaissance et de l'Humanisme* da Universidade de Bruxelas. Gerlo presidiu 5 equipes de tradutores chefiados por revisores para a execução da tarefa que obedeceu a mesma distribuição das cartas que a edição Allen. São tocantes suas palavras no avant-propos do volume I, explicando a dificuldade do empreendimento diz (...) *car soyons sincères, même pour le filologue classique, la lecture d'Érasme dans le texte original n'est pas toujours chose aisée. Nous ne vivons plus au XVIe siècle et rares sont ceux – et c'est dommage – qui peuvent se targuer d'avoir lu ne fût-ce qu'un volume de l'opus epistolarum..* e completa na página VII: *Ne traduit pas Érasme qui veut.* Enfim, o tradutor cita Paul van Tieghem, que afirma que “Depois da correspondência de Voltaire, a de Erasmo é a mais variada, mais rica de ideias e a mais interessante, histórica e intelectualmente, que podemos ler em alguma língua”.

⁶²⁷ DA 387. Erasmo e Paracelso corresponderam-se em 1528 e após isto, este foi encarregado de cursos na Universidade da Basileia e como médico da cidade.

⁶²⁸ QA 1091.

desafiante que, a partir do consenso, obtido e cultivado pelo primeiro, extrai consequências extremas, potencializa paradoxos que eram minimizados, desdobra o que estava implicado obscuramente no que já era claramente consenso para, explorando-o persuasivamente, atrair para si o centro de um novo consenso.

A partir de uma inicial concordância e troca de elogios, especialmente se o retórico desafiante ainda passa por seu admirador ou discípulo, este embate passa para a fase de distanciamento crítico e mútuas advertências, segue para um pacto de não-agressão que se desfaz inevitavelmente até a ruptura e confronto aberto.

São prova suficiente de que os dois retóricos partem de um consenso, as notórias suspeitas impingidas contra Erasmo pelos conservadores da Igreja, vide a posterior inclusão de seu nome no Index. Este mesmo ponto de partida e a simpatia inicial de Erasmo por Lutero ficaram registradas em trechos de várias cartas:

“Há uma grande quantidade de notícias sobre Lutero. Apoio-o tanto quanto eu posso como uma pessoa, mesmo que eles confundam a minha causa com a dele”⁶²⁹ e “Lutero não pode ser derrotado sem que uma grande medida de pureza evangélica desapareça com ele”⁶³⁰

A reciprocidade é documentada:

“Martin Lutero, que altamente estima seu nome deseja sua aprovação a respeito de todas as questões”⁶³¹

Já na fase das advertências, Erasmo, ao citar terceiros, faz para Lutero a insinuação de que sua natureza retórica pode ser desmascarada e que insistir em alterar para sua vantagem o consenso atual pode levar à perigosa formação de facções:

“Ele [Jacob Proost] é praticamente o único monge aqui que prega sobre Cristo. Os outros genericamente preferem vender histórias adaptadas ao seu público, isto quando não estão buscando os seus próprios interesses. Possa o senhor Jesus imbuir você cada dia com mais de seu próprio espírito para seu bem e o de sua audiência”⁶³²

⁶²⁹ *Idem ibidem*, p. 61. “There is a great deal of news about Luther. I support him as much as I can as a person, even though they confuse my cause with his”.

⁶³⁰ Branden, J. P. Vanden, *op.cit.*, p. 54. “Luther cannot be defeated without a large measure of evangelical purity disappearing with him”.

⁶³¹ *Idem ibidem*, p. 53. Carta de janeiro de 1519 de Philippe Melanchthon para Erasmo. “Martin Luther, who steems your name highly wishes your approval on all matters”.

⁶³² *Idem ibidem*, p. 59. Carta de abril de 1519 de Erasmo para Lutero. « He [Jacob Proost] is virtually the only monk here who preaches about Christ. The others generally prefer to peddle stories tailored to their

A proposta de um mútuo respeito, quase um *ultimatum*, ocorre por iniciativa de Lutero em carta para Erasmo no momento de maior prestígio do humanista:

“Você pode continuar a assistir a nossa tragédia como um espectador, Tudo o que eu peço é que você não imprima qualquer obra contra mim. Nem vou escrever qualquer ataque contra você”⁶³³

Mas a real filiação de Erasmo e Lutero aos antigos Sofistas e mestres retóricos no emprego da palavra como antístrofe da ação *política* é especialmente visível quando ambos passam para a aberta troca de acusações quanto à maneira *retórica* de um e outro agir. De fato, esta disciplina, que se tornara mais e mais discreta desde Isócrates, é notada com toda nitidez apenas quando dois retóricos se confrontam e denunciam, um no outro, o emprego de artifícios retóricos para a consecução de interesses políticos. Assim, cabe a eles mesmos, em espelho, a maior parte das acusações que fazem um ao outro. Erasmo ataca:

“Eu tenho pouca simpatia por aqueles que procuram ganhar a reputação de santidade entre o povo por reclamar dos vícios de bispos e príncipes fomentando a rebelião”⁶³⁴

“Eu percebo que uma revolta é inevitável e espero que isto seja resolvido para a glória de Cristo. Isto é altamente provável que esses escândalos irromperão, mas não quero ser a causa deles. Parece-me que as intenções dessas pessoas são totalmente diabólicas: elas simplesmente querem colocar de lado Cristo e decidir em seu nome”⁶³⁵

«Você expõe os homens de bem e os amigos das boas letras aos furiosos ataques dos fariseus, você conclama à revolta os maus ávidos por novidades, em resumo, você trata a causa do Evangelho misturando completamente o sagrado com o profano »⁶³⁶

« *Ils crient sans cesse : Évangile ! Évangile ! mais ils veulent en être les seuls commentateurs. Il fut un temps où l'Évangile rendait douces les brutes, bienfaisants les malfaisants, pacifiques les belliqueux et des blasphémateurs* »

audience, that is when they are not seeking to further their own interests. May the Lord Jesus imbue you each day with more of his own spirit for your own good and that of your audience ».

⁶³³ *Idem ibidem*, p. 56. Carta de janeiro de 1524 de Lutero para Erasmo : « *You may continue to watch our tragedy as a spectator; All I ask is that you do not print any works against me. Nor will I write any attacking* ».

⁶³⁴ *Idem ibidem*, p. 59. “*I have little sympathy for those who seek to win a reputation for sanctity amongst the people by complaining of the vices of bishops and princes and fomenting rebellion”*

⁶³⁵ *Idem ibidem*, p. 54. “*I realize that an uprising is inevitable and I hope that it will be resolved to the glory of Christ. It is highly probable that these scandals will erupt, but I do not wish to be the cause of them. It seems to me that the intentions of these people are entirely diabolical: they simply wish to do away with Christ and to rule in his name”*

⁶³⁶ Erasmo de Rotterdam, Carta 1688 para Lutero in Godin, André, *Le Libre Arbitre – (Diatribes sive Collatio de libero arbitrio)*, op.cit., p. 697. « *Tu exposes les hommes de bien et les amis des bonnes-lettres aux furieuses attaques des pharisiens, tu appelles à la révolte les méchants avides de nouveautés, bref tu traites la cause de l'Évangile en mélangeant complètement le sacré et le profane* ».

faisait des croyants. Tandis qu'aujourd'hui ceux qui s'en réclament sont pareils à des possédés, fomentent des troubles de toute espèce et médisent de l'homme de bien. Je vois certes de nouveaux hypocrites, des nouveaux tyrans mais pas la moindre étincelle d'esprit évangélique”⁶³⁷

« J'ai plus fait pour l'Évangile que beaucoup de ceux qui aujourd'hui s'en réclament avec ostentation (...) Quant à moi, rien ne pourra m'obliger à donner l'Évangile en pâture aux passions humaines »⁶³⁸ (grifos nossos)

Nestes cinco trechos que vimos, Erasmo acusa o objetivo puramente político de um aparente discurso religioso de Lutero e seus seguidores.

“Lutero lançou ao mar tudo de uma vez distribuindo panfletos escritos apressadamente e por ter escolhido a esmo questões sobre o místico e o inefável – até agora uma reserva dos acadêmicos - diante de um grande público e mesmo simples trabalhadores”⁶³⁹

“Eu deveria lamentar a morte deles? Provavelmente sim. Eles certamente morreram com um firmeza sem precedentes, embora não por causa das teses de Lutero, mas por causa de seus paradoxos. Eu me recusaria a dar minha vida por aqueles que eu não compreendo”⁶⁴⁰ (grifos nossos)

Nestes dois trechos acima, Erasmo deixa clara a estratégia de seu concorrente e aponta o golpe baixo de fazer apelo às classes populares com um discurso supersticioso e às classes privilegiadas com um discurso que tira seu impacto de paradoxos.

« Voici les principaux moyens d'action sur lesquels s'appuie cette secte: on attire le peuple au sermon et on l'y retien; en affichant le goût des langues et des bonnes lettres, on gagne à soi la jeunesse et ceux qui trouvent grand plaisir à ce genre d'études »⁶⁴¹

. « Le parti adverse [os luteranos], je le voyais tellement équipé et en troupes et en panphlets tranchants que je préfère être livré aux lances des Suisses plutôt que d'être criblé de leurs stylets; ces gens possèdent en effet bon nombre d'écrivains dont les travaux littéraires paraissent devoir survivre auprès de la postérité »⁶⁴² (grifos nossos)

⁶³⁷ Zweig, Stefan, *op.cit.*, p. 139.

⁶³⁸ *Idem ibidem*, p. 154.

⁶³⁹ Branden, J. P. Vanden, *op.cit.*, p. 56. “Luther has cast everything overboard at once by distributing hastily written pamphlets and by choosing to air questions of the mystic and ineffable – hitherto the preserve of scholars – before a wide audience simple laborers even”.

⁶⁴⁰ *Idem ibidem*, p. 62. Trecho de carta de Erasmo para Zwingli comentando a morte dos monges Hendrik Vos e Jan van den Esschen na fogueira em Bruxelas. (grifos nossos): “Ought I to mourn their death? Perhaps so. They certainly died with unprecedented steadfastness, though not for Luther's theses but for his paradoxes. I would refuse to give my life for those as I do not understand them”.

⁶⁴¹ Crousatz, Karine, *op.cit.*, p. 102.

⁶⁴² *Idem ibidem*, p. 71.

Nestes trechos de carta, Erasmo é mais explícito na descrição dos métodos retóricos de seus concorrentes protestantes. Lutero ataca:

“A verdade é mais forte do que a eloquência, inspiração supera a razão e fé é superior à erudição”, “Como seus traços faciais sugerem, Erasmo é um homem repleto de astúcia e de mal, que zomba de Deus e de Cristo, a Santa Palavra, os Sacramentos etc. Mas a verdade é que, para ele, todas essas coisas são apenas histórias do passado”⁶⁴³ (grifos nossos)

Nestes dois trechos, Lutero denuncia, ou desafia com malícia Erasmo, afirmando que aquilo que o humanista chama de apelo à superstição e paradoxos é um apelo à fé e à verdade, acrescentando que estes são muito melhor aceitos pela ampla audiência, ou são recursos retóricos mais adaptados aos novos tempos cristãos, que eloquência, razão e erudição, i.e. a retórica da Antiguidade.

“Ele [Erasmo] somente menciona Cristo para se pendurar em seus benefícios, pois ele não tem qualquer respeito por nada”, “Erasmo é irreverente e sem fé, a menos que você conte fé romana”, “Eu odeio Erasmo, eu o odeio com todas as minhas forças. Eu o vejo como o maior inimigo de Cristo, como não temos visto há mil anos”⁶⁴⁴

« *Je suis en train de lire notre Érasme ; de jour en jour ma sympathie à son égard décroît (...). Les choses humaines prévalent chez lui sur les divines* »⁶⁴⁵ (grifos nossos)

Nestes outros, Lutero acusa Erasmo de usar a figura de Cristo para fins políticos muito terrenos e de não tomá-la por verdade e digna de fé, i.e., de tratar Cristo como uma figura retórica.

“Aussi serait-il plus sûr pour Érasme de s’abstenir de la théologie et d’exercer son éloquence dans d’autres domaines à la mesure de son génie. La théologie requiert un esprit qui cherche et aime sérieusement et simplement la parole de Dieu »⁶⁴⁶

⁶⁴³ Branden, J. P. Vanden, *op.cit.*, p 57. “Truth is stronger than eloquence, inspiration outweighs reason, and faith is superior to erudition”; “As his facial features suggest, Erasmus is a man replete with cunning and evil, who mocks God and Christ, the Holy Word, the Sacraments, etc.. But the truth is that to him all these things are merely stories from the past”.

⁶⁴⁴ *Idem ibidem*. “He [Erasmo] only mentions Christ in order to hang on to his benefices, for he has no respect whatsoever”; “Erasmus is impious and without faith, unless you count Romish faith”; “I hate Erasmus, I hate him with all my strength. I view him as the greatest enemy of Christ, the like of which we have not seen in a thousand year”.

⁶⁴⁵ Lutero, M., Carta ao prior do monastério de Erfurt in Godin, André, *Le Libre Arbitre – (Diatribes sive Collatio de libero arbitrio)*, *op.cit.*, p. 684.

⁶⁴⁶ *Idem ibidem*, p. 698.

« [Erasmus] *nui à l'Évangile autant qu'il avait fait faire de progrès à la grammaire* »⁶⁴⁷

« *Il y a beaucoup de choses chez Érasme qui me paraissent très éloignées par rapport à la connaissance du Christ, s'il m'est permis de m'exprimer non en grammairien mais en théologien* »⁶⁴⁸

« *Érasme est une anguille, personne ne peut le saisir, sauf le seul Christ* »⁶⁴⁹
(grifos nossos)

Nos trechos reunidos acima, Lutero acusa respectivamente a eloquência, a gramática e a dialética erasmiana, aspectos de sua retórica.

Lembramos também o ataque à retórica erasmiana que parte de um outro capitão da Reforma, Ulrich von Hutten, através do pesado *Expostulatio cum Erasmo*. Depois de acusar em seu antigo mestre uma inextinguível sede de glória que o indisporia contra o sucesso de Lutero, Hutten prevê as incoerências que advirão da função puramente retórica das afirmações erasmianas:

« *Une partie de toi-même ne se tournera pas tant contre nous que contre tes écrits d'autrefois. Tu seras forcé de dresser ta propre science contre toi-même et d'être éloquent contre ton éloquence de jadis, tes propres ouvrages se combattront entre eux* »⁶⁵⁰ (grifo nosso)

Finalmente, na última carta de Erasmo a Lutero encontramos:

« *A quoi bon alors ces sarcasmes et ces bas mensonges m'accusant d'être un athée, un sceptique en matière de religion, un blasphémateur (...) ce qui est un scandale à mes yeux, comme à ceux de tout homme de bien, c'est que par ta conduite éhontée, arrogante et seditieuse tu aies bouleversé le monde entier (...)* »⁶⁵¹

Enfrentando novos concorrentes retóricos que radicalizam seu próprio discurso, Lutero reprime a revolta dos trabalhadores rurais:

« *Celui qui périt dans les rangs des princes, devient un bien-heureux martyr! Celui qui pense qu'il n'y a rien de plus dangereux, de plus pernicieux, de plus diabolique qu'un rebelle, qu'il l'assomme, l'étrangle, le saigne publiquement ou secrètement* »⁶⁵²

⁶⁴⁷ *Idem ibidem*, p. 699.

⁶⁴⁸ *Idem ibidem*, p. 685.

⁶⁴⁹ *Idem ibidem*, p. 699.

⁶⁵⁰ Zweig, Stefan, *op.cit.*, p. 147.

⁶⁵¹ *Idem ibidem*, p. 166.

⁶⁵² *Idem ibidem*, p. 160.

Em conclusão, atacado pela Reforma protestante e pelos cristãos conservadores por causa da radicalidade de Lutero, vemos um retórico estabelecido que vê sua glória diminuída ao deixar de ser o centro do consenso e um retórico desafiante em ascendência, que aspira a ser o novo centro da ampla concórdia e que em breve passa também a enfrentar os que lhe imitam. O que é visto pelo primeiro como ruína, caos, desordem, violência e banho de sangue é visto pelo segundo como nova ordem e preço a pagar para a imposição do consenso que representa, domina e lhe garante a glória.

Fazendo um grande salto para o passado para lê-lo a partir desta avaliação política dos engajamentos de Erasmo, torna-se mais claro que é também com uma interpretação ingênua que pretende que Isócrates, discípulo de Prodicos e Górgias⁶⁵³ e igualmente merecedor de uma estátua em Olímpia⁶⁵⁴, tornou-se grande ao ter proposto uma retórica purificada do ensino amoral a que estava entregue – visando apenas a interesses políticos pessoais mesquinhos – como única *paideia* verdadeiramente capaz de melhorar a vida política.

É com esta compreensão *idealizante* que se diz que Isócrates pensa para a sua arte um novo objetivo, um *pathos* mais elevado, uma finalidade maior que é o pan-helenismo, a união dos gregos em uma igualdade entre vencedores e vencidos, a mútua compreensão em um grande empreendimento comum para o qual deverão se agrupar os Estados gregos como única solução capaz de evitar a desintegração da Grécia e com ela a ruína de suas partes⁶⁵⁵.

Talvez seja exatamente o contrário de tudo isto que aprendemos⁶⁵⁶: foi para obterem o apoio e a adesão do maior número possível entre os helenos e com isto a glória em vida e junto à posteridade que estes Sofistas e professores de retórica, buscando alunos, público e apoios em outras cidades além das suas, aproveitando inclusive a celebração dos jogos, desenvolveram uma eloquência desconhecida até

⁶⁵³ Mathieu, Georges, Introd. in Isocrate, *Discours*, Tomo I, *op.cit.*, p. II.

⁶⁵⁴ Pseudo-Plutarque, *Vies des dix Orateurs*, IV – *Vie de Isocrates*, *op.cit.*, p. XXXI. Seu filho adotivo Aphareus, filho natural do mestre retórico Hippias, erigiu uma estátua em bronze de Isócrates sobre uma coluna e a dedicou a Zeus com a seguinte sentença: “Aphareus, filho de Isócrates, dedicou a Zeus esta estátua de seu pai por respeito pelos deuses e pela virtude de seus parentes” (trad. nossa).

⁶⁵⁵ Jaeger, Werner, *op.cit.*, p. 733.

⁶⁵⁶ Cf. CA 234: « *l'humanisme est un mouvement spirituel dont la recherche de la vérité est le but principal* ». Esta frase está nos antípodas da análise política da retórica (ou da humanidades e do humanismo) que aqui se propõe.

então e elaboraram e refinaram, a partir dos costumes mantidos pela tradição, as altas concepções morais e políticas que reunimos hoje sob o nome de discurso pan-helênico.

O sentido do ceticismo empregado por Erasmo

Como vimos, no começo do século XVI, é crucial para a retórica erasmiana criar um centro de consenso pela proposição de ideias já aceitas ou altamente aceitáveis e das quais ele mostre ser o melhor conhecedor e representante através de sua erudição clássica e cristã; e notamos que o prolongamento desta glória exige zelo constante na proteção deste consenso contra todo extremismo, pensamento radical, faccioso, que crie divisões, ameace ou subverta esta concórdia que recebe a sua tutela.

De fato, a ampla riqueza de ideias, luxo e frescor de imagens retóricas auferidas da Antiguidade pagã e Patrística – riqueza chamada de maneira mais inofensiva em um século cristão de *studia humanitatis* – concedia enorme força persuasiva à escrita erasmiana, mas o cuidado na constituição e manutenção deste centro de concórdia deveria ser constante, pois Erasmo viveu em época na qual o advento da imprensa que lhe abria tantos caminhos, também alimentava uma atordoante e crescente polifonia criada por discursos fundados em escolas filosóficas, correntes teológicas e tradutores e comentadores de clássicos reintroduzidos ou introduzidos pela primeira vez na Europa Ocidental.

Trata-se, para o humanista, de lutar pelo patrocínio da unidade da verdade, ou, antes, lutar para a manutenção de um consenso em torno de uma mesma e única verdade que seja então greco-romana, judaica e cristã, como propôs em seu *Antibarbaros*, em meio ao desconcerto de opiniões. Com o fim do Medievo e seu, *grosso modo*, pensamento único cristão, e a reurbanização crescente, assiste-se, na tardia Renascença da era da imprensa pós-1450, à divulgação e multiplicação de discursos que em conjunto soam incompreensíveis e causam alarme.

Judeus e cristãos tomam por indecente e sacrílega a poesia e prosa greco-latina; o cristão conservador não admite que se diminua a importância dos sacramentos; o artista propõe arte pagã para as igrejas; chegam as primeiras narrativas do Novo Mundo e seus nativos, o cristão não sabe como julgar o papel dos judeus na história; as cortes

se ilustram e se afastam ainda mais do cristianismo dos súditos; correntes religiosas populares continuam se multiplicando dentro do próprio cristianismo; o tradutor e comentador de clássicos vê no cristão dogmático um supersticioso; o hermetismo se introduz discretamente nas livrarias, nas artes e nas cortes; os ciceronianos desprezam humanistas que procuram renovar o latim; os cristãos ortodoxos querem queimar os livros judeus; neoplatônicos desprezam a religiosidade popular e se multiplicam nas cortes; aumenta a curiosidade pela magia, astrologia, oráculos e pela cabala; muitos clérigos e nobres buscam a erudição pagã dos humanistas e colecionam arte pagã etc.

Trata-se então de um cenário caótico em que o retórico, além de criar e zelar por um consenso, vê-se obrigado a combater os discursos dissidentes – e os retóricos concorrentes – que procuram impor-se persuasivamente; para vencê-los, não há outra alternativa que desqualificá-los como aparências enganadoras e falsidades reforçando a convicção geral de que a verdade do consenso atual é *realmente* a única verdade.

Bem, neste ponto é preciso parar para reconhecer que a afirmação de que a verdade é una é também uma das mais antigas tópicas ou lugares-comuns na história da escrita ocidental⁶⁵⁷ que Erasmo saberá utilizar para tirar o crédito de postulações concorrentes, neutralizar argumentos extremistas e radicais de retóricos concorrentes e para abafar e extinguir tudo o que pudesse parecer como contradição interna na área de consenso.

Expomos todo este circuito de razões para concluir que para a consolidação e defesa de uma verdade única – sob sua égide, obviamente – Erasmo dará continuidade à tradição retórica de emprego da lição dos céticos acadêmicos no uso dos discursos *in utramque partem* famosos por serem capazes de apor a cada argumento adversário outro exatamente contrário⁶⁵⁸.

⁶⁵⁷ A importância da verdade frente à mentira é testemunhada com ênfase pela *Ilíada*: “Agamenon para os conselhos de Nestor: *Em vérité, je serais appelé impuissant et couard (...)*”; Thétis implorando novamente a Zeus: « *En toute vérité, donne-moi ta promesse et confirme-la par un signe de tête (...)* »; Ulisses para Agamenon: « *En vérité, notre fatigue est si grande qu'en notre affliction nous désirions le retour* »; Atenas para Diomedes: “*En vérité, c'est un fils lui ressemblant bien peu qu'engendra Tydée (...)* »; Diomédes comenta o discurso de Nestor: « *En vérité, vieillard, tout ce que tu dis est conforme à ce qu'il faut que tu dises*”; Aquiles responde à oferta de presentes lembrada por Ajax: « *Ajax issu de Zeus, fils de Télamon, souverain des guerriers, tout ce que tu viens de dire me paraît être dit selon tes sentiments* »; Diomédes responde a Nestor: « *Oui, bon ami, tout ce que tu viens de dire a été dit selon la vérité* ». *Ilíada, op.cit.*, pp. 60, 67, 80, 156, 196, 229 e 237.

⁶⁵⁸ Popkin, Richard H., *op.cit.*, p. 52. O ceticismo acadêmico é a corrente principal do pensamento cético e é famosa por prever para toda proposição filosófica a possibilidade de uma proposição contrária

Os discursos *in utramque partem* já eram muito apreciados pelos pragmáticos retóricos romanos, a julgar dos elogios de Cícero aos acadêmicos, no que é, como quase sempre, acompanhado por Quintiliano:

“(...) *si vous êtes épris de passion pour l’image éclatante et rare de l’orateur ideal et pour la beauté parfaite, alors il vous faut embrasser dans toute sa portée la doctrine de Carneáde (...)*”⁶⁵⁹

“*Cette universalité de connaissances, que tu [Crassus] n’as pu en effet la développer sous nos yeux le temps, pour cela, était trop court. Je ne puis dire l’impression que tu as produite sur les autres interlocuteurs; mais moi, tu m’as jetté entièrement dans les bras de l’Academie (...) je suis décidé à n’avoir ni repôs ni relâche que je n’aie saisi la méthode et les procedes à deux faces de ces philosophes pour soutenir la pour et la contre sur chaque question*”⁶⁶⁰

“*L’Academie, au jugement de certains auteurs est très utile, parce que son habitude de discuter le pour et le contre se rapproche beaucoup de la pratique du barreau, et, pour prevue, ils ajoutent que c’est cette école qui a produit les écrivains les plus éloquents*”⁶⁶¹

Sobre a intimidade de Erasmo com a parte da retórica chamada *confutatio*, lembramos que Erasmo traduziu os *Academica* de Cícero e uma obra em que Claudius Galenus discute argumentos acadêmicos e também pirrônicos⁶⁶² e por isto não está descartada ainda a hipótese de que tenha conhecido os próprios e invencíveis argumentos pirrônicos, já divulgados discretamente em sua época por Picco della Mirandola em 1520⁶⁶³.

negando assim que seja possível uma verdade; somente a partir de 1562 tornou-se amplamente disponível o ceticismo pirrônico com a primeira impressão das *Hipotipóses Pirronianas*, que diferentemente do ceticismo acadêmico, suspendem o juízo inclusive sobre a questão da possibilidade da verdade, não a negando ou afirmando.

⁶⁵⁹ Cícero, *De l’Orateur*, Livre III, *op.cit.*, p. 29.

⁶⁶⁰ *Idem ibidem*, p. 57.

⁶⁶¹ Quintilien, *op.cit.*, p. 301.

⁶⁶² Devido à sua importância também para a discussão presente, repetimos o teor de nota anterior que informa que a famosa edição de 1562, que definitivamente introduziu no Ocidente os argumentos do ceticismo pirrônico, inclui uma tradução erasmiana de um autor que discute argumentos do ceticismo acadêmico. A BnF possui um exemplar desta edição com as seguintes informações em capa: (Parisii.) : excud. H. Stephanus, 1562, Titre(s): Sexti philosophi Pyrrhoniarum hypotyp@se@n libri III [Texte imprimé]... latine nunc primum editi, interprete Henrico Stephano. Note(s): Suivi, p. 200-217: “*Pyrrhonis Eliensis philosophi vita, ex Diogene Laertio*” et p. 218-225 : “*Claudii Galeni Pergameni De optimo docendi genere liber, in quo adversus veteres academicos pyrrhonicosque disputat. D. Erasmo Rot. Interprete*”. Trata-se do livro III das hipotiposes pirronianas traduzidas por Henrico Stephano (Henri Estienne); o símbolo @ indica que foi empregado um tipo não latino. Uma nota do catálogo da BnF permite saber que a este texto foi acrescida estrategicamente duas traduções erasmianas: uma da vida de Pirro narrada por Diógenes Laércio, outra de uma obra de Claudius Galenus que discute argumentos acadêmicos e também pirrônicos (*academicos pyrrhonicosque*).

⁶⁶³ Popkin, Richard H., *op.cit.*, p. 54. Os escritos pirrônicos de Sextus Empíricus foram discutidos pioneiramente, mas sem conseqüências por Gian Francesco Picco della Mirandola em *Examen Vanitatis*

Como todo retórico podia prever, o uso indiscriminado da *confutatio*, i.e., de argumentos que hoje chamamos de *céticos*, poderiam dissolver mesmo pensamentos arraigados, amplamente aceitos, fundantes da concórdia e contaminar até a preciosa área central de consenso que lhe dá sustentação e prestígio, por isto estes argumentos deveriam ser usados com medida e de maneira criteriosa, sempre controlados por argumentos contrários, a exemplo dos antídotos.

Este é o quadro em que um retórico deve saber usar na medida justa o perigoso armamento cético. Há leituras, feitas por cristãos conservadores e, principalmente por cristãos reformados, que acusam Erasmo de ser um acadêmico e de semear a dúvida. Além destas leituras serem parciais e defenderem não o consenso da cristandade, mas correntes religiosas, estas leituras não dão conta dos textos erasmianos alinhados com a mais pura doutrina cristã.

A conclusão a extrair é a de que um retórico não pode assumir um programa filosófico cético sob pena de se tornar vítima de seus próprios argumentos quando, depois de atacar os retóricos adversários, pretender estabelecer um chão seguro, construir uma base de *verdades* para a área de consenso que pretende inspirar. É preciso ver que o ceticismo possui apenas a *pars destruens* e não oferece a sempre esperada *pars construens*. Assim, um retórico jamais poderá ser confundido com um cético, pois, para seus fins políticos, usará o ceticismo de maneira puramente instrumental simplesmente porque o aparelho cético é a mais poderosa arma na logomaquia, na luta inevitável entre argumentos na ação retórica.

Aqui não é inútil repetir que um retórico no começo do século XVI deve se sujeitar a um quadro histórico em que a unidade da verdade é um inamovível lugar de crença geral, é a tópica que une todos os adversários na igual reivindicação de possuírem *a verdade*. É desta época o colossal esforço do neoplatonismo de Marcílio Ficino e de Pico della Mirandola em unificar, sob a égide da doutrina de Platão, todas as formas de saber, incluindo a ciência árabe, a cabala e o hermetismo, de forma a mostrá-las aperfeiçoadas e realizadas pelo cristianismo.

Ou seja, Erasmo escreve em uma época que tem *a unidade da verdade* como o pensamento mais fácil de ser aceito, profundamente arraigado e persuasivo, e então

Doctrinae Gentium de 1520, i.e., Erasmo, o leitor omnívoro, viveu longos 16 anos depois da publicação deste livro.

deverá, como retórico, independentemente de suas convicções pessoais cétricas ou dogmáticas, usar esta ideia como sua e fazê-lo o mais persuasivamente possível para se impor, o que farão inclusive os seus concorrentes retóricos, pois, digamos sem receio, isto é uma exigência da disciplina oratória.

Assim, um retórico que será violentamente acusado de ser descrente, um acadêmico, por ter escrito o diplomático e evasivo *De libero Arbitrio*, invocando a pluralidade de interpretações que suscita a Bíblia e apelando afinal à velha autoridade da Igreja, este retórico, dizíamos, ao dissertar alguns anos antes, em 1521, sobre o valor da erudição em seu *Antibárbaros* havia sido capaz de surpreender mesmo o mais crédulo dos cétricos e perpetrar uma brilhante e idealizada síntese entre a história pagã e cristã, nos melhores moldes neo-platônicos e escrever de maneira nada cétrica: “A diversidade e a contrariedade dos fenômenos se resolve em uma harmonia superior”. Vejamos como se dá este pouco comentado anticeticismo erasmiano:

“Quando me ponho a refletir sobre a admirável ordem das coisas e sua harmonia, me parece certamente, e às muitas e seríssimas autoridades, que não sem a Divina Providência, foi dado aos pagãos a descoberta das disciplinas. (...) De fato, o imortal governador do mundo, sendo a própria Sabedoria, constituiu o universo na forma mais racional, regulando as mudanças e as diferenças segundo a sucessão mais conveniente, introduzindo a ordem mais adaptada, de modo que tudo tenha com tudo a melhor relação e nada, nesta tão imensa variedade de coisas, se verifique casualmente. A este século de ouro que designou para nascer, quis que todas as épocas passadas e seguintes servissem e trouxessem em acréscimo a este único as soluções e conveniências obtidas da natureza das coisas: pois estava prometido que Ele seria perfeito”⁶⁶⁴

“E onde está aquela harmonia das coisas pela qual, como afirma Santo Agostinho, nem o mal seja visto como criado inutilmente? O que então, desde o início do mundo, tantas figuras, prodígios e mistérios esperavam a não ser o século cristão? Por que então toda a Lei de Moisés, tantos ritos, cerimônias, atos sacros, promessas e profecias? Paulo não é testemunha que tudo isto prefigurava a vinda deste século?”⁶⁶⁵

⁶⁶⁴ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1712 C. “*Quinimo admirabilem rerum ordinem & harmoniam quam vocant paulo penitus introspicenti, videri mihi prorsus solet, nec mihi adeo soli, visum est idem & plerisque gravissimis Auctoribus, non sine divino consilium disciplinarum inveniendarum negotium Ethnicis datum esse. Immortalis enim ille rerum moderator, ut est ipsa sapientia, ratione summa constituit universa, pulcherrima quadam vissitudine distinguit, aptissimo ordine digerit, ut omnibus omnia miro quodam modo respondeant, nec quocquam in tam immensa rerum varietate ferri temere sinit. Hic aureo illi seculo, quo nasci decreverat, voluit ut omnes & anteaetate & sequuturæ servirent aetates, ad hujus unius felicitatem decusque cumulandum quaecunque in rerum natura essent, referre placuit: quod ipsum se perfecturum pollicebatur*”.

⁶⁶⁵ *Idem ibidem*, 1712 D. “*Et ubi est illa rerum harmonia, qua fit divo Augustino, ut ne mala quidem otiose creata videantur? Quorsum ab ipsis Mundi rudimentis tot figurae, tot prodigia, tot mysteria spectabant? nempe ad seculo Christianum. Quid deinde tota Lex Mosaica, tot ritus, tot ceremoniae, tot sacrorum genera, tot promissa, tot oracula? nonne Paulo teste, haec omnia figurae contigebant illis?*”

“Com tudo de valoroso feito pelos pagãos, afirmações acuradas, cogitações engenhosas, exposições diligentes, Cristo preparava a sua República. A eles dera o engenho, acrescentara o ardor pelo estudo e estes, não através de outra causa, (os eruditos pagãos) encontravam o que procuravam e reuniram em sua época esse gênero de riquezas não tanto para si, mas para nós (...)”⁶⁶⁶

“A diversidade e a contrariedade dos fenômenos se resolve em uma harmonia superior. O fim das coisas individuais coincide com aquele do todo. Cristo, portanto, ótimo governador do mundo, tendo destinado ao seu século o conhecimento do Sumo Bem opinou por destinar aos séculos anteriores o segundo maior bem de todos que é a suma erudição. De fato, o que há de melhor que o homem possa alcançar com as suas próprias forças que a suma erudição? Assim, Deus quis poupar-nos fadiga, ou melhor dizendo, deixar-nos tempo livre para outras tarefas, pois boa parte do trabalho os pagãos já a fizeram”⁶⁶⁷

Abandonando suavemente o enlevo desta visão do eterno e voltando abruptamente para nossas *humiles* considerações a respeito do paradoxo erasmiano de ora ser e ora não ser cético, vemos-nos constrangidos a reconhecer que Erasmo é um retórico que em um ambiente cristão pode – *ou deve* – afirmar que “A diversidade e a contrariedade dos fenômenos se resolve em uma harmonia superior” – *Summa in rebus discordia, sed qua nihil concordius* – e que, ao contrário, em um contexto hipotético em que o trabalho de disseminação dos argumentos céticos já tivesse sido feito e estes fossem o pensamento dominante para a grande maioria, jamais falaria de uma verdade única, de “uma razão mais alta que constitui o universo” – *ratione summa constituit universa* – e muito menos de uma *Divina Providencia* – *divino consilium* – para não parecer ignorante ou intolerante, mas, ao contrário, mostraria um domínio superior nestes argumentos céticos, buscaria ser mesmo o mais cético entre todos e o cultivo que faria de um centro de consenso seria provavelmente fundado na ideia de convenção que é preciso alcançar para a paz.

Isto porque é forçoso reconhecer que, independentemente de uma verdade ou convicção pessoal, seja um real cético usando de retórica para com um grupo de

⁶⁶⁶ *Idem ibidem*, 1713 A. “*Omnia Ethnorum fortiter facta, scite dicta, ingeniose cogitata, industrie tradita, suae Reipublicae praeparaverat Christus. Ille ministraverat ingenium, ille quaerendi ardorem adjecerat, nec alio auctore quaesita inveniebant. Hanc artium frugem illorum aetas tulit, non tam sibi quam nobis (...)*”.

⁶⁶⁷ *Idem ibidem*. “*Summa in rebus discordia, sed qua nihil concordius. Eodem feruntur & singula & universa, eodem spectabant, ad unum quiddam tendunt. Optimus igitur ille moderator Christus cum suo seculo summi boni cognitionem peculiariter destinasset, proximis ante seculis id tribuendum putavit, quod ad summum bonum proxime accederet, summam videlicet eruditionem. Quid enim secundum virtutem potest homini praestabilius contigere scientia ? qua quidem in re Deus Christianorum sive ignaviae, sive mavis otio consultum voluit, ut qui essemus aliunde occupandi, bonam laboris partem adimeret*”.

dogmáticos, seja o contrário, um *superciliosus*⁶⁶⁸ dogmático usando de retórica para um grupo de céticos e independentemente do que seja a crença ou descrença profunda da maioria em uma época, o retórico que se propuser a tornar-se seu mestre procurará manifestar esta mesma crença ou descrença no seu discurso, e ser mesmo seu porta-voz. Então, de fato, se alguém age *retoricamente*, logo age, vive e respira em meio à pluralidade de discursos que deve, independentemente de seu conteúdo, adotar ou descartar, conforme os princípios da arte.

É incabível uma investigação sobre as convicções pessoais de um autor; no entanto, para não recusarmos um curto comentário sobre esta questão, sempre latente nos estudos sobre a retórica, seria pertinente reconhecer apenas que, a partir dos numerosos documentos que possuímos de Erasmo e da interpretação que oferecemos de Erasmo como um orador-escritor retórico em ação *política* em meio a múltiplos discursos concorrentes, configuram-se ao menos três hipóteses:

1) Erasmo é fundamentalmente um dogmático que, partindo de uma convicção pessoal na real existência de uma platônica unidade da verdade, usa do ceticismo como instrumento solvente dos aparentes conflitos, guardando a homogeneidade do essencial, que é difícil de descrever – o que põe sob suspeita esta hipótese – mas que é muito próximo de uma sabedoria secular, religiosa e eterna que é a solução sempre válida para os conflitos da vida humana. Sabedoria, como aquela descrita por Cícero antes da separação entre filosofia e retórica, que o escritor entenderia então como uma verdade, em sentido forte, e na qual realmente acredita. Consciente, porém, de que, por dominar melhor que ninguém os conhecimentos que a compõem, detém condições de alcançar a glória ao constituir, retoricamente, sob seus auspícios, o consenso e a paz.

2) Erasmo é fundamentalmente um cético acadêmico que frente à polifonia das correntes filosóficas e religiosas, pelo menos, ainda crê particularmente na existência de uma platônica verdade necessariamente única. Assim, de maneira pragmática, usa do ceticismo como solvente dos conflitos para identificar e divulgar o que lhe aparece provisoriamente como verdade unificadora que leva como remédio, mesmo que de maneira desencantada, contra o facciosismo que sempre ameaça o centro de consenso que cultiva de maneira calculada. Isto porque não vê particularmente como verdade

⁶⁶⁸ Esta é uma das imagens que Erasmo usa para representar a maneira de os dogmáticos de seu tempo afetarem autoridade.

absoluta aquilo que ele mesmo produz e elabora e que é o fundamento do consenso que patrocina, mas como um meio de obter a glória, renome e autoridade e, simultaneamente, a paz e a concórdia.

3) Eramo é fundamentalmente cético pirrônico, suspende o juízo inclusive sobre a ideia de que há uma verdade única, mas respeitando esta ideia porque é uma tópica amplamente aceita, propugna uma unidade da verdade apenas para alcançar a finalidade política da retórica que é a de obter a glória do orador *optimum* e usa do arsenal cético contra os discursos que ameaçam a base de consenso que constrói pacientemente e defende para manter-se como seu principal protagonista, lutando contra todo foco de conflito que possam desafiá-lo. A ambiguidade no fim desta frase é voluntária. Aqui não vejo comprometimento algum possível com a verdade, mas tão só e somente com a obtenção da glória no quadro político da natural disputa entre os homens.

Em relação à primeira alternativa, em que o humanista realmente acredita na verdade de uma antiga sabedoria e quanto à segunda, em que lida socraticamente com verdades sempre mais fortes, mas ainda provisórias, toda desconfiança sobre o autor pesaria sobre uma velha suspeita: a distância que pode haver entre saber e fazer, i.e., sobre a falta de garantia de que alguém realmente pratique aquilo que expresse nas melhores palavras.

O próprio humanista tratou com seriedade esta suspeita que se pode voltar contra ele mesmo em um trecho pouco comentado do seu *Antibarbaros*:

*“Non è infatti possibile che chi è capace di riconoscere la differenza dell’onesto e del disonesto non finisca per detestare le brutture del vizio e per ammirare la bellezza della virtù. Inoltre chi è dotto quanto meno simula virtù, e ciò no dista troppo dal possederla, mentre l’indotto si aspetta addirittura di essere lodato per i propri vizi. Chi conosce il bene, ma non lo fa, è cosciente del proprio difetto e, perciò, più facile da curare, mentre lo stolto è un caso disperato, perché è convinto di essere sano. Nel primo caso, ci sono almeno le armi con cui lottare per migliorarsi moralmente. Nel secondo, invece, non si può contare su alcuna qualità positiva”*⁶⁶⁹

A terceira e última alternativa parece negar qualquer garantia de conduta moral, mas a disciplina retórica nos lembra ainda duas tópicos que tornam precipitado o

⁶⁶⁹ Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari*, op.cit. 169.

juízo inclusive sobre a existência da verdade, seja incapaz de possuir uma moralidade.

Para os que julgam que um retórico intimamente convencido pelos argumentos pirrônicos possa crer realmente em algo que lhe guie a conduta, a retórica lembraria *in extremum* a seguinte frase de Górgias sobre a ilusão do teatro:

*“le trompé est plus sage que le non-trompé”*⁶⁷⁰

E entre os argumentos do personagem Loucura em favor da opção por ela própria – a loucura – há um pensamento tomado de Horácio:

*“Il est doux de déraisonner à propos”*⁶⁷¹

A escrita erasmiana e a moderna literatura

O que temos exposto nas páginas acima talvez seja o que se possa dizer com alguma segurança sobre um mestre retórico que possui a capacidade caleidoscópica de fazer girar o sentido das palavras de adversários e, principalmente, das suas próprias. Sem fugir de outras dificuldades, esta é a ocasião de algumas palavras tranquilizadoras sobre a retórica no que tange à suspeição que seu nome desperta e que desde as críticas apresentadas por Platão, especialmente nos diálogos *Górgias* e *Fédro*, faz com que seu exercício obedeça às restrições maiores ou menores em cada época.

Em nosso tempo, em que a restrição ao seu uso ainda são altas, é necessário dizer que a apresentação de um escritor a partir do ponto de vista retórico que subordina seu discurso à busca da glória de sua disciplina e de sua autoridade não impede uma outra constatação em sentido inverso: a retórica oferece imensos serviços políticos e pedagógicos para o corpo social em que age.

Em primeiro lugar, é com naturalidade que quem escreve de maneira clara, com imagens bem escolhidas e adequadas traduzindo pensamentos, juízos ponderados,

⁶⁷⁰ Gomperz, Theodor, *Les Sophistes*, *op.cit.*, p. 119.

⁶⁷¹ Érasme de Rotterdam, *Éloge de la Folie*, *op.cit.*, p. 159. Nohac nos informa a fonte exata: Odes de Horácio, IV, 12, 28 e o trecho completo “*Pense au bûcher funebre et, quand tu le peux encore, mêle un peu de folie à tes desseins: il est doux de déraisonner à propos*” (Nohac, Pierre, *Notes in Éloge de la Folie*, *op.cit.*, p. 300).

justos, razoáveis e persuasivos acolhidos por todos, passa a ser espontaneamente tomado, em geral, como o representante das ideias aceitas por todos e, num importante passo seguinte, visto como representante, incentivador, difusor, de ideias também aceitáveis, desde que fundadas nas primeiras, ou seja, nos dois casos, é com o consentimento geral que obtém sua autoridade.

E esta condição de representante é dinâmica: este escritor apenas terá privilégios e receberá benefícios, apoio, respeito e representará a convicção de todos os seus leitores e exercerá uma reconhecida autoridade enquanto suas palavras e atos, forma de viver e de agir continuarem fiéis a este patrimônio comum de pensamentos e crenças que chega a representar⁶⁷². Uma das primeiras consequências possíveis desta dinâmica entre o retórico e seu auditório é o reconhecimento público e o convite para lecionar para os filhos das famílias que desejam e podem pagar para que estes obtenham a mesma notoriedade e prestígio que a disciplina oferece ao retórico.

Mas em segundo lugar, além da comunicação de um saber, há uma outra função pedagógica que reforça e amplia a autoridade do retórico: com base em ideias razoáveis e facilmente aceitas e aceitáveis da retórica, torna-se possível diminuir a importância, desarticular, enfraquecer e até eliminar e substituir, junto ao seu público, leitores ou alunos, pensamentos contraditórios, truncados, tortuosos, grosseiros, extremados, fanáticos e supersticiosos que criam condutas extravagantes e afastem seus integrantes dos costumes assentados, da opinião, juízo e consenso geral.

Esta outra função pedagógica é um serviço que a retórica pode prestar porque seus pensamentos persuasivos funcionam como argumentos mais fortes – pois persuadem a maioria – em relação a estes outros que comparados com a clareza das ponderações da retórica se mostram estranhos, bizarros, arriscados, pouco prováveis, pouco razoáveis e obscuros. Ou seja, a retórica é capaz de representar a opinião, o julgamento, o ponto de concordância de todos, de falar em nome do consenso da maioria para *castigar* e *corrigir* os abusos e faltas de quem se conduz contrariamente aos costumes e tradições que são o ponto de convergência da maioria.

⁶⁷² Cícero, *L'Orateur*, *op.cit.*, p. 25. Cícero postulará em várias passagens que a eloquência deve se fundar na sabedoria e que sua importante noção de *decorum* se resume em reconhecer que aquilo que convém na vida, convém ao discurso – *Vt enim in vita sic in oratione*. Quintiliano dará o passo seguinte ao incorporar estas exigências na própria definição do perfeito orador: *Vir bonus dicendi peritus* (Quintilien, *op.cit.*, p. 269).

Esta função é pedagógica na medida em que, sempre buscando a aquiescência de cada um por meio destes pensamentos gentis, atraentes e fáceis de serem compreendidos, vai mostrando como certos outros pensamentos já aceitos pelo próprio aluno, leitor, ou público contêm, para sua surpresa, alguns equívocos e ridículos, por faltas ou excessos, desvios e até contradições internas. Diante desta descoberta pessoal, o aluno pode abandonar espontaneamente o argumento mais fraco que defendia e tomar, agora como seu, o argumento mais forte e prestigioso, que lhe foi persuasivamente apresentado. Neste caso, se não inteiramente convencido, ao menos será menos resolutivo em relação aos seus próprios pensamentos.

Assim, cada aluno, com seu patrimônio pessoal de convicções e crenças, será um diferente interlocutor do retórico e medirá de uma maneira singular suas convicções e crenças em relação ao seu discurso. Ocorre que os argumentos fortes que lhe são apresentados como pensamentos mais claros e atraentes, não são outra coisa que as próprias convicções e crenças pertencentes ao patrimônio retórico coletivo e herança comum de todos, mas da qual cada um de nós toma posse em uma medida diferente, conforme sua fortuna.

Até aqui tudo muito simples até notarmos que as convicções e crenças que o aluno abandona em relação aos argumentos do mestre retórico já compunham um discurso retórico de uma minoria, discurso aceito e difundido no círculo de seus amigos e parentes. Isto provoca um erro frequente de perspectiva: é comum que diante de um grande retórico, muito superior aos demais, colecionador e cultivador de uma imensa parcela de toda a tradição retórica, o aluno-leitor seja normalmente levado a descrevê-lo como um homem *genial*.

Em nossa época, em que nos referimos aos continuadores dos grandes mestres retóricos como *grandes escritores*, é comum a opinião, a compreensão, o pensamento simples, diante de um texto extraordinário, de que estamos diante de alguém igualmente extraordinário em sua singularidade, alguém eleito pelo destino, possuidor de uma capacidade intelectual sobre-humana, enfim, um gênio e tantos outros lugares-comuns que a própria retórica oferece para pensar seus grandes nomes.

Mas esta opinião, se bem que criada e mantida pela própria retórica, poderia ser reformada, polida por um outro pensamento mais penetrante que, mesmo que

implicando uma cadeia expositiva mais longa, se apresentada de maneira simples, congruente e imagética, pode ser ainda mais convincente e *persuasiva*.

Pois ocorre que o próprio brilho da escrita do autor retórico é tirado do seu cofre particular de joias retóricas, e que quase a totalidade dos pensamentos vazados em torneios estilísticos, caprichos gramaticais, a profusão do vocabulário, da imensa quantidade de figuras de palavras, de construção, de sentido e de pensamento, da miríade de exemplos, todas marcadas pelo *ethos* do escritor, seus sentimentos e atitude, causam entre os ouvintes diferentes *pathos* como a piedade, espanto, cinismo, ironia, seriedade, pesar e toda a cornucópia de possibilidades que podem envelopar os argumentos breves, fáceis de aceitar, de acolher e honestamente encadeados; todo este tesouro foi efetivamente extraído de outros textos retóricos e cuidadosamente agenciados de maneira a obterem a maior persuasão do máximo de leitores.

É velha a tópica dos escritores tomados por transe sobrenaturais, furores criativos, inspiração divina etc. Não se acreditava que Homero era um cego que, sem ser enganado pela visão ou para compensar sua ausência, havia aperfeiçoado de maneira extraordinária a acuidade das palavras? Mas, substituindo este lugar-comum por um outro pensamento colhido também da tradição, mas com menor apelo sobrenatural⁶⁷³, é preciso reconhecer que temos posse efetiva apenas de uma pequena parcela da herança retórica comum em comparação com aqueles que tiveram a fortuna de ter sempre ótimos professores e foram felizes em procurar pessoalmente de se assenhorar de uma parcela maior desta mesma herança graças a um particular e intenso trabalho prolongado em muitas vigílias. Talvez por isto soframos a ilusão de ótica de que aquele modo de pensar tão sensato e a escolha das palavras tão envolventes em um fluxo tão doce foram todas criadas por ele próprio; são criações pessoais, suas mesmo.

Em uma minúscula confissão, Erasmo deixa passar uma frase importante sobre os cristãos que se acham originais em relação aos pagãos e desprezam suas descobertas – *Ethnicis inventione*. No seu *Antibarbarorum*, escreve:

⁶⁷³ Isocrate, *À Nicocles*, *op.cit.*, p. 110. O próprio Isócrates já criticava a concorrência de péssimos retóricos que apelavam para fantasias: « *Il est donc évident que les écrivains qui veulent composer ou écrire des oeuvres agréables à la foule ne doivent pas rechercher les propôs les plus utiles, mais les histoires les plus merveilleuses. La foule, lorsqu'elle entend de tels récits, est heureuse (...)* ».

“(…) se pensas que [a erudição dos homens da Igreja] não se baseiam nos autores pagãos, lhe direi que você não tem olhos para vê-lo – *Quod si in his Ethnicis fuisset negabis, ego oculos esse tibi negavero*”⁶⁷⁴

Em comparação, os leitores mais advertidos, que conhecem o segredo deste trecho de Erasmo, mercê de uma maior frequência dos textos antigos, reconhecem os artifícios e estratégias empregadas por um escritor retórico, o que, diga-se de passagem, não torna menos prazerosa e persuasiva a leitura dos textos deste, especialmente se suas páginas, incluindo traduções e correspondência pessoal, são fiéis ao patrimônio retórico comum, se as deduções, avaliações, inferências que extrai dos textos retóricos anteriores são aceitáveis, congruentes; se a amplidão de referências com que trata de um tema parece permitir-lhe chegar quase ao seu esgotamento; se as ponderações, correções e ataques que faz às traições daquilo que é comumente aceitável são elas próprias fiéis ao patrimônio retórico que defendem; se suas postulações são corretamente amparadas pelos textos antigos que várias gerações vêm aprovando etc.

Em resumo, para leitores que estão mais bem preparados, aquele escritor merece elogios se, em outras palavras, é um bom esgrimista retórico no uso regrado dos amplos recursos acumulados e preservados pela disciplina retórica, e, enfim, se domina a arte desta esgrima em nível tão alto que seu exercício exalta a própria esgrima.

A propósito desta retórica erudita, não é nenhum mistério que na Renascença era ensinada sob o nome de *Studia Humanitatis*, que são um programa de estudos herdeiros de alguns conteúdos das antigas sete *Artes Liberales* que englobavam a gramática, a dialética e a retórica – o *trivium* – e a aritmética, a música, geometria e astronomia – o *quadrivium*, disciplinas que na Antiguidade e Medievo tinham este nome *Liberales* porque eram inalcançáveis por aqueles que não poderiam pagar por elas, tais como os escravos e servos, mas apenas acessíveis ao homem *livre*.

Estes novos *Studia* reúnem um grupo de disciplinas que continuam a ser estudadas por poucos, mas agora passam a se dedicar apenas às disciplinas relacionadas à expressão verbal e escrita, i.e., a gramática, poesia, história, filosofia moral e retórica que recupera em muito o modelo praticado por Sofistas e pelas escolas dos mestres retóricos antigos, tais como Lísias e Isócrates. Mas seu nome *Humanitatis* não revela, ao menos superficialmente, o cunho político que possuía a retórica para os atenienses e

⁶⁷⁴ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1713 F.

a *ars oratoria* para os romanos, pois, provavelmente, contrapõe-se como estudo de assuntos dos homens em contraste com a disciplina teológica que tem por objeto os estudos *divinos*⁶⁷⁵.

Tratar-se-ia, então, de uma distinção religiosa, efeito óbvio do peso da Igreja em todo o sistema educacional europeu. Seu lugar secundário em relação à teologia é confirmado pelo jargão dos estudantes italianos renascentistas, conhecedores do latim e que apontavam o professor dos *Studia Humanitatis* como *umanista*, por analogia aos mestres de outras disciplinas, chamados de legista, jurista, canonista e artista⁶⁷⁶.

Pode ter colaborado para a fixação deste nome *Studia Humanitatis* o fato de que suas disciplinas, e.g., a história e a poesia, em comparação com o jargão técnico escolástico em geral, fundado na metafísica de Aristóteles, por tratarem de textos mais próximos da experiência do dia a dia dos homens, pareceriam *humaniores*, ou seja, “mais humanas” no sentido exato em que encontramos nos textos de Cícero⁶⁷⁷ e outros que o seguiram, e.g., Sêneca⁶⁷⁸ e Suetônio⁶⁷⁹. Erasmo chama suas letras exatamente assim: *humanae*⁶⁸⁰ e os *Studia humanitatis* estão assim, obviamente, na origem do que chamamos ciências humanas.

⁶⁷⁵ Cícero, *L'Orateur. op.cit.*, p. 42. A antítese entre coisas divinas e humanas já está em Cícero: “*Cumque illa divina cognoverit, nolo [Orator] ignoret ne haec quidem humana*”. Quintiliano, a seguir, refere-se à mesma antítese: “(...) *qui de virtute praecipiant, ut oratoris vita cum scientia divinarum rerum sit humanarumque conjuncta*” (Quintilien, *op.cit.*, p. 292).

⁶⁷⁶ Kristeller, Paul Oskar, *op.cit.*, p. 39. “*El latín ‘humanista’ y sus equivalentes vernáculos en italiano, francés, inglés y otros idiomas fueron términos de aplicación común, durante el siglo XVI, a quienes eran profesores, maestros o estudiantes de humanidades; tal uso siguió vivo y era bien comprendido hasta el siglo XVIII. La palabra, a juzgar por la primera aparición de la que tenemos noticia, parece haber surgido de la jerga estudiantil de las universidades italianas, en las cuales el profesor de umanidades terminó por ser llamado umanista por analogía con sus colegas de disciplinas más antiguas, a quienes por siglos se habían aplicado los términos de legista, jurista, canonista y artista*”.

⁶⁷⁷ Cícero, *L'Orateur. op.cit.*, p. 42. Cícero é comumente apontado como autor do neologismo *humanitatis, humana* etc.

⁶⁷⁸ Sêneca, *De la Brièveté de la vie* in Sêneca, *Dialogues – De la Vie Heureuse – De la Brièveté de la vie*, texte établie et traduit par A. Bourguery, Paris, Société d'éditions Les Belles Lettres, 1923. Nesta obra curta, o neologismo ciceroniano perfaz 12 ocorrências com o radical “human”. Uma delas, na página 70, expressa exatamente a atual ideia de um gênero humano: “*Sapientis ergo multum patet uita; non idem illum qui ceteros terminus cludit; solus generis humani legibus soluitur; omnia illi saecula ut deo seruiunt. Transiit tempus aliquod?*” (grifo nosso).

⁶⁷⁹ Suetônio, *Tibère* in *op.cit.*, p. 268. Tibério ultrapassa os limites da polidez – *excesserat humanitatis modum*.

⁶⁸⁰ Kumaniecki, Kazimierz, *op.cit.*, p. 23. “As letras clássicas que Erasmo está defendendo [nos *Antibárbaros*] também sofrem uma mudança de nomes; na primeira versão [manuscrita em Halsteren entre 1494 ou 1495, localizada por P. S. Allen na biblioteca municipal de Gouda e publicado por Albert Hyma em *The Youth of Erasmus*, Ann Arbor, 1930] ele fala com mais frequência de “*literae seculares*” ou “*literatura gentilis*”; na segunda versão [que é a primeira edição impressa por Froben, na Basileia em 1520] o adjetivo “*seculares*” é trocado por “*bonae*”, “*humanae*”, “*liberales*” ou “*elegantiores*”,

Ocorre que ainda hoje é viva a percepção de que os textos das ciências humanas são mais fáceis de ler e agradáveis – pelo menos até antes de começarem a ser confrontados e analisados seriamente – e é comum dizer também que um texto é “bem escrito” e que os inúmeros pequenos cuidados e torneios que este mostra fazem seu autor merecer o adjetivo de *humano* ou *mais humano*, alguém que escreve movido por sentimentos humanos ou expressa sinceramente sua *humanidade*, uma natural e íntima verdade pessoal e humana que encontra no ato de escrever apenas uma oportunidade de se manifestar ou, mais modernamente, de se *expressar*.

No entanto, com o estudo da retórica esta percepção tende a inverter-se: a suavidade, encanto, delicadeza, a humanidade na maneira de tratar um assunto passa a ser vista como *efeito*, não a sua causa, é a consequência da mobilização calculada e do emprego criterioso dos recursos da arte oratória que reúnem imagens e pensamentos que a tradição justamente guarda por terem um dia capturado e dado relevo a uma experiência encoberta pela rotina.

Imagens e pensamentos que não foram esquecidos, pois quebraram a rotina da repetição do que já se conhece e que anestesia nossa percepção para o novo. Estes descrevem e, ao mesmo tempo, dão existência a cenas prosaicas e fugidias jamais anteriormente observadas, realidades dos sentidos que eram em geral despercebidas, vivências da psiquê e sentimentos que não se sabia nomear, dramas que faziam sofrer sem que se soubesse, grandes e pequenas injustiças que antes se ignoravam, virtudes que antes não eram aplaudidas, a real dimensão de certas alegrias e tristezas, finezas do trato social que antes não eram notadas, agudeza e retidão de certos arrazoados até então desconsiderados e outras etc⁶⁸¹.

Ao falar deste ponto de vista da arte oratória, Erasmo a aproxima da arte da pintura:

“*politiores*” ou “*profanae*”. No último período de Erasmo, “*secularis*” é o adjetivo que os inimigos das letras usam para esta, talvez este seja o motivo pelo qual o descartou e introduziu outras definições. Em geral, ele tenta remover o adjetivo “*gentilis*” da segunda versão trocando-o com o sinônimo “*ethnicus*” ou “*prophanus*” que considerava mais elegantes” (grifo nosso).

⁶⁸¹ A tópica da novidade já foi tratada por Isócrates: “*Ce qu'un homme dit n'a pas la même utilité pour celui qui parle em second lieu; et le plus habile em cet art est celui qui s'exprime comme le demande le sujet, mais em pouvant trouver des expressions absolument différentes de celles des autres. Et voici qui prouve le mieux la dissemblance de ces deux choses: les discours ne peuvent être beaux s'ils ne sont pas em accord avec les circonstances, adéquats au sujet et pleins de nouveauté*”. (Isocrate, *Contre les Sophistes*, *op.cit.*, p. 147).

« Dans l'imitation de Cicéron il faudrait faire, en effet, ce que Zeuxis réalisa dans la peinture du corps féminin. Il nous en reproduit les traits, la couleur, l'âge, et afin de nous livrer une oeuvre d'art parfaite, il ne néglige nullement l'expression des sentiments, qu'ils soient de douleur, de joie, de colère ou de crainte, pas plus que celle d'un esprit éveillé ou engourdi. Ce qu'il a accompli là, n'importe quel art ne peut-il pas le réaliser ? Dans un portrait muet il a su faire passer, autant que cela lui était possible, l'image même de la vie humaine : on ne peut rien demander de plus à un peintre »⁶⁸²

Aqui temos a ocasião de apenas fazer menção a duas importantes regras filológicas teorizadas por Erasmo⁶⁸³. A primeira é: diz de maneira excelente aquele cujo discurso seja congruente com as coisas – *optime dicit cujus oratio congruit rebus*⁶⁸⁴ que coloca em relevo que as palavras se casam em graus diferentes com pensamentos, coisas ou fatos já conhecidos. Quem quer falar de maneira melhor e mais precisa sobre pensamentos, coisas e fatos conhecidos deve ou percorrer o amplo campo retórico em busca das soluções que a tradição guardou para descrever esta realidade familiar ou arriscar a criar novas ideias ou imagens. Neste último caso o optante idiossincrático pode fracassar e não ser compreendido no limite nem por si mesmo ou pode ser bem sucedido com a possibilidade até de ser reconhecido como *auctor* e que sua criação pessoal entre para o manancial retórico comum a todos, o que pode acontecer mesmo com a lavra de uma única frase ou sentença.

A segunda regra filológica teorizada por Erasmo é: a elegância e ornamentação não renegam a natureza, mas a aperfeiçoam – *gratia non tollit naturam sed perficit*⁶⁸⁵ o que dá legitimidade para os artifícios da expressão humana quando são acusados de supérfluos, poéticos, vãos, sonhadores, afastados ou apartados da realidade da vida do dia a dia. Contra a acusação de artificiosidade, que ainda denuncia silenciosamente o termo moderno *sofisticação*, esta regra ressalta que a retórica é um corpo vivo de ideias e figuras em contínua regeneração que, além de manter um patrimônio acumulado e do qual só descarta o que produz menos consenso, vai buscar no passado nomes – *verba* – cujo sentido foi esquecido, mas já foram um dia um lugar-comum, e pensamentos – *res* – que precisam de nomes atuais. Ou ainda vai buscar identificar no presente, a partir de

⁶⁸² Érasme de Rotterdam, *Le Cicéronien* in « Coletânea Mesnard », p. 292.

⁶⁸³ *QA* 196.

⁶⁸⁴ Esta sentença pode ser estudada sob a luz da secular *Questão dos Universais* que lhe definiria provavelmente como proposição *realista* em sentido aristotélico, pois atribui realidade às coisas, não às ideias.

⁶⁸⁵ Esta outra sentença, também à luz da secular *Questão dos Universais*, mitiga o realismo aristotélico e atribue alguma realidade a ideias que, precedendo as coisas, são descobertas pelo homem e *realizadas*. São formas com as quais o homem molda então, a realidade. Percebe-se que a posição Erasmiana é intervalar, traço retórico característico.

tudo o que reuniu, coisas que ainda não têm um nome, realidades humanas já sentidas e intuídas, mas que ainda não foram formuladas por um pensamento claro e rapidamente compreendido e aceito.

Os pragmáticos adversários da retórica discordariam especialmente desta segunda regra e a acusariam de colocar no mundo o que antes não estava⁶⁸⁶, o que será recebido com triunfo pelos retóricos que mostrariam que na realidade aquilo que dizem ter sido acrescentado já estava na natureza e entre os homens e que apenas foi identificado e nominado – *perficit* – pela sua arte para ser melhor visto e ouvido. Um importante argumento neste sentido é justamente filológico e vem do exame da etimologia do verbo “inventar” que é encontrar, achar algo que então já estava em algum lugar para ser encontrado e achado. Também o verbo “descobrir”, que é tirar a cobertura que escondia algo já existente, mas escondido; verbo próximo de “detectar”, que é tirar o teto de algo coberto, de algo, enfim, que já estava lá.

Que seja permitido um pequeno excursão para notar que esta etimologia, pelo menos até a Renascença, antes de configurar um platonismo assimilado, refere-se já às antigas narrativas e à atividade do Aedo que funda sua virtude no fato de ter nascido antes e saber mais coisas que os demais⁶⁸⁷, o que dá às palavras e coisas de que fala um forte caráter imanente e os localiza unicamente no mundo experimentado pelos homens.

Trata-se então de palavras e de coisas de mesma natureza e prontos para serem descobertos, status que só foi perdido definitivamente no alto romantismo do XIX, em que o homem torna-se o demiurgo de seu próprio mundo. Mas na Renascença, ao explicar o fundamento de suas “criações”, como se diria hoje, o retórico lançaria mão da ideia até então sempre aceita e aceitável à época e diria que recorre à tradição, à sabedoria dos séculos para revelar o que ainda tinha escapado dos Antigos, nossos *maiorum*.

⁶⁸⁶ Lutero, M., *op.cit.*, p. 39. Os textos erasmianos recebem uma amarga crítica de Lutero: “Que necessidade tem de transbordar em palavras?”. No entanto, do ponto de vista retórico, esta pergunta-acusação também é retórica na medida em que lança mão da tópica retórica amplamente aceita de que o excesso é ruim.

⁶⁸⁷ *Iliade*, *op.cit.*, XIII, 303. O narrador explica a superioridade de Zeus em relação a Poseidon: “*Certes, tous deux étaient de même race et de même lignée; mais Zeus était né le premier et savait plus de choses*”. É da mesma maneira que o hábil orador Ulisses explicará sua vantagem frente a Aquiles: “(...) *Mais moi, je te surpasse de beaucoup en sagesse, puisque je suis ton aîné, et que je sais plus de choses* » (*Iliade*, *op.cit.*, XIX, 438).

É, portanto, a meditação sobre essas duas regras filológicas que permite inverter a percepção geral – que toma a suavidade, encanto, delicadeza, a humanidade do autor como causa de um texto com as mesmas qualidades – e postular exatamente o contrário: estas características que chamamos de humanas são efeito de um apurado e trabalhado procedimento retórico. É no seu *Querela Pacis* que encontramos um rápido, mas revelador tratamento da relação de implicação entre retórica e *humanitas* – a humanidade enquanto qualidade adquirida e manifestada pelos homens:

*« (...) seule l'espece humaine est dotée de la faculté de raisonner ; et celle-ci leur est si commune et si spécifique, qu'elle les gratifie d'un don qu'ils ne partagent avec aucune autre espèce animale, le don de parole, caractéristique de l'homme seul, conciliateur par excellence de l'amitié. La nature a placé encore en chacun de germes de la vertu et des connaissances en tout genre; elle a doté les hommes d'un caractère tendre et doux qui les porte à la bienveillance envers leur prochain, et leur permet de jouir du charme de se faire aimer et du plaisir de se rendre utiles les uns aux autres, à moins que, corrompus par des passions infâmes ou par les sortilèges de Circé, ils ne soient transformés d'hommes qu'ils étaient en bêtes sauvages. De là vient, selon toute vraisemblance, que tout ce qui vise à la bienveillance que les individus exercent les uns envers les autres est appelé couramment humain »*⁶⁸⁸ (grifos nossos)

Erasmus segue a tradição retórica que, diferentemente do Sócrates de Platão, não postula que a virtude é um *conhecimento* seguro que, se alcançado, poderá, pela sua natureza, ser definitivamente ensinado e aprendido: isto é demais comprometedor para o Sofista e para o mestre retórico; implica resultados garantidos que lhe serão cobrados. Mas o dom da palavra, que produz lentamente o tesouro irregular e multiforme falado ou escrito que a retórica acumula, é o primeiro fator que desponta antes dos três outros: (1) os germes da virtude, (2) os conhecimentos de todo gênero e (3) o caráter doce. E note-se que o primeiro e segundo fatores também são estimulados ou constituídos em grande parte por palavras.

Assim, é a palavra que merece o epíteto: o dom conciliador por excelência da *amizade*; é sobretudo este dom que faz com que alguém se faça amado, seja útil e mostre *boa vontade* em relação aos outros e o faz merecedor do qualificativo *humano*.

Aqui é conveniente apenas entreabrir uma porta para indicar um rico campo de pesquisas que poderia se debruçar sobre o exato sentido de uma simetria que se impõe aos nossos olhos: a retórica brilha mais sob leis que retiram dos homens a vantagem da

⁶⁸⁸ Érasme de Rotterdam, *Querela Pacis*, *op.cit.*, p. 915.

força e que lhes obriga para se imporem a recorrerem a outros meios. Ora, na luta histórica entre os gêneros, parece que resta aos integrantes do gênero oprimido pela força e pela lei, resistir, e mesmo buscar sua vantagem, entre os meios que restaram permitidos, recorrer no âmbito das relações privadas ao uso extensivo, consciente ou não, da mesma arte oratória, em sentido lato.

Assim, é naturalizando uma condição imposta historicamente que o senso comum diz em cada página dos textos antigos que toca à própria natureza das mulheres a boca melíflua, a sedução, o encanto e não só a suavidade, mas a *excellens maxime suavitas*⁶⁸⁹. Esta reflexão pode estar vinculada à comparação que romanos faziam entre os novos discursos moldados pela retórica ateniense e o modo de falar dos antigos romanos, que lhes soavam inexplicavelmente mais *viril*.

Retomando o ponto, é esta precedência do dom da palavra, frente a outras características atribuídas aos homens pela natureza para a constituição de sua humanidade, que foi fixada pela sentença erasmiana: o homem não nasce homem, ele torna-se homem⁶⁹⁰. E esta sentença não pode ser injustamente alterada por uma leitura moderna que vê, no dom da palavra, uma capacidade simbólica, que lhe permite aprender a agir como homem.

O relevo renascentista e erasmiano é dado ao patrimônio de saberes acumulados pelos retóricos⁶⁹¹: é o conhecimento da tradição, dos lugares-comuns e de seu emprego conforme às regras retóricas é que fazem o homem realmente parecer mais humano entre outros. Assim, quando lêem Erasmo meditando sobre a morte, mesmo os leitores profissionais podem ser docemente iludidos de que, realmente, encontraram no autor retórico:

⁶⁸⁹ Cicerone, *Dell'Oratore*, Libro III, *op.cit.*, p. 588.

⁶⁹⁰ Érasme de Rotterdam, *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, in Coletânea Laffont, p. 489. « *Homines non nascuntur, sed effinguntur* ».

⁶⁹¹ O leitor moderno tem aqui a ocasião de compreender qual o sentido e importância da epistolografia – a *ars epistolica* – para os humanistas, arte da Antiguidade que sobreviveu no Medievo como *ars dictaminis*, e qual o sentido de editarem livros sobre como escrever cartas – *opus conscribendis epistolis* – ou publicarem suas próprias cartas, como Cícero, Plínio e outros já faziam: o patrimônio retórico permite a expressão melhor e mais eficaz; possui sua *utilidade*; uma carta que não consiga ultrapassar a fórmula feita será lida como fria e não produzirá o efeito de *verdade*. Cf. CA 286. “*Attitude plutôt négative d'Érasme à l'égard de ses prédécesseurs dans le genre [epistolográfico] dont il considère les méthodes comme démodées: Francisco Níger, Giovanni Maria Filelfo, mais surtout Carolus Menneken, dont les modèles épistolaires sont impersonnels et conventionnels*”.

« (...) *une certaine émotion, en dépit du lieu commun sur le temps qui fuit, la jeunesse gaspillée (...)*»⁶⁹²

Afora a hipótese altamente provável de que este leitor em especial, ao descrever sua impressão pessoal, pode ter também afetado retoricamente uma ilusão que de fato não sofreu, afora isto, este leitor que diz encontrar em um escritor retórico alguma sutileza ou torneio mais *humano*, em meio a recursos retóricos já conhecidos, pode ter sofrido de fato a ilusão de tocar a pele real do autor em toda sua nudez, espontaneidade e sinceridade. Mas este leitor talvez tenha encontrado, mais provavelmente, apenas um recurso retórico que ainda não conhecia e que o autor aprendeu do passado e colocou ali onde se pensa ver o real no que é mais um recurso retórico⁶⁹³.

Prova é que na próxima vez que encontrar a mesma sutileza ou suavidade que leu, recebeu e sentiu como *mais humano* no mesmo autor, desconfiará disto. E se a encontrar em textos anteriores, lidos ou citados por aquele autor, terá então a certeza. Outra prova é a de que a mesma riqueza de expressão e pensamento pode ser usada de maneira *desumana*: para recusar polidamente e dizer um “não” educado, um “não mais incisivo”, uma recusa firme, incisiva, definitiva, uma ruptura, uma provocação, um sarcasmo, uma ofensa que pode progredir em incontáveis graus e variações até o aniquilamento que, fundado em observações tão agudas e expresso de maneira tão cortante, pode mergulhar o desafeto em uma profunda depressão.

Não é de se estranhar, pois pensamos a nós mesmos também com os lugares-comuns aprendidos em sociedade; conhecemos, por termos sofrido ou testemunhado, a gravidade da maioria das expressões de hostilidades, mas quando somos surpreendidos com um pensamento novo, uma maneira de pensar nova que refina e apura pensamentos que já eram conhecidos pela sua enorme agressividade, então somos tomados de um verdadeiro estupor, horrorizados em pensar a nós mesmos, ultrajados pelo novo insulto que não passa de um truque retórico ainda desconhecido para nós. Isto é que torna temível a inimizade de um retórico, pois está armado com recursos que pertencem à

⁶⁹² NA 335. Margolin comenta o *Carmen Alpestre* de Erasmo, conhecido como seu *De Senectude* que foi escrito no verão de 1506 na travessia a cavalo dos Alpes em direção à sua primeira e única viagem à Itália.

⁶⁹³ CA 91. O olhar que permanecer à superfície do texto religioso de Erasmo, comparando-o àqueles de autores cristãos anteriores, frequentemente terá a impressão de encontrar um texto religioso *sentimental*: “*Cette foi [como a fé de Erasmo] n’est pas seulement créance, adhésion à un credo impénétrable à la raison, elle est confiance, foi inspirée, amour*”.

tradição, e são tantos e desenhados para situações tão variadas que teme-se sempre um golpe inesperado, o uso de um recurso desconhecido⁶⁹⁴.

Reitere-se que, para a cordialidade ou a hostilidade, a imensa coleção de pensamentos reunidos pela retórica pertence já potencialmente a cada um de seus herdeiros, bastando, para a efetiva posse e assimilação como seu próprio argumento, apenas a oportunidade de ser sujeito de um benevolente discurso retórico, i.e., de ter um bom professor, oportunidade em que este herdeiro será respeitado em seu poder de ajuizar e receberá a exposição facilmente inteligível de pensamentos generosamente vestidos nas roupagens as mais atraentes, pois são assim exatamente os argumentos retóricos escolhidos para ensinar.

Mas seja aqui permitido um segundo excursus, pois cabe a lembrança da prosaica suscetibilidade dos que chamamos hoje *intellectuais* e uma rápida reflexão sobre as causas retóricas de um comportamento que não passa sem ser notado:

“Il devoto crede, il dotto indaga e dubita di tutto. Per giunta, non so perché, le persone colte diventano intrattabili, a differenza degli ignoranti. Per questo la maggioranza degli abati oggi giorno a il sacro terrore che i monaci possano studiare troppo”⁶⁹⁵

Perguntamos: não seriam suscetíveis por conhecerem melhor a diferença entre o torneio elegante e o grosseiro, a distinção entre infundáveis nomes de bons e maus sentimentos, a fina gradação das expressões desde a mais alta cordialidade até a mais baixa hostilidade e outras *subtilissimas subtilitates*?⁶⁹⁶

É claro que possuem formas de pensar e ver mais amplas não necessariamente por força das famosas disposições naturais, pois é mais provável que as aфирam todas do patrimônio comum. O problema para a convivência é que, naturalmente, pensam a si

⁶⁹⁴ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1691 E. Na carta a Joanni Sapido – nome latinizado de Johannes Witz, nascido c.1490, humanista alsaciano e reformador prático do ensino público da cidade de Sélestat – que prefacia os *Antibarbaros*, Erasmo reclama daqueles que o desestimularam ao estudo das Musas e afirma que nomeará seu *calamus* (apetrecho com que escreve) como seu vingador – (...) *instituera[m] ulcisci me calamo* (...) – mas com moderação e sem citar nomes, acrescenta.

⁶⁹⁵ Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari*, *op.cit.*, p. 90.

⁶⁹⁶ Érasme de Rotterdam, *Éloge de la Folie*, *op.cit.*, pp. 118 e 119. É inesquecível o *tour de force* com que a personificação da loucura ataca o excesso de sutilezas: “E estas mais sutis das sutilezas as mais sutis – *Jam has subtilissimas subtilitates subtiliores etiam* (...)” (trad. nossa).

mesmos com as melhores delas e o trágico é que não podem ser acompanhados por aqueles que auferem menos do mesmo patrimônio retórico.

Então ou fulminam ou são fulminados por sutilezas entre pares, como observamos em muitas das milhares de cartas de Erasmo, e toda a imensa maioria dos não pares não pode acompanhar e entender seu comportamento visto então como caprichoso. O que pode ter sentido para o comportamento social pode também ajudar a pensar o gosto extremamente seletivo do leitor de importantes textos retóricos. Este traço se manifesta no âmbito das escolhas pessoais de alimentos, vestimentas, música, pintura e demais objetos dos sentidos, pois gerações e gerações comentaram e avaliaram a experiência de viver, dando nomes e distinguindo nestes inumeráveis graus de prazer e dor.

Dentre suas observações, foram retidos e poupados do esquecimento apenas os juízos penetrantes, as avaliações mais persuasivas, as sentenças que receberam maior número de adesões. Ora, justamente o retórico é quem está mais próximo deste amplo mapa de prazeres e dores ao qual nem todos têm acesso⁶⁹⁷. Assim, há aqueles que vêm como mania e idiossincrasia opções de um retórico fundadas em uma enciclopédia do gosto da qual não têm nem a notícia.

Bem, até aqui tratamos de erros de perspectiva entre pessoas que dominam parcelas muito difentes de um mesmo tesouro retórico o que faz com que os autores retóricos e a própria retórica sejam compreendidos de maneira quase supersticiosa. Mas o problema se torna agudo quando há uma *fetichização* de um determinado texto retórico extremamente rico, um respeito e admiração pelas *palavras* e até *letras* que os compõe devido ao seu valor afetivo, histórico etc., até religioso. Este pode ser o caso da Bíblia, não raramente tomada inapropriadamente em uma relação fetichista que a vê como uma versão escrita e palpável de uma Revelação sobrenatural com a qual possui vínculos que um observador neutro atual poderia descrever como *mágicos*.

⁶⁹⁷ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1715 C. No subtítulo “A ignorância é a mãe da soberba e a erudição, ao contrário, da modéstia” – *Ignorantiam esse superbia matrem, eruditionem contra modestiam parere* – depois de refutar de imediato a acusação de que as letras tornam os homens presunçosos – *fastidiosos* – lembrando que são as letras que dão forma ao espírito, moderam os afetos, domam a violência dos impulsos e suavizam o caráter trazendo o homem primitivo e selvagem para uma vida mais humana – *agrestes homines ad humaniorem vitam (...) adduxit* – e que a decorrência de certa suscetibilidade que irrita os ignorantes – *ab optimis pessima discernentis* – é antes prova de bom senso e capacidade seletiva.

Erasmus chamava esta superstição de *judaísmo* devido à crença cabalística no poder secreto de certas composições de letras e palavras presentes na Torá⁶⁹⁸. Contra este desvio da piedade propunha que o valor dos textos sagrados encontra-se na mensagem, na ideia, no pensamento cristão, para resumir, na *Philosophia Christi* expressa especialmente pelos Evangelhos.

Desnecessário lembrar que Erasmo, primeiro tradutor a corrigir e comentar a vulgata de Jerônimo que atravessara intocada todo o Medievo, não se interessou pelo *Antigo Testamento* e muito menos pelo *Livro do Apocalipse*. Mas lembremos também de seu *Livro dos Antibárbaros* em que faz um meticoloso trabalho de desmontar e desacreditar o argumento da inspiração divina para valorizar a sua própria disciplina, os *Studia Humanitatis*, o *corpus* do conhecimento pagão reconstituído pelos retóricos renascentistas.

Então não estranhemos que saltem das entrelinhas da escrita erasmiana a compreensão dos textos bíblicos como linguagem humana originada no quadro da história dos homens e não como uma irrupção miraculosa. Não estranhemos quando insinua que até os erros gramaticais destes textos, suas contradições, incompletudes, a rusticidade de certos trechos, a história e percalços de sua consolidação tornam ingênuos e demais otimistas os argumentos de quem insista em uma mensagem divina expressa na linguagem dos homens. Para Erasmo, o desenvolvimento de uma afetividade pelo suporte da escrita, um livro inicialmente reverenciado, que passa a ser visto como consagrado e, em seguida, como sagrado, uma verdadeira manifestação do divino, é um erro grave, é um equívoco em relação a um texto heterogêneo coberto de marcas de sua origem humana.

No entanto, a leitura de um texto retórico pode incorrer em um erro mais grave que este velho fetichismo ingênuo porque é um erro mais difícil de perceber: para falar deste terrível equívoco de que os textos retóricos e seus autores são alvos silenciosos, vamos recorrer a uma alegoria transmitida pela própria retórica através de narrativas sobre estátuas moventes.

⁶⁹⁸ Érasme de Rotterdam, *Apologia* in « Coletânea Delègue », *op.cit.*, p. 141. “Concernant le nom donné a Dieu, notamment le tétragramme – nomine tetragrammato – les juifs avancent des choses étonnantes, sur le nom de Jésus, les Chrétiens aussi, mais ces mystères disparaissent dans la traduction. Même le nom de Jésus est écrit avec certaines lettres chez les Hébreux, avec d’autres chez les Évangélistes et chez Paul”.

Homero conta que Hefesto dispunha de autômatos auxiliares descritos como “serviçais de ouro” que pareciam moças vivas que dispunham de inteligência, voz, vigor e haviam aprendido com os próprios deuses as ciências do trabalho⁶⁹⁹ e Hesíodo narra que Pandora foi feita de barro e moldada por Zeus com a própria saliva e sabemos que Píndaro cita estátuas com movimento⁷⁰⁰.

Entre estas e outras ocorrências, nos referimos ao mito que se tornou muito conhecido pela narração feita por Ovídio na décima metamorfose⁷⁰¹: um escultor grego na ilha de Chipre chamado Pigmalião, insatisfeito com a conduta de mulheres da ilha se decide pelo celibato. No entanto, depois de esculpir com seus cinzéis uma bela mulher e lhe incrustar partes em marfim, este escultor se apaixona pela própria obra, veste a estátua, a ornamenta ricamente e a chama de Galateia.

Depois de muito sofrimento, no dia das festas dedicadas à deusa Afrodite naquela ilha, Pigmalião pede à deusa que lhe dê como esposa uma mulher igual à estátua, pois não ousa dizer que quereria a própria estátua como esposa. Seu pedido é atendido de maneira surpreendente, pois a deusa conhece seu desejo secreto e faz com que a própria estátua ganhe vida. Ora, o que chamamos de erro mais grave na relação leitor e texto retórico tem as cores deste drama: a criação humana que desperta em seu criador um amor que é esquecimento de si mesmo, esquecimento de que é ele próprio que produziu o que ama. Em outros termos, aquilo que tem realidade toma por mais real aquilo que depende de si, o que é falso.

Observemos como a maneira de se expressar de alguns literatos nossos contemporâneos resvala a um verdadeiro *pigmalionismo*. Tomemos uma avaliação típica das que estes costumam fazer de Erasmo a partir do que, obviamente, mais lhes

⁶⁹⁹ *Iliade*, XVIII, p. 425.

⁷⁰⁰ Píndaro, *Septième Ode Olympique*: “*Dés cet instant, la déesse satisfaite leur accorda le don de surpasser par leur adresse tous les autres peuples; dès lors leurs places publiques furent ornées de statues magnifiques semblables à des hommes vivants ; dès lors enfin leur gloire s’étendit par toute la terre*”. Texto extraído da internet através do site Google com a expressão “Antikythera Mechanism”; a tradução inglesa é mais sugestiva: “*The animated figures stand, adorning every public street, and seem to breathe in stone, or move their marble feet*”.

⁷⁰¹ Ovide, *Les métamorphoses*, trad., introd. et notes par Joseph Chamonard, Paris, GF Flammarion, Paris, Garnier Frères, 1966, pp. 260 e 261. “*Pygmalion s’émerveille, et son coeur s’inflamme pour ce simulacre de corps. Souvent il palpe des mains son oeuvre pour se rendre compte si c’est de la chair ou de l’ivoire et il ne s’avoue pas encore que c’est de l’ivoire. Il lui donne des baisers et s’imagine qu’ils lui sont rendus (...)*”.

fascina: a língua. É visível nos trechos a seguir que o louvor às virtudes da língua *quasi* a toma por uma entidade à parte e faz sua hipóstase:

“Mais le langage [Para Erasmo] n’est pas seulement le milieu de l’institution de l’humanité (...); “[Para Erasmo, o humanismo] renvoie au primat des langues anciennes et de la culture gréco-latine comme moyen d’accès aux connaissances qui importent à la formation d’un homme, (...)”, “[Na Renascença] on doit étudier une langue pour la parler, pour s’emprégner de son milieu intellectuel et culturel, pour penser, vivre et s’exprimer dans cet élément (...) Il faut donc connaître parfaitement les langues anciennes (...) et perpétuer leur vie”, “(...) les vrais amis [de Erasmo] ce sont les livres”, “On pourrait dire qu’il y a chez Érasme un primat herméneutique de l’écriture (...) c’est le livre qui donne sens à la vie en l’épurant de ses détails insignifiants (...)”, “La philologie est une école de veracité (...)”, “(...) les sages qui connaissent le sens et la portée des mots (...)”, “On est homme non par la naissance mais par l’éducation (...)”, “Le projet éducatif se développe donc comme un affinement progressif de cet apprentissage de la langue.”, “D’une bonne éducation de la langue dépendent la dignité et félicité de l’être humain.”, “L’apprentissage de la langue n’est pas seulement une transmission de connaissances, c’est aussi le chemin pour accéder à la vertu et à une foi éclairée”, “La maîtrise de la langue est un instrument de l’exercice par l’homme de sa liberté”, “Le but final de cet apprentissage est la maîtrise parfaite de la langue pour pouvoir s’exprimer avec aisance et élégance: lire les textes, écrire pour pouvoir parler.”, “Toute l’oeuvre d’Érasme (...) se propose de fournir matière à l’enrichissement d’un discours.”, “L’opposition entre le vulgus, le vulgaire, la foule, et les hommes vraiment pieux semble transposer dans l’ordre religieux la hiérarchie des rhéteurs entre l’homme éloquent et la masse illettrée”⁷⁰²

Ora, como temos visto, justamente por saber que a definição de virtude, do perfeito orador, de santidade ou de cortesão passa pela construção muito humana de consenso em torno de seu significado, o retórico sempre terá claro para si que é a língua que serve aos homens e a seus propósitos, não o contrário⁷⁰³. É um exagero ou pelo menos um anacronismo tomar a filologia erasmiana, elegê-la como um fim em si mesmo para o autor – justamente para Erasmo, que criticou os ciceronianos e todos aqueles que tomam o conhecimento de maneira supersticiosa, os que veneram a letra e esquecem seu *espírito*.

Um segundo tipo de leitor refinado da obra de Erasmo vê na escrita a oportunidade privilegiada de contato e confiança com uma pessoa incomum e suspiram “O estilo é o homem” confiando que ao frequentar assiduamente uma mesma

⁷⁰² Jacopin, Paul, Lagrée, Jacqueline, *Érasme Humanisme et Language – Collection “Philosophies”*, Paris, PUF, 1996, pp., respectivamente, 5, 14, 18, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 30, 36, 39 e 76.

⁷⁰³ Érasme de Rotterdam, *Paraclesis, op.cit.*, p. 79. « Être docte, c’est le fait de quelques-uns, mais à personne il n’est impossible d’être chrétien (...) ».

obra, e comparando-a com a de outros autores, cheguem a identificar seu estilo individual encontrando aí para admirar uma *persona*.

No entanto, para a Antiguidade e para o período que procurou recuperá-la, a Renascença, os discursos são feitos por oradores que não estão necessariamente procurando mostrar-se como pessoa, particular, indivíduo com autenticidade, originalidade e *estilo*, uma singularidade psicológica, noções vinculadas ao conceito de indivíduo de nossa época, que possui uma longa história que ainda nos desafia a compreensão⁷⁰⁴.

Muito mais provavelmente, as idiosincrasias, pensamentos e imagens experimentadas por um particular eram vistos como extravagâncias, tumulto e desordem que seriam entraves à comunicação com o outro, a persuasão do outro. O aprendizado do maior número possível de lugares-comuns, a obediência às regras retóricas acumuladas por gerações de mestres de oratória, a frequência de grandes autores se apresenta como melhor caminho para persuadir.

A tecnicidade chocante que acaba por envolver a persuasão de exigentes auditórios – e nos faz suspeitar mesmo da aparente espontaneidade da comunicação interpessoal – é confirmada pelos últimos escritos de Cícero sobre sua arte que postulam enfim que o melhor estilo é aquele adequado ao caso e mais apto a persuadir.

Lembramos a lição de Cícero que reconhece que a variedade e riqueza de nossas sensações tornam difícil escolher dentre estas a mais agradável – *excellentis maxime suavitatis* – e que, da mesma maneira, é difícil optar diante da diversidade de artistas em cada gênero de arte:

*“Una sola è l’arte della scultura, in cui si distinsero Mirone, Policleto, Lisipo: essi furono tutti molto diversi l’uno dall’altro, ma in modo tale da non far desiderare che fossero diversi da come furono. Una sola è l’arte e una sola la tecnica della pittura, ma molto diversi tra loro furono Zeusi, Aglaofonte, Apelle: eppure a nessuno di loro sembra mancare alcunché nella sua arte”*⁷⁰⁵

⁷⁰⁴ Cf. Vernant, Jean-Pierre, *L’individuo, la morte, l’amour- soi même et l’autre en Grèce ancienne*, op.cit.

⁷⁰⁵ Cicerone, *Dell’Oratore*, Libro III, introd. e trad. de Emanuele Narducci, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1997, p. 589.

O que é verdade para as artes mudas, com maior razão seria para a arte da palavra e na qual cada orador será o melhor de seu tempo, naturalmente, dentro de seu próprio estilo⁷⁰⁶:

*“In Isocrate prevaleva la dolcezza di stile, in Lisia la precisione, in Iperide l’acutezza, in Eschine la sonorità, in Demostene la forza; e chi di loro non è eccellente? E tuttavia a chi somiglia ciascuno di loro se non a se stesso? In Scipione Africano si notava la solennità, in Lellio la delicatezza, in Galba l’asprezza, in Carbone il tono scorrevole e melodioso; chi di loro no fu il miglior oratore del suo tempo? Il migliore ognuno però nel suo genere di eloquenza – quis horum non princeps temporibus illis fuit? et suo tamen quisque in genere princeps”*⁷⁰⁷

Mas nestes trechos Cícero apenas reproduz uma tópica em uso até hoje que não aceita comparar os discursos e desconfiam da possibilidade de que haja verdadeiramente uma arte da palavra capaz de estabelecer preceitos. Contra a redução da discussão sobre o estilo a uma discussão infinita sobre as qualidades de cada um e o que possa significar estas qualidades por si mesmas, Cícero pode parecer duro aos nossos ouvidos, mas revela a posição dos próprios oradores da Antiguidade vinculada à noção de *utilidade*:

*“Un punto è comunque ben chiaro: un unico stile non si adatta a ogni tipo di causa né a ogni ascoltatore, a ogni oratore o a ogni circostanza. Infatti i processi capitali richiedono uno stile ben diverso da quello delle cause civili o di poca importanza; e stili diversi fra loro esigono i discorsi deliberativi, i panegirici, le cause giudiziarie, le conversazioni, le consolazioni, l’invettiva, la discussione teorica e la narrazione storica. È importante anche l’uditorio, che può esser composto da senatori, dal popolo, da giudici, può essere folto o sparuto o costituito da una sola persona; bisogna considerare anche di che tipo di persone si tratti. Si deve inoltre prestare attenzione all’età, alla carica, al prestigio degli oratori stessi, e se ci sia la pace o la guerra, se il tempo ci incalzi o se ne abbiamo ampia disponibilità”*⁷⁰⁸

A noção de utilidade dos retóricos não se faz esperar para se mostrar completamente, pois a discussão final sobre o melhor estilo leva, no limite, a uma definição por resultado. É o que Cícero nos apresenta claramente em um tardio prefácio intitulado *De optimo genere oratorum*⁷⁰⁹ em que atacará uma última vez como deslocada

⁷⁰⁶ Para a tradição espelhada nos manuais de retórica, quando se trata de estilo grande e elevado, do estilo médio e do estilo sutil e atenuado, trata-se de gênero de estilo, i.e., *genera dicendi*. (Pernot, Laurent, *op.cit.*, p. 295).

⁷⁰⁷ Cicerone, *Dell’Oratore*, Libro III, *op.cit.*, p. 591.

⁷⁰⁸ *Idem ibidem*, p. 725.

⁷⁰⁹ Cicerone, *De optimo genere oratorum*, *op.cit.*

a comparação entre os estilos individuais dos oradores e a pergunta sobre um único e ideal estilo, que seria então o melhor:

“On dit qu’il y a des ‘genres’ d’orateurs, comme il y en a de poètes. Il en va tout autrement, car l’éloquence est une et la poésie multiple. Chez les orateurs, au contraire, si on veut dénombrer plusieurs genres en considérant les uns comme grands ou graves ou abondants, d’autres comme minces ou subtils ou brefs, d’autres comme intermédiaires et tenant le milieu entre eux, ce qu’on dit a un sens en ce qui concerne les individus, n’en a guère pour la chose. Dans la chose en effet, on se demande ce qui est le meilleur, dans l’homme on dit ce qui est. (...) L’Orateur, je ne le divise pas en genre, je cherche le parfait (...) Le meilleur orateur est celui don’t la parole instruit ses auditeurs, les charme et les émeut (...) Que l’un le fasse mieux qu’un autre, il faut l’accorder: mais il n’y a pas là une différence de genre, mais de degré”⁷¹⁰ (grifo nosso)

Ou seja, o melhor estilo que o orador da Antiguidade e Renascença procuram para si não é nada platônico, como costuma-se pensar lembrando-se do ideal de erudição sustentado pelo personagem L. Crassus do *De Oratore* de Cícero, mas é aquele estilo efetivamente mais capaz de instruir, agradar e arrebatrar os leitores seus contemporâneos. Portanto, não está em questão um ideal de belo diretamente; este é subordinado ao objetivo político primordial do orador em busca da glória. Ao contrário: o que é descoberto como útil para persuadir passa a ser belo.

De fato, mostrando do que é capaz o estilo sutil – *tenuis* – de discurso que emprega em um trecho memorável do mesmo *De Oratore*, Cícero faz a distinção entre a sensação de beleza e prazer – *pulchritudinem, venustatem e voluptatis* – que um discurso pode causar e a função, utilidade e necessidade – *munus, utilitatem, necessitas* – que o discurso, ao cumprir e satisfazer com perfeição, causa esta sensação de beleza e prazer:

“Le colonne sostengono templi e portici, ma la loro utilità è pari alla loro maestà. Il famoso frontone del tempi di Giove Capitolino e quelli degli altri templi non sono stati costruiti per motivi estetici, ma proprio per necessita; infatti, allorché venne escogitato un modo per scendere l’acqua da entrambi i lati del tetto, la maestà del frontone fu la conseguenza di un’esigenza strutturale del tempio, di modo che, anche se si costruisse il tempio di Giove Capitolino in cielo, dove non può esservi pioggia, senza il suo frontone Esso apparirebbe privo di maestà. La stessa cosa si verifica in ogni parte del discorso: una certa grazia e piacevolezza sono conseguenza dell’utilità e quase della necessità.”⁷¹¹ (grifo nosso)

⁷¹⁰ *Idem ibidem*, pp. 109 a 111.

⁷¹¹ Cicerone, *Dell’Oratore*, Libro III, *op.cit.*, p. 703.

Cícero esvazia a questão popular sobre qual estilo pessoal é o melhor estilo de discurso, para propor que para cada caso existe um estilo mais adequado e conveniente que desempenha funções, satisfaz necessidades e oferece utilidades as mais próprias e exatas e que, ao fazê-lo, será percebido como o mais belo e agradável. E esclarece que isto decorre da própria natureza, na qual tudo o que é útil é simultaneamente digno e belo:

« Così, a volte usiamo uno stile solene, a volte uno semplice, a volte uno intermediario ; in tal modo, lo stile della nostra oratoria si adegua alla linea di pensiero che abbiamo scelto e muta e cambia per produrre il massimo diletto e la massima commozione negli ascoltatori. Nel discorso, come nella maggior parte delle cose, la natura stessa, con incredibile abilità, ha fatto sì che le cose che maggiormente sono utili, siano al tempo stesso le più dignitose, e spesso anche le più belle »⁷¹² (grifo nosso)

Bem, isto sobre o pensamento Antigo acerca do estilo que nos foi transmitido graças a Cícero; já os modernos profissionais das letras, esquecendo esta lição, fetichizam o estilo e aplicam a Erasmo o pigmalionismo de que, de fato, são eles próprios as vítimas. É curiosa esta próxima sequência de frases curtas na qual o amor destes pela escrita transborda em admiração, espanto e surpresa diante de um escritor ao qual atribuem a doença que, na realidade, lhes sucumbe:

“(...) la force et la fougue d'un écrivain exceptionnel”⁷¹³; “nous voudrions comprendre ce qui (...) faisait 'courrir Érasme' dans le champ entier des Lettres, avec passion qui nous stupéfie encore et qui étonnait lui-même : ‘ Je ne sais quel dieu m'enflame le coeur et me donne l'audace d'entreprendre un projet que nul encore n'a tenté’; “Il y a une folie en Érasme dont G. Chantraine a fort bien parlé, folie à ses yeux comme à ceux de ses amis à qui il écrit des lettres soulevées d'un enthousiasme 'bachique'. Disons autrement qu'il était inspiré d'une sorte de 'démon' comparable peut-être a celui de Socrate; (...) on ne peut que s'interroger sur la violence des motifs qui la justifient [son énergie pour le travail], (...) tache vitale (...) dut-il y consommer sa vie (...) [démon] dont l'exigence em lui le contraignait à un devoir-dire (...)”; “(...) Érasme savait bien l'audace de son entreprise (...) assuré de rendre à la Vérité une bonne partie de sa lumière perdue (...); “Pour en arriver à ce point de grâce (...) qu'il fut l'aboutissement de ce vers quoi la vie entière d'Érasme avait jusque-là tendu”; “(...) l'application de cete 'elegance' stylistique au texte même de la Vérité donnait à ce qui pouvait n'être que purisme une tout autre dimension”; “On pourrait être tenté d'y voir le double mimétique de la présence christique, réduit aux dimensions d'un individu d'excepcion et agissant en lui pour y perpetuer sa voix. Après tout, par son idéal d'une écriture 'simple', 'médiocre', Érasme visait, comme le Christ dans ses Évangiles, à rendre manifeste la présence vivante de sa personne jusque dans ses mots”; “[pour Érasme] lire le Novum

⁷¹² *Idem ibidem*, p. 701.

⁷¹³ Delègue, Y., avec la collaboration de Gillet, J.-P., *Introduction Érasme et son démon* in Coletânea Delègue, *op.cit.*, p. 11.

Instrumentum, c'est de tenter de coïncider avec la présence du grand-Autre divin, en traversant le texte où il a consigné sa volonté dernière, c'est vouloir se remplir de Dieu pour en être enthousiaste. Mais voilà que cette appropriation, qui donnerait la plénitude échappe toujours: il reste du vide et comme de la distance. Il faut donc en retour écrire pour combler cet espace où l'on se mettra soi-même avec sa passion déçue. Le 'démon' de Érasme' n'est rien d'autre que cette déception, comme si, de devoir toujours échouer dans la saisie, la folie spirituelle qui l'animait le relançait dans une écriture où, pour compenser ce manque, il tenterai de se livrer lui-même dans sa nudité”⁷¹⁴

Tais trechos arrebatados evidenciam que quando dizemos que estes homens de letras têm “amor pela escrita” queremos dizer mais exatamente “ amor pelo que a escrita lhes sugere, evoca, inspira etc” . Conhecemos, nós também, esta experiência nas grandes leituras: mais recursos literários adquirimos, ao invés de se explicitarem, mais recuam estas sugestões, evocações e inspirações, pois a cada passo que avançamos, percebemos que estas também se afastam outro passo e continuam inapreensíveis, irredutíveis às palavras.

Como resultado, isto que é sugerido, evocado e inspirado pela escrita de um autor importante, que não deixa de ser a escrita humana sujeita a todas as vicissitudes na sua concepção, correção, polimento e divulgação, tomamos por algo mais real, mais vivo, mais persistente, durável e verdadeiro que a realidade mesma do artefato que está sob nossos olhos. Como Pigmalião, olhamos a estátua de marfim feita por mãos humanas, mas o que vemos é a bela mulher em seus movimentos cheios de vida, e mesmo que se deem articulações, cores e adereços para esta estátua, a ideia que fazemos a partir desta vai além, recua mais e continua intangível.

De fato, o sentimento geral deste intangível é um platonismo cristianizado que recebemos pelas mãos de Agostinho: por causa do pecado original, a verdade escapa a nossa apreensão imediata em razão da distância irremediável entre os signos, aos quais somos condenados e às coisas que significam, de maneira que estes mesmos signos têm a virtude paradoxal de nos permitir conhecer algum sentido, enquanto também nos impedem de conhecê-lo totalmente⁷¹⁵ . No entanto, a angústia que decorre deste desejo sempre aumentado e frustrado em nossos dias é o resultado da recente e penetrante exploração desta intangibilidade, feita pelo romantismo do século XIX, como drama psicológico para o indivíduo.

⁷¹⁴ *Idem ibidem*, respectivamente, pp. 12, 14, 15, 16, 43, 44.

⁷¹⁵ Agostinho, *A doutrina cristã – Manual de exegese e formação cristã*, op.cit., p. 93.

Por isto, é anacrônico atribuir esta leitura romantizada à escrita retórica de Erasmo, que é capaz de eliminar esta questão como Alexandre desatou o famoso nó górdio, simplesmente cortando-o com a espada:

*“(...) très souvent les rêveries d'un nain, pour ne pas dire d'un imposteur, nous donnent de torture de l'angoisse, sans le moindre profit, mais avec bien du temps perdu”*⁷¹⁶

Estamos diante desta circunstância porque o humanista é muito mais otimista que Agostinho em relação ao poder do signo:

*“A natureza divina (...) em muito supera a fraqueza do engenho humano (...) [porém] nas coisas criadas reluzem alguns vestígios [da natureza divina] (...). E ocorre que as semelhanças extraídas destes vestígios (...) pelos sentidos e pelo engenho, nos conduzem a algo tênue, entrecoberto de sombras e incompreensível para a cognição, de maneira que, como através de sonho e de névoa, as contemplamos” – umbraticam rerum incomprehensibilium cognitionem, ut eas veluti per somnium ac nebulam utcunq[ue] contemplemur »*⁷¹⁷

Além dos signos nos permitirem eficazmente e desde já alguma contemplação da natureza divina, estes nos permitem uma aproximação constante:

*« (...) se nenhuma nuvem impedisse a verdade de ser evidente à mente mortal – Si is esset mortalium animus, qui nulla nube praepeditus – tanto para ver por si próprio quanto para mostrar aos outros – facile statim verum et videret, et ostenderet – em vão exercitaríamos os raciocínios complexos e as sutilezas lógicas – frustra et ratiocinatione, et dialecticis argutiis exercebimur »*⁷¹⁸

Mas para o choque de muitas sensibilidades, é preciso considerar que nos trechos em que Erasmo pareça apaixonado pelo que escreve e procure apaixonar quem leia, talvez apenas trabalhe para a glória de sua disciplina e de sua autoridade como retórico. Exatamente como vêm fazendo todos os profissionais da palavra pública desde os primeiros recitadores de poemas, Sofistas e professores de retórica, quando buscam sempre aumentar e fazer crer na força do discurso apresentando-se como sua primeira “vítima”, como servidores de um patrão poderoso⁷¹⁹.

⁷¹⁶ Érasme de Rotterdam, *Paraclesis*, *op.cit.*, p. 71.

⁷¹⁷ Desiderii Erasmi Roterodami, LB, VII, coluna 497. *Lectio sancti Evangelii secundum Joannem In principio erat sermo, et sermo erat apud deum, et deus erat ille sermo. In evangelium Joannis paraphrasis per Desiderium Erasmum Roterodamum. Et reliqua.* (trad. nossa).

⁷¹⁸ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1744 A.

⁷¹⁹ Pernot, Laurent, *op.cit.*, p. 32. O comentador resume os argumentos empregados por Górgias em seu *Elogio de Helena* para justificá-la: “ 1) soi elle a obéit aux arrêts des dieux. 2) soit elle a été enlevée de

Assim, longe de precisarmos abraçar a hipótese mais complexa para pensar Erasmo como os pigmaleões que de fato somos e produzimos um série de complicações e anacronismos, basta considerar o benefício político e imediato que o humanista auferir do fato de seus leitores agirem como o escultor de Chipre e se apaixonarem pelo que eles mesmos criam a partir do que têm.

Como prova, vejamos o arremate retórico magistral com que Erasmo finaliza justamente o seu *Paraclesis ad lectorem pium*, um texto que faz a exortação à leitura de sua edição do *Novo Testamento*:

*“Porquoi ne pas plutôt rehausser d'or, de pierreries et de matières plus précieuses encore, s'il en est, ces écrits qui nous donnent le Christ avec tellement plus de présence qu'une misérable image? Qu'exprime-t-elle d'autre que la figure de son corps, à supposer qu'elle en exprime quelque chose? Ses écrits te redonnent l'image vivante de son esprit saint et sacré, ils te rendent le Christ en personne, en train de parler, de guérir, de mourir, de renaître dans toute sa présence, au point que tu le verrais bien moins, si de tes yeux tu le regardais face à face – denique totum ita praesentem reddunt, ut minus visurus sis, si coram oculis conspicias”*⁷²⁰

Entre cristãos, há maior exaltação possível da arte retórica? Afirmar que o texto que esta produz laboriosamente traz para a vida do leitor um Cristo mais completo do que se a própria divindade aparecesse para os olhos do leitor em uma *epiphania*? De fato, para que o texto de Erasmo tenha sempre um sentido humano, coerente, verossímil, rico e mesmo superior, não precisamos atribuir-lhe nenhuma doença moderna, nenhum pigmalionismo, não precisamos apelar para nenhum transcendente, nenhum sublime, intangível ou inapreensível para além das palavras.

Pois os fins políticos da retórica já são completamente alcançados quando obtêm um efeito aqui e agora em plena imanência, onde o que importa é se o leitor é atraído até o fim da leitura, deixa-se persuadir, influenciar pelo que lê, se este comenta suas impressões com outros, se este leitor confirma sua persuasão pessoal pela mesma opinião à sua volta, se este leitor e muitos outros se congregam e se colocam em concórdia em torno destas mesmas ideias e todos a associam ao nome de seu autor, cobrindo-o de fama e glória.

force. 3) soit elle a été persuadée par le discours. 4) soit elle a succombé à l'amour. Dans tous les cas, elle n'est pas responsable, conclut l'auteur (...)”.

⁷²⁰ Érasme de Rotterdam, *Paraclesis*, op.cit., p. 89.

Por esta razão, mesmo que o próprio Evangelho não o diga em nenhum lugar, é um Erasmo retórico que beneficia a retórica e seus fins políticos pessoais que insiste em um Cristo atuante, presente – *efficax, praesens* – na realidade mesmo do texto que ele, Erasmo, tece com as mãos hábeis de um tradutor, anotador e comentador:

“(...) je souhaiterais que me soit donnée une éloquence toute différente de celle de Cicéron, moins colorée que la sienne, mais à coup sûr bien plus agissante”⁷²¹; “(...) elle [a eloquência] laisse aussi dans le coeur des auditeurs des aiguillons tenaces, elle les ravit, les transforme, elle renvoie l'auditeur dans un état tout différent de celui où elle l'avait pris.”⁷²²; “Ce que nous souhaitons, rien ne le procure plus sûrement que la vérité en personne, dont le discours est d'autant plus agissant qu'il est plus simple.”⁷²³; “S'il se trouvait quelque part des charmes de cette sorte, ou quelque force d'harmonie qui détienne vraiment l'enthousiasme (...)”⁷²⁴; “(...) plus on progresse dans ces trésors, plus on est troublé par sa grandeur”; “Pour moi, le vrai théologien est celui qui use non de syllogismes, d'artifices tordus, mais de sa passion”; “C'est une sorte de philosophie [la chrétienne] qui repose avec plus de vérité sur la passion que sur le syllogisme: elle est vie, plus que débat, inspiration plus que savoir, conversion plus que raison. Être docte, c'est le fait de quelques-uns, mais à personne il n'est impossible d'être chrétien (...)”; “Or, la philosophie du Christ, qu'il a lui-même appelée 'renaissance', qu'est sinon la restauration de la nature qui fut créée bonne?”; “Nous avons besoin d'un remède contre les passions troubles de l'âme? Pourquoi penser trouver ailleurs une drogue plus présente?”; “Ou bien, nous désirons réveiller par une lecture notre esprit paresseux ou endormi? Où trouver, je le demande, des brandons aussi vifs et agissants?”; “Pourquoi ne pas vénérer plutôt dans ses livres son image vivante, respirante? Si l'on exposait la tunique du Christ, jusqu'où sur terre ne volerions-nous pas pour aller l'embrasser? Et quand bien même on exposerait la totalité de ses affaires, rien ne montrerait le Christ avec plus de force de vérité que ses Lettres évangéliques.”, “Il nous a promis d'être avec nous jusqu'à la consommation des siècles, et c'est qu'il réalise dans ses Lettres; c'est là qu'encore maintenant pour nous il vit, je dirai de manière presque plus agissante que lorsqu'il était parmi les hommes”⁷²⁵ (grifos nossos)

Todos estes trechos mostram um retórico que na sua exortação ao leitor *aponta* como um elevado mérito esta capacidade das palavras sugerirem, evocarem e inspirarem o que vai muito além do que nominalmente significam. No seu *Ciceronianus*, em que Erasmo justamente propugna por uma eloquência adaptada ao cristianismo, é oferecido um exemplo muito didático do emprego desta virtude das palavras a favor da fé, exemplo tirado de trechos de cartas de Paulo:

⁷²¹ *Idem ibidem*, p. 67. Erasmo diz ciceroniamente que não será ciceroniano.

⁷²² *Idem ibidem*, p. 69.

⁷²³ *Idem ibidem*.

⁷²⁴ *Idem ibidem*.

⁷²⁵ *Idem ibidem*, respectivamente, p. 73, 75, 79, 81, 83, 83, 87 e 83.

“(…) le sens de ces expressions mystérieuses: mourir avec le Christ, être enseveli avec lui, ressusciter avec lui”⁷²⁶

Chamamos a atenção apenas sobre o último trecho citado no penúltimo parágrafo:

“Il [le Christ] nous a promis d'être avec nous jusqu'à la consommation des siècles, et c'est qu'il réalise dans ses Lettres; c'est là qu'encore maintenant pour nous il vit, je dirai de manière presque plus agissante que lorsqu'il était parmi les hommes”⁷²⁷

Este trecho concentra tudo o que um retórico pode auspiciar para sua própria arte: que o leitor se apaixone pelo inesprimível e intangível que, a partir de seu discurso – puro artesanato – se projeta para muito além deste com uma persuasão irresistível.

Mas perguntará um inocente amante das letras se não são justamente os apaixonados por sua obra, como o Antonio do *De Oratore*, aqueles autores melhores que apaixonam os demais? Afinal o retórico Górgias deixou uma frase importante quando disse sobre a ilusão da cena de teatro: “*le trompé est plus sage que le non-trompé*”⁷²⁸.

Bem, afora o fato de que esta sentença se aplica já a algo que se sabe uma ilusão, esta especulação – que é mais um desejo – sobre a obra erasmiana pode ser respondida por outra: um retórico se deixaria enganar por outro? Todos os textos retóricos que herdamos, inclusive os que receberam o título de *sagrados*, não foram escritos por outros homens? Não sabe disso quem os pesquisa, compara, traduz, monta e desmonta suas frases, anota e comenta publicamente, toda sua vida?⁷²⁹

⁷²⁶ Erasmo de Rotterdam, *Le Cicéronien* in Coletânea Laffont, p. 431. Os trechos das cartas de Paulo são Rm, VI, 8; Col, II, 12 e 20; e Col, III, 1.

⁷²⁷ Érasme de Rotterdam, *Paraclesis*, *op.cit.*, p. 83.

⁷²⁸ Gompertz, Theodor, *op.cit.*, p. 119.

⁷²⁹ Érasme de Rotterdam, *Apologia* in « Coletânea Delègue », *op.cit.*, p. 139. “*L'Écriture sacré est une chose, autre chose les mauvaises traductions des interprètes, ou les fautes des copistes; parallèlement, c'est une chose de modifier un texte de lecture publique, c'en est une autre que d'améliorer ou éclairer ce texte par une lecture personnelle: c'est pourtant l'étrange confusion que font certains qui se prennent pour de vrais dialecticiens. Je ne rejette pas l'opinion de certains, selon laquelle les lettres et les apes cachent des mystères, à condition qu'ils reconnaissent que c'est une hyperbole – Neque refello quod aiunt quidam, in literis et apicibus latere mysteria, si modo illi agnoscant hyperbolen.*”

Qualquer veleidade que reste sobre o assunto se desfará ao toque da cortante crítica de Nietzsche que toma a obra de Richard Wagner⁷³⁰ como o caso mais instrutivo para o diagnóstico da alma moderna⁷³¹. Deste escrito, que acusa o compositor de ser um comediante por usar calculadamente de retórica na música, extraímos por analogia uma lição esclarecedora sobre a retórica na escrita. Emprestaremos apenas algumas frases como *remedia amoris*, como tratamento de uma afetividade que se torna malsã; uma verdadeira *castigatio nietzscheana* contra a falta de medida e sobriedade⁷³² neste “amor pelo que a escrita sugere, evoca e inspira”:

“ (...) nous embrassons le monde comme si nous étions au haut d'une montagne”⁷³³; “ le (...) nord humide (...) les brumes de l'idéal wagnérien”⁷³⁴; “Comme sa mélancolie lascive parvient à satisfaire nos désirs toujours insatisfaits!”; “Il faut méditerraniser la musique”; “La sainteté peut-être la dernière chose de valeur supérieure que soit encore visible au peuple (...) Mais pour les philosophes (...) leur danger, leur idéal, leur aspiration... (...)”; “Ce que l'on devrait craindre c'est précisément ce qui attire”; “Wagner augmente l'épuisement: c'est pour cela qu'il attire les faibles et les épuisés. Oh! La joie de serpent à sonnettes du vieux maître lorsqu'il vit venir à lui surtout 'les petits enfants!'”; “Wagner est une grande calamité pour la musique. Il a deviné en elle un moyen pour exciter les nerfs fatigués – c'est ainsi qu'il a rendu la musique malade. Son génie de l'invention se surpasse dans l'art d'aiguillonner les pus épuisés (...)”; “Alors à quoi bon la beauté? Pourquoi plutôt le grand, le sublime, le gigantesque, ce qui remue les masses? - Et, encore une fois: il est plus facile d'être gigantesque que beau, nous savons cela...”; “Décidons-nous, messieurs les musiciens, nous voulons les renverser, nous voulons les élever, nous voulons leur créer des suggestions. Nous sommes encore capables de tout cela”; “(...) l'art de bouleverser, il appartient déjà, en partie, à la physiologie. Etudions avant tout les instruments. Quelques-uns d'entre eux émeuvent jusqu'aux entrailles (ils ouvrent les portes pour parler avec Haendel), d'autres fascinent la moelle épinière. La couleur du son est décisive; ce qui résonne est presque indifférent. Raffinons sur ce point. Pourquoi nous prodiguer ailleurs? Dans le son, soyons caractéristiques jusqu'à la folie! Si avec le son nous savons peupler l'imagination, notre esprit en tirera tout le bénéfice! Agaçons les nerfs, assommons-les, manions la foudre et le tonnerre, - c'est cela qui renverse...”; “Soyons idéalistes! (...) Pour élever les hommes, il faut être élevé soi-même. Errons par-dessus les nuages, haranguons l'infini, plaçons autour de nous les grands symboles! (...) Que la 'poitrine gonflée' soit notre argument, le 'beau sentiment' notre avocat (...) 'Celui qui nous rend meilleurs, comment ne serait-il pas bon lui-même?'”; “(...) il [Wagner] veut l'effet, il ne veut rien que l'effet! Et il connaît bien l'élément sur lequel il doit produire cet effet! (...) On est comédien lorsque l'on a sur le reste de l'humanité un avantage: c'est de s'être rendu compte que ce qui doit produire une impression de vérité ne doit pas être vrai”; “De fait, il [Wagner] a passé toute sa vie à répéter cette phrase: que sa musique ne signifie pas seulement de la musique! Mais bien davantage! Mais infiniment davantage! (...) la

⁷³⁰ Nietzsche, Friedrich, *Le cas Wagner*, op.cit., p. 189.

⁷³¹ Nietzsche, Friedrich, *Épilogue* in *Le cas Wagner*, op.cit., p. 236.

⁷³² Nietzsche, Friedrich, *Avant-propos* in *Le crépuscule des idoles*, op.cit. p. 69. “Conserver sa sérénité au milieu d'une cause sombre et justifiable au-delà de toute mesure, ce n'est pas un petit tour d'adresse (...)”.

⁷³³ Nietzsche, Friedrich, *Le cas Wagner*, op.cit., p. 190.

⁷³⁴ *Idem ibidem*, p. 191. Para as próximas citações, respectivamente pp. 191, 192, 196, 198, 199, 200, 200, 201, 201, 202, 207 e 212.

musique n'est jamais qu'un moyen': c'était là sa théorie (...) pour persuader à tout l'univers de prendre sa musique au sérieux, de la croire profonde 'parce qu'elle signifie l'infini' (...) il fut toute sa vie le commentateur de 'l'idée' (...) 'l'idée', je veux dire quelque chose d'obscur, d'incertain, de mystérieux (...); "(...) il [Wagner] dissimule le plus noir obscurantisme dans les replis lumineux de l'idéal (...) tout le faux monnayage de la transcendance (...)"⁷³⁵; "(...) jamais il n'y a eu de plus grand maître dans l'art des senteurs lourdes et hiératiques, - jamais il n'y eut plus grand connaisseur (...) des frissons de l'immensité (...)"⁷³⁶

E chamamos a atenção especialmente para o seguinte trecho:

"(...) Par quoi toute décadence littéraire est-elle caractérisée? Par le fait que la vie ne réside plus dans l'ensemble. Le mot devient souverain et fait un saut hors de la phrase, la phrase grossit et obscurcit le sens de la page, la page prend vie au dépens de l'ensemble, - l'ensemble n'est plus un ensemble (...)"⁷³⁷ (grifos nossos)

De um fôlego, atravessando todas estas citações de Nietzsche, obtemos um antídoto poderoso para os enfeitados pela retórica em tal grau avançado que esta lhes obscurece a real visão do trabalho do retórico; induz a uma compreensão idealizada de Erasmo; convida a pensar em um “*démon*” de *Érasme*, em uma *folie du texte*, em *enthousiasme* “*bachique*”, no texto erasmiano como *double mimétique de la présence christique*, um Erasmo transtornado por uma *folie spirituelle*. Fascinados pela retórica erasmiana a tal ponto que esta lhes convence de uma *sinceritas* em Erasmo e de que são capazes de entrever alguma *nudité* no retórico.

Para quebrar este feitiço persistente foi necessário buscar citações de um precioso texto da filosofia concebido para desmascarar um retórico da música; texto ele próprio robustecido por uma retórica poderosa. Foi necessário buscar argumentos filosóficos eles próprios embebidos em um filtro capaz de um forte encantamento porque a arte retórica é armada contra todos que buscam lhe resistir: uma de suas tópicas mais eficazes é o elogio da verdade e a *vituperatio* de toda mentira e de todos os artifícios retóricos, do que se deduz a sua regra de ouro que é dissimulação da própria arte.

Para pensar a retórica, observá-la em ação e conhecermos seu real valor sem sofrer ao mesmo tempo a sua magia – *incantamentis* – foi preciso, com estas citações de

⁷³⁵ Nietzsche, Friedrich, *Post-scriptum* in *Le cas Wagner*, *op.cit.*, pp. 221 e 222.

⁷³⁶ *Idem ibidem*, p. 222.

⁷³⁷ Nietzsche, Friedrich, *Le cas Wagner*, *op.cit.*, p. 204.

Nietzsche, completar a difícil e paradoxal tarefa de suspender o *efeito* retórico, abrir a janela para a *limpidez* de um clima quente com ar seco⁷³⁸ para vermos que buscávamos agarrar como valor um intangível, o que era de fato apenas *bruma e humidade*. Foi preciso cumprir o dever penoso de acusar a falta de sobriedade no amor à própria escrita erasmiana, mostrar os descaminhos da falta de medida neste amor, empalidecer pelo menos um instante o amor que todos nós sentimos pelo que esta escrita “sugere, evoca e inspira” para fazer brilhar de uma vez por todas para o conhecimento a arte retórica que é capaz de instilá-lo⁷³⁹.

A retórica erasmiana, utilidade e pedagogia

É preciso arriscar uma interpretação política da constituição do conteúdo do ensino retórico, que podemos acompanhar com as fontes greco-romanas, para identificarmos um preciso procedimento heurístico, repetido por incontáveis gerações de retóricos. É preciso arriscar uma interpretação que veja na história da retórica não apenas uma história das ideias e do estilo despregados da sua função política, mas uma história da aplicação de um mesmo procedimento *para encontrar*, a cada época, os pensamentos e imagens, os estilos mais adequados, mais úteis e, hoje diríamos, mais *eficientes*⁷⁴⁰.

É o próprio Erasmo que nos ensina no *Ciceronianus* que a verdadeira imitação de Cícero não é a imitação de suas palavras, é a imitação de seu *método*:

« Je prétends donc, en résumé, que celui qui se bornerait à calquer Cicéron lui ressemblerait de moins en moins, tandis que celui qui s'efforce de pratiquer sa méthode mérite réellement l'appellation de cicéronien »⁷⁴¹

⁷³⁸ *Idem ibidem*, p. 191.

⁷³⁹ Érasme de Rotterdam, *Préface des Annotations*, *op.cit.*, pp. 168 e 169. É a tarefa difícil de cumprir em prol do conhecimento, este de fazer o amargo papel do leitor inatingível que o próprio mestre recrimina: « *Mais s'il existe quelqu'un à ce point fâcheux et vétilleux – praefractus et morosus – à ce point dur et injuste qu'aucune incantation ne puisse adoucir (...) – durus et iniquus ut nullis incantamentis deliniri queat* ».

⁷⁴⁰ Érasme de Rotterdam, *Le Cicéronien* in « Coletânea Mesnard », *op.cit.*, p. 320. « *Quel emploi nous rest-t-il donc, sinon peut-être les ambassades qui, particulièrement à Rome, donnent lieu à un grand étalage d'éloquence latine, où l'on sacrifie plus à l'usage qu'à l'inspiration, et qui visent plus à l'ostentation qu'à l'efficacité* ».

⁷⁴¹ *Idem ibidem*, p. 315.

Este método, que apresentamos aqui como um procedimento heurístico, apenas se torna visível, no entanto, ao assumirmos como pressuposto que há uma relação entre aquilo que é ensinado e o primeiro objetivo daqueles que foram os pioneiros profissionais do ensino: a busca da glória. Mas não é isto que procuram os que amam as letras? *Non praecipue acuit ad cupiditatem litterarum amor laudis?*⁷⁴².

Ainda em alguns discursos de Isócrates, para a nossa sensibilidade, há uma chocante desenvoltura – que pode ter sido muito maior no passado – em mostrar seus reais móveis como orador:

“(…) et ceux qui prétendent à l'éloquence, doivent (...) rivaliser avec le présent discours et aviser aux moyens de parler mieux que moi sur le même sujet, en se disant qu'il convient aux auteurs de grandes promesses de ne point passer leur temps sur de petits objets et de parler, non pas de ce qui n'améliorera nullement la vie des gens qu'ils persuaderont, mais de choses dont la réalisation les délivrera eux-mêmes de leurs embarras présents et les fera passer aux yeux des autres pour avoir procuré d'immenses biens”⁷⁴³
(grifo nosso)

Comparando alguns discursos preservados pela tradição, somos lentamente convencidos de que seus autores fazem, em geral no âmbito da cidade, a defesa dos interesses de todo o corpo social através do elogio das *virtudes* e de aconselhamentos fundados em virtudes que, sob a análise detida, podem ser tomadas por condutas, práticas, hábitos – ou costumes – que a tradição reteve como melhores soluções para os dilemas e conflitos cotidianos da vida social ou por várias outras razões favorecem a vida comum.

Nem sempre os retóricos, mergulhados na prática diária, tiveram lucidez sobre a exata dependência entre sua disciplina e o elogio e prática da virtude. Quintiliano, antes de avançar sua colaboração pessoal sobre este ponto, afirmando que o orador é enfim o *vir bonus peritus dicendi*, consciente de que nem Cícero pôde antecipá-lo claramente, chega a advertir que o que apresentará é uma *Teoria da Arte Oratória*, algo recentemente descoberta e explorada por muito poucas pessoas:

⁷⁴² Quintilien, *op.cit.*, p. 272. Erasmo também ousa expressar o mesmo em sua época através do seu personagem Buléphoro, no mesmo *Ciceronianus*: « Enfin, si tu n'arrives pas à réaliser ton ambition, il ne faut pas en être affecté au point de considérer que tu as manqué ta vie et que l'existence ne vaut pas la peine d'être vécue si l'on n'est pas cicéronien, alors que des milliers d'érudits dépourvus de ce titre ont obtenu, de leur vivant, une très grande gloire et, après leur mort l'immortalité de leur renommée » (Érasme de Rotterdam, *Le Ciceronien*, *op.cit.*, p. 322) (grifo nosso).

⁷⁴³ Isocrate, *Panégyrique*, *op.cit.*, p. 64.

“(…) *Jam cum eloquendi rationem novissime repertam paucissimisque temptatam ingressi sumus* (...)”⁷⁴⁴

Mas não há necessariamente benemerência nesta iniciativa pacificadora no âmbito da comunidade. De fato, estes precursores do ensino profissional são mais *capazes* de fazer esta defesa da virtude porque agem e, principalmente, fazem um uso da palavra fundado no conhecimento enciclopédico dos mitos, história, ritos religiosos, artes profissionais, observações da natureza, etc., necessários para justificar e ensinar os costumes aceitos e, por vezes, corrigi-los persuasivamente. Possuímos um texto em que Isócrates fala especificamente deste ponto:

« *Et ne t'étonne pas si dans mes paroles il y a beaucoup d'idées que tu connais aussi. (...) d'autres les avaient entendu dire, d'autres les avaient vu appliquer, d'autres les mettent eux-mêmes à exécution. Certes ce n'est pas dans de tels discours portant sur la conduite de la vie qu'il faut chercher des nouveautés ; là, il n'est rien permis de dire qui soit contre la tradition, rien d'incroyable, rien qui sorte des idées acceptées, et l'écrivain qu'on doit juger le plus agréable en cette matière est celui qui pourra réunir le plus grand nombre de pensées dispersées chez les autres et les exprimer dans les termes plus beaux* »⁷⁴⁵ (grifo nosso)

Ocorre que estes pioneiros da arte oratória habitam cidades regidas por leis e nas quais a palavra passou a ser verdadeira *antístrofe* da ação, na natural disputa entre os homens de diferentes posses e talentos e, nestas cidades, é a palavra que garante projeção social e privilégios àqueles que melhor a empregam. Ora, é àqueles que efetivamente, entre outros, façam os melhores aconselhamentos fundados nos costumes e que de maneira geral se mostrem os mais capazes de justificar e ensinar estes costumes e, por vezes mesmo corrigir sua obediência e aplicação, que a coletividade naturalmente atribuirá autoridade e prestígio e apontará como modelo de *virtude*.

E é esta autoridade e prestígio de suas pessoas – efeito de sua virtude – que os fazem ser procurados como logógrafos no contexto dos tribunais gregos e lhes possibilitam em alguns casos tal ascensão política nas assembleias deliberativas e solenidades públicas que passam a atrair a atenção das famílias poderosas que desejam para seus filhos, além das vantagens econômicas que já possuem, a mesma virtude que lhes garanta igual autoridade política no quadro da cidade. Cícero lembra que já em

⁷⁴⁴ Quintilien, *op.cit.*, p. 267.

⁷⁴⁵ Isocrate, *À Nicocles*, *op.cit.*, p. 108.

Homero a aristocracia guerreira deseja que seus filhos sejam eloquentes nas assembleias onde os homens se ilustram:

“ (...) ainsi, chez Homère, Phoenix, bien connu par la legende, dit avoir été donné par Pélée, le père d’Achille, comme compagnon de guerre au jeune homme, pour le rendre habile à la parole et brave au combat” ⁷⁴⁶

Aceitando estes alunos, e mesmo os procurando entre os herdeiros que têm ambições políticas, estes profissionais passam a ser conhecidos como Sofistas e, posteriormente, apresentam-se como mestres *retóricos*.

Do ponto de vista que analisamos, a virtude ensinada pelo Sofista e pelo mestre retórico é primeiramente (1) um excepcional *conhecimento* detido por um particular no âmbito de uma cidade regida por leis e na qual a palavra é a antístrofe da ação entre homens de diferentes posses e talentos e que competem entre si. Trata-se do conhecimento das condutas, práticas, hábitos – ou costumes – que a tradição reteve como melhores soluções para os dilemas e conflitos cotidianos da vida social ou, por várias outras razões, favorecem a vida comum. Trata-se, especificamente, de um saber enciclopédico dos mitos, história, ritos religiosos, artes profissionais, observações da natureza etc., suficientes para justificar e ensinar estes costumes aceitos e, por vezes, corrigi-los persuasivamente.

Em seguida (2) esta virtude é a efetiva *ação virtuosa* e, principalmente, o *uso da palavra* no elogio das virtudes e no aconselhamento fundado em virtudes; ação que mostra a obediência exemplar aos costumes e palavras que na sua adequação e ampla aceitação manifestam o melhor conhecimento dos costumes e de um saber enciclopédico que os fundamente.

Cícero propõe a eloquência como uma das principais virtudes:

“Le véritable orateur, puisque la vie humaine tout entière est de domaine où il se meut, la matière sur laquelle il travaille, aura examiné, entendu, lu, discute, traité, agité toutes les questions qui s’y rattachent. L’éloquence, en effet, est vraiment au nombre des principales vertus” ⁷⁴⁷

⁷⁴⁶ Cícero, *De l’Orateur*, Livre III, *op.cit.*, p. 24.

⁷⁴⁷ *Idem ibidem*, p. 22.

Em terceiro lugar (3), e tomando a causa pelo efeito, a virtude é a *autoridade*, a ascendência, o prestígio que recebe aquele que em ação obedece e em palavras faz mais persuasivamente o elogio das virtudes e o aconselhamento fundado em virtudes e que o torna procurado por alunos e suas famílias que desejam a mesma ascendência e prestígio.

Senão, vejamos uma curta e reveladora sequência de considerações que Isócrates fez sobre a própria retórica em *A Nicocles* antes de aconselhar diretamente o personagem do título, então rei de Salamina, cidade da ilha de Chipre:

*“Quant à moi, je serais d’avis que je t’apporte le plus beau, le plus utile des dons, le plus digne aussi bien d’être offert par moi que d’être accepté par toi, si je pouvais déterminer les habitudes de vie que tu dois rechercher, celles que tu dois éviter pour diriger selon la meilleure méthode ton État et ton gouvernement royal (...) mais pour ce qui est de la conduite de la vie en général je m’efforcerai, moi, d’examiner en détail quelles sont les pratiques que tu dois adopter et qui méritent que tu leur consacres ton temps. Les maîtres qui font l’éducation des particuliers ne rendent service qu’à leurs élèves; mais quiconque inclinerait vers la vertu les maître de la masse, rendrait service à la fois aux un et aux autres, à ceux qui détiennent la puissance et à ceux qui sont sous leur autorité, il donnerait plus de solidité au pouvoir des premiers, plus de douceur aux pratiques gouvernementales auxquelles les autres sont soumis”*⁷⁴⁸ (grifos nossos)

Neste trecho precioso está claro que o ensinamento de Sofistas e mestres retóricos é tradicionalmente utilitário e em franca oposição à reivindicação platônica de ensino de noções, como o justo, o bem, o belo, etc que espelhem o eterno mundo das ideias e sejam então ideais que devem ser buscados por si mesmos por serem a *verdade*.

Trata-se de um ensinamento utilitário porque efetivamente presta serviço, beneficia e oferece ao rei o governo mais sólido, ensina-lhe as práticas governamentais que serão melhor obedecidas pelos seus súditos. E mais: ao ensinar-lhe a buscar a sua própria utilidade, o seu benefício particular, a glória mais durável – não selvagememente – mas segundo determinadas práticas, hábitos, condutas de vida e métodos de governo socialmente aceitos, bem recebidas e acolhidas pelo consenso, aperfeiçoa-lhe a *virtude*. Vejamos uma amostra das virtudes que Isócrates aconselha para um rei:

“Je pense donc que, de l’avis unanime, le devoir des rois, si leur pays est malheureux, est de mettre fin à ses souffrances; s’il est heureux, de

⁷⁴⁸ Isocrate, *À Nicoclès*, *op.cit.*, pp. 98 a 100.

sauvegarder sa prospérité: s'il est petit, de l'agrandir (...) ne se abandoner ni à la mollesse ni à l'insouciance et d'avoir le jugement plus juste que les autres (...) veiller à marquer par les vertus autant de supériorité sur les autres que tu en détiens par tes honneurs (...) pense que l'éducation et l'application sont capables plus que tout d'améliorer notre nature (...) Ne t'imagines pas que tu doives ignorer aucun des poètes célèbres ou des maîtres de la sagesse, deviens auditeur des premiers et des disciples des seconds (...) tiens pour condamnable que l'homme malhonnête commande à l'homme de bien et qu'un esprit désordonné ait le pas sur des esprits raisonnables (...) Mais il faut aussi aimer ses semblables et aimer sa patrie (...) Nul ne peut diriger convenablement des chevaux, des chiens, des hommes, ni quelque entreprise que ce soit, s'il ne prend plaisir dans la compagnie des êtres ou des choses sur lesquels il doit veiller (...) Veille sur la masse de tes sujets et, par dessus tout, rend leur agréable ton autorité”⁷⁴⁹

Nesta amostra e em de todos os demais conselhos presentes no *A Nicocles*, que nominalmente são para o rei, é possível entrever algo do mesmo conteúdo que os Sofistas e retóricos ensinavam para os particulares, seus alunos em Atenas. Isto porque é de todo verossímil que os conselhos para o rei, cronologicamente posteriores, tenham sido resultado de uma transposição, para a condição real, de conselhos originalmente concebidos para particulares. A relação rei-súditos seria análoga à relação particular-particular e então os preceitos que visam à utilidade do particular corresponderiam a preceitos que visam à solidez e prosperidade dos domínios de um rei.

Ocorre que, como vimos, os Sofistas e mestres retóricos são procurados por alunos que desejam adquirir o prestígio e a ascendência social que estes mesmos Sofistas e retóricos possuem por se destacarem na ação que mostra a melhor obediência aos costumes e as palavras que manifestam o melhor conhecimento destes e do saber enciclopédico necessário para justificá-los ou mesmo corrigir sua prática persuasivamente. Assim, os retóricos são procurados pelos que procuram a sua utilidade e o que os Sofistas e mestres retóricos ensinarão é exatamente este conhecimento que lhes permitiu obter prestígio e ascendência. Resumindo, o particular que adquire ascendência social graças a um determinado conhecimento, ensina-o profissionalmente a outros particulares interessados no mesmo resultado e em seguida o adapta às necessidades de um rei.

Mas há um terceiro desdobramento, uma terceira aplicação deste conhecimento ético-político do retórico e que pode se estender para além dos muros de sua cidade: depois de falar pela composição dos conflitos, pela paz no interior da comunidade

⁷⁴⁹ *Idem ibidem*, pp. 100 a 102.

ensinando particulares e reis a buscarem sua utilidade em respeito aos costumes, através de uma conduta *virtuosa*, os Sofistas e mestres retóricos falarão pela paz entre as cidades gregas compondo discursos sobre relações exteriores nos quais as conclama a buscarem sua utilidade também respeitando os costumes que são comuns entre os Estados.

São famosos discursos pela paz entre as cidades gregas os dois discursos atribuídos a Górgias e a Lísias, ambos realizados diante da multidão vinda de todas as cidades gregas em dois diferentes e seguidos Jogos Olímpicos⁷⁵⁰, discursos que são um verdadeiro programa político hoje conhecido por *pan-helenismo*. Isócrates, discípulo e continuador de Górgias neste gênero, escreveu um discurso *Sobre a Paz*, no qual afirma:

*“C’est avec le même esprit qu’ils [os antigos atenienses] s’occupaient des intérêts des autres: ils servaient les Grecs et ne les opprimaient pas; ils croyaient de leur devoir d’en être les généraux et non les tyrans; ils désiraient être appelés chefs plutôt que maîtres, être nommés sauveurs et non pas oppresseurs; ils attiraient à eux les États par leurs bienfaits, ils ne les soumettaient point par la force; ils avaient des paroles plus sûres que les serments d’aujourd’hui; ils voulaient obéir aux traités autant qu’à la nécessité; ils s’enorgueillissaient moins de leur puissance qu’ils ne mettaient leur honneur dans la sagesse de leur vie; ils exigeaient d’eux mêmes pour leurs inférieurs les mêmes sentiments qu’ils demandaient à leurs supérieurs; ils regardaient leurs cités comme des villes isolées et jugeaient que la Grèce était leur patrie commune”*⁷⁵¹

Este fundo utilitário, identificável em todo aconselhamento retórico ao indivíduo, ao rei e às cidades, pode se explicitar em alguns textos, especialmente naqueles voltados à política externa, mas desde muito cedo, para superar as desconfianças contra seu ensino para o indivíduo, a retórica desenvolve o preceito de que seus discursos não devem revelar que obedecem a preceitos da arte e quais são seus reais objetivos e, assim adota, como uma tópica bem sucedida, entre outras, o ensinamento dos filósofos de que a virtude deve ser buscada por si mesma, de que a virtude basta-se a si mesma.

⁷⁵⁰ Mathieu, Georges, *Notice in Isocrate, Discours*, Tomo II, *op.cit.*, p. 4. Em 392 Górgias fez seu famoso *Discurso Olímpico* – um discurso *Panegirico*, *i.e.*, para todo o povo cosmopolita reunido em uma festa religiosa – em que convocava todos os gregos à concórdia e à luta conjunta contra os bárbaros e a conquista de suas terras. Em 388, na Olimpíada seguinte, depois de 4 anos, foi Lísias que retomou o mesmo apelo à luta comum com outro panegírico.

⁷⁵¹ Isocrate, *Panégyrique*, *op.cit.*, p. 34.

Quintiliano, reconhecendo a importância desta providência, acreditou mesmo superar, como dissemos acima, o próprio Cícero na definição do perfeito orador. Esclareceu no seu sistemático *De Institutio Oratoria* que, enquanto o autor das Catilinárias havia chegado a expor a maneira com a qual este orador deve se expressar, sua temeridade se esforçaria em lhe atribuir um caráter moral – *At nostra temeritas etiam mores ei conabitur dare*⁷⁵². Com Quintiliano, a necessidade de a arte oratória esconder-se a si mesma e seus móveis, chega a alterar a própria definição do melhor dos oradores para passar a adotar a sentença de Catão, o Velho, justamente um modelo unânime de virtude romana, que o descrevera com o célebre “*vir bonus dicendi peritus*”⁷⁵³.

De fato, se no *Orator* nos afastamos da discussão principal sobre o melhor estilo, debate que diz respeito principalmente à parte da retórica conhecida como *elocutio* e que visava sobretudo à polêmica com os Aticistas, e se nos concentramos sobre o tratamento do conteúdo, a *res*, os argumentos que serão reunidos e selecionados pela *inventio* para ser efetivamente apresentados, independentemente do estilo, podemos reter que Cícero não esconde o critério utilitário:

“Il [o orador perfeito] y appliquera donc son jugement et il ne se bornera pas à trouver quelles choses dire, mais il les pèsera (...) Si le jugement de l'orateur n'opère parmi elles une sélection sévère, de quelle façon celui-ci s'arrêtera-t-il sur celles qui sont bonnes pour lui, assouplira-t-il celles qui sont dures, voilera-t-il celles qui pourront être réfutées et les étouffera-t-il complètement s'il y a moyen, détournera-t-il l'attention ou apportera-t-il un autre chose qui lui serve de parade et soit plus probable que celle qui le gêne »⁷⁵⁴

E podemos notar que é também o critério utilitário que deve ser aplicado à escolha do estilo, como reconhece o trecho que talvez descreva como tem sido a efetiva prática da retórica entre os povos:

“Les orateurs ont toujours réglé leur manière de parler sur le gout de leur auditoire – auditorium prudentia. Tous ceux en effet qui recherchent l'approbation considèrent ce que leurs auditeurs attendant d'eux, et c'est dans ce sens, au gré et à la volonté de ceux-ci qu'ils se façonnent et s'accommodent tout entiers “⁷⁵⁵

⁷⁵² Quintilien, *op.cit.*, p. 269.

⁷⁵³ *Idem ibidem*.

⁷⁵⁴ Cícero, *L'Orateur*, *op.cit.*, p.18

⁷⁵⁵ *Idem ibidem*, p. 9.

A utilidade é um critério-chave em Cícero. Mesmo que sob o disfarce de outra palavra menos suspeita e que designa aquilo que é *conveniente* – *decorum* – este critério ciceroniano ultrapassa as questões de elocução na poesia e na eloquência para presidir de maneira geral todas as escolhas que serão feitas na vida, como revela o seguinte trecho:

*"Mais l'éloquence comme toutes les autres choses est fondée sur la sagesse [sapientia]. Comme dans la vie, ainsi dans le discours rien n'est plus difficile que de voir ce que sied. Les Grecs appellent cela (...) [le bienséant], nous pouvons très bien dire de notre côté decorum. On donne là-dessus beaucoup de precepts excellents et la chose mérite au plus haut point qu'on s'en instruisse: pour l'avoir ignorée on fait des fautes non seulement dans la vie, mais très souvent aussi en poésie et dans l'éloquence »*⁷⁵⁶ (grifo nosso)

Ora, é neste ponto em que a arte de falar deve tratar de seu critério de ação que Quintiliano acredita poder fazer progredir a retórica. Mesmo que Cícero pudesse alegar que a noção de *honestas* está presente implicitamente na noção de *conveniente* e que tenha reivindicado para a eloquência a probidade ensinada pela sabedoria⁷⁵⁷, Quintiliano quer afastar qualquer ambiguidade ainda presente neste conceito-chave, postulando para a definição do orador perfeito a explicitação de que este, muito mais que um homem que se apresente como conveniente e sábio, trate-se efetivamente de um homem de bem – *vir bonus*:

*"Mais l'homme de bien, qui ne se bornera pas à connaître ces vertus par des mots et des noms qui n'auront fait que passer de l'oreille sur la langue, mais qui a médité profondément sur elles et qui les pratique (...)"*⁷⁵⁸

Mas o fantasma do critério de utilidade continuará a aparecer nas entrelinhas do que escreve Quintiliano já no início do complexo capítulo XII, no qual quer fundamentar sua nova definição do orador no sofisticado argumento de que pela própria natureza o caráter moral do orador é mais decisivo [*potius ac majus*] para a causa que sua perícia em falar: (...) *verum, id quod et ille [Catão] prius [o homem de bem], et ipsa natura potius ac majus est, utique vir bonus*. Ora, então se deve ser um homem de bem para ser naturalmente mais persuasivo?

⁷⁵⁶ *Idem ibidem*, p. 25.

⁷⁵⁷ Cícero, *De l'Orateur*, Livre III, *op.cit.*, p. 23. "*Mais, plus sa puissance est grande, plus il faut que s'y joignent une haute probité et une sagesse exemplaires. A des hommes prives de ces vertus donner les moyens de parler, ce n'est pas en faire des orateurs, c'est mettre en quelque sorte des armes aux mains des forcenés*".

⁷⁵⁸ Quintilien, *op.cit.*, p. 297.

Toda a série de tópicos seguintes continua resvalando o argumento silencioso da utilidade: o mau caráter é associado à falta de inteligência, lucidez, ao risco, à ameaça de punição, à alma atormentada, à falta de ambição, ao desregramento pernicioso. Então devemos ter bom caráter para nos associarmos aos melhores resultados? Quintiliano pergunta quem discutirá melhor sobre o justo e o bem que são os principais temas dos discursos; quem convencerá melhor os argutos juízes e a opinião geral sobre o que é verdadeiro e honesto; quem inspirará melhores sentimentos dos quais ele mesmo está inspirado; quem seria capaz de conter uma multidão revoltada com a veneração que despertam sua virtude e seus serviços prestados; ou seria capaz de encorajar com preceitos sábios os soldados antes da batalha; quem será desembaraçado para acusar o vício e elogiar a virtude?

Ora, o próprio retórico responde que será evidentemente o melhor homem o melhor orador e repete o que já havia dito Cícero: assim como na vida, assim nas causas – *Nam sicut in vita, in causis*⁷⁵⁹.

Mas não demorará a surgir neste último e decisivo capítulo XII um trecho em que o critério de utilidade virá à tona. A ocasião surge quando enfim Quintiliano se manifesta favorável à posição ciceroniana contra os Aticistas, puristas em busca de um melhor estilo e defensores do uso exclusivo do gênero despojado e simples, lembrando que todos os estilos têm uma utilidade e concluindo que o orador:

*“Il sera tour à tour grave, sévère, mordant, véhément, énergique, abondant, amer, affable, modeste, fin, caressant, doux, agréable, bref, spirituel, en un mot partout non pas semblable à lui-même, mais égal à lui-même. Il parviendra ainsi à la fin principale en vue de laquelle l’usage de l’éloquence a été inventé: parler utilement et efficacement [utiliser et ad efficiendum] pour atteindre le but visé; en même temps, il obtiendra les éloges, non seulement des connaisseurs, mais de la multitude”*⁷⁶⁰

Finalmente, é enfrentando a dificuldade de negar o maior motivo de interesse e importância de sua arte para o indivíduo na natural competição entre os homens nas cidades que Quintiliano, ao concluir seu monumental *De institutio Oratoria* encontra no penúltimo parágrafo uma solução persuasiva ao negar nominalmente o caráter utilitário da retórica perfeita que postula e ao repelir a eloquência *ordinaire*, mas ao embaralhar *cum malitia* as razões para buscar uma e outra:

⁷⁵⁹ *Idem ibidem*, pp. 289 a 281.

⁷⁶⁰ *Idem ibidem*, p. 375.

“Ajoutez que, même ordinaire, l'éloquence procure de grands avantages, et que, si c'est par la seule utilité qu'on apprécie ces études, elle marche presque de pair avec l'éloquence parfaite que nous cherchons. Je ne serais pas embarrassé d'apporter des exemples anciens ou récents que prouvent que nulle profession ne procure plus de richesses, d'honneurs, d'amities, la gloire dans le présent et pour l'avenir, mais il serait indigne de demander cette récompense inférieure au plus noble emploi de l'activité, dont la pratique et la seule possession doivent très largement nous payer de nous y être addonnés: sinon nous ressemblerions à ceux qui disent rechercher non pas la vertu, mais les plaisirs que procure la vertu. C'est donc à la majesté de l'éloquence pour elle-même que nous devons viser de toute notre âme; car rien de meilleur n'a été donné à l'homme par les dieux immortels; sans elle, tout est muet: ténèbres pour le présent, oubli auprès de la postérité. Jamais non plus ne nous laissons de tendre à ce qu'il ya de mieux; c'est le moyen d'arriver aux sommets, ou, tout au moins, de laisser beaucoup d'hommes au-dessous de nous – in sumum aut certe multos infra nos videbimus »⁷⁶¹

Erasmus, grande leitor de Cícero e Quintiliano, já em idade madura, 8 anos antes de falecer, encontrará em seu *Ciceronianus* uma fórmula aceitável para os ouvidos renascentistas e capaz de expressar, contra todo estetismo ou busca disfarçada de distinção, a vinculação íntima – poderíamos dizer hoje, *natural* para não dizer *sociológica* – e que por isto deve ser respeitada, entre a retórica e o princípio da utilidade:

“Buléfore [alter ego de Erasmo]: Tu aurais raison si nous recherchions l'éloquence en vue de l'effet à produire, en dehors de toute utilité. Mais il y a un abîme entre l'histrión et l'orateur. A celui-là on ne demande que de plaire: tandis que celui-ci, si c'est un homme de bien, cherche à se rendre utile – et s'il n'en était pas un, il ne saurait conserver le titre même d'orateur »⁷⁶²

Neste breve percurso nos convecemos de que o princípio de utilidade está associado de maneira complexa e nem sempre visível à noção de *virtude*. De fato, foi de uma persuasão irresistível entre nós as tópicas arrancadas dos filósofos, e inúmeras vezes variadas, de que as virtudes devem se bastar a si mesmas e que há apenas uma verdade única, imutável e eterna. Estas considerações sobre a gênese retórica dos escritos pedagógicos e didáticos de Erasmo contraposta à persistente idealização de sua moderna leitura, nos faz pensar demoradamente sobre a primeira parte do paradoxo enunciado por Husserl:

⁷⁶¹ *Idem ibidem*, pp. 391 a 393.

⁷⁶² Érasme de Rotterdam, *Le Ciceronien*, *op.cit.*, p. 288.

“*La tradition, qui est par essence oubli des origines (...)*»⁷⁶³

Erasmus e as duas teorias pedagógicas

Depois de indicar como os objetivos políticos do Sofista e do mestre retórico, sua busca de glória, implicam um procedimento heurístico que define o próprio conteúdo da disciplina que ensinam ao cidadão, ao rei e à cidade com fundamento na utilidade de oradores, auditório, reis e cidades, seria possível também apontar para as raízes políticas que podem igualmente definir o conteúdo de algumas *teorias pedagógicas*.

Entrando diretamente *in media res*, estamos de acordo que um discurso retórico pode ser imperfeito e mal sucedido em persuadir. E talvez aconteça que, mesmo diante de uma peça retórica extremamente polida, alguém se recuse a aceitá-la, agarrando-se a argumentos pessoais ou outros que ainda lhe pareçam mais fortes. Estes casos devem ser estudados e podem ter várias interpretações. Mas se o discurso é imperfeito, não terá sido plenamente eloquente e se alguém resiste a um discurso retórico, este fato será exceção à regra, pois, por definição, apenas os pensamentos que em geral persuadem com facilidade e sem resistência permanecem no repertório retórico e aqueles difíceis de serem entendidos e tortuosos são esquecidos ou mantidos por outras tradições.

A própria ideia de que não temos sempre a mesma compreensão das coisas é, por sua vez, uma compreensão com que, em regra, paradoxalmente, todos concordam, pois, em geral, todos reconhecemos que somos diferentes com distintas capacidades e limitações, como espelha o adágio “Não é dado a todos ir a Corinto” com que justamente Erasmo abre seu manual de retórica *De utraque verborum ac rerum copia*⁷⁶⁴.

Com estes passos apressados chegamos rapidamente ao que se pode chamar de *limites* da pedagogia ou da possibilidade de ensinar ou da possibilidade de que um ensinamento seja aceito; nesta fronteira é incontornável a reflexão que em termos

⁷⁶³ Schefer, Bertrand, *Avant-propos* in Garin, Eugenio, *op.cit.*, p. 07. Este paradoxo já foi citado aqui e tem, afinal, apesar da gravidade da constatação da premissa, um tom geral otimista: « *La tradition, qui est par essence oubli des origines contient en elle l'articulation d'une vie nouvelle: le présent, repensant en elle les conditions de sa naissance et redécouvrant une nouvelle temporalité spirituelle, sort de son étroitesse autarcique et peut renaître à lui-même* ».

⁷⁶⁴ Desiderius Erasmus of Rotterdam, *De Copia*, *op.cit.*, p. 11. Em inglês, a sentença citada recebeu a tradução: “ *Not every man has the luck to go to Corinth*”.

modernos perguntaria talvez sobre a liberdade da razão individual para recusar o argumento que, em geral, impõe-se à razão de todos.

Podemos discernir entre nós um otimismo pedagógico que sempre se referiu a Platão e ao personagem Sócrates de vários de seus diálogos, ambos confiantes no poder que a palavra tem de mostrar como aceitável e, mais que isto, preponderante e irresistível, o argumento mais forte. Neste sentido, é inesquecível para todo professor a cena em que Sócrates guia o escravo de Mênon até uma opinião verdadeira sobre a geometria⁷⁶⁵.

O otimismo platônico implica uma antropologia na medida em que parece prever um ser puramente intelectual que sempre recusará o argumento mais fraco, desde que lhe seja adequadamente mostrado o argumento mais forte; qualquer falha neste aprendizado se deveria unicamente à imperfeição da sua prática em um caso individual e a culpa seria do mestre. Obviamente, esta concepção de ensino está calcada no método dialético desenvolvido e dominado por filósofos e se choca contra o ensino tradicional praticado por Sofistas e em seguida por retóricos.

Mas o reconhecimento geral de que o retórico possui uma elevada capacidade de ensinar e corrigir, o que constitui a dimensão pedagógica de sua arte, está diretamente ligado a um dos aspectos de sua glória. Assim, a confiança nas possibilidades da educação reivindicadas pelo platonismo também é encontrada como uma tópica do repertório sofístico-retórico, como nos informa Gomperz a propósito do Sofista Antífon:

*« il [Antífon] loue avec beaucoup de chaleur et d'éclat l'empire sur soi-même, fruit d'une connaissance approfondie des passions et, par-dessus tout, la puissance de l'éducation »*⁷⁶⁶

Quintiliano justamente mobiliza esta tópica do otimismo antes de repetir a lição de Cícero de que o orador deve possuir um sólido cohecimento teórico:

“Donc, l'orateur est un homme de bien, ce qui implique qu'il soit vertueux, et la vertu, tout en devant à la nature certaines de ses impulsions, doit être rendue plus parfaite par une culture théorique: aussi, avant toute chose, l'orateur doit-il former son caractère moral par l'étude, et acquérir la connaissance approfondie de l'honnête et du juste, sans laquelle personne ne peut être homme de bien et habile à parler. Ou bien irons-nous adopter l'avis de ceux qui pensent que la nature donne le caractère moral et qu'il ne doit

⁷⁶⁵ Platão, *Mênon*, p. 63.

⁷⁶⁶ Gomperz, Theodor, *Les Sophistes*, op.cit., pp. 43 e 44.

rien à l'enseignement, ce qui revient à dire que, pour eux, les arts manuels, même les plus grossiers, demandent à être enseignés, tandis que la vertu, le don qui peut le plus rapprocher l'homme des dieux immortels, nous arrive d'elle même, sans travail, uniquement parce que nous sommes nés. On sera abstinent, sans savoir même ce que c'est l'abstinence?" (grifos nossos)⁷⁶⁷

Mas afrontado pelo excesso de confiança do método socrático, já o reservado Isócrates avançava:

*" (...) en général je juge qu'il n'y a nulle méthode qui puisse provoquer la sagesse et la justice chez ceux que leur nature ne dispose pas à la vertu; mais je n'en crois pas moins que l'étude de l'éloquence publique peut y apporter un très grand encouragement et en faciliter l'exercice"*⁷⁶⁸

*"(...) beaucoup de gens, après avoir fait de la philosophie [como Isócrates se referia à retórica], sont restés de simples particuliers et que d'autres, sans avoir jamais fréquenté aucun sophiste, sont devenus de bons orateurs et d'habiles politiques. C'est que la faculté de faire des discours et en général d'agir apparaît chez les gens doués de qualités naturelles et ceux qui se sont exercés par expérience mais l'éducation les rend plus savants en leur art et mieux doués pour les recherches (car ce qu'ils rencontrent d'abord par hasard, ils sont instruits à le trouver où il est tout préparé). Ceux qui ont une nature moins riche, ne pourraient devenir par l'éducation de bons polémistes ni des inventeurs de discours, mais elle peut les faire progresser et les rendre plus réfléchis sur bien des points"*⁷⁶⁹

Cícero comenta esta firme posição de Isócrates com uma narrativa prosaica:

*"Isocrate, ce professeur éminent, disait qu'il employait d'ordinaire l'épéon avec Éphore, le frein au contraire avec Théopompe. Celui-ci montrait une hardiesse bondissante qui s'échappait dans le style, et il la retenait; l'autre, une hesitation presque craintive, qu'il aiguillonnait. Il ne les rendit pas semblables l'un à l'autre; mais il se contenta d'ajouter à celui-ci de retrancher à celui-là, juste ce qu'il fallait pour mettre en bonne forme, chez l'un et l'autre, le talent que comportait sa nature"*⁷⁷⁰

Quanto ao ensino, Erasmo normalmente é associado ao socratismo por causa da famosa frase:

*"Os homens não nascem homens, eles se tornam homens"*⁷⁷¹

⁷⁶⁷ Quintilien, *op.cit.*, p. 291.

⁷⁶⁸ *Idem ibidem*, p. 150.

⁷⁶⁹ *Idem ibidem*, p. 148.

⁷⁷⁰ Cícero, *De l'Orateur*, Livre III, *op.cit.*, p. 16.

⁷⁷¹ Margolin, Jean-Claude, *Verbete Humanisme, Dictionnaire* in Coletânea Laffont, p. CXXXIII, Cf. NA 322.

Em um de seus últimos textos, o *Della preparazione alla morte*, o humanista ainda se mostrará otimista em relação às possibilidades da educação:

*“Poiché, inoltre, in punto di morte è grande sollievo contemplare la morte del signore e la comunione di tutta la chiesa che è il corpo di Cristo, sarà utile esercitarsi per tutta la vita con impegno affinché questa abitudine, ripetuta di volta in volta, si trasformi in consuetudine, la consuetudine in norma abituale, l’abitudine in indole naturale”*⁷⁷²

Mas no seu livro dos *Antibárbaros*, em que faz a defesa dos *Studia Humanitatis*, vide *ars oratoria*, Erasmo se alinhara de fato aos Sofistas e antigos mestres retóricos mostrando a mesma prudência de Isócrates quanto ao resultado do ensino:

*“Ad ogni modo, possiamo constatare che la cultura di ciascuno è in proporzione all’intelligenza naturale e all’impegno di studio. Molti hanno ricevuto gratuitamente l’intelligenza, che è un dono di natura: ma virtù e cultura non sono mai regalate!”*⁷⁷³

*“Se all’ignoranza si aggiunge la cattiva disposizione, si è più pronti a peccare e si ha meno ritegno. Per l’ignorante tutto quello che desidera fortemente è giusto. La cultura, invece, anche se non può sopprimere del tutto gli istinti malvagi, almeno li modera di necessita”*⁷⁷⁴

Normalmente se atribui o otimismo pedagógico renascentista à influência de Sócrates via Platão, mas é preciso notar então que os Sofistas e retóricos também possuem uma tradição otimista própria, que certamente louva a capacidade pedagógica de sua própria disciplina, mas que se diferencia por não se comprometer com a total garantia de resultados e que implique a exclusiva adoção do método dialético.

Nestas diferenças de nuances, podemos nos convencer que para Erasmo e seus antecessores Sofistas e retóricos está em jogo a glória da disciplina como o melhor método para o ensino da virtude: o tradicional fundado no patrimônio comum escrito e falado sobre o que seja a virtude e outro novo, o dialético, que pretende extrair do próprio aluno, apenas de sua própria razão natural, as respostas que lhe permitirão paulatinamente aproximar-se do conhecimento da verdade única sobre o que seja a virtude e o supremo Bem que oferece. E não se trata apenas de um debate teórico-

⁷⁷² Erasmo da Rotterdam, *Della preparazione alla morte*, trad. Di Mario Genesi, Alzani Editore, Pinerolo, 2004, p. 32.

⁷⁷³ Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari*, *op.cit.*, p. 226.

⁷⁷⁴ *Idem ibidem*, p. 169.

metodológico: do ponto de vista político, trata-se também de uma disputa profissional por uma clientela restrita em torno do melhor método de ensino.

Ocorre também que a prática de ensino tradicional dos sofistas e retóricos impõe reais experiências de fracasso, mesmo com recurso à variação de professores. Assim, a justificação destes casos de fracasso passa a ser também politicamente importante para a preservação da autoridade do mestre retórico e de sua disciplina e, portanto, seu otimismo pedagógico deve ser temperado com o prudente reconhecimento da importância do que ficou conhecido como *disposições naturais*.

Estas disposições de cada indivíduo tornam-se então já uma tópica que preserva a autoridade do retórico e da disciplina ao justificar um eventual fracasso do ensino ou descaminho do que foi ensinado como uma ocasional falta de talento do aluno. Assim, como regra geral, os retóricos apontam o ensino da disciplina que dominam como o instrumento mais poderoso para a elevação dos homens até a virtude, porém, calculadamente, a isentam da responsabilidade completa, em caso de fracasso ou mau uso. Observe-se como Erasmo reconhece a força das determinações naturais antes de novamente enaltecer o poder da educação:

“A natureza tem sua eficácia, mas a educação é mais eficaz ainda e triunfa”⁷⁷⁵

Do ponto de vista político, podemos considerar que o elogio das possibilidades didáticas de Sofistas e retóricos já tenham nascido acompanhadas de arrazoados circunspectos sobre as “disposições naturais”. Esta suspeita é corroborada por alguns testemunhos, como nos informa Gomperz a propósito do mais célebre dos antigos Sofistas:

« Protágoras était en première ligne un maître habile et renommé. Comme tel, il avait réfléchi au problème de l'éducation. Ses opinions sur ce sujet dénotent un esprit libre de toute étroitesse, calme et bien équilibré. 'Les dipositions naturelles, l'exercice et l'enseignement sont indispensables, et nous devons apprendre dès notre jeunesse (...) ' Tel est le sens de quelques-uns des fragments qui nous ont été conservés (...) »⁷⁷⁶

⁷⁷⁵ NA 218. Sem este entendimento retórico da questão pedagógica, Margolin propõe em seu *Pedagogie et philosophie* que Erasmo oscila entre uma compreensão da natureza bruta capaz do melhor e do pior e uma natureza originalmente boa. Ainda propõe uma filosofia erasmiana em que natureza + razão + fé são reunidas em nova síntese em que a razão e as boas letras não são fim em si mesmas, mas são um meio de acesso a Deus; a educação erasmiana incluiria sua finalização pela Providência Divina.

⁷⁷⁶ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, p. 65.

Todos se lembram que o personagem « Górgias », de Platão, é ridicularizado ao culpar tradicionalmente o aluno pelo aprendizado mal empregado e ao posicionar-se contra as exigências platônicas por um ensino com resultado seguro que só um conhecimento igualmente seguro, ideal e infalível ofereceria⁷⁷⁷.

Com coragem, Isócrates abre seu *Discurso contra os Sofistas* justamente vingando seu mestre Górgias com a seguinte advertência:

*“Si tous ceux qui s'occupent d'éducation, voulaient bien dire la vérité sans promesses supérieures aux résultats qu'il doivent obtenir, ils auraient moins mauvaise réputation auprès du grand public”*⁷⁷⁸

Isócrates passa a atacar os concorrentes que fazem a mesma promessa daqueles que hoje chamamos filósofos:

*“Ce n'est pas seulement eux, mais ceux qui promettent d'enseigner l'éloquence publique qu'il faut critiquer (...) Dans ce pouvoir [de ensinar a arte oratória] ils n'attribuent aucune part ni à l'expérience ni aux qualités naturels du disciple, et ils prétendent lui transmettre la science du discours de la même façon que celle de l'écriture (...)”*⁷⁷⁹

E é com a posse destas poderosas e decisivas disposições naturais que Erasmo acena já no prefácio ao seu *Antibarbarorum Liber*, talvez para enaltecer discretamente a si mesmo, talvez para sugerir que o leitor também possua as mesmas disposições sofocadas por um modelo de ensino que precisa ser renovado. Este é um trecho importante porque simplesmente abre o primeiro texto escolhido para abrir a edição da sua *Opera Omnia*, i.e., são as primeiras linhas da obra de toda uma vida:

*“Le disposizioni naturali possiedono una forza straordinaria. Basta questo fatto a provarmelo, mio carissimo Sapido: quand'ero ragazzo a scuola le materie umanistiche non esistevano proprio, mancavano i libri, non potevi contare sull'aiuto di un maestro, non c'erano distinzioni che potessero spronarti a studiare, anzi tutti ti dicevano a ogni piè sospinto: “Non farlo! Dedicati ad altro”. Malgrado tutto ciò, provavo una passione naturale e istintiva per le discipline care alle Muse”*⁷⁸⁰

⁷⁷⁷ Platon, *Gorgias*, op.cit., p. 117. « Mais, s'il arrive, je peux l'imaginer, qu'un individu, une fois devenu orateur, se serve à tort du pouvoir que lui donne la connaissance de l'art, l'homme qu'il faut honnir et bannir des cités n'est pas son maître de rhétorique. Car le maître a transmis un art dont il faut faire un usage légitime, alors que l'autre, son disciple, s'en est servi tout à l'inverse. L'homme qui doit, à juste titre, être honni, banni, anéanti, c'est donc l'homme qui s'est mal servi de son art, mais pas celui qui fut son maître ».

⁷⁷⁸ Isocrate, *Contre les Sophistes*, op.cit., p. 144.

⁷⁷⁹ *Idem ibidem*, p. 146.

⁷⁸⁰ Erasmo da Rotterdam, *Carta-prefácio a Johan Sapido* in Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari*, op.cit., p. 79.

Se na Antiguidade a reserva e prudência dos retóricos devem resistir à concorrência do otimismo pedagógico platônico/socrático e sua confiança nos resultados do seu novo método dialético que independe do conhecimento tradicional, na Renascença os retóricos enfrentarão concorrentes que empregarão um discurso contrário, mas estranhamente tão persuasivo quanto o primeiro: trata-se do profundo pessimismo dos Reformados. Para horror dos humanistas, surgem líderes religiosos que tomam sua tópica das disposições naturais e a radicalizam de forma a mostrarem que há algo de muito mais grave restringindo os resultados pedagógicos da retórica, há uma irremovível predestinação sobrenatural.

Além dos que penam pela falta de talento, há aqueles punidos já no nascimento por uma sentença divina sem recurso. Àquele aluno que não pode aprender por uma limitação congênita ou simplesmente não quer aprender ou usa de modo errado o que aprende, junta-se alguém que não pode, não quer e jamais poderá ou quererá aprender, o que significa um gravíssimo limite da dimensão pedagógica da retórica.

Esta questão teórica subjaz à diatribe entre Erasmo e Lutero sobre a existência ou não do livre arbítrio⁷⁸¹. Sob as várias camadas do que parece apenas uma disputa teológica, em que cada autor procura expor persuasivamente seus argumentos para um amplo auditório de leitores fundamentando-os em fontes as mais seguras possíveis sobre o *status* da vontade do homem frente à divindade, há, no fundo, uma acirrada disputa entre duas posições retóricas, ou melhor, entre dois mestres retóricos.

Um jovem retórico desafiador enfrenta um retórico já estabelecido, alegando que a eficácia, a persuasão da arte retórica deste, ou seja, a sua autoridade como retórico, é muito menor do que todos supõem, pois ela é nula diante de alguém que não pode ou não quer aprender – o que inclui converter-se – se assim não foi decidido por uma vontade divina.

⁷⁸¹ O tema do livre arbítrio é tão caro para as possibilidades pedagógicas dos *Studia Humanitatis* que Erasmo, ao perceber que se tornou politicamente incontornável a manutenção de sua atitude olímpica, toma a iniciativa de escrever contra Lutero defendendo a autoridade da Igreja – e da sua própria autoridade retórica – e opondo-se àquele que se tornou de fato um retórico concorrente. Para isto escolhe estrategicamente aquele aspecto essencial da doutrina cristã que se aproxima da posição mais favorável à retórica ao descrever o homem como senhor de suas escolhas. Assim publica seu *De Libero Arbitrio* em 1524. Este livro provocará a dura resposta de Lutero no ano seguinte através do *De Servo Arbitrio*, polêmica que Erasmo procurará encerrar com seu *Hyperaspistes* no mesmo ano.

Mas que não se engane: este também é um argumento retórico, pois é fundado no que todos em geral aceitam, ou seja, que em última instância, é a vontade de Deus que tudo decide, uma tópica ainda muito forte na Renascença, pois fundada em crenças medievais que remontam ao Velho Testamento, passando também pelos Evangelhos. Temos então um retórico que ascende desafiando um retórico estabelecido, usando um argumento que diminui, rebaixa e limita *aparentemente* a importância da arte oratória. Pois, utilizando para isto um forte argumento retórico, é, contra toda a expectativa, um argumento igualmente retórico.

Obviamente, o mestre retórico que adquirira uma posição consolidada, defendendo sua autoridade, é favorável ao argumento que amplia as possibilidades de sua arte: mais forte o consenso sobre a eficácia do ensino, mais autoridade terá quem ensina, sobretudo um mestre retórico de projeção, professor de professores, no ápice de uma cadeia acumulativa de honrarias e privilégios. Em resumo, um paladino adversário da retórica, em favor de uma persuasão *espontânea*, se desejado por Deus, usa uma tópica retórica medieval para se impor retoricamente. Sob esta luz, Lutero merece a coroa do vencedor da disputa retórica ao ser mais capaz de esconder o uso da própria arte retórica que deveras usa.

A retórica dominante da Igreja

Mas a disputa retórica de que tratamos entre Erasmo e o longo, excludente e, à sua época, desatualizado discurso *religioso* da Igreja se insere ou é concomitante à disputa *política* entre o poder secular da Igreja e a crescente ambição e busca de autonomia da parte de tradicionais proprietários de terras, entre os quais se constituirão reis e imperadores. Então, para a melhor compreensão do significado do empreendimento erasmiano, é importante recuperarmos em traços largos o imóvel quadro retórico mantido pela Igreja – quadro retórico no sentido de *verba et res*, o conjunto bem sucedido de argumentos e imagens que a Igreja vinha repetindo para preservar e manter a concordância geral, o amplo consenso em torno da justiça, legitimidade e conveniência de seu poder secular.

É preciso antes de tudo lembrar que o longo domínio político da Igreja teve instrumentos econômicos e até militares, além de todo tipo de ardil político necessário para impedir a formação de unidades políticas concorrentes, como compreendeu e denunciou Maquiavel⁷⁸², mas sabemos que a Igreja nunca dependeu unicamente destes meios, pois sempre se calçou no que chamaríamos hoje de poder *simbólico* ou *softpower*, i.e., a persuasão de seu discurso religioso salvacionista capaz de produzir a *servidão voluntária* de seus fiéis⁷⁸³.

Contra este discurso estabelecido e buscando favorecer a autonomia do poder secular de grandes senhores, reis ou do imperador, despontam eruditos que se fazem representantes da causa destes grandes senhores que reúnem e refinam argumentos os mais persuasivos sob a expressão *soberania*, que, depois de uma secular disputa, passa a ser entendida e a obter adesões e apoios até que, no extremo, no muito posterior século XVIII, o próprio povo laicizasse completamente o Estado com a Revolução Francesa, banindo do espaço público recém-criado e segregando no espaço privado o discurso religioso.

De fato, aqui é o lugar de evocarmos a complexa alegoria *Escola de Atenas* pintada por Rafael Sanzio, entre 1509 e 1510, na *stanza della segnatura* no Vaticano, que mostra em seu centro a figura anciã de Platão segurando seu livro *Timeu* enquanto aponta o céu para seu discípulo Aristóteles que, segurando seu livro *Ética*, parece lhe responder com um gesto na horizontal. Graças à particular presença do livro *Timeu* – e não do *A República* – o diálogo fixado em imagem tem sido associado à disputa entre o

⁷⁸² Machiavelli, Niccolò, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio in Le Opere*, a cura di Mario Martelli, Firenze, Sansoni Editore, 1992, p. 96. “Abbiamo, adunque, con la Chiesa e con i preti noi Italiani questo primo obbligo, di essere diventati senza religione e cattivi: ma ne abbiamo ancora uno maggiore, il quale è la seconda cagione della rovina nostra. Questo è che la Chiesa ha tenuto e tiene questa provincia divisa. E veramente, alcuna provincia non fu mai unita o felice, se la non viene tutta alla ubbidienza d'una repubblica o d'uno principe, come è avvenuto alla Francia ed alla Spagna. E la cagione che la Italia non sia in quel medesimo termine, né abbia anch'ella o una repubblica o uno principe che la governi, è solamente la Chiesa: perché, avendovi quella abitato e tenuto imperio temporale, non è stata sì potente né di tanta virtù che l'abbia potuto occupare la tirannide d'Italia e farsene principe; e non è stata, dall'altra parte, sì debole, che, per paura di non perdere il dominio delle sue cose temporali, la non abbia potuto convocare uno potente che la difenda contro a quello che in Italia fusse diventato troppo potente”. (grifo nosso).

⁷⁸³ Este parágrafo recorre explicitamente a um vocabulário moderno diante da dificuldade teórica aqui já exposta de que as categorias aristotélicas para pensar os gêneros do discurso retórico, o judiciário, o deliberativo e o epidítico vinculados a eventos sociais precisos na cidade (o tribunal, a assembleia deliberativa e a assembleia cívica) não contemplaram – e nem poderiam prever – as reuniões religiosas que sob tiranias ou impérios cresceriam enormemente de importância com o parcialismo do judiciário, o esvaziamento dos conselhos deliberativos e a adoção de uma única religião de Estado.

platonismo e o aristotelismo nas suas concorrentes proposições quanto à filosofia da natureza, entre idealismo e realismo.

Mas para um olhar bem informado sobre outro tipo de discursos em confronto, a discussão é puramente política: no gesto horizontal de Aristóteles está representado o esforço intelectual laico para a recuperação e reconstituição de categorias políticas correntes na Antiguidade e para a criação de novas formas de pensar que persuadissem da legitimidade de um poder secular independente da Igreja, e no gesto de Platão para o alto, os argumentos metafísicos, históricos e a dramaticidade, apelo e ameaças dos argumentos religiosos.

Este confronto na sua versão pictórica traduzia outro muito palpável que, desde o baixo Medievo, gerava intrigas, conflitos e guerras entre o papa, o imperador, reis, senhores europeus e príncipes italianos. Assim, este afresco, no lugar em que está pintado, no início do século XVI, ilustra e ainda insiste sobre o poder temporal do Papa⁷⁸⁴.

De fato, o platonismo em suas diversas fases, mas especialmente o neoplatonismo, foi a escola filosófica que mais atraiu os doutrinadores cristãos – principalmente Agostinho, ao escrever *A cidade de Deus* – na elaboração de um pensamento político próprio, para a nova religião em expansão, que atravessou incontestemente o Medievo até que no século XIII chegassem e fossem traduzidos os escritos políticos de Aristóteles⁷⁸⁵ que passaram a inspirar um diferente, senão oposto, quadro de concepções políticas fora e dentro da Igreja⁷⁸⁶.

⁷⁸⁴ Apesar dos argumentos canonistas e curialistas, todos papistas favoráveis à plenitude de poder do papa – *plenitudo potestatis* – terem sido na aparência superados desde a primeira metade do século XIV por pensadores de fora e de dentro da própria Igreja, é preciso lembrar que ainda no XVI encontra-se o terrível exemplo político deixado por Alexandre VI e que mesmo Erasmo de Rotterdam precisou esperar o ano de 1513, ainda que recorrendo ao anonimato, para deixar circular seu diálogo satírico *Julius exclusus* com que faz a crítica devastadora dos excessos bélicos de Julio II, i.e., os argumentos da tradição teológico-política ainda estão vivos no século XVI.

⁷⁸⁵ Skinner, Quentin, *As fundações do pensamento político moderno*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006, p. 71: “Considerável número de textos aristotélicos, muitas vezes conservados em traduções árabes, passou a ingressar na Europa por intermédio do Califado de Córdoba em inícios do século XII (...) em meados do século XIII os seus tratados morais e políticos (de Aristóteles) também estavam disponíveis para o público europeu (...) a tradução integral da obra [*Ética a Nicômaco*] foi realizada pelo dominicano Guilherme de Moerbeke [e este mesmo] completou a primeira tradução da *Política*, pouco depois de 1250”.

⁷⁸⁶ Cf. Tomás de Aquino, que será tratado a seguir.

Duas grandes vertentes passam então a se enfrentar em uma decisiva disputa entre discursos. A vertente tradicional agostiniana, essencialmente neoplatônica, associa o plano celeste da Revelação cristã ao metafísico, invisível, imutável e eterno mundo das ideias platônicas, e então esta Revelação, por ser a verdade transcendental sobre o Ser e sobre o Sumo Bem dos homens, deve como consequência dirigir todos os assuntos humanos, incluindo o governo de suas cidades – o que implica, na prática, que o poder secular deve ser subordinado ao poder do Papa, de acordo com a sentença de Paulo:

“Todo o poder vem de Deus”⁷⁸⁷

A outra vertente, especialmente inspirada em escritos políticos de Tomás de Aquino que, mesmo recusando do aristotelismo a afirmação de que o Ser é imanente e não transcendente⁷⁸⁸ e de que só o mundo visível pode ser objeto de conhecimento, procura absorver a importante consequência política desta proposição, lembrando otimistamente que a natureza também é obra divina, boa em si mesma, e que, fora da ordem da redenção, há uma ordem da criação, espaço das ações contingentes na qual a sociedade política é exigência da natureza humana e que o homem e sua razão natural possuem a capacidade real e efetiva de alcançar a felicidade neste mundo dirigindo autonomamente seus atos. Esta posição tomista implica, portanto, que há duas ordens no mundo e que, na prática, o poder secular não se subordina ao papal⁷⁸⁹, posição muito mais próxima de outro versículo de Paulo que ensina:

⁷⁸⁷ Paulo, Rm 13, 1 - 7.

⁷⁸⁸ Gilson, Étienne, *op.cit.*, pp. 540 e 541. Para o comentador, Tomás de Aquino supera Aristóteles, pois “O Deus de São Tomás não é o Ato puro do pensamento que presidia o mundo de Aristóteles, mas o Ato puro de existir que criou do nada o mundo cristão dos indivíduos atualmente existentes; cada um como estrutura complexa de potência e ato, de substância, de faculdades e de operações diversas, tira sua unidade do ato próprio de existir pelo qual ele é tudo isto junto, e que derivando deste ato existencial o poder de operar, trabalha sem cessar para se aperfeiçoar segundo a lei de sua existência, em um incessante esforço para se reunir à sua causa primeira que é Deus. Ultrapassando assim o aristotelismo, São Tomás introduzia na história uma filosofia (...)”. Em outra passagem na p. 590, o comentador esclarece: “São Tomás toma em um sentido novo a fórmula clássica ‘*essentia est id cuius actus est esse*’. O ato da essência [i. e., o ato de ser] não é mais desta vez a forma, *quo est* [pelo que é] do *quod est* [do que é] que ela é, mas a própria existência. O Ser não é mais simplesmente ‘aquilo que’ é que se entende no sentido de Platão ou de Aristóteles, ele é aquilo que ‘é’. Em resumo, para retomar uma fórmula familiar a São Tomás, *ens* significa *esse habens*, desde Deus, ato puro de existir, cuja operação própria é o ato de criar os atos de existir, do qual cada um se explicita por sua vez em operações próprias (*operatio sequitur ESSE*) a fim de realizar tanto quanto possível suas virtualidades (...) Muitos dos contemporâneos de São Tomás sentiram que sua doutrina era nova (...)”.

⁷⁸⁹ Boni, Luis A. de, Introd. in Egídio Romano, *De Ecclesiastica Potestate*, introd., trad. e notas de Luis A. de Boni, Col. Clássicos do Pensamento Político, Editora Vozes, Petrópolis, 1989, pp. 14 a 16.

“A sabedoria de Deus não é a deste mundo”⁷⁹⁰

Ocorre que o confronto entre estas duas vertentes se articula com as últimas fases do secular debate conhecido como a disputa entre fé e razão, que na baixa Idade Média mobiliza inúmeros teólogos na busca de resposta aos argumentos aristotélicos dos averroístas que indicavam a impossibilidade de um conhecimento seguro de qualquer realidade metafísica.

Esta disputa alcança seu apogeu na primeira metade do século XIV dentro dos próprios quadros da Igreja⁷⁹¹ com o nominalismo do monge franciscano Guilherme de Ockham, que insiste na existência, para a razão e o entendimento humano, apenas das coisas individuais acessíveis aos sentidos, numericamente diferenciadas entre si e distintas dos nomes universais a que pertencem.

Neste ponto culminante, uma completa explicitação das consequências da filosofia natural de Aristóteles é fixada em uma nova definição de certeza científica que torna irremediável a separação entre o campo da metafísica, dependente agora claramente da fé em uma vontade divina absolutamente livre para criar o mundo e o campo da razão natural, pertencente a um mundo eterno regido por leis intrínsecas e necessárias⁷⁹².

⁷⁹⁰ Paulo, 1 Cor, 1, 23 a 25.

⁷⁹¹ Gilson, Étienne, *op.cit.*, p. 640: “O estudo de Guilherme de Ockham permite constatar um fato histórico de importância capital, e que sempre se desconhece, que a crítica interna levantada contra ela mesma, por aquilo que se chama por um nome vago demais a filosofia escolástica, provocou a ruína desta antes mesmo que a filosofia dita moderna pudesse se constituir”.

⁷⁹² *Idem ibidem*, *op.cit.*, p. 652. A disputa entre fé e razão ainda atravessará toda a Renascença e será mesmo ampliada com a recuperação dos argumentos do ceticismo acadêmico e em seguida do ceticismo pirrônico, e chegará radicalizada à Reforma sob o nome de questão da “regra de fé”. No início do século XVI, Erasmo de Rotterdam, diante do crescente extremismo, se manifesta em geral favorável a Tomás de Aquino que com outros realistas – *realium* – defensores, em diferentes graus, da realidade dos universais nos indivíduos, integram, à época, a já chamada *via antiqua* em oposição à *via moderna* inaugurada pelo empirismo radical de Ockham. Mas, para além das especulações metafísicas, parece que o que está em jogo para Erasmo é o seguinte: a *via antiqua* é solidária, digamos *próxima*, da noção de um Deus que não age livremente, mas antes por uma necessidade natural e por uma certa propriedade que a sua bondade possui de difundir-se por ela mesma; esta noção está visivelmente em linha, é herdeira do necessitarismo grego e do platonismo radical das teologias naturais que confundem o Deus cristão com o Bem concebido mais ou menos como uma Natureza (*Bonum diffusivum*). Já a *via moderna*, além de separar definitivamente no Ocidente os campos da fé e da razão, ao suprimir radicalmente as medievais essências e arquétipos universais não deixa nenhuma barreira que possa conter o arbitrário do poder divino e então todas as leis morais dependem apenas da pura e simples vontade de Deus que é livre para, a qualquer momento, perder os inocentes e salvar os culpáveis; ao Deus que pode ser pensado pelo filósofo se contrapõe o Deus completamente livre das sagradas escrituras e se este Deus não é uma natureza, mas uma liberdade, então toda questão ao seu respeito não comporta senão o imprevisível.

Retrospectivamente, este é o desdobramento que parece hoje o resultado inescapável da contradição teórica que atravessa todo o Medievo e se torna visível apenas nas últimas consequências do esforço escolástico em justificar a fé pela razão, pois os filósofos gregos, influenciados pela religião grega, são os filósofos da necessidade, ao passo que os filósofos influenciados pela religião cristã serão os filósofos da liberdade. Assim, desde suas origens, esta tentativa dos teólogos de confirmarem a Revelação pelo pensamento filosófico, tem seu desenlace já decidido pela natureza mesmo dos argumentos que lutariam entre si. Este momento crítico se deu entre o final da Idade Média e o início do Renascimento, quando o mundo ocidental teve, enfim, que escolher entre o necessitarismo grego transmitido por Averroes e uma metafísica da liberdade divina”⁷⁹³.

Independentemente do futuro resultado da disputa entre fé e razão e da fortuna da vertente política aristotélica, é Egídio Romano que, representando a vertente agostiniana, articula em uma única doutrina as várias tópicas que o pensamento político do quadro dirigente da Igreja acumulou durante todo o Medievo. Para reconstituir o quadro em que esta doutrina se forma e, depois, passa a representar, são valiosas as seguintes linhas de Gilson:

“Da mesma maneira que em nossos dias a reflexão não pode desconhecer os resultados mais gerais das ciências históricas e sociais, ela quase não pôde se exercer na Idade Média sobre outra coisa a não ser a Revelação do qual o dogma é a expressão. O mundo imediatamente dado, como hoje nos é dado este da ciência, era então aquele da fé. O universo aparecia como a criação de um só Deus em três pessoas. Jesus Cristo, o filho de Deus, engendrado e não criado, consubstancial ao Pai, que se encarnou e se fez homem para nos salvar do pecado de Adão. De seu lado, o homem decaído deve colaborar com esta obra de salvação, se submeter aos mandamentos de Deus e da Igreja de Deus a fim de evitar a perdição eterna e de gozar eternamente a felicidade celeste reservada aos eleitos. Esta vasta perspectiva, enriquecida e detalhada pelo paciente trabalho dos Padres é aquela que a Idade Média impôs a todos os espíritos. A realidade era então, nesta época, diretamente sentida e pensada como religiosa. O que é preciso compreender e explicar, tanto quanto, ou mais, que aquilo que os olhos vêem, é aquilo que os Concílios definiram a respeito da origem do mundo e do homem assim como do destino de ambos”⁷⁹⁴.

Explicar esta realidade diretamente sentida e pensada como religiosa é a tarefa a que se impõe Egídio Romano, monge agostiniano que se tornou um defensor paradigmático do poder supremo do Papa com o seu *De ecclesiastica potestate*, obra

⁷⁹³ *Idem ibidem*, pp. 9 e 10.

⁷⁹⁴ *Idem ibidem*, pp. 757 e 758.

que forneceu as ideias e imagens, e mesmo trechos inteiros, para a composição da bula *Unam sanctam* de Bonifácio VIII. Esta bula, ao coroar o discurso eclesiástico de todo o milênio anterior, ainda torna-se emblemática para a sua compreensão ao ser concluída com a sentença:

“Assim, portanto, definimos, dizemos e declaramos ser necessário para a salvação que toda criatura humana esteja sujeita ao Romano Pontífice”⁷⁹⁵

Nas ideias e imagens elaboradas por Egídio Romano, homem e mundo, em uma visão monolítica, compunham um todo, segundo o modelo neoplatônico, mas mantido e constantemente atualizado pela vontade absolutamente livre de seu criador, capaz de uma liberdade tão grande que, se quisesse, poderia salvar os injustos e perder os inocentes. O universo, em seu conjunto, é um bloco ordenado sem descontinuidades ou possibilidade de autonomia ou exceção; possui gradações qualitativas pelas quais os inferiores têm sua existência dada pelo que lhes é superior e em cujo ápice encontra-se Deus, o Deus da revelação cristã, pois é uma lei da divindade que:

“As coisas inferiores sejam reduzidas às superiores passando pelas intermediárias”⁷⁹⁶

Assim, tudo procede ordenadamente de Deus ao modo das emanações plotinianas; assim, o espiritual dá existência ao mundo temporal de modo que a dependência que o inferior tem em relação ao superior é uma relação de constituição ontológica e gradativa, relação em que uma realidade absoluta dá origem a realidades menores, contingentes, dependentes, relativas, periféricas⁷⁹⁷.

Este quadro metafísico, que impõe uma hierarquia de seres, é visível na pintura medieval, em geral feita por monges e religiosos anônimos, que para expressá-lo representam figuras celestes e humanas em gradação de tamanhos crescentes, conforme se aproximam da divindade. Também há a distribuição espacial que os escalona, conforme seu *status*, em um eixo vertical no qual a divindade se encontra no alto ou em círculos concêntricos em que esta ocupa a posição central; outros pintores, como Fra

⁷⁹⁵ Boni, Luis A. de, *op.cit.*, pp. 26 a 28.

⁷⁹⁶ *Idem ibidem*, p. 16 e 17. O comentador informa que esta sentença extraída do *De Ecclesiastica Potestate* de Egídio Romano cita o *De angélica hierarchia* de Dionísio e testemunha seu débito à concepção neoplatônica-plotiniana da divindade.

⁷⁹⁷ *Idem ibidem*, p. 17.

Angélico, acrescentam a estas soluções a aplicação, usual entre os bizantinos, de pátina dourada, em auréolas em torno da cabeça dos santos e divindades ou a transbordando para todo o plano de fundo, para representar o mundo celeste, banhado pela luz da verdade divina, em contraste com a imagem rural, exigida por passagens bíblicas, representada como um ambiente fechado, esquemático, cenário precário e enganoso.

Esta visão metafísica implica um juízo teleológico sobre a condição do homem, expressa em uma história da salvação que, no plano individual, recebe um fim para suas ações⁷⁹⁸: os inferiores têm seu fim dado pelo que lhes é superior e, assim, os homens tendem necessariamente para o degrau superior como exigência de sua natureza, finitude e incompletude; tendem para um fim que sequer podem descobrir por si mesmos, mas podem encontrá-lo através da Igreja, instituída para revelá-lo aos homens e para conduzi-los até este fim⁷⁹⁹.

A Igreja é portadora da Revelação que na história da salvação coube aos cristãos⁸⁰⁰; Igreja que conhece o Sumo Bem de todos os homens, a perfeição última de sua natureza, a finalidade superior para a qual devem se encaminhar todas as suas ações, incluindo aquelas ações do governo do homem pelo homem nas cidades; Igreja detentora da doutrina verdadeira e que exerce o seu magistério como testemunham

⁷⁹⁸ *Idem ibidem*, p. 31, nota 26. Egídio Romano foi aluno de Tomás, mas se o mestre afirmava que o poder espiritual precede em dignidade o temporal, pelo fato daquele relacionar-se com o fim último do homem, enquanto este se relaciona com um fim inferior; já o discípulo absolutiza o poder espiritual subordinando integralmente o poder temporal ao espiritual. O comentador reproduz uma avaliação sobre este, digamos, “golpe” de Egídio, que pela brevidade e precisão, merece ser aqui também reproduzida: “(Egídio) transforma a ordem dos fins em fim das ordens” (Prélot, M, *Histoire des idées Politiques*, 3ª ed. Paris, 1966, p. 183).

⁷⁹⁹ *Idem ibidem*, pp. 16 e 17.

⁸⁰⁰ Erasmo concordará com a superioridade da Revelação cristã, mas a incluirá no quadro mais amplo da busca filosófica socrática pelo conhecimento do Sumo Bem; assim, será apenas no século XVI que o privilégio dos cristãos será explicado sem recurso aos usuais preconceitos depreciadores em relação aos outros povos e ainda reconhecendo o mérito de suas conquistas intelectuais. São importantes as passagens de seu *Livro dos Antíbarbaros – Antibarbarorum Liber*: “Quando me ponho a refletir sobre a admirável ordem das coisas e sua harmonia, me parece certamente, e às muitas e seriíssimas autoridades, que não sem a Divina Providência, foi dado aos pagãos a descoberta das disciplinas. (...) De fato, o imortal governador do mundo, sendo a própria Sabedoria, constituiu o universo na forma mais racional, regulando as mudanças e as diferenças segundo a sucessão mais conveniente, introduzindo a ordem mais adaptada, de modo que tudo tenha com tudo a melhor relação e nada, nesta tão imensa variedade de coisas, se verifique casualmente. A este século de ouro que designou para nascer, quis que todas as épocas passadas e seguintes servissem e trouxessem em acréscimo a este único as soluções e conveniências obtidas da natureza das coisas: pois estava prometido que Ele seria perfeito (...) A diversidade e a contrariedade dos fenômenos se resolve em uma harmonia superior. O fim das coisas individuais coincide com aquele do todo. Cristo, portanto, ótimo governador do mundo, tendo destinado ao seu século o conhecimento do Sumo Bem, opinou por destinar aos séculos anteriores o segundo maior bem de todos que é a suma erudição” (Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1712 e 1713).

inúmeras pinturas sacras medievais e renascentistas que apresentam figuras de Deus, Cristo, de Anjos, Maria, Apóstolos e Santos frequentemente com o ar grave, a postura hierática – e sempre professoral – com a mão direita em forma de punho levantada na altura do peito, dedos indicador e médio juntos e apontando para o alto, formando o “ gesto apostólico” .

Dado que só a Igreja pode garantir a felicidade humana, pois, como ensina o silogismo concebido por Agostinho, o homem não pode não querer ser feliz e se este só é feliz se é imortal, é necessário desejar a imortalidade e ter fé na imortalidade pela salvação⁸⁰¹; dado que a Igreja conhece o Sumo Bem dos homens e as ações necessárias para alcançá-lo, então o Estado só pode ser pensado dentro do ordenamento da religião e é natural que o poder temporal deve se subordinar ao poder espiritual, como mostram inúmeras pinturas do Medievo, retratando reis e imperadores ajoelhados para receber a coroa e o protetorado de uma autoridade eclesiástica, bem como nobres em diferentes posições, gestos e expressões faciais de submissão; ressalte-se que estas pinturas foram caras encomendas feitas pelos próprios representados.

E na tradição cristã, que se confunde grandemente com a própria cultura ocidental medieval, além de uma hierarquia de seres e uma hierarquia no conhecimento da verdade, há a concepção de uma hierarquia de poderes pela qual o poder temporal não apenas é subordinado aos desígnios da Igreja que conhece e ensina os fins das criaturas humanas, mas é inclusive instituído pela autoridade espiritual.

Esta ideia é radicalizada com Egídio Romano, para quem o poder temporal além de se fundamentar em Deus, é constantemente constituído e sustentado, à maneira de emanções, pelo poder espiritual, pois não só todo poder vem de Deus, mas procede ordenadamente de Deus. Assim, alcança-se mais um desdobramento na visão metafísica do poder político – pela qual Deus institui a Igreja e esta institui o poder civil – pois há

⁸⁰¹ Agostinho, *A Trindade, op.cit.*, pp. 402 a 413. Segundo os célebres argumentos do Bispo de Hipona, os filósofos estoicos instituem a felicidade como resultado de seus próprios esforços em querer apenas o que pode sua condição humana e mortal. Mas o mortal não quereria apenas o possível se pudesse escolher, e então o conselho de suportar com paciência o que não se quereria é conselho dado a um infeliz ao passo que se considera que se alguém é feliz, tudo o que deseja é possível para ele e certamente deseja conservar sua felicidade sendo imortal. E é também inaceitável que outros filósofos, os acadêmicos, postulem que na vida feliz que todos desejam deve-se permanecer indiferente diante dela própria sem desejá-la ou recusá-la, pois se o fazem, não a amam e se não a amam, não é uma vida feliz. Assim, se não há dúvida que todos desejamos ser felizes, então desejamos a vida imortal e a grande dificuldade de saber se a natureza humana pode receber a felicidade eterna somente é resolvida pela fé que, desesperando dos (ou por causa deles próprios, neste sentido apresentado) argumentos da razão, entrega-se à autoridade divina.

ainda uma ordem de poderes em processo, garantida e continuamente atualizada, pela própria ordem do universo estabelecida por Deus⁸⁰².

Estas ideias coerentes e persuasivas à sua época, derivadas de uma compreensão metafísica e monolítica da realidade são literalmente visíveis no esforço dos artistas a serviço da Igreja: buscando traduzir em imagem o conceito político totalizante, estes artistas optam pelo emprego de códigos visuais que correspondem ao discurso que domina o centro de consenso de sua época e, assim, retratam em geral um “rei ou imperador de tudo o que há ou pode existir”, que dá origem já na alta Idade Média ocidental e bizantina a um específico gênero de representação de Cristo sob o título de *Pantokrator* ou *Kosmokrator*, i.e., “todo poderoso” mostrando a divindade com expressão ativa, dominadora, coberta de atributos reais, tais como coroa, cetro, manto púrpura, joias, comitiva, etc. E, em alguns casos engenhosamente bem sucedidos, segurando em uma das mãos um orbe azul que serve de base para uma pequena cruz, como Atenas, aliás, armada para a guerra, era retratada segurando uma minúscula imagem da deusa Nike, a deusa grega da vitória.

O orbe azul frequentemente dá lugar a um simples círculo preenchido de azul, mas, em ambos os casos, estes representam – não anacronicamente o planeta – mas o universo, como visto na abóbada celeste, na forma de círculo ou esfera. Em Ravenna, na basílica paleocristã de S. Apolinário em Classe construída no século VI, pode-se observar na absíde um imenso mosaico que apresenta um círculo preenchido de azul celeste dominado pela imagem de uma cruz cristã dourada cravejada de pedras preciosas e ladeada por estrelas igualmente douradas. Na mesma cidade e época, na basílica de San Vitale, chegou-se mesmo ao ponto em que Cristo, tendo ao lado a escolta de San Vitale e o arcebispo Ecclesius, é representado entronizado sobre um círculo azul celeste⁸⁰³.

A organização dos reinos então não passa de uma exigência provisória ou momento intermediário dentro de um ordenamento maior; é um degrau ao qual os

⁸⁰² Boni, Luis A. de, *op.cit.*, p. 16 e 17. Egídio lê a afirmação paulina “todo poder vem de Deus” a partir da sentença dionisiana “as coisas inferiores sejam reduzidas às superiores passando pelas intermediárias” para extrair a conclusão política “o poder vem de Deus de modo ordenado sendo, portanto, os poderes inferiores instituídos pelos superiores”.

⁸⁰³ Todas estas imagens estão disponíveis na internet, através de sites de busca que oferecem a opção *imagens*. Basta usar palavras-chaves tais como: *christ pankrator*, *christ pantocrator*, *christ orbe*, *christ mosaic*, *christus rex*, *christus imperator*, *cristo rey*, *ravenna vitale*, *ravenna apollinario classe*, etc.

homens tendem, a fim apenas de satisfazer suas necessidades terrenas. Estes reinos, inescapavelmente mergulhados em constantes conflitos, disputas e chacoalhados por todo tipo de vícios e violências, longe de ser uma criação de sua razão natural, é prova do atual estado de miséria humana. Para a Patrística, a atual exigência de que o homem esteja submetido neste mundo a um outro homem, seu senhor, deriva de sua condição decaída, resultado do pecado, pois se o homem não houvesse pecado não haveria poder algum de um homem sobre outro⁸⁰⁴.

Por quase um milênio, foi definitivo o juízo pessimista agostiniano sobre as cidades dos homens ao escrever seu *De civitate Dei*, o livro mais copiado no Medievo: os reinos não se constituíram por pacto entre os homens através da justiça, mas pela violência e rapina pela qual os fortes submeteram os fracos e os escravizaram; fora da justiça, os reinos e o poder civil perdem sua legitimidade e não passam de grandes latrocínios e seus reis são ladrões e salteadores. Temos aqui também uma visão antropológica pessimista em que o ser político – *zoon politikon* – que tende naturalmente a viver em sociedade segundo Aristóteles, dá lugar a um ser ambicioso e interesseiro que tende para o mal e ao qual deve se opor uma força coativa que o obrigue a obedecer e crie a fidelidade onde esta não existe⁸⁰⁵.

Uma tardia tradução em imagens do que o Medievo pensava sobre o próprio homem decaído, rebaixado e tomado por pecados, é oferecida pela famosa pintura de Hieronymus Bosch, em especial pelo óleo sobre madeira chamado *A nave dos loucos* de 1500 c. que antecedeu aproximadamente em onze anos ao mordaz *Elogio da Loucura* de seu conterrâneo Erasmo de Rotterdam, mas, mostra, em uma visão fantástica com igual sarcasmo e ultraje, tipos humanos de sua época, incluindo clérigos, entregues à “sabedoria dos homens” que – nas palavras de Paulo, é loucura para Deus e então retratados como na verdade devem – com expressões estúpidas, entregues a todo

⁸⁰⁴ Boni, Luis A. de, *op.cit.*, p. 15.

⁸⁰⁵ *Idem ibidem*, pp. 18 e 19. O texto agostiniano é insubstituível: “Sem a justiça, em efeito, são os reinos outra coisa que um grande bando de ladrões? E o que é um bando de ladrões senão um pequeno reino? Pois é uma reunião de homens onde um chefe comanda, onde um pacto social é reconhecido, onde certas convenções regram a divisão do butim” (trad. nossa) (Augustin, *La Cité de Dieu*, Éditions du Seuil, vol. I, 1994, p. 167).

desvario e excesso, navegando sem rumo no barco da vida, que, no lugar das velas, traz sem sentido uma árvore sinistra, de onde os espreita a morte⁸⁰⁶.

Este agostinismo político, que desqualifica o poder temporal e o homem, foi capitalizado por Egídio Romano na elaboração de argumentos que levam ao limite a sacramentalização de toda a ordem social – ou politização completa de uma instituição religiosa – ao mesmo tempo em que silenciosamente, no entanto, parecem reconhecer uma difícil situação de fato: a Europa do século XIV já é quase toda dividida entre reis e senhores proprietários em diversos arranjos políticos.

Esta situação adversa já dada, que fazia encolher os domínios propriamente territoriais do papado, Egídio a atribui calculadamente à conveniência e à condescendência⁸⁰⁷ da Igreja que, no entanto, mantém e se resguarda o direito à plenitude do poder do Papa sobre qualquer outro poder temporal com os seguintes argumentos principais: o príncipe é obedecido pelo temor da espada e o Papa é obedecido por amor por causa da consciência e porque sua espada pode matar a alma⁸⁰⁸; a Igreja domina sobre a alma e o príncipe apenas sobre o corpo; quem domina a alma domina também o corpo; assim como a metafísica, por ser mais próxima da perfeição, é superior às ciências dos homens e servida por estas, assim o poder eclesiástico, por ser o poder que mais se aproxima da perfeição, é superior ao poder civil e servido por este.

Também o poder que se estende a todas as coisas é que constitui por comissão o poder que se estende apenas às coisas menos nobres; a Igreja possui tradicionalmente os dois gládios, bastando um aceno para que o gládio temporal lhe seja colocado à disposição e quem tem um poder à disposição manda mais que quem o possui para uso⁸⁰⁹; a composição corpo e alma é modelo para a relação poder temporal e espiritual, pois o corpo, por sua natureza deve estar subordinado à alma⁸¹⁰; o domínio da Igreja é universal e genérico e o do príncipe é particular e específico; o poder civil prepara a

⁸⁰⁶ Esta imagem é facilmente encontrada na internet, através de sites de busca que oferecem a opção “imagens”. Basta usar, entre outras, as palavras-chave *bosch ship fools*.

⁸⁰⁷ Egídio Romano, *op.cit.*, p. 149. Observe-se a seguinte passagem: “O fato, pois, de ter sido instituído o segundo gládio, não se deve à incapacidade do gládio espiritual, mas ao bom andamento e à conveniência”. Também na p. 145 encontramos: “(...) por isto está privado de todo bem. Se, porém, não fica logo privado, mas pode defender seus bens no tribunal, deve-se à benignidade da Igreja e à sua condescendência, (...)”.

⁸⁰⁸ *Idem ibidem*, p. 37. Seu livro começa com um ameaçador prólogo destacado em epígrafe: “Para que não sejamos ignorados pelo Senhor, não devemos ignorar o poder do sumo pontífice”.

⁸⁰⁹ *Idem ibidem*, p. 64.

⁸¹⁰ *Idem ibidem*, p. 55.

matéria para o poder espiritual⁸¹¹; aquele que é injusto para com Deus perde tudo que dele recebeu⁸¹².

Ainda, devido à superioridade das coisas espirituais, foi conveniente ao poder espiritual constituir o temporal; sem o poder temporal, o espiritual não poderia se dedicar às coisas mais sublimes e deveria voltar-se para a administração dos negócios inferiores⁸¹³; o poder superior pode tudo o que pode o poder inferior⁸¹⁴; há plenitude de poder em algum agente, quando este pode efetuar, sem causa segunda, tudo o que pode com a causa segunda⁸¹⁵; o poder temporal não possui independência total na aplicação da justiça e não é soberano, pois deve agir em conformidade com normas ensinadas pela Igreja; as autoridades civis têm poder limitado, enquanto o do sumo pontífice é “sem peso, número ou medida” pois é o poder que Cristo transmitiu a Pedro⁸¹⁶; enfim, sobretudo, apoiando-se na autoridade de Agostinho, Egídio Romano afirma que não há verdadeira justiça a não ser naquela república em que Cristo é fundador e guia⁸¹⁷.

No entanto, sendo pragmático, o autor eclesiástico dá relevo a quatro razões pelas quais, resumidamente, a autoridade sacerdotal é superior e mais digna que qualquer autoridade real: em primeiro lugar, porque esta paga dízimos àquela, e pagar dízimos é uma forma de reconhecer dependência. Em segundo lugar, porque a autoridade sacerdotal abençoa e consagra a real. Em terceiro lugar, porque o sacerdócio

⁸¹¹ *Idem ibidem*, p. 96 a 105. Merece relevo a sentença da p. 104: “Fica claro que o poder terreno e a arte de governar o povo dentro dos limites do poder terreno é a arte que põe a matéria à disposição do poder eclesiástico”.

⁸¹² *Idem ibidem*, pp. 137 a 145. De Boni informa que Egídio Romano toma o conceito soteriológico de justiça contido na sentença de Paulo “por si mesmos os homens são todos injustos e só se tornam justos pela fé em Cristo” e em Agostinho “não há verdadeira justiça a não ser nesta república da qual Cristo é o fundador e soberano” e o lê a partir da definição de jurisprudência romana “justiça é dar a cada um o que é seu” para concluir “É injusto aquele que não dá a Deus o que é de Deus” e então aquele príncipe que é injusto para com Deus perde tudo que dele recebeu e não tem direito algum de exigir obediência dos súditos. A subordinação do poder temporal ao poder do papa se dá claramente com o seguinte acréscimo: o modo de dar a Deus aquilo que lhe pertence foi indicado por ele mesmo, pois com a vinda de Cristo há formas determinadas e universais que são os sacramentos (Boni, Luis A. de, *op.cit.*, p. 23).

⁸¹³ Egídio Romano, *op.cit.*, p. 147.

⁸¹⁴ *Idem ibidem*, p. 163.

⁸¹⁵ *Idem ibidem*, p. 223.

⁸¹⁶ *Idem ibidem*, p. 237.

⁸¹⁷ Saint Augustin, *op.cit.*, 1994, p. 104. “ (...), pois, eu pretendo mostrar que (...) ela não foi jamais uma verdadeira república porque ela jamais teve uma justiça verdadeira (...) ora, não há verdadeira justiça a não ser nesta república da qual Cristo é o fundador e soberano”. Egídio cita integralmente este trecho de Agostinho (Egídio Romano, *op.cit.*, p. 233).

precedeu o reino temporariamente quanto à instituição. E, enfim, porque, no governo das coisas, o corporal é regido pelo espiritual⁸¹⁸.

Assim, com a glorificação do papado e da Igreja sustentada pelos argumentos de Egídio Romano, eclesiástico intelectual, superior geral dos agostinianos, participante de um concílio, amigo de reis e Papas, bispo primaz da Aquitânia⁸¹⁹, atinge-se um limite, completa-se um quadro, define-se completamente um pensamento político, uma elevada imagem que a alta cúpula da Igreja vinha construindo de si mesma há mais de mil anos, com consequências muito terrenas.

A Philosophia Christi

É a partir de outra tradição e de um ponto de vista muito diferente que se constituem os escritos teológicos de Erasmo: no seu *Manual do Soldado Cristão – Enchiridion Militis Christiani*, de 1504⁸²⁰, a título de apoio e conforto, de maneira calorosa, modesta e convincente é apresentada uma *Philosophia Christi* fundada na ideia simples e clara de um cosmos composto de apenas três círculos: no mais externo está o povo de Deus, no intermediário, os príncipes e no central o clero e Deus.

A ideia de círculo já era conhecida da iconografia medieval, mas a diferença de *status*, sempre fixa e imutável, era significada pela representação do tamanho das figuras, em geral distribuídas em torno do trono de Deus ou Maria. Mas agora, estes círculos contêm uma novidade que alivia a angústia dos que se sentiam privados do banquete dos teólogos e restritos à formalidade dos rituais, pois não são mais *ontológicos*, são dispostos em um mesmo plano e permeáveis nos dois sentidos e então qualquer um do povo, independentemente de seu nascimento, pode se dirigir para o círculo central e chegar ao lugar que parecia antes reservado apenas para os santos e para o clero escolhido pelo próprio Deus.

⁸¹⁸ Boni, Luis A. de, *op.cit.*, p. 17. O relevo é dado por Egídio Romano no título do capítulo V do livro I.

⁸¹⁹ *Idem ibidem*, p. 12.

⁸²⁰ Godin, André, *Le Manuel du Soldat Chrétien* in Coletânea Laffont p. 559. Neste prefácio, André Godin nos informa que este é o ano da sua primeira impressão ainda que de maneira esboçada junto a outros textos e intitulada *Lucubratiunculae*. A posterior e independente publicação que assegura a celebridade sob o título *Enchiridion Militis Christiani* ocorreu em 1515 (Godin, André, *Lettre a Paul Volz* in Coletânea Laffont, p. 620).

Não se fala mais de um cosmos, um mundo, um Ser, uma hierarquia de seres no ápice da qual estaria a divindade perene e invisível; no nível intermediário estariam os santos e crentes salvos escalonados em diferentes graus de beatitude e, na base, o conjunto indistinto daqueles visíveis e mortais. Michelangelo nos deu na famosa Capela Sistina uma representação definitiva do imaginário medieval, marcado por este eixo vertical, reforçado na base por um terrível *ínferos*. Hoje é possível ver que a linguagem artística é muito nova para a época, mas a serviço de uma concepção religiosa do homem que já envelhecia diante de uma obra mais humana – *humaniore* – como o *Enchiridion* de Erasmo.

A segunda novidade do *Enchiridion* é a superação da medieval e pessimista visão agostiniana do homem como criatura expulsa para um *Vallum lacrimorum*, entregue ao pecado e sofrimento e no qual nem a fé é mérito humano, desde que também a fé é um dom do Criador. Erasmo propõe uma antropologia fundada em Platão e no apóstolo Paulo e que descreve o homem como a reunião de três partes: o corpo ou a carne, a parte mais baixa do seu ser, unicamente voltada para os prazeres; a alma na região central e o espírito na parte superior, este que o torna semelhante a Deus e na qual está gravada a lei eterna do Bem. A alma, apesar de ser tensionada entre corpo e espírito, é a sede do livre arbítrio que constitui a personalidade do homem e deve constantemente decidir entre as escolhas que se apresentam. Ao soldado cristão é reconhecida a autonomia para, através de suas decisões, afastar-se ou aproximar-se da divindade.

A terceira novidade é que a passagem de um círculo ao outro não se dá mais prioritariamente pela obediência aos ritos e aos sacramentos dominados pelo clero, pela peregrinação aos santuários, pela visão ou toque de relíquias, nem – o que é possível para pouquíssimos – pelo domínio de um intrincado conhecimento teológico, cujo estudo exigia a retirada do mundo e seus negócios⁸²¹. Obediências, conhecimento e recusa do mundo nem sempre ao alcance da vontade dos fiéis. Com o *Enchiridion*, há uma grande mudança, ainda hoje pouco notada: a passagem para o círculo próximo da divindade deixou de ser favorecida por privilégios de origem social, pois exige agora

⁸²¹ QA 1107. O *Enchiridion Militis Christianis* antecipa desde 1502 as teses luteranas de 1917.

unicamente que todos sejam iguais soldados⁸²² de um exército com um único regulamento: imitar a vida de Cristo, adotar em vida seus ensinamentos⁸²³.

Estas curtas contribuições doutrinárias erasmianas – que na realidade são exegeses bíblicas aceitáveis pela ortodoxia – serão suficientes para o século das Luzes glorificar o nome do humanista como arauto da tolerância contra o fanatismo e a guerra de religiões; como um anticlerical denunciando o obscurantismo difundido pelos padres e monges e a exploração da superstição religiosa pela Igreja.

Mas se um período heroico precisou de heróis, agora em outro período é conveniente retomarmos a sobriedade e fazer aparecer o que tem ido pelas sombras: é inerente à busca de glória pelo retórico a cuidadosa constituição de um consenso em torno de sua pessoa e de seu nome apresentando pública e persuasivamente as ideias que já colhem de maneira fragmentada e incompleta grande aceitação, ideias que têm aparência de nova, mas vinculam-se solidamente às convicções e certezas estabelecidas, ideias em imagens que são herdeiras de uma sabedoria antiga, segura e testada pelo tempo e que são colhidas e conservadas pela *eruditio*.

É assim, olhando para o passado para conceber o futuro que Erasmo, qual um novo Janos bicéfalo, oferece ao seu tempo uma doutrina que de tão exígua pode ser comparada quase com uma *atitude*⁸²⁴. Uma atitude evangélica que consiste em não afirmar a não ser um mínimo suscetível de recolher a adesão universal daquele tempo⁸²⁵ e que pareça se ligar a antigas lembranças e certezas. Uma doutrina nova que ao atualizar uma lição do passado, adaptando-a em todas as suas nuances ao caso presente produz o efeito de uma súbita familiaridade e conveniência, é de fácil compreensão, de tão polida se mostra natural, agradável e apropriada às vigentes necessidades, uma doutrina mais bem acabada e humana – *politioem syncerioresque doctrinam*⁸²⁶.

⁸²² Chamando a todos de soldados de Cristo, Erasmo faz terra arrasada de todas as hierarquias e graduações típicas das organizações militares; todos, do camponês ao príncipe, chegando ao Papa, são nivelados como soldados na guerra contra os vícios e na defesa de Cristo. Mas isto não é novidade teológica, pois para os Evangelhos todos são igualmente amados pelo Pai.

⁸²³ DA 175. O conhecimento de Cristo é o conhecimento de sua vida.

⁸²⁴ Mesnard, Pierre, Introd. *La philosophie chrétienne, de Marcile Ficin a Jean Calvin* in « Coletânea Mesnard », p. 23. “*Il nous suffit pour l’instant d’avoir (...) en quoi consiste la philosophie chrétienne d’Érasme. Cette attitude spirituelle ne correspond peut-être pas à une étonnante profondeur de réflexion théologique ni à un effort se systématisation extrêmement poussé (...)*” (grifo nosso).

⁸²⁵ *Idem ibidem*, p. 23.

⁸²⁶ Crousaz, Karine, *op.cit.*, p. 155. Esta avaliação vem indiretamente quando Erasmo trata, na carta 1607 para Thomas Wolsey em 25 de abril de 1526, do exagero de alguns teólogos censores de sua obra: “*Si*

Ao elaborar um discurso persuasivo que prometa para todos e de maneira mais fácil o privilégio do acesso à divindade, o mestre obtém imenso apoio e recebe a adesão da grande maioria dos leitores. E, ao responsabilizar cada um pela sua própria salvação religiosa, torna todos imediatamente interessados em saber como fazê-lo; torna todos interessados em seus futuros discursos que serão oferecidos na forma de *Adagia*, *Colloquia*, *Annotationes* etc. para esta grande nova demanda de homens e mulheres religiosos que desejam ser instruídos a como agirem no mundo para agradarem à divindade e serem salvos; como imitar Cristo no tempo atual. Discursos oferecidos para a expectativa que criou, uma demanda por escritos *ético-políticos*⁸²⁷. E observe-se atentamente a seguinte modernização que vai sob silêncio e que é antes o resgate original de um passado do que a proposição de uma nova ideia:

*“La question ne sera donc pas d’imiter Jésus-Christ dans la réalisation d’une vie parfaite, idéal présumptueux qui est à la source de la ‘deviation’ monacale, mais de mener cette vie douce et pacifiante qu’il a prêchée dans l’Évangile”*⁸²⁸

Mas, sobretudo, o enorme sucesso da *Philosophia Christi* e de seu discurso cristológico fundam-se na satisfação das expectativas e necessidades religiosas de seu tempo ao recorrer, de maneira altamente persuasiva, à já poderosa figura retórica chamada *Cristo*⁸²⁹. Imagem que no tempo de Erasmo, à parte a respeitosa discussão sobre seu significado histórico e místico, já tinha a virtude de concentrar o maior, mais detalhado, articulado, discutido e digerido número de ideias claras a respeito de um ideal muito terreno de como deve se dar o comportamento dos homens em relação aos outros, quais devem ser seus *costumes*. Ou seja, Cristo era, e talvez ainda seja no

l'affaire dépend du bon plaisir de pareilles gens (...) pour finir, on retirera de l'usage public tout ce qui rend une doctrine plus achevée et plus profonde pour nous jeter à la tête des Eberhard, le Florista, Hugotio, et le Catholicon” – ita futurum est ut quicquid ad politioem syncerioresque doctrinam attinet” (grifos nossos). Observe-se que o elogio oblíquo à sua doutrina, é o mesmo elogio às *bonae literae*, outro nome para *retórica*.

⁸²⁷ Mesnard, Pierre, *op.cit.*, p. 8. “Là aussi, si nous voulons caractériser le message médité et diffusé par l’humaniste, il nous faudra parler de philosophie chrétienne: mais d’une philosophie où l’élément noétique et dialectique s’efface au profit des considérations étiques”. Nesta mesma obra e na página seguinte Pierre Mesnard cita um comentário análogo de Margareth Mann: “[A *philosophia Christi*] C’est un évangélisme fondé sur l’étude des textes, admettant le libre arbitre, s’exprimant surtout par une belle vie; un code moral plutôt qu’une doctrine” (grifos nossos).

⁸²⁸ *Idem ibidem*, p. 16.

⁸²⁹ É preciso salientar a anterioridade de outras soluções para as mesmas e insatisfeitas necessidades religiosas do tempo de Erasmo, como o franciscanismo ou o fato de que antes da chegada do erasmismo na Espanha, já havia neste país correntes espirituais inovadoras e “*autochtones*”, e.g., *alumbrados*, *dejados*, *recogidos*, *conversos* ou *cristianos nuevos*, como já lembra de início Jean-Claude Margolin no seu prefácio à reedição em 1998 da famosa tese de Marcel Bataillon de 1937 *Erasmo y Españã*. (Margolin, Jean-Claude, *Prefácio* in Bataillon, Marcel, *op.cit.*, p. VII).

Ocidente, a imagem mais conhecida de um padrão *ético*, a referência *moral* que é centro de concórdia e consenso. É quase o que diz o próprio Erasmo no seguinte trecho do *Enquirdion*:

*“Le Christ nous enseigne à mourir aux passions, à faire triompher les choses spirituelles sur les choses matérielles. C’est ce qu’a bien vu Socrate, cet homme dont la vie est plus philosophique que sa doctrine. Pour être chrétien, il suffit d’être bon, pur et simple. Ces vertus sont l’équivalent du Christ. Qui les possède possède le Christ”*⁸³⁰

Apresentamos a citação de Cristo como uma tópica, porque, cobrindo o personagem histórico, o fluxo das gerações submetidas ao cristianismo reteve para a imagem de Cristo apenas o estereótipo, as ideias irrecusáveis, atraentes e altamente persuasivas na definição dos atributos de um Deus que se encarna e vive entre os homens. Atributos ideais de sua conduta, modos, sensibilidade, expressão e agir que compõem, enfim, a expectativa do que seja um Deus tornado humano; homem exemplar, perfeito, idealizado coletivamente, logo, tópica retórica que responde à necessidade muito prática e terrena de definir o *modelo* de um homem ideal que todos gostariam de ser, não para sofrer, mas porque o mais aceito e amado por todos, e modelo desejável para os outros com quem são obrigados a viver, pois fácil de suportar e amar⁸³¹.

Não nos escapa que ao fazer referência a Cristo como uma tópica recorrente para significar um modelo de conduta social ideal, Erasmo propõe um quarto termo às três fases do que, no seu *Antibárbaros*, apresenta como a histórica busca humana pelo *Sumum Bonum*: 1) aos judeus antigos foi antecipado o seu conhecimento, mas apenas através de signos, como é o caso da Lei mosaica e regras que são obedecidas sem serem compreendidas:

*“Qual’era il senso delle figure, dei prodigi, dei misteri [figurae, prodigia, mysteria] di cui la storia è piena din dalle origini? La risposta è chiara: preparavano l’avvento del cristianesimo. Qual’era la funzione dell’intera legge mosaica, con tutti i suoi riti, le sue cerimonie, i suoi diversi atti sacri, le sue promesse, le sue profezie? Tutto ciò, secondo l’affermazione dell’apostolo Paolo, non venne forse dato agli Ebrei come prefigurazione di Cristo?” – nonne haec omnia figurae continebant illis? “*⁸³²

⁸³⁰ Mesnard, Pierre, *op.cit.*, pp. 15 e 16.

⁸³¹ A paralela elaboração coletiva dos atributos da mãe de Cristo será apropriada para a definição igualmente retórica de uma imagem que concentra todas as expectativas a respeito de uma *mulher ideal* em uma sociedade monogâmica e paternalista.

⁸³² Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari*, *op.cit.*, p. 137.

2) Aos pagãos que também procuraram através da filosofia aquele *Bonum* foi atribuída a *Sumam Eruditionem* através da descoberta das disciplinas com o melhor uso possível das próprias forças humanas. 3) Apenas aos cristãos o conhecimento do *Sumum Bonum* foi revelado plenamente através da vinda de Cristo. Agora, em quarto lugar, Erasmo retirará o que resta ou o que foi acrescentado de símbolos – *figurae, prodigia, mysteria* – à doutrina de Cristo e o ensinamento puro que resultará será um modelo moral, um padrão de conduta, serão conhecimentos ético-políticos necessários para uma pacífica vida terrena em sociedade⁸³³.

Ainda hoje pode-se cometer o equívoco de se ajuizar que a solução retórica erasmiana muito simples, clara, razoável e prática fundada na imagem de Cristo, frente ao tremendo esforço escolástico levado às alturas por John Scotus e principalmente Tomás de Aquino⁸³⁴, seria uma solução anti-intelectualista e que sua teologia alegórica, tomada como pura poesia, privilegiaria o irracional, o intuitivo, a fé cega, com grandes perdas em comparação com o conhecimento duramente adquirido por fase anterior⁸³⁵.

Mas ocorre justamente o contrário: a *Philosophia Christi*, ao propor retoricamente a figura do Cristo, lança mão de todas as joias da Patrística e de todo o arsenal de Atenas, os *Studia Humanitatis*, para poli-la e refiná-la, adaptando-a ao seu tempo, para, a partir desta, em abraço com os costumes do tempo, fazer uma ampla crítica social. Assim Cristo será seu assunto principal ou estará nas entrelinhas como *exemplum*, modelo permanente de conduta, modelo ético cujos contornos delineou e empregará como Norte em todos os seus inúmeros escritos⁸³⁶. Note-se como a figura do Cristo é constantemente referenciada, i.e., agenciada como tópica:

⁸³³ Erasmo de Rotterdam, carta 798 da Edição Allen a Wolfgang Fabricius Capito in Mesnard, Pierre, *op.cit.*, p. 16. Observe-se em que termos Erasmo compara o judaísmo ao cristianismo da *Philosophia Christi*: “*Je souhaiterais que vous soyes plus adonné aux études grecques qu’aux études hébraïques, quoique je ne condamne pas ces dernières. Je m’aperçois que la race juive tout entière s’est repue de contes d’enfant, et n’a rien produit que de vaines fumées. Je préfère le Christ, même contaminé par Scot, à ces chimères juives. Plût au ciel que l’Eglise chrétienne n’ait pas toujours tenu compte de l’Ancien Testament qui, bien qu’écrit pour un temps et rempli d’ombre, est presque préféré aux écrits chrétiens. C’est ainsi que nous nous détournons du Christ qui seul nous suffit*”.

⁸³⁴ Gilson, Étienne, *op.cit.*, pp. 540 e 541.

⁸³⁵ Anti-intelectualismo e intelectualismo em Erasmo depende de quem o julga: os escolásticos para a primeira acusação e os reformados para a segunda.

⁸³⁶ CA 147. “*La lettre a Paul Volz joint également pietas et eruditio. Le Christ est présenté comme le ‘but unique’ (unicus scopus) de toute recherche*”.

“He [Sócrates] argues at length with his friends about the immortality of the soul; when he has spoken to his wife and children briefly he dismisses them. The commonplace is: A philosopher ought to be touched by ordinary affections lightly – this harmonizes extraordinarily well with Christ’s teaching”⁸³⁷

“Ma nessuna delle discipline liberali è cristiana, perché non trattano di Cristo e non sono state inventate dai Cristiane: tutte, però, possono essere riferite a Cristo”⁸³⁸

E na exortação que faz no seu *Paraclesis* aos estudos da *Philosophia Christi* Erasmo chega a tratar explicitamente Cristo como um arquétipo e remédio:

“*Désirons-nous apprendre quelque chose? Pourquoi préférer un autre auteur au Christ en personne? Cherchons-nous un modèle de vie? Pourquoi choisir un autre exemple que le Christ en personne, notre archétypique? [quam Archetypus ipse Christus?] Nous avons besoin d’un remède contre les passions de l’âme? Pourquoi penser trouver ailleurs une drogue plus présente?*”⁸³⁹

A *Philosophia Christi* foi certamente recebida pelos escolásticos como um esforço em substituir sua busca do sublime e seguro conhecimento das coisas divinas pela proposição de uma conduta, de uma ação cotidiana, de uma simples prática cristã, como indicado expressamente no pragmático título da obra que primeiro a divulgou: *Manual do soldado Cristão*.

De fato, no seu *Antibarbarorum Liber* de 1521, um vigoroso esforço de propaganda dos *Studia Humanitatis*, Erasmo chama de bárbaros os padres que, por ignorância, são resistentes à introdução da erudição clássica nas escolas. Mas alerta também para um segundo tipo de inimigos das letras que integram a parcela ilustrada do clero, os escolásticos, que se opõe a Erasmo por outras razões, não por ignorância. Especificamente contra a pretensão intelectual racional, mas elitista deste clero ilustre, Erasmo dispara em seu *Antibárbaros*:

Estes ‘antiacadêmicos’ – *Antacademici* – inventam títulos esplêndidos para decorar obras banais – *quam splendidis titulis suas nugas adornent* – tratam estas com o afeto que macacos dedicam aos seus filhotes – *quam delicate simii isti suos catulos adamant* – sonham ter concebido ‘pequenas gemas’, outros ‘pérolas’, ‘uma pequena

⁸³⁷ Desiderius Erasmus of Rotterdam, *De Copia*, *op.cit.*, p. 92.

⁸³⁸ Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari*, *op.cit.*, p. 184.

⁸³⁹ Érasme de Rotterdam, *Paraclesis*, *op.cit.*, p. 83.

flor’, ‘uma pequena rosa’, ‘um espelho’ – *quod somniavit Gemmulam, alius Margaritam (...) Floretum (...) Rosetum (...) speculum (...)*⁸⁴⁰.

A referência a estes teólogos como ‘antiacadêmicos’ – *Antacademici* – é clara referência à modéstia – *verecundia* – intelectual dos filósofos do ceticismo acadêmico e, por oposição, denúncia da temeridade, improbidade intelectual de seus concorrentes. A crítica a estes sobe de tom até afirmar que estes parecem ter nascido para deteriorarem o saber – *ad contaminandas literas geniti videri possint* – e torna-se estarrecedora ao advertir que são destes livros que as bibliotecas transbordam, que os professores ditam, que os pregadores citam – *ex his contexi conciones Ecclesiasticas*; que são eles a fonte das máximas com as quais se governa o mundo – *ex his colligi dogmata quibus gubernetur Orbis* – e ainda que são elas enfim a norma da ortodoxia cristã – *ex his nos censeri Christianos*⁸⁴¹.

Longe de um novo messianismo ou de um anti-intelectualismo, ou irracionalismo como foram acusados os que se opunham à cerebral tradição escolástica⁸⁴², propor a imitação do Cristo é propor uma solução que exige erudição para a compreensão do verdadeiro significado de sua doutrina e de seu exemplo no novo tempo. Ora, além da exemplaridade moral de sua biografia reportada pelos Evangelhos, atribui-se a Cristo uma doutrina fundada em soluções ideais para a convivência humana, que essencialmente substituem a luta entre os homens pela solidariedade.

Talvez seja o discurso pela solidariedade e paz que tenha atingido, em toda a história dos discursos que conhecemos, o último desdobramento possível de reflexões éticas na linha retórica da subordinação do interesse do indivíduo ao coletivo e que culmina com o extremo – e por isto emblemático – preceito *nec plus ultra* do “ dê a outra face”⁸⁴³.

Gomperz observa que, na tradição grega, longe de um amoralismo que Platão tenta lhes impingir, a contínua recorrência de Sofistas e retóricos a esta tópica da repressão ao egoísmo individual permitiria resumir suas diferentes doutrinas morais como “hipersociais”:

⁸⁴⁰ Desiderii Erasmi Roterodami, ASD, *Antibarbari*, *op.cit.*, p. 89.

⁸⁴¹ *Idem, ibidem*, p. 90.

⁸⁴² Os escolásticos acusavam Erasmo de irracionalismo. Depois, os reformados o acusarão de impiedade, indiferença religiosa e de esconder um fundo ceticismo, i.e., o acusavam de racionalismo.

⁸⁴³ Mat. 5, 38 - 39.

« (...) en raison de leur dépendance du grand public, c'était à peu près une impossibilité pour eux de répandre des doctrines antisociales. Ils étaient bien plutôt exposés au danger de prêcher, si l'on peut ainsi s'exprimer, des doctrines hypersociales, de sacrifier l'individu à la tyrannie de l'opinion publique (...) »⁸⁴⁴

É esta consideração que nos dá a chave para entender porque Luciano de Samosata, brilhante retórico admirado e copiado por Erasmo e Thomas More e uma das três fontes não-cristãs que documentam a realidade histórica de Cristo, sentenciou, no seu diálogo *Sobre a morte de Peregrinos*, que Cristo foi um *Sofista*:

« Des cités d'Asie vinrent même certaines personnes envoyées par les Chrétiens aux frais de la communauté pour secourir notre homme [Peregrinos] se faire des avocats et le reconforter. Les Chrétiens déploient une célérité incroyable, lorsque survient quelque événement public de ce genre : en peu de temps, ils rassemblent sans compter tout ce qu'ils ont. Pérégrinos reçut donc d'eux de subsides abondants, sous prétexte qu'il était en prison : il s'assura de la sorte des revenus non négligeables. Ces malheureux sont absolument convaincus qu'ils seront immortels et vivront éternellement : c'est pourquoi ils méprisent la mort et la plupart se livrent à elle volontairement. De plus, leur premier législateur les a persuadés qu'ils sont frères, une fois que, violant la foi, ils ont rejeté les dieux grecs pour se prosterner devant leur fameux sophiste crucifié et vivre selon ses préceptes. Ils méprisent donc tous les biens sans distinction, et considèrent qu'ils sont communs : ils acceptent de telles doctrines sans la moindre preuve sérieuse »⁸⁴⁵ (grifo nosso)

É este o sentido bem guardado das palavras de Erasmo, retórico, leitor e tradutor de Luciano, quando declara que Cristo é fundamentalmente o *Príncipe da Paz*. Diz isto como continuador dos Sofistas e retóricos – como igual profissional do consenso e da conciliação – que reconhece, e exige que seja reconhecido, que seu mestre, a quem procura imitar, melhor que todos os Sofistas ou retóricos jamais conhecidos, levou a busca do consenso e da conciliação ao desenvolvimento de uma doutrina de submissão do indivíduo à coletividade, uma doutrina hipersocial, como observou Gomperz.

E mais, levou esta doutrina hipersocial ao limite hiperbólico em que prescreve que a violência deve ser enfrentada com a iniciativa unilateral de paz. É no *Querela Pacis* que encontramos esta compreensão de Cristo:

“Et tout en se comportant de la sorte, ces hommes n'ont pourtant pas honte de s'appeler chrétiens, eux qui, de toutes les manières, sont si éloignés de la manière d'être la plus fondamentale et la plus propre à la nature du Christ! Contemple sa vie dans la totalité de ses actions: qu'est-elle d'autre qu'une leçon de concorde et d'amour réciproque? Ses préceptes et ses paraboles

⁸⁴⁴ Gomperz, Theodor, *op.cit.*, pp. 44 e 45.

⁸⁴⁵ Lucien, *Sur la mort de Pérégrinus*, in *op.cit.*, p. 287.

*enseignent-ils autre chose que la paix et la charité mutuelle? L'illustre prophète Esaïe, lorsque, inspiré par le souffle divin, il annonça la venue prochaine du Christ, le conciliateur de toutes choses ici-bas, nous a-t-il prédit un satrape, un destructeur de villes, un guerrier, un triomphateur? Certainement pas. Que nous a-t-il donc annoncé? Un prince da la paix”*⁸⁴⁶

No adágio “Tudo é comum entre amigos” – *Amicorum communia omnia* – Erasmo cobre com os ornamentos de sua retórica o mesmo discurso hipersocial:

*“Le Christ ne nous indique qu'un seul précepte: la charité mutuelle. Et l'essence de la charité, c'est de mettre tout en commun. Il nous faut imiter l'amitié du Christ pour son père et ne faire les uns et les autres qu'un seul corps, qu'une seule âme. Même joies, mêmes tristesses. Le pain mystique de l'Eucharistie fait d'un grand nombre de grains, ce vin où les grappes s'unissent et se confondent nous offrent le même enseignement”*⁸⁴⁷

Para um continuador dos Sofistas e retóricos grego como Luciano, o que os cristãos fazem é simplesmente divinizar um Sofista concorrente, mas judeu e que levou a um extremo ridículo doutrinas morais necessárias à paz na vida comum, doutrinas que são também típicas de Sofistas e retóricos gregos que fazem, como ele mesmo Luciano faz, à costumeira crítica do egoísmo, da impostura e outros desastrados comportamentos antissociais⁸⁴⁸. De fato, as doutrinas morais de Sofistas e retóricos gregos recorriam respeitosa e à tradição e à religião dos ancestrais para extrair ensinamentos úteis para a submissão do indivíduo ao coletivo⁸⁴⁹.

Aqui surge a ocasião de rever a opinião corrente de que a religião grega era apenas uma religião externa e formal, não envolvia o pecado de consciência e que os deuses não foram modelo ético, como os desqualificava o próprio Platão⁸⁵⁰, contrariando toda a tradição retórica anterior e seguinte que lhes dedica um profundo respeito.

⁸⁴⁶ Érasme de Rotterdam, *Querela Pacis*, *op.cit.*, p. 921.

⁸⁴⁷ Mesnard, Pierre, *op.cit.*, p. 17.

⁸⁴⁸ O diálogo *Sur la mort de Pérégrinus* de Luciano, a propósito, escarnece o fato histórico de um místico chamado Peregrinos que, para provar que não temia a morte, depois de um discurso, de maneira espetacular, teria se suicidado em uma fogueira. Lembramos também que, desde a época de Platão, é uma tópica retórica desprezar todo retórico concorrente acusando-o de ser um *Sofista*.

⁸⁴⁹ Isocrate, *Panathénaïque*, *op.cit.*, p. 96. Um exemplo da seriedade com que o mestre retórico trata a religião e condena os oradores que fazem seu mau uso : « *Je voudrais aussi parler de l'oeuvre d'Homère, de celle d'Hésiode et des autres poètes ; je pense que je ferais taire ceux qui dans le Lycée récitent des fragments de leurs poèmes et débitent sur leur compte des sottises (...)* ».

⁸⁵⁰ Platão. *A República*, *op.cit.*, pp. 89 e 90. No cap. II Platão ataca a tradição : « - Nem, de modo algum – prossegui eu – que os deuses lutam com os deuses, que conspiram e combatem – pois nada disso é verdade – se queremos que os futuros guardiães da nossa cidade considerem uma grande vileza o odiarem-se uns aos outros por pouca coisa. Não se lhes devem contar ou retratar lutas de gigantes e outras

Ora, sobre o pecado de consciência eles não só rezavam em público como em seu íntimo e quem usa palavras certas para obter seus favores, ao menos em hipótese, pode ser castigado se usar das palavras erradas. Já na *Ilíada*, o discurso pode dirigir-se à divindade no silêncio do pensamento. Note-se esta recomendação de Ájax aos seus companheiros quando, ao tirar a sorte, descobre que cabe a ele enfrentar Heitor em duelo individual: « *Allons ! (...) vous, priez Zeus, le roi fils de Cronos, en silence, en vous-mêmes, afin que les troyens ne le remarquent pas (...)* »⁸⁵¹.

Sobre os deuses como modelo, o elogio homérico máximo à conduta de um homem é a de compará-lo aos deuses, como em outra passagem da *Ilíada* que informa quem comanda os Céphalléniens: “ *A tous ceux-là commandait Ulysse égal à Zeus em conseil.*”⁸⁵². Também ao descrever a resposta de Príamo a Paris, é feito o seguinte elogio ao rei de Tróia: Príamo « (...) *de une prudence égale à celle des dieux. Plein de bons sentiments (...)*”⁸⁵³. Outra comparação exemplar é aquela com a qual Automedon se refere à memória de Pátroclo: “ *Alcmédon, quel autre Achéen te vaudrait pour retenir ou lancer les chevaux immortels, em dehors de Patrocle égal aux dieux en sages inspirations, lorsqu’il était vivant ?* »⁸⁵⁴.

Os deuses gregos também ofereciam um código de conduta modelar⁸⁵⁵, basta lembrar que Tétis implora por seu filho a Zeus pedindo como garantia unicamente um movimento de cabeça afirmativo, o que será respeitado; Zeus cumpre sua promessa, não sem antes conceder igualmente a glória em muitos combates a Heitor ao recompensá-lo por sua piedade⁸⁵⁶; Heféstos, quando é procurado por Tétis, que pedia novas armas para Aquiles, de imediato lembra-se de um antigo favor recebido e que deveria retribuir⁸⁵⁷; o

inimizades múltiplas e variadas, de deuses e heróis para com parentes ou familiares seus ».

⁸⁵¹ *Iliade*, VIII, 182.

⁸⁵² *Iliade*, II, 91.

⁸⁵³ *Iliade*, VIII, p.188.

⁸⁵⁴ *Iliade*, XVII p. 403.

⁸⁵⁵ Isocrate, *Busiris*, *op.cit.*, p. 198. Os retóricos têm nos deuses uma de suas fontes de modelos de virtudes: “*Pour moi, je pense que non seulement les dieux, mais même leurs enfants ne participent à aucun vice, qu'ils naissent pourvus de toutes les vertus et qu'ils sont toujours pour les autres des guides et des maîtres dans les plus belles actions*”.

⁸⁵⁶ *Iliade*, XXIV, p. 529. Zeus responde a Hera “ (...) *Mais Hector était, de tous les mortels que sont dans Ilion le plus cher aux dieux; il était à moi-même aussi, car il ne manquait pas de m’offrir de agreable offandes. Jamais mon autel n’était privé de repas également partagés, de libations et de fumées de graisse, car tels sont les honneurs qui nous sont dévolus* ».

⁸⁵⁷ *Iliade*, XVIII, p. 425. Ao receber em sua casa a suplicante Tétis, Hefestos responde: “*Elle est donc chez moi la redoutable et respectable déesse qui me sauva, lorsque la douleur vint m’atteindre, après la longue chute (...). Alors j’aurais souffert des maux en mon coeur, si Eurynome et Thétis ne m’avaient*

deus-rio Escamandro, horrorizado com a quantidade de cadáveres jogados em suas águas, recrimina Aquiles pelo massacre de troianos além de toda medida e vingança⁸⁵⁸.

A face política da *Philosophia Christi*

Os grandes leitores de Erasmo sabem que sua *Philosophia Christi*, ao priorizar a exemplaridade da conduta de Cristo em vida e a praticidade de seus ensinamentos para a perfeita vida social insiste, não mais na recompensa celeste e na medieval renúncia ao mundo – como de resto os monges poderiam fazer em aparência apenas para se colocarem em posição privilegiada – mas insiste em tratar de Cristo como um mestre em viver, agir e falar neste *mundo*.

Mas estamos agora preparados para dar um passo além para reconhecer que Erasmo recusa a anônima e frequentada via da especulação teológica e abraça esta tão prática *Philosophia Christi* porque “como viver, agir e falar neste *mundo*” é simplesmente todo o assunto e interesse da retórica; é tudo o que realmente conta para tornar ilustre a disciplina retórica; é toda a matéria de que a retórica ambiciona se apoderar para ter a atenção de seus ouvintes. E em outra direção, “como viver, agir e falar neste *mundo*” é tudo o que desejam saber todos que buscam obter, conscientes ou não, seu quinhão de glória, celeste e terrena, assim como concedem glória ao retórico que possui e lhes ensina estes conhecimentos. Esta é a face política da *Philosophia Christi*.

Tratando de uma vida melhor imediatamente neste mundo e aparamentada com a erudição clássica, mais exatamente pela reflexão moral greco-romana e sua apropriação pelos escritos Patrísticos e as imagens reunidas pela tradição, a *Philosophia Christi*, sob este nome religioso, reedita todos os discursos que Sofistas e antigos retóricos fizeram para os particulares, os reis e as cidades movidos pelo princípio da utilidade, adaptando-os e desdobrando-os para os novos tempos cristãos da Renascença.

recuilli sur leur sein (...). C'est donc elle aujourd'hui qui vient en notre demeure. Aussi, faut-il absolument que je paie à Thétis aux belles boucles ma rançon de vie sauve ».

⁸⁵⁸ *Iliade*, XXI, p. 469. Escamandro adverte Aquiles: “Achille, tu es le plus fort de tous les hommes, mais tu commets, plus que tous aussi, des abominations, car les dieux eux-mêmes te défendent toujours (...) Et toi, tu continues à tuer impitoyablement. Allons! laisse-moi. L'horreur me saisit, entraîneur de guerriers ! ».

Então é compreensível por que Erasmo afirma que esta *Philosophia* interessa a todos e por isto deve ser ensinada não só nas igrejas ou apenas pelos padres, em geral, ignorantes mas, sobretudo, pelos professores dos *Studia Humanitatis* nas escolas públicas⁸⁵⁹. Note-se a discrepância entre o platonismo que comumente se aponta na *Philosophia Christi*, que revelaria o essencial da *verdade eterna de Cristo*, e o seu efetivo e prático aristotelismo, especialmente aquele da *Ética a Nicômaco* que apresenta o objetivo da ciência política, o supremo Bem da existência humana, como uma felicidade “durante uma vida inteira e completa”, uma felicidade neste mundo⁸⁶⁰:

*“C’est elle [a ciência política] en effet qui determine quelles sont les sciences indispensables à l’existence des États, quelles sont celles que les citoyens doivent apprendre (...) [é a ciência política que prescreve] ce qu’il faut faire et ce dont il faut s’abstenir [porque] le but de la politique serai le vrai bien, le bien suprême de l’homme”*⁸⁶¹

*“Or, a notre sens, le bien qui doit être recherché pour lui seul (...) Mais voilà précisément le caractere que semble avoir le bonheur; c’est pour lui, et toujours pour lui seul, que nous le recherchons (...) tout en convenant avec nous que le bonheur est sans contredit le plus grand des biens (...) Ajoutez encore que ces conditions doivent être remplies durant une vie entière et complète (...)”*⁸⁶²

E note-se que a *Philosophia Christi*, longe de induzir a um Estado teocrático ou à sacralização da vida pública, faz exatamente o contrário: distribui para outras organizações sociais a tarefa de ensinar “como viver, agir e falar neste mundo”, que os Antigos resumiam com a expressão *virtude*. Ou melhor, portanto: Erasmo devolve para as florescentes aglomerações urbanas a atividade político-pedagógica que lhe pertencera durante toda a Antiguidade e da qual se apropriara – persuasivamente, é preciso dizer – a Igreja, com a conversão do Império Romano, como um monopólio que, passados dez séculos, procurava ainda manter⁸⁶³.

⁸⁵⁹ Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari*, *op.cit.*, p. 96. « *Mi sembra che la prosperità o anche la rovina delle comunità politiche dipenda essenzialmente da tre fattori: dalla buona o cattiva educazione del principe, dai predicatori e dai maestri. Ma sarebbe stato opportuno cominciare a preoccuparsi di questi ultimi* ».

⁸⁶⁰ Obviamente, com este esclarecimento Aristóteles não pretendia contrapor a felicidade que descreve a uma felicidade além-mundo ensinado por alguma futura religião. Nesta passagem que reproduzimos, a felicidade que se busca definir é contraposta àquela curta, de um dia só, e que é ilustrada pelo famoso adágio “Uma andorinha não faz verão”.

⁸⁶¹ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, *op.cit.*, p. 37.

⁸⁶² *Idem ibidem*, pp. 50 a 53.

⁸⁶³ Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari*, *op.cit.*, p. 90. “ *Ma, per evitare che la vita umana sprofondasse nel buio della barbarie totale, si costituì il monopolio culturale de monaci (...)*”.

Neste sentido, é pouco comentado que o *Antibarbarorum*, que Erasmo edita em 1521, no auge da desenvoltura que a fama lhe oferece, é um diálogo inspirado no republicanismo ilustrado do *De Oratore* de Cícero e que brada como um irritado e bem fundamentado panfleto contra a tirania de monges e padres no sistema educacional de toda Europa e que já começava a ser reproduzida na América luso-espanhola. A posição de autor de maior circulação e prestígio lhe permite a redação de um texto carregado de verve republicana contra o monopólio eclesiástico no sistema educacional.

Neste escrito, todo tomado por imagens bélicas, o personagem principal é o humanista Jakob Batt, um alto funcionário público que dirigira de maneira inovadora a escola pública da cidade de Bergen, antes de ser promovido a secretário comunal, e que agora resume suas experiências e reflexões sobre a luta que sustentou contra os monges e padres conservadores e as apresenta para o médico Josse, para o próprio Erasmo e, o que é muito significativo, para Willem Conrad, um dos magistrados mais importantes da cidade. Este é um discurso político, portanto, respectivamente para a sociedade ilustrada, os intelectuais e para o alto quadro dos novos Estados nacionais que buscam se fortalecer na Europa⁸⁶⁴.

Não se fala menos que da necessidade urgente de se proteger o patrimônio cultural da Antiguidade da decadência e ruína com que os monges o ameaçam⁸⁶⁵. Em um primeiro ataque, cabe ao próprio magistrado, na economia do diálogo, tratar do estado calamitoso da cultura e apresentar uma interpretação da história que é extremamente dura contra a Igreja:

“[o magistrado] Acreditava, todavia, que a religião tivesse oferecido uma desculpa agradável para a ignorância e para a barbárie. Os protagonistas do primeiro cristianismo não tinham sido os filósofos, os oradores, os dialéticos ou os matemáticos, mas sim o humilde Cristo e os apóstolos, que certamente não eram pessoas cultas. Os cristãos antigos detestavam as disciplinas profanas, pensando que eram inimigas de Cristo. Não conhecer a cultura clássica era um mérito”⁸⁶⁶

“Os cristãos fervorosos, mas não sábios, arrastados pelo ardor da polêmica, não quiseram ter nada em comum com os adversários, mesmo se ao custo de

⁸⁶⁴ *Idem ibidem*, pp. 83, 84 e 94.

⁸⁶⁵ *Idem ibidem*, p. 87.

⁸⁶⁶ *Idem ibidem*, p. 88. “[o magistrado] Credeva, però, Che la religione avessi offerto un gradito pretesto all’ignoranza e alla barbarie. Protagonisti del primo cristianesimo non erano stati i filosofi, gli oratori, i dialettici o i matematici, bensì l’umile Cristo e gli apostoli, che non erano certo persone di cultura. I cristiani antichi detestavano le discipline profane, pensando che fossero nemiche di Cristo. No conoscere la cultura classica era un mérito”.

renunciar às grandes conquistas culturais. A ciência e a literatura foram, conseqüentemente, negligenciadas”⁸⁶⁷

“Mas os cristãos, dando-se conta de que os adversários os perseguiram com as armas da erudição e da eloquência, começaram também eles a buscar para eles próprios aquele tipo de dardo para transpassar o inimigo, como diziam, com a sua mesma espada”⁸⁶⁸

“Por outro lado, o cristianismo tinha sido difundido por toda parte e aqueles textos [os clássicos] não mais serviam para refutar os adversários. Então se esforçaram por eliminar, após a superstição dos Hebreus e dos pagãos, também a língua e a literatura deles”⁸⁶⁹

“O resultado deste processo é que a cultura perdeu seu prestígio e que os textos de primeira ordem, insubstituíveis pelo seu conteúdo, foram deliberadamente destruídos ou foram perdidos por negligência (...) Mas, para evitar que a vida humana se precipitasse nas trevas da barbárie total, se constitui o monopólio cultural de monges”⁸⁷⁰

“Quando também os monges, cheios de presunção, se dedicaram a aproveitar os frutos da sua superioridade social sem se preocuparem em conhecer o grego, o latim, o mundo clássico, teve origem um saber sem ordem e método, uma cultura inculta que danificou de várias formas não apenas as disciplinas profanas, mas também a teologia”⁸⁷¹ (trad. nossas)

No segundo ataque, já é Jakob Batt que assume a palavra e o tom é claramente político e de um nítido e raro tom engajado. A edição ASD da *Opera Omnia* nos comunica os exatos termos políticos latinos que Erasmo mobiliza: *Republica, consuli, tyranni, principes, libertatem, Res publica salutem, civitate, autoritare, secretarii munus, cives, privata negocia, publica, exilium, magistratus, carcerem, antiquius*

⁸⁶⁷ *Idem ibidem*, p. 89. “I cristiani ferventi, ma non saggi, trascinati dall’ardore della polemica, non volero avere nulla in comune com gli avversari, anche a costo di rinunciare a grandi conquiste culturali. Scienza e letteratura furono quindi trascurate”.

⁸⁶⁸ *Idem ibidem*. “Ma i cristiani, rendendosi conto che gli avversari li incalzavano com le armi dell’erudizione e dell’eloquenza, cominciarono anche loro a procurarsi quel tipo di dardi, per trasfiggere i nemico (come dicevano) com la sua stessa spada.”

⁸⁶⁹ *Idem ibidem*. “D’altra parte, il cristianesimo si era diffuso ovunque e quei testi [os clássicos] non servivano più molto a confutare gli avversari. Perciò si sforzarono di eliminare, dopo la superstizione degli Ebrei e dei Pagani, pure la loro língua e la loro letteratura”.

⁸⁷⁰ *Idem ibidem*, p. 90. “Il risultato di questo processo è che la cultura ha perso il suo prestigio e che testi di prim’ordine, insostituibili per il loro contenuto, sono stati deliberatamente, distrutti o sono andati persi per negligenza (...) Ma, per evitare che la vita umana sprofondasse nel buio della barbarie totale, si constitui il monopolio culturale de monaci (...)”.

⁸⁷¹ *Idem ibidem*. “Quando anche i monaci, pieni di presunzione, si dedicarono a godere i frutti della loro superiorità sociale, senza preoccuparsi di conoscere il greco, il latino, il mondo classico, ebbe origine un sapere senza ordine e metodo, una cultura inculta che danneggiò in varie forme non solo le discipline profane, ma anche la teologia”.

*Reipublicae, leges, corrumpit, supplicio, officium, instituere, scholae publicae, regno, Rhomanos, usu publico, publico merces, censuram, senatum, sedes in consilium etc*⁸⁷².

“O Estado confiou-te a sua prosperidade, a sua segurança, a sua força e o seu prestígio, não somente, mas também a educação dos jovens, que é o bem mais precioso de uma comunidade”⁸⁷³

“Os pobres cidadãos entregam na mão destes selvagens os seus filhos, ou seja, as suas próprias vísceras. Os príncipes mais ilustres confiam-lhes os seus únicos descendentes, as mais belas esperanças das letras, rapazes cheios de inteligência e de entusiasmo vêm submetidos a mestres capazes apenas de piorar a situação (...) questões privadas e de escassa importância são tratadas com a máxima dedicação: esta praga, a pior que possa afligir uma comunidade política, é negligenciada, e mesmo alimentada”⁸⁷⁴

“Neste problema da instrução pública, mesmo os grandes príncipes não se preocupam ou não têm sorte. Há muitos que experimentam [por segurança] o alimento do príncipe. Falta, ao contrário, a pessoa encarregada de provar antecipadamente o tipo de educação que receberão (...) De que vale nascer nobre, se não se acrescenta a educação de um homem livre? Não entregas uma fazenda a um desconhecido e procuras um agricultor experiente e capaz. Ao contrário, quando procuras um mestre para o teu filho, consultas um destes frades mendicantes, que são verdadeiros tiranos, e segues o caminho que te mostra o cego?”⁸⁷⁵

“Parece-me que a prosperidade, ou igualmente a ruína das comunidades políticas, depende essencialmente de três fatores: da boa ou má educação do príncipe, dos pregadores e dos mestres. Mas seria oportuno começar a preocupar-se com estes últimos (...) Os romanos antigos condenavam a uma morte atroz quem houvesse prejudicado os interesses da comunidade no exercício de um cargo (...) Estas feras recebem um salário público por seus belos méritos! Porque não são, ao invés, dispersados, deportados para uma ilha deserta?”⁸⁷⁶

⁸⁷² Desiderii Erasmi Roterodami, ASD, *Antibarbari, op.cit.*, pp. 46 a 62. Para estas páginas, afluem em várias declinações latinas noções tais como: Estado, príncipe, tiranos, comunidade política, cidadãos, interesse público, instrução pública, serviço público, subordinação, questões privadas, prosperidade da comunidade política, antiga República (República Romana?), condenação, subsídios públicos, exercício de cargo público, dever de relatar, cônsul e senado).

⁸⁷³ Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari, op.cit.*, p. 93. “*Lo Stato ti ha affidato la sua prosperità, la sua sicurezza, la sua forza e il suo prestigio, non solo, ma anche l’educazione dei giovani, che è il bene più prezioso di una comunità*”.

⁸⁷⁴ *Idem ibidem*, p. 94. “*I poveri cittadini danno in mano a queste belve i loro figli, cioè le loro stesse viscere. I principi più illustri affidano loro i propri rampolli, le più belle speranze delle lettere, ragazzi pieni di intelligenza e di slancio vengono sottoposti a maestri capaci solo di peggiorare la situazione (...) Questioni private e di scarsa importanza si trattano con la massima cura: questa peste, la peggiore che possa affliggere una comunità politica, la si trascura, anzi, la alimenta?*”.

⁸⁷⁵ *Idem ibidem*, p. 95 e 96. “*In questo problema dell’istruzione pubblica anche i più grandi principi non si danno proprio da fare o non hanno la mano felice. Ci sono molti che assaggiano il cibo del principe. Manca, invece, la persona incaricata di provare in anticipo il tipo di educazione che riceveranno (...) A che serve nascere nobile, se non si aggiunge un’educazione onesta? Non affidi un podere a uno sconosciuto, cerchi un contadino esperto e capace. Invece, quando ti serve un maestro per tuo figlio, consulti uno di questi frati mendicanti, che sono dei veri tiranni, e segui la via che ti mostra il cieco?*”

⁸⁷⁶ *Idem ibidem*, p. 96. “*Mi sembra che la prosperità o anche la rovina delle comunità politiche dipenda essenzialmente da tre fattori: dalla buona o cattiva educazione del principe, dai predicatori e dai maestri. Ma sarebbe stato opportuno cominciare a preoccuparsi di questi ultimi (...) I Romani antichi condannavano a una morte atroce chi aveva danneggiato gli interessi della comunità nell’execizio di una*

“Tu, que ocupas um cargo público, tivestes o preciso dever de relatar ao cônsul e ao Senado estas circunstâncias horrendas (...)”⁸⁷⁷ (trad. e grifos nossos)

O terceiro e último ataque é de uma grande agressividade contra as próprias figuras de monges e padres, contra sua ignorância e o péssimo serviço público que insistem em manter e com exclusividade:

“Porque deveríamos nos espantar se a velha erudição vai se perdendo? Os professores são grandíssimos ignorantes! Seria estranho se as coisas não se encaminhassem como vão. Que podes esperar de um mestre rude? Um aluno ainda mais rude”⁸⁷⁸

“Os monges, que se vangloriam por serem “homens de religião”, pensam que a perfeita devoção coincide com a ignorância (...) estas bestas mais bestiais que qualquer animal, que ocuparam todo o nosso país, e que com a mesma estupidez se vangloriam da própria rudeza e desprezam a cultura dos outros”⁸⁷⁹

““E assim pede-se a um camelo para dar aula de dança, a um asno para ensinar a cantar. Não estou exagerando: é isto mesmo que acontece quando se pergunta a um franciscano, a um dominicano ou a um carmelita, como se fosse um oráculo, quem pode ser o mestre de latim e de cultura clássica de que um menino precisa, qual deve ser o método de educação, que textos vão ler (...)”⁸⁸⁰

““Se tu expulsasses estes ignorantíssimos professores, estes conselheiros sem critério, ou se, melhor ainda (seria o castigo justo para eles!), fechasse-os em um saco, cheio de parasitas e de piolhos; e jogasse ao mar mais próximo, eu aposto minha cabeça: verias em toda parte um esplêndido florescer de estudiosos cultos e preparados”⁸⁸¹ (trad. nossas)

carica (...) *Queste fiere percepiscono uno stipendio pubblico per il loro bel Meriti! Perchè non vengono piuttosto disperse, deportate su un'isola deserta?”*.

⁸⁷⁷ *Idem ibidem*, p. 103. “Tu, che occupi una carica pubblica, avresti avuto il preciso dovere di riferire al console ed al senato queste orrende circostanze (...)”.

⁸⁷⁸ *Idem ibidem*, p. 97. “Perchè dovremmo stupirci se la vecchia erudizione si va perdendo? Gli insegnanti sono dei grandissimi ignoranti! Sarebbe strano se le cose non andassero come vano. Cosa puoi aspettarti da un maestro rozzo? Un allievo ancora più rozzo!”.

⁸⁷⁹ *Idem ibidem*, p. 98 e 99. “I monaci, che si vantano di essere “uomini di religione”, pensano che la perfetta devozione coincida con l'ignoranza (...) queste bestie più bestiale di qualsiasi animale, che hanno occupato tutto il nostro paese e che con la stessa stupidità si vantano della propria rozzezza e disprezzano la cultura altrui”.

⁸⁸⁰ *Idem ibidem*, p. 100. “E così si chiede a un cammelo di dar lezione di ballo, a un asino di insegnare a cantare. Non sto esagerando: è proprio quello che succede quando si domanda a un francescano, a un domenicano o a un carmelita, come se fosse un oracolo, chi può essere il maestro di latino e di cultura classica di cui un bambino ha bisogno, quale deve essere il metodo d'insegnamento, che testi vanno letti (...)”.

⁸⁸¹ *Idem ibidem*, p. 102. “Se tu scacciassi questi professori ignorantissimi, questi consiglieri senza criterio, o se, meglio ancora (sarebbe il castigo giusto per loro!) li facessi chiudere in un sacco, pieno di cimici e di pidocchi; e gettare nel vicino mare, io ci scommetto la testa: vedresti dappertutto una splendida fioritura di studiosi colti e preparati”.

Já no fim destas nossas reflexões sobre a escrita retórica erasmiana, lendo estes argumentos irresistíveis vazados em imagens vibrantes, é preciso ainda ter forças para resistir à doce persuasão de um mestre retórico que conhece grande parcela das tópicos que a escrita guardou e que obtém nossa aquiescência porque boa parte destas permanecem até hoje difusamente entendidas como favorecedoras da vida em sociedade. Alguém recusaria hoje que a educação é importante?

O que a eloquência de Erasmo está aqui proibida de dizer é que seus livros, tais como seus *Adagia* e *Colloquia* e suas traduções do Classicismo e da Patrística – que divulgam sua *Philosophia Christi* ao mesmo tempo em que oferecem um alto e inovador teor pedagógico greco-latino, apesar de serem bem recebidos pela sociedade ilustrada – sofrem resistência à sua entrada nas escolas públicas e da Igreja, ambas dominadas por monges e padres.

Mas estes *barbari* não reagem apenas por ignorância, como afirma Erasmo: não aceitam os *Studia Humanitatis* e os autores que os divulgam, especialmente o mais prolífico e notório deles que é Erasmo, porque não querem perder o controle econômico e político sobre o importante sistema de ensino básico e universitário europeu todo baseado no conhecimento tradicional religioso que dominam: péssimas gramáticas, como a *Doctrinale puerorum* de Alexandre de Villedieu de 1200 e dicionários do século XII como aquele de Everardo di Béthune, o “Grecista”, impostos apenas para se atingir o conhecimento de latim suficiente para a leitura de livros canônicos tais como o *Breviloquio*, *Mammetrectum* e o *Catholicum*. É o personagem Batt que os nomeia com ironia: “(...) *optimos illos autores, Alexandrum, Graecistam, Modistam, Breviloquum, Mammetrectum, Catholicontem, quibus aui et proaui ipsorum doctissimi euasissent* – dos quais seus avós e bisavós aprenderam tanto (...)”⁸⁸².

Cinco anos depois, em outro episódio do que podemos entender hoje, do ponto de vista econômico e sem errar muito como uma *disputa por mercado*, Erasmo escreve a Francisco I para reclamar de um livro de Noël Béda e aproveita para alertá-lo para o risco em que incorriam os príncipes, fechando os olhos para as premissas da “tirania dos monges”:

⁸⁸² Desiderii Erasmi Roterodami, ASD, *Antibarbari*, *op.cit.*, p. 61. Luca D’Ascia informa em nota que Hermann von dem Busch acrescenta a estes livros o *Pandectarum Leges* (Luca D’Ascia, nota 21 in Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari*, *op.cit.*, p. 104).

« Se no momento, os teólogos da Sorbonne não fazem outra coisa que denunciar as pessoas como heréticas, em breve eles atacam as autoridades civis e não lhes deixarão mais a possibilidade de se agir livremente, pois empregarão para isto a chantagem da acusação de heresia »⁸⁸³

Erasmus acrescenta expressamente que é preciso que o rei da França tome medidas sem tardar para sufocar em seu nascedouro uma verdadeira conspiração:

« Eles invocam o pretexto da fé, mas, em realidade, é inteiramente outra coisa que querem : eles preparam uma tirania que não poupará nem mesmo a pessoa dos soberanos. É a isto que se dedicam em seu trabalho subterrâneo. Se o soberano não obedecesse em todos os pontos à sua vontade, dirão que ele protege heréticos e ele poderá ser destronado pela Igreja, quer dizer, pela menor cabala de monges e de teólogos. Seus próprios escritos mostram de maneira evidente que é este o objetivo de seus empreendimentos silenciosos. Por consequência, seria indicado o enfrentamento de tudo isto desde o início »⁸⁸⁴ (grifo nosso)

Enfim, diante do quadro que expusemos, convenhamos quanto ao profundo significado político de um novo discurso, religioso apenas em aparência, que se levanta na Renascença para apresentar de maneira altamente persuasiva uma *Philosophia Christi*:

Ora, em todas as suas consequências, com esta *Philosophia*, estamos tratando nada menos que da substituição de um Deus no distante topo de uma hierarquia de seres, do qual só se pode aproximar intelectualmente e pelo frio labirinto das discussões teológicas reservadas para poucos, pelo calor de um Deus-homem chamado Cristo e do qual todos podem se aproximar e obter os favores pela sua imitação na vida cotidiana.

A proposição erasmiana é um movimento forte, para não dizer *agressivo*, que é preciso colocar em evidência: contra uma longa e desgastado discurso da Igreja, que no próprio meio escolástico, depois do nominalismo, surgido no seu próprio meio⁸⁸⁵, chegara a um impasse entre fé e razão, um mestre retórico apresenta uma nova teologia

⁸⁸³ Crousaz, Karine, *op.cit.*, pp. 130 e 131. Carta 1722 para Francisco I, escrita em 16 de junho de 1526. « *Si pour l'instant, les théologiens de la Sorbonne ne font que dénoncer quelques personnes comme hérétiques, bientôt ils s'attaqueront aux autorités civiles et ne leur laisseront plus la possibilité d'agir à leur guise, employant pour cela un chantage à l'hérésie* »

⁸⁸⁴ *Idem ibidem*. « Ils invoquent le prétexte de la foi, mais en réalité, c'est tout autre chose qu'ils veulent: ils préparent une tyrannie que n'épargnera pas même la personne des souverains. C'est à cela que en leur travail de sape. Si le souverain n'obéit pas en tous points à leur volonté, on dira qu'il protège les hérétiques et il pourra être détrôné par l'Église, c'est-à-dire par la moindre cabale de moines et de théologiens. Leurs propres écrits montrent à l'évidence que c'est là le but de leurs menées souterraines. Par conséquent, il serait indiqué de s'y opposer dès le début ».

⁸⁸⁵ Seja excusado lembrar que Guilherme de Occam foi um monge inglês.

fundada na interpretação alegórica – vide retórica – da Bíblia, com base na enorme erudição acumulada por pagãos e cristãos.

Contra um discurso religioso que tem por argumento central um Deus-rei e Pai-castigador, herança judaica que se petrificara entre os cristãos em discurso oficial silogístico que, diríamos hoje, *excludente*, monopólio do clero, exigência para a ascensão na hierarquia da Igreja⁸⁸⁶ e, teoricamente, para a aproximação máxima da divindade, Erasmo propõe uma acessível e maleável figura de um Deus-Cristo, Deus-Filho, noção agregadora, tópica já estabelecida que é brinquedo na mão de um mestre da oratória que dispõe das armas de Atenas e do tesouro da Patrística para explicar seu significado no tempo presente.

A *Philosophia Christi* é uma iniciativa notável, pois estamos falando de um retórico que conhecendo as necessidades de seu tempo e sob o argumento de reformar a Igreja a partir de seu interior, sem jamais abandoná-la, propõe algo que equivale a trocar um deus por outro; tirar um tirânico Deus-pai do judaico Antigo Testamento que é propriedade de seus colegas padres, em sua elitista maneira dialética de conhecê-lo, e colocar no lugar um Cristo do *Novo Testamento*, Deus na forma de homem, Deus humanizado, conforme ao próprio mito cristão, portador de uma doutrina, a Boa Nova, mais adaptada às surgentes questões ético-políticas que se multiplicam com a reurbanização da Europa.

É uma ação audaciosa, pois Erasmo poderia ter preferido escrever, e.g., uma *Philosophia Aeterna* ou uma *Philosophia Dei* etc. como um teólogo de grande erudição clássica, favorecendo com novos recursos intelectuais e expressivos o próprio clero com a atualização ou uma apologia de novo tipo ao mesmo Deus da ortodoxia, mas preferiu agir como retórico oferecendo uma nova, mas fácil e palatável, *Philosophia Christi*, tratanto de um Cristo, *quasi* outro Deus e se beneficiando como seu divulgador. Não seria despropositada a lembrança do que ocorreu no Egito sob o Faraó Aknathon que enfrentou a poderosa classe sacerdotal, simplesmente substituindo todo o panteão de deuses milenares, pela crença em um único Deus-sol de quem ele mesmo, o Faraó, seria o único sacerdote.

⁸⁸⁶ É interessante lembrar que o doutorado obtido por Erasmo em Turim é um doutorado em teologia escolástica. O domínio do método escolástico por Erasmo transparece já em seu livro *Disputatiunculae* de 1504.

É um gesto oportuno, pois trata-se de um escritor retórico que sabe que cada época exige uma diferente definição de Deus, como mostra a história do movente panteão de deuses gregos e romanos e então, ao invés de continuar fiel à velha definição de Deus, prefere ser o profeta do novo Deus que estava já nas ruas e que já era cultuado de maneira simples e silenciosa⁸⁸⁷.

E realmente não foram poucos os contemporâneos que puderam entender e festejar o que parecia ser o fato de Deus deixar de ser propriedade do clero que, com toda a sua organização, ascendência, patrimônio e jargão técnico, era uma sociedade dentro da sociedade; organização política remanescente da teocracia em que tornara o Império Romano e que se colocou em competição direta com as novas organizações políticas que, ao final do Medievo, começavam a fundar os atuais Estados nacionais da Europa.

Não é sem motivo que os nobres e grandes senhores, que ambicionavam o poder temporal da Igreja, recebiam com entusiasmo e festa uma *Philosophia Christi* que desafiava o envelhecido discurso eclesiástico e diminuía a importância dos sacramentos, avançava sobre seu monopólio no ensino, quebrava o tabu da santidade presumida do clero e inaugurava uma maneira mais prática, coerente, compreensível e direta de todos buscarem o favor da divindade.

De fato, a antiga e capilar organização política representada pela Igreja deveria ser diminuída para que os novos senhores dos nascentes Estados nacionais se impusessem e, para isto, a substituição operada pela retórica erasmiana foi extremamente conveniente: a nova solução teológica facilitava a aproximação entre cada particular e a divindade com um salto sobre o clero, o que diminuía seu prestígio e ascendência no interior das cortes e o seu poder de influenciar altos dignitários e se imiscuir em todos os assuntos de Estado⁸⁸⁸.

Com a penetração e difusão dos textos erasmianos, especialmente dos seus *Adagia* e *Colloquia* que, em grande número, sob máscara de lições de latinidade e classicismo em geral, simplesmente expunham a aplicação prática da *Philosophia*

⁸⁸⁷ Na Bnf, foram identificados 45 incunábulo (livros editados até 1500) com o *De Imitatione Christi*. de Thomas a Kempis (1380? – 1471) contra, e.g., 12 incunábulo com obras atribuídas a Homero.

⁸⁸⁸ NA 204. A desconfiança da Igreja em relação a Erasmo se prolonga até o século XX. (cf. Cardinal Baudrillard).

Christi, é sintomático observar o número de admiradores que Erasmo inspira entre altos personagens da nobreza que se consolidava na Europa às expensas da diminuição de uma Igreja que ainda possuía ambições terrenas⁸⁸⁹. Em alguns casos, como o da Inglaterra, pode-se falar de um verdadeiro erasmismo *intitucionalizado*⁸⁹⁰.

A partir desta análise e testemunhos, tornam-se altamente suspeitos os elogios públicos a Erasmo feitos por altos personagens ligados aos interesses da nobreza: estes elogios podem exaltar nominalmente uma nova e mais sincera religiosidade, mas, na realidade, favorecem silenciosamente a própria nobreza ao diminuir a importância do clero.

Também é forçoso indicar agora que todo mecenato e favorecimento a Erasmo feito por um nobre ou alto funcionário estatal, em tensão com o ainda grande poder temporal da Igreja, encobria um verdadeiro investimento em propaganda de ideias que os favoreciam. Este argumento aponta para um discreto financiamento que possibilitou um número extraordinário de publicações para as quais colaboraram como patrocinadores quase todos os nascentes Estados europeus através de doações de seus criadores.

Também os favores, dispensas e rendas oferecidas a Erasmo por personagens do alto clero e até por vários Papas são suspeitos de uma tentativa de aliciamento ou contenção de um temível padre por demais independente e influente⁸⁹¹.

E bem certo, a clara noção no interior da Igreja de que não foi possível cooptar Erasmo, para depois torná-lo um de seus santos, e a certeza de que este preferira conquistar a glória pessoal, através e uma avassaladora carreira política movida apenas pela força de sua arte retórica, fizeram com que depois de sua morte em 1536 se

⁸⁸⁹ NA 348. É curioso observar que dentro da própria Igreja havia um alto clero de origem aristocrática e que recebia bem as críticas erasmianas e aplaudiam o sarcasmo de Erasmo contra os padres que vendiam indulgências e os monges fornicadores.

⁸⁹⁰ NA 325. Sob Henry VIII e Edward VI o erasmismo torna-se característico da elite política da Inglaterra na forma de um humanismo misturado com reformismo ; a introdução do grego e do hebreu em Cambridge é sinal deste humanismo-erasmiano. O erasmismo também favoreceu Cromwell. Sob Edward VI a tradução inglesa das paráfrases do Evangelho feitas por Erasmo tornam-se o texto oficial para o ensino religioso na Igreja da Inglaterra). NA 329: o início do humanismo na Escócia coincide com a tradução inglesa do Enchiridion que serviu de base para uma obra religiosa de um abade local.

⁸⁹¹ Branden, J. P. Vanden, *op.cit.*, p. 61. Trecho de carta secreta de Adriano VI para Erasmo tratando de Lutero: “*We beseech you in the name of the Lord urge you with all our gravity and in the fullness of grace to use all the gifts God has granted you to help remove this terrible evil from our community, provided that it is not incurable*”.

elevasse a resistência ao seu nome até a sua inclusão no Index de 1559 como autor de *primeira classe*, i.e., autor cuja obra é condenada na totalidade⁸⁹².

Mas já se consolidavam os modernos Estados nacionais, os *Studia Humanitatis* passariam a integrar nos próximos séculos os currículos das novas escolas públicas, mudariam a maneira de pregar da própria Igreja e o mestre retórico Erasmo seria lembrado como o *Preceptor da Europa*.

⁸⁹² As censuras recebidas por obras de Erasmo durante sua vida e que foram feitas por diferentes universidades, sobretudo as de Louvain e Paris, e que culminam com a inclusão *post-mortem* de seu nome já no primeiro Index romano promulgado por Paulo IV em 1559 (Verbetes *Index, Dictionnaire* in Coletânea Laffont, pp. CXXXIX a CXLI). Em DA 264, somos informados por Margolin que Raymond Sebond, Raimundo Lulio, e Savonarola foram todos juntos com Erasmo classificados como intoleráveis pelo mesmo Index de 1559. Para Crousaz, Karine, *op.cit*, p. 125, a primeira versão deste índice é já de 1557.

Conclusão

Nas páginas deste discurso sobre o discurso erasmiano, buscamos alcançar uma compreensão filosófica do que seria a sua gênese e natureza retórica. E preferimos usar a forma de um *discurso*, pois, assim como o autor emprega ciceroniamente conteúdos emprestados dos filósofos, pareceu-nos justo fazer o mesmo tomando algum ensinamento do tesouro de Atenas. A filosofia não deveria acolher tão nobre *ancilla*? Não é a opinião geral de nossos *maiores*?

Para a distinção dos negócios da ciência, da filosofia e da retórica, nos deixamos guiar pela segurança da compreensão aristotélica de que há três artes responsáveis por três diferentes e inconciliáveis discursos que produzem o efeito de *verdade* no interior de três instituições sociais, que marcam o Ocidente depois dos gregos: a escola onde acontece a pesquisa e o ensino, as reuniões particulares nas quais acontecem as disputas dialéticas e as grandes assembleias, palco dos oradores que buscam persuadir a multidão de cidadãos.

Mas as silhuetas teimam em se confundir e em se embaralhar, mesmo sob esta luz, já que as palavras de Erasmo parecem frequentemente *filosóficas* e assim somos tentados a atribuir, talvez justificar, o peculiar de sua escrita plástica às suas particulares disposições naturais ou às incontáveis tópicos empregadas no meio *savant* renascentista que se convencionou chamar de humanista. Mas o desconcertante é que a unidade da verdade em Erasmo pode ser identificada, entrevista, mas não muito próxima da letra, pois o quadro final, por mais que seja polido, parece ter ainda faltas e sobras. E assim começamos a errar, nos textos erasmianos, entre o que deveria ser visto, de fato, como pequenas contradições, incongruências e flutuações do ponto de vista da filosofia; e, com isto, passamos a ser vítimas de um fenômeno conhecido pelo mestre: nos deixamos fascinar pelo que não entendemos⁸⁹³.

Em Paris, na École d'Érudition da avenida Iena, nos encontros de antigos erasmistas, sente-se no ar uma reverência que é indisfarçavelmente religiosa. Os mais

⁸⁹³ Érasme de Rotterdam, *Éloge de la Folie*, *op.cit.*, pp. 107 e 117. O personagem Loucura descreve aqueles « (...) que prennent aussi d'extrêmes plaisirs à decouvrir sur des parchemins pourris, soit le nom de la mère d'Anchise soit quelque expression inusitée (...) » e « (...) jettent aux yeux des ignorants la poudre que les aveugle » ignorantes que apenas admiram o que não entendem.

laicos e prevenidos preferem o papel de gramáticos, mas caem na armadilha da moderna literatura e se apaixonam então pelo *estilo que é o homem, é seu pectus*⁸⁹⁴. É o que podemos chamar de pigmalionismo dos que se apaixonam pela interpretação que eles mesmos criaram para si diante de uma grande obra. O que dizer dos intelectuais da Igreja que se esforçam para esquecer o Index de Paulo IV de 1559⁸⁹⁵ e parecem agora pretender canonizar o autor como *seu teólogo*?

Então, para que viesse à luz do dia a compreensão filosófica, foi necessário suspender, ao menos por um instante, o que intuímos enfim como um usual entorpecimento retórico em torno do autor. Mas a tarefa não se mostrou fácil, pois é temível a força de quem a possui, como ilustra o próprio Erasmo:

*“Si jamais pareille force de la parole échet à quelqu'un, les écrits des anciens poète ont souligné non sans raison que ce fut bien a Mercure, qui en usait comme d'un baguette magique ou d'une cithare divine pour envoyer à son gré le sommeil ou le retirer, envoyant aux enfers, rapellant des enfers ceux qu'il voulait; ces récits en ont fait aussi la marque particulière d'Amphion et d'Orphée, quand ils imaginent qu'avec sa cithare le premier mouvait les rochers, le second entraînant les chênes et les ormes (...)”*⁸⁹⁶

Por isso, não houve outro remédio senão buscar contra a retórica erasmiana um forte antídoto. Contra um discurso que continua a seduzir a alma moderna com uma religiosidade *esclarecida*, um bem temperado e pioneiro ceticismo – enquanto lhe persuade de fato e de maneira invisível por falar sua linguagem a mais íntima e que ainda é fundamentalmente *platônico-idealista* – fomos obrigados a recorrer a um recente texto filosófico, antiplatônico e anti-idealista por excelência, e que apresenta a vantagem de usar de violentos recursos retóricos em sentido inverso.

Contra uma *Philosophia Christi*, tomada em sentido demais literal, doses amargas de leitura de um Anti-Cristo. Contra os doces laços dos belos períodos latinos, os parágrafos duros e vibrantes de quem disse filosofar com o martelo. Para recobramos a sobriedade, alternamos a leitura de Erasmo e Nietzsche.

⁸⁹⁴ Frase que colhi na conferência dia 16 de janeiro de 2009 às 16h00 em Paris, na *École d'Érudition* da avenida Iena, Paris.

⁸⁹⁵ Verbete *Index*, *Dictionnaire* in Coletânea Laffont pp. CXXXIX a CXLI.

⁸⁹⁶ Érasme de Rotterdam, *Paracclisis*, *op.cit.*, pp. 67 e 68.

E, fazendo assim, a arte retórica saltou aos olhos, desde seus primeiros testemunhos na *Ilíada* em que, no dizer de Platão, era ainda uma rotina⁸⁹⁷. Subitamente, a retórica apareceu em seu esplendor como poderosa antístrofe da ação; como a força das palavras onde não cabe ou está proibida a força dos braços; a ação dos homens sobre outros homens por *outros* meios, libertada de qualquer compromisso com a verdade que, depois de Parmênides, os filósofos reivindicariam.

Ação política entre homens movidos por uma irresistível, legítima e nietzschiana vontade de potência. Ao estalar de dedos de um hipnotizador, todas as contradições, idas e vindas, meias palavras, sentidos fugidios e oscilações da escrita erasmiana se dissiparam como as brumas sob a luz do meio dia. E se elevou a verdadeira grandeza de um escritor que, em troca da precedência e domínio de sua palavra, a glória dos antigos, ofereceu ao seu tempo a paz do consenso, da conciliação, da concórdia, a diminuição do sofrimento e da violência.

Sim, porque a compreensão da retórica no quadro das disputas entre os homens não implica que esta aumente a guerra de todos contra todos; ao contrário, seu exercício requer a paz e seu domínio e consolidação é uma pacificação sem armas. E se em uma face evita assumir-se como retórica, usa argumentos filosóficos de várias escolas, é imprecisa, tortuosa e despreza quem teime possuir *realmente* um critério de verdade para julgá-la, na outra face, sua paz é fundada no concerto de opiniões amplamente aceitas sem imposição de qualquer autoridade.

O que há de mais sincero e tocante do que ver Erasmo, ao escrever seu último livro, o *Ecclesiastes*, em meio às guerras de religião, antes que suas forças lhe escapassem totalmente, recriminar ainda com verve a retórica para logo em seguida ensinar eloquência para que os jovens padres fossem retóricos como ele foi – o que de fato aconteceu – e não como Lutero? Só quem é grato a este mundo, à glória, nome e prestígio de que usufruiu e quer coerentemente que sejam preservados na paz, faria ainda este esforço *extremum*.

Paradoxalmente, passamos a ver as escolas filosóficas e as correntes teológicas como tentativas de criar um tribunal para julgar esta retórica amplamente acolhida, dominante e pacificadora, contrapondo-lhe uma distinção definitiva entre *conhecimento*

⁸⁹⁷ Platon, *Fèdre*, *op.cit.*, p. 99.

e opinião e entre crentes e ímpios, que separa os homens entre sábios e ignorantes e entre salvos e não salvos. Pretensos juízes que não fazem mais do que dividir os homens em facções; que raramente se dão por satisfeitos em seus gabinetes ou claustros, mas dão vazão também às suas ambições políticas ao vestirem o conhecimento dito verdadeiro ou a *revelação* que dizem possuir com todo o aparato da retórica, exasperando as rivalidades e mergulhando os homens na guerra, sob a justificativa de que querem *tornar o homem melhor*⁸⁹⁸.

Mesmo que retóricos usem argumentos filosóficos como ensinou Cícero e alguns filósofos usem da persuasão retórica⁸⁹⁹, não perdemos de vista as distinções aristotélicas que nos orientam: não é exatamente no interesse da paz e da verdade, é na busca da glória dos antigos, como retórico, que Erasmo emprega com eloquência pensamentos que empresta indistintamente de várias escolas filosóficas e correntes teológicas.

É por ser retórico que Erasmo, jogando a esquerda contra a direita e a direita contra a esquerda⁹⁰⁰, recusa toda tentativa de criar tribunais para a sua arte através da separação entre conhecimento e opinião, proposta pelas escolas filosóficas – e assim repete a mesma reação de Sofistas e antigos retóricos – e toda manobra para diferenciar o conhecimento humano e o divino, depois proposto pela Igreja. E mais, do seu ponto de vista, estas escolas e correntes lhe fazem concorrência igualmente retórica⁹⁰¹.

Em consequência, o retórico Erasmo emprega como tópicos as noções de Ser, Uno, Deus, Bem, Verdade, Motor primeiro, Eternidade, Causalidade, Finalidade da história etc., porque estas são noções que se tornaram dominantes no meio em que pretendeu exercer a retórica, e o humanista foi mais persuasivo que seus concorrentes na medida em que as adaptou com eloquência às necessidades de seu tempo.

⁸⁹⁸ Nietzsche, Friedrich, *Ceux qui veulent rendre l'humanité 'meilleure'*, op.cit., pp. 113 e 117.

⁸⁹⁹ Quintilien, op.cit. pp. 310 e 311. « *En effet, la philosophie peut se contrefaire, non l'éloquence* ».

⁹⁰⁰ CA 23: “*Sa vie [de Erasmo] n'est pas que une suite de paradoxes*”.

⁹⁰¹ Já no caso de Nietzsche, é no interesse do saber e por ambição política, também na busca de glória dos antigos como filósofo que o autor alemão, agindo na prática como o super-homem que descreve em teoria, veste sua filosofia com as armas mais cortantes da retórica e investe contra todo pensamento fundado, mesmo que sem sabê-lo, na ideia do Ser, Uno, Deus, Bem, Verdade, Motor primeiro, Eternidade, Causalidade, Finalidade da história etc., dos continuadores daqueles que, tomados pelo rancor contra os *naturalmente* fortes, pretendem sobrepor à natureza, que julgam cruel, um sobrenatural, um transcendente, do qual deduzem uma *moral que é fundamentalmente imoral*, mas que lhes dá a revanche ao enfraquecer os fortes. Em resumo, mesmo que agressivamente, Nietzsche age como filósofo no interior do debate filosófico herdeiro das reuniões particulares gregas onde aconteciam as disputas dialéticas. (Nietzsche, Friedrich, *Ceux qui veulent rendre l'humanité 'meilleure'*, op.cit., p. 117).

Hoje, como leitores vivendo em um tempo ainda marcado pelo idealismo platônico em que estas noções continuam a prevalecer, para alcançarmos claramente a compreensão destas relações e para não tomarmos como verdade o que foi concebido para produzir o *efeito de verdade*, buscamos apoio em um discurso filosófico que, por definição, visa ao conhecimento da verdade. Um discurso útil para entender e afastar os ardis da retórica, um discurso também forte porque escrito ele próprio com armas da retórica.

Isto significa que os retóricos, como todos os humanistas, foram homens de ação pela palavra, dobraram-se ao platonismo instalado, que se tornara um lugar comum invencível, unicamente para melhor brilharem em sua época?

Esta é uma questão ampla que invade o campo das convicções pessoais e extrapolam o que simplesmente quisemos mostrar: preparados pelo estudo das últimas obras de Nietzsche; guiados pela distinção técnica que Aristóteles estabelece na produção da verdade pela ciência, dialética e retórica; dispondo de uma nova interpretação dos Sofistas e de uma precisa intuição sobre os testemunhos de Isócrates, Cícero e Quintiliano, que nos permite apresentar a gênese e a natureza retórica da escrita de Erasmo.

Para alcançar a compreensão da *gênese* política dos textos que analisamos, tomamos a iniciativa de inseri-los no amplo quadro histórico das disputas entre os homens que, sob leis que lhes tolhem o uso das armas, são levados a agir pela palavra na busca da glória. Para tocar a *natureza* retórica dos textos erasmianos que escolhemos, estes foram colocados no quadro social das deliberações públicas em que o saber retórico pode ser visto como resultado de um procedimento heurístico reiterado por gerações de retóricos e de um dinamismo – uma mútua determinação – de dois tipos: entre um saber proposto pelo orador e outro detido pelo auditório e entre saberes de oradores concorrentes. Ambos os quadros pretenderam, portanto, a análise, respectivamente, da gênese e da natureza da escrita erasmiana, a partir de uma perspectiva *política*.

Em termos mais simples, mas não menos exatos, propusemos uma abordagem para o “Por quê?” e para o “Como?” da obra erasmiana isolados do “O quê?” que se manifesta propriamente como sua obra, obrigando-nos primeiramente a vencer a regra

de ouro da retórica de jamais revelar-se usando todas as tópicas que possam garantir o efeito de *sinceridade* do orador, o que era muito mais importante em período de dogmatismo religioso no qual viveu Erasmo que no tempo de Isócrates, mestre retórico que podia permitir-se a tratar publicamente dos meios e fins da técnica oratória⁹⁰².

A dificuldade imediata estava no fato de que o “O quê?” dos discursos de Erasmo já diz, explica e afirma um “Por quê?” e um “Como?” da própria escrita, ambos pensados para persuadir de sua verdade. Para isto, um número incontável de irresistíveis lugares-comuns da erudição pagã e cristã podem ser identificados na *Opera Omnia* de Erasmo para justificar o “Por quê?” e o “Como?” este escreveu o que escreveu.

No entanto, a maior dificuldade que enfrentamos estava em escapar da persuasão ainda atual que o conteúdo do discurso erasmiano continua a exercer no Ocidente e em nossa época, lugar e tempo a partir dos quais refletimos: de fato, o “O quê?” dos discursos de Erasmo exercem tal fascínio, envolvem-nos em discussões que nos parecem tão importantes e de maneira tão convincente ainda hoje que obscurecem totalmente a questão de fundo do “Por quê?” e do “Como?”, a gênese e a natureza do trabalho de uma vida.

Não sem motivo este “O quê?” é estudado usualmente pelos erasmistas como um constructo, uma contribuição pura à história do pensamento e que, do ponto de vista epistemológico e platônico, deve ser pesado e avaliado primeiramente *por si mesmo*, quanto à sua solidez dialética e quanto ao fundamento e enraizamento de seu saber em discussões anteriores; em segundo lugar, em *relação a outras* obras concorrentes na solução dos mesmos problemas, e – o que é mais ingênuo – quanto à maior ou menor verdade de suas conclusões.

Mas entre tantas dificuldades e armadilhas, esperamos que não terá sido inútil o fio de leitura que apresentamos aqui. Um fio de materiais modestos, como aquele de um novelo de lã, mas que permite entrar com mais segurança em uma casa de espelhos

⁹⁰² Isocrate, *Panegyrique*, *op.cit.*, p. 64. A transparência dos objetivos políticos do retórico pode ser observada em uma confissão calculada para aumentar sua confiabilidade: “ (...) *et ceux qui prétendent à l'éloquence, doivent cesser d'écrire sur l'Depôt et sur les autres sujets futiles d'aujourd'hui, rivaliser avec le présent discours et aviser aux moyens de parler mieux que moi sur le même sujet, en se disant qu'il convient aux auteurs de grandes promesses de ne point passer leur temps sur de petits objet et de parler, non pas de ce qui n'améliorera nullement la vie des gens qu'ils persuaderont, mais de choses dont la réalisation les délivrera eux-mêmes de leurs embarras présents et les fera passer aux yeux des autres pour avoir procuré d'immenses biens*” (grifo nosso).

em que não é evidente o que é significado e o que é apenas signo; aquilo que são *res* e o que são *verba*; aquilo que é amplificado ou reduzido como uma figura; aquilo que é pensado e seu reflexo, pura imagem que pode ser deformada, cortada ou multiplicada indefinidamente.

Se não, que se olhe para trás, sem a nostalgia da mulher de Ló⁹⁰³, que se lembre do vertiginoso caleidoscópio de antíteses que atravessam os mais de cinquenta volumes da *Opera Omnia* daquele que foi, segundo sua própria expressão, um Guelfo para os Gibelinos e um Gibelino para os Guelfos:

Em um trecho de Erasmo, lemos que o homem não nasce, ele se torna homem⁹⁰⁴, em outro, que todo homem já nasce com a centelha divina da razão; em uma passagem, que todo homem tem particulares disposições naturais, em outro que os homens têm seu livre arbítrio⁹⁰⁵; em um lugar, lemos Erasmo pró Cícero⁹⁰⁶, em outro, contra Cícero⁹⁰⁷; pró Lutero, contra Lutero; em uma linha defende os sacramentos, em outra, minimiza sua importância⁹⁰⁸; em um argumento, vale-se da crença de que o demônio existe, em outro, ri desta crença⁹⁰⁹; vitupera a retórica⁹¹⁰ ou louva a retórica⁹¹¹; despreza o mundo⁹¹², mas teoriza e age como um epicurista no mundo; Deus é tudo e o homem não é nada ou o homem assemelha-se a Deus pelo uso da mesma razão; Deus

⁹⁰³ Gen, 19, 26.

⁹⁰⁴ Érasme de Rotterdam, *Il faut donner très tôt aux enfants une éducation libérale* in Coletânea Laffont, p. 469.

⁹⁰⁵ Erasmo de Rotterdam, *De Libero Arbitrio*, *op.cit.*

⁹⁰⁶ Desiderius Erasmus of Rotterdam, *De Copia*, *op.cit.*, p. 12. “(...) that Cicero, that father of all eloquence, was so given to this exercise that he used to compete with his friend (...)”.

⁹⁰⁷ Érasme de Rotterdam, *Paraclesis*, *op.cit.*, p. 67. « (...) je souhaiterais que me soit donné une éloquence toute différente de celle de Cicéron (...) ».

⁹⁰⁸ Érasme de Rotterdam, *Querela Pacis*, *op.cit.*, p. 929. “Les théologiens affirment que par l’administration de tous les sacrements, l’esprit céleste se répand en nous. Si leur affirmation est vraie, où est alors l’effet particulier de cet esprit céleste ? ».

⁹⁰⁹ Idem ibidem, p. 946. « (...) ceux qui n’ont aucune raison à produire pour justifier la guerre l’imputeront parfois au destin, ou, selon leur fantaisie, à quelque génie malfaisant, et la haine se trouve ainsi transférée des hommes à ces forces mauvaises ».

⁹¹⁰ Desiderii Erasmi Roterodami, LB, X, *op.cit.*, 1691 E e 1691 C. Na carta a Johannes Witz e empregada como prefácio ao *Livro dos Antibárbaros*, Erasmo esclarece que no projeto inicial deste livro um livro II como ataque à retórica – *vituperatio rethoricae* – sob a máscara de seu inimigo, colocando à prova sua eloquência ao atacar a própria eloquência.

⁹¹¹ Érasme de Rotterdam, *Paraclesis*, *op.cit.*, pp. 67 a 69.

⁹¹² Erasmo da Rotterdam, *Il Disprezzo Del Mondo*, *op.cit.*

predestina cada homem, cada homem possui seu livre arbítrio; unidade ou liberdade na Igreja⁹¹³.

Crítica à noção de inspiração divina ou respaldo a esta noção⁹¹⁴; história sagrada ou história dos homens; sentido literal das Escrituras ou sentido alegórico⁹¹⁵; elogio ao príncipe ou crítica ao príncipe; cultivo do prazer ou desprezo do prazer; concepção de história cíclica ou linear⁹¹⁶; realidade das ideias ou realidade das coisas⁹¹⁷; autonomia da razão frente à natureza ou obediência à tradição, à sabedoria e às leis antigas; atenção a cada letra e *apex* da Bíblia⁹¹⁸ ou atenção apenas ao sentido alegórico da frase; presença real ou simbólica de Cristo na eucaristia⁹¹⁹; combate à superstição ou compreensão, quase aceitação, da superstição⁹²⁰; afastamento do A.T., porque suas promessas foram cumpridas pelos Evangelhos, ou continuidade no emprego de seus pensamentos e imagens; a palavra divina rara, breve, verdadeira e eficaz apresentada como modelo ou a profusão de pensamentos e palavras da escrita retórica⁹²¹; as disciplinas como fim ou as disciplinas como meio; contra ou a favor das peregrinações⁹²²; o rito como parte do sacramento ou o rito como superstição; confiança na vida eterna ou desesperança diante da morte⁹²³; verdade da filosofia ou verdade da Revelação; contra o jejum, a favor do

⁹¹³ De Bujanda, J. M; *Érasme de Rotterdam – Liberté et Unité dans l'Église.*, *op.cit.* A antítese já se encontra no título desta obra.

⁹¹⁴ Érasme de Rotterdam, *Querela Pacis*, *op.cit.*, p. 921. " *L'illustre prophète Esaïe, lorsque, inspiré par le souffle divin, il annonce la venue prochaine du Christ*".

⁹¹⁵ Érasme de Rotterdam, *Enchiridion Militis Christiani*, *op.cit.*, p. 101. " *Parmi les interprètes de l'Écriture Sainte, choisis de préférence ceux qui s'éloignent le plus du sens littéral*".

⁹¹⁶ NA 113. Para o estudo da noção de história em Erasmo é preciso considerar a carta prefácio ao livro de Robert Gauguin, pois em Erasmo convivem duas concepções distintas de história, a cíclica e a linear.

⁹¹⁷ Esta é a separação clássica entre platonismo e aristotelismo; Erasmo emprega argumentos de uma ou outra escola conforme sua utilidade para a causa.

⁹¹⁸ Érasme de Rotterdam, *Préface des Annotationes*, *op.cit.*, p 161. « (...) *le plus minuscule iota, le moindre apex ne devaient pas être tenus pour rien* ».

⁹¹⁹ CA 263. « [Erasmo] *accepte la doctrine de la transsubstantiation sur les bases de l'Écriture, il a pourtant de la sympathie pour ceux qui voient dans l'Eucharistie un symbole* ».

⁹²⁰ Érasme de Rotterdam, *Le Cicéronien* in « Coletânea Mesnard », p. 311. « *Comme nous adorons trouver sur une monnaie l'image d'Hercule, de Mercure, de la Fortune (...) Alors que nous nous moquons de la superstition de ceux qui chérissent un fragment du bois de la Croix ou les icônes de la Trinité et des saints !* ».

⁹²¹ Érasme de Rotterdam, *La Langue*, *op.cit.*, p. 171. Ainda que conhecido pela abundância de sua escrita, o autor adverte sem receio: "Futilidade e vanidade são ligadas, como disse, à loquacidade. Ora, se é verdade que Deus fala muito raramente, fala brevemente e suas palavras são ao mesmo tempo perfeitamente verdadeiras e perfeitamente eficazes" (trad. nossa).

⁹²² CA 297. " *Malgré sa critique acerée dès abus commis à l'occasion des pélerinaes, il [Erasmo] ne condamne pas cette manifestation de la foi*".

⁹²³ Erasmo da Rotterdam, *Della preparazione alla morte*, *op.cit.*, p. 7. Um parágrafo basta para mostrar esta tensão: « *Piuttosto dobbiamo stupire che tanto numerosi siano quelli simili a me, i qualli avendo ed assimilata e professata tutta la filosofia cristiana, tuttavia così temono la morte quasi credano che nulla rimanga dell'uomo, una volta esalata l'anima o diffidino delle promesse di Cristo o disperino del tutto di se medesimi (...)* ».

jejum⁹²⁴; a razão justifica a fé, a fé dispensa a razão; conhecimento direto de Deus e das coisas divinas ou através dos *Studia Humanitatis* etc.

Estas antíteses marcam indiretamente a lembrança que hoje temos do humanista: Erasmo como um erudito que alcançava com sua escrita tanto ignorantes e jovens semialfabetizados quanto homens cultos⁹²⁵; que era um intelectual que também era um anti-intelectual⁹²⁶; Erasmo como entusiasta da educação⁹²⁷, mas atento à importância das disposições naturais⁹²⁸; alguém cujo misticismo intelectualista pode também ser entendido como um antimisticismo⁹²⁹; que ataca os ciceronianos, mas é ciceroniano; que elogia a *Vulgata* Jerônimo, mas que lhe rivaliza com seu *Novum Testamentum*; que teoriza sobre o ensino, mas que evitou a carreira de professor; que critica os escolásticos⁹³⁰, mas é favorável à *via antiqua* de Tomás de Aquino⁹³¹; que é admirador dos cétricos⁹³², mas desconfiado da *via moderna*⁹³³; que critica o fideísmo,

⁹²⁴ Érasme de Rotterdam, *Le Ciceronien* in Coletânea Laffont, *op.cit.*, p. 428. “Supposons que j’aie à parler devant un public mêlé où se trouvent jeunes filles, des femmes mariées (...) [et] que je doive faire l’éloge du jeûne et de la pénitence (...)”.

⁹²⁵ Erasmo da Roterdã, *Adagia* – Introd. e trad. de Davide Canfora, Roma, Salerno Editrice, 2002, p. 603. No comentário ao adágio *Herculei Labores* Erasmo expõe a dificuldade que enfrenta ao resgatar o patrimônio da erudição antiga: “*Le imprese illustre alla gente non piacciono mai: ma soprattutto ciò che è nuovo suscita reazioni negative non solo presso gli ignoranti, ma anche negli uomini colti. Mai siamo così ingrati, invidiosi e critici, mai siamo così prevenuti, come nel giudicare il prodotto delle fatiche di coloro che invece, secondo me, non potrebbero mai essere adeguatamente ringraziati (...)*” – “*Cui cum res praeclarae semper obnoxiae fuerunt, tum vero praecipue novitas non solum apud imperitos, verum etiam apud eruditos. Adeo nusquam magis ingrati sumus, magis invidi, magis morosi, nusquam minus candidi quam in pensitandis eorum laboribus, quibus meo quidem animo nulla unquam satis digna gratia referri queat (...)*”.

⁹²⁶ Popkin, Richard H., *op.cit.*, p. 93.

⁹²⁷ NA 218. “A natureza tem sua eficácia, mas a educação é mais eficaz ainda e triunfa” (trad. nossa).

⁹²⁸ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbari*, ASD, *op.cit.*, p. 35. «*Miram quandam esse naturae vim (...)*».

⁹²⁹ CA 135. “*La synthèse de la métaphysique et de la mystique de Marsile Ficin et de Pic de la Mirandole ont été pratiquement négligeables [por Erasmo]*”.

⁹³⁰ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1738 E a F. Repetimos uma imagem insubstituível: o autor critica os escolásticos por quererem, bruscamente e sem uma preparação interior – *Et quanto religiosius ille quam nos, qui animis rudibus* – não entrar, mas irromper entre os mais reservados segredos divinos – *repente ad divinitatis arcana non ingredimur, sed irrupimus* – Acusa-os de quererem não escalar, mas de voar em direção ao Olimpo – *non adscendimus, sed involamus* – e, como os titãs, de sobreporem massa sobre massa para ocuparem a montanha celeste contra a vontade de Júpiter – *et tanquam gigantes, exstructis in coelum molibus, invito Jove arcem illius occupare conamur*.

⁹³¹ A *via antiqua* é solidária, digamos, próxima, da noção de um Deus que não age livremente, mas antes por uma necessidade natural e por certa propriedade que a sua bondade possui de difundir-se por ela mesma. Esta noção está visivelmente em linha, é herdeira do necessitarismo grego e do platonismo radical das teologias naturais que confundem o Deus cristão com o Bem concebido mais ou menos como uma Natureza (*Bonum diffusivum*).

⁹³² Desiderii Erasmi Roterodami, ASD, *Antibarbari*, *op.cit.*, p. 90. «*(...) satius erat verecundiam Academicorum imitari*».

⁹³³ O velho e conhecido dano causado pelo excesso de confiança do platonismo dos realistas mais radicais da *via antiqua*, dos seguidores de um primeiro Agostinho e dos escolásticos treinados pela metafísica aristotélica, era superado em muito pelo novo perigo da radicalidade do critério de verdade colhido no

mas também as possibilidades da razão; que critica o abuso da dialética, mas é favorável ao treinamento na arte do debate⁹³⁴; que é contra um conhecimento divino acessível para poucos, mas que se posiciona pela necessidade do aprendizado das três línguas para o estudo da teologia⁹³⁵ etc.

Sob efeito de tantas antíteses, mas segurando firmemente o fio da leitura política que nos guiou até aqui, é difícil não reagirmos com a pergunta: se as palavras que significam as coisas, se tornam, por sua vez, coisas para outras palavras⁹³⁶, e assim vão se multiplicando pelas possibilidades de pensar e dizer, *inventio* e *elocutio*, formando uma *verborum rerumque copia*, que se acumula e sobrepõe em várias camadas compondo todo o conhecimento disponível, não chegaria o momento – seria a pergunta – em que alguém fazendo uma incisão profunda, em todas estas camadas alternadas de palavras e coisas, para revelar aquilo que não é palavra ou pensamento mas algo profundo, primitivo e sem nome, viesse a encontrar simplesmente aquilo pulsante que Nietzsche chamou de *vontade de potência*?

O exercício puro e simples de uma vontade de poder, colocada pela natureza e que, para não ser resistida e ser voluntariamente obedecida, se revestirá, se disfarçará, se colorirá – entre os que estão proibidos do uso da força – de pensamentos e palavras persuasivas?

E não estaria também na camada mais subterrânea de outras linguagens, tais como a da música, da arquitetura, dos sentimentos, da dança e outras que de alguma maneira misteriosa persuadem? Não seriam todas diferentes coleções de signos e significados que encadeados com o trabalho – irrefletido ou não – das gerações

estudo da filosofia natural aristotélica por Ockham e pela demasiada insistência sobre um segundo e desesperançado Agostinho feita por seguidores da *via moderna*.

⁹³⁴ Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber*, LB, X, *op.cit.*, 1744 A, “(...) se nenhuma nuvem impedisse a verdade de ser evidente à mente mortal – *Si is esset mortalium animus, qui nulla nube praepeditus* – tanto para ver por si próprio quanto para mostrar aos outros – *facile statim verum et videret, et ostenderet* – em vão exercitaríamos os raciocínios complexos e as sutilezas lógicas – *frustra et ratiocinatione, et dialecticis argutiis exerceremur*”.

⁹³⁵ Érasme de Rotterdam, *Methodus*, *op.cit.*, p. 101. « *En ce qui concerne la connaissance des Lettres, qui nous sert à mieux atteindre ce but, notre premier souci doit être d'apprendre à fond les trois langues, latine, grecque, hébraïque (...)* ».

⁹³⁶ Érasme de Rotterdam, *Préface des Annotations*, *op.cit.*, p. 163. Este pensamento foi exposto de maneira concisa por Erasmo: “*Je passe sous silence que parfois, tandis qu'on traite expressément d'un point, c'en sont d'autres qui se découvrent chemin faisant; il en va comme de ceux qui, tandis qu'ils développent des pensées, sont contraints d'expliquer la logique des mots: nous de même, tandis que nous expliquons des mots, nous sommes parfois contraints de découvrir la force des pensées*”.

escondem, mesmo para aqueles que destas se beneficiam, um único, obscuro e agressivo – mas – impulso de vida?

Estas considerações extemporâneas ameaçam fazer os meios e fins da arte retórica escaparem dos clássicos três compartimentos aristotélicos, até aqui fielmente considerados, e se espriaiem na direção da própria filosofia, além da teologia e outras linguagens humanas, artísticas, afetivas, do vestuário, dos gestos etc., reveladas subitamente como fontes de discursos feitos fundamentalmente para persuadir. A perspectiva política que adotamos parece exigir uma extensiva investigação para que ganhemos mais lucidez sobre nós mesmos e sobre aquilo que sonhamos como um luxo acima e além da natureza, a *cultura*.

Talvez venhamos a descobrir e nos tornemos mais conscientes de que há, sob imensas e antigas camadas de idealizações, uma mal observada e obscura relação de força com o outro, a ambição de persuadir – exercer o máximo da força permitida pela lei entre os particulares – na gênese e natureza de nossas ações no jogo dialético, na vida religiosa, na arte, no amor, na vida social, tal como na *retórica*.

Mas, com estas *lucubrationculae* nos desviamos muito do que seria suficiente para concluir estas páginas, como costumava dizer Erasmo, que ainda poderia ajuntar com um sorriso um alerta contra os especulativos:

« *Celui qui arrache les masques de la comédie de la vie, en est expulsé* »⁹³⁷

Então, voltando à conclusão desta investigação, apenas uma palavra para aqueles que ainda esperam muito do indivíduo original, visionário, à frente de seu tempo e dão pouco valor aos que foram menos originais e buscaram antes o consenso e a unanimidade em sua época com ensinamentos fáceis e imagéticos. Uma palavra então para os que dão pouca atenção para os conhecimentos de origem remota, preservados em fórmulas contraídas, as lições repassadas por anônimos, as vozes das ruas, a opinião simples, o consenso singelo quase inocente, o conhecimento dos mitos, das religiões, das narrativas populares e de autores, suas figuras e frases repetidas por gerações nos poemas, pinturas, canções, objetos de uso cotidiano, etc.

⁹³⁷ Damme, Daniel van, *op.cit.*, p. 173.

Estes buscam na Renascença humanistas que, em tensão heroica com supostas forças conservadoras, antecipam o futuro, criam novas visões do homem, descrevem paisagens inexistentes, concebem ideias revolucionárias. Concordamos – *demus istud* – sempre há o caso excêntrico, exorbitante e inapreensível, especialmente nas artes plásticas, mas os grandes textos que se sobressaem e se tornam famosos, formam correntes que puxam outros textos, arrastam vontades, traçam destinos, são lembrados na elaboração de leis e tratados, na redação da história das cidades, na fundação de instituições perenes, comentados nas escolas e nas reuniões privadas, são textos que, na realidade, longe de rasgarem um véu e postularem uma ruptura com o passado, são textos que fazem exatamente o contrário.

Os textos que moldam o futuro mergulharam antes no passado, buscaram raízes profundas, tatearam na escuridão fios esparsos de memória, resgataram velhas e fragmentadas crenças, histórias, narrativas, dizeres e saberes difusos, para falar o que soa familiar, razoável e atraente. E, sobretudo, enxergaram melhor o presente, ouviram melhor o que já se falava à sua volta, compreenderam melhor o que era já em algum sentido comum, partilhado, consensual ou poderia sê-lo em seu tempo; responderam melhor a exigências eficazes, atuantes já por toda parte, disseram o que já era persuasivo, explicaram e deram nome ao que já era falado por elípces, disseram o que os ouvidos já estavam preparados para ouvir e queriam ouvir sem sabê-lo exatamente, pois não se aceitaria outra palavra nem se festejaria uma diferente. Falamos dos textos retóricos renascentistas que, longe de serem causa, são efeito, acumulações e, enfim, irrupções do tempo.

Aqui nossas palavras encontram outras muito melhores para subvertermos a maneira usual de pensar Erasmo:

« Mon idée du génie – Les grands hommes sont comme les grands époques, des matières explosives, d'énormes accumulations de forces ; historiquement et physiologiquement, leur condition première est toujours la longue attente de leur venue, une préparation, une repliement sur soi-même. (Le grand homme est) différent, héritier d'une civilisation plus forte, plus constante, plus ancienne que celle (de laquelle il est) le seule à y être maître (...) Les grands hommes sont nécessaires, le temps où ils apparaissent est fortuit ; s'ils en deviennent maîtres presque toujours, cela tient à ce qu'ils sont plus forts, plus vieux, à ce qu'ils représentent une plus longue accumulation d'éléments (...) Le génie – en œuvre et en action – est nécessairement gaspilleur, qu'il se gaspille c'est là sa grandeur... L'instinct de conservation est en quelque sorte suspendu ; la pression suprême des forces rayonnantes leur défend toute espèce de précaution et de prudence. On appelle cela 'sacrifice', on vante son 'heroïsme', son indifférence à son propre bien, son abnégation pour une

*idée, une grande cause, une patrie : des malentendus, que toute cela... Il déborde, il se répand, il se gaspille, il ne se ménage pas ; fatalement, irrévocablement, involontairement, tout comme l'irruption d'un fleuve par-dessus ses rives est involontaire. Mais puisque l'on doit beaucoup à de tels explosifs on les a gratifiés, en retour, de bien des choses, par exemple d'une espèce de morale supérieure... Telle est la reconnaissance de l'humanité : elle comprend à contresens ses bienfaiteurs »*⁹³⁸

E anotando o ponto final, fazemos os votos de que grandes homens, indiferentes aos seus próprios sacrifícios e buscando para si a *verborum rerumque copia* das antigas civilizações, encontrem as palavras claras e eloqüentes para o que já se mormura difusamente em seu próprio tempo e venham a ser novos Górgias, Isócrates, Cíceros, Lucianos, Erasmos, Montaignes e Voltaires onde dominem aqueles que ainda pretendem, cercados de uma minoria, saber como *salvar* ou *explicar* todos os homens⁹³⁹.

⁹³⁸ Nietzsche, Friedrich, *Flaneries inactuelles*, *op.cit.*, p. 163.

⁹³⁹ Nietzsche, Friedrich, *Ceux qui veulent rendre l'humanité 'meilleure'*, *op.cit.*, p. 117. “ Si l'on voulait s'exprimer em formule, on pourrai dire: tous les moyens par lesquels jusqu'à présent l'humanité devrait être rendue plus morale étaient foncièrement immoraux”.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Erasmo

Desiderii Erasmi Roterodami, *Opera Omnia LB*, Hildesheim, Georg Olms, 2001.

Desiderii Erasmi Roterodami, *Opera Omnia ASD – Recognita et adnotatione critica instrvcta notisque illvstrata*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company Amsterdam, 1969.

Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbarorum Liber, X*, in *Opera Omnia LB*.

Desiderii Erasmi Roterodami, *Antibarbari* in *Opera Omnia ASD*.

Desiderii Erasmi Roterodami, *Institutio princeps christiani, IV* in *Opera Omnia ASD*.

Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari – a cura di Luca D’Ascia*, Torino, Nino Aragno Editore, 2002.

Érasme de Rotterdam, *Enchiridion Militis Christiani*, introd. et trad. par A. J. Festugière, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.

Érasme de Rotterdam, *Éloge de la Folie*, trad. Pierre de Nolhac, suivi de la Lettre d’Érasme a Dorpius avec des annotations de Maurice Rat, Paris, Éditions Garnier Frères, 1936.

Érasme de Rotterdam, *Lettre à Paul Volz* in Érasme de Rotterdam, *Enchiridion Militis Christiani*, introd. et trad. par A. J. Festugière, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.

Desiderius Erasmus of Rotterdam, *On Copia of Words and Ideas (utraque Verborem ac Rerum Copia)*, translated from latin with an Introd. by Donald B. King, Ph.D and H. David Rix, Ph.D., Milwaukee, Marquette University Press, 1963.

Erasmo da Rotterdam, *Il Disprezzo Del Mondo - Erasmo da Rotterdam*, introd. de Carlo Carena, Arnaldo Mondadori Editore S. p. A, 2000.

Erasmo da Rotterdam, *Adagia – Introd. e trad. de Davide Canfora*, Roma, Salerno Editrice, 2002.

Érasme de Rotterdam – *Liberté et Unité dans l’Église*, Quebec, Editions Cosmos, 1971.

Érasme de Rotterdam, *Convivium Religiosum* in *Érasme – Cinq Banquets*, sous la direction de Jacques Chomar et Daniel Ménager, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.

Érasme de Rotterdam, *La Langue – Introd.*, trad. et notations de Jean-Paul Gillet, Genève, Labor et Fides, 2002.

Érasme de Rotterdam, Carta 2018 para Alfonso Valdés in *Erasmus Roterodami, Dilutio eorum et al*, introd., texte, et commentaires par Émile V. Telle, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1968.

Érasme de Rotterdam, *Le Cicéronien* in *Érasme – La Philosophie Chrétienne – L'éloge de la Folie, E'essai sur le libre arbitre, Le Ciceronien, La refutation de Clichtove*, introd., Trad. et notes par Pierre Mesnard, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970 (Coletânea Mesnard).

Érasme de Rotterdam, *Préface des Annotationes* in *Érasme, Les préfaces au Novum Testamentum*, présentées, trad.es et commentées par Y. Delègue avec la collaboration de J.-P. Gillet, Collection Histoire et Société n° 20, Genève, Labor et Fides, 1990. « Coletânea Delègue »

Érasme de Rotterdam, *Paraclesis ad lectorem pium* in « Coletânea Delègue »

Érasme de Rotterdam, *Apologia* in « Coletânea Delègue »

Érasme de Rotterdam, *Methodus* in « Coletânea Delègue »

Érasme de Rotterdam, *Le Libre Arbitre* in *Érasme – Éloge de la Folie, Adages, Colloques, Reflexions sur l'art, l'éducation, la religion, la guerre, la philosophie et correspondance* – Édition établie par Claude Blum, André Godin, Jean-Claude Margolin et Daniel Ménager, Paris, Robert Laffont, 1992. (Coletânea Laffont)

Érasme de Rotterdam, *Fault-il ou non faire la Guerre aux Turcs?* in Coletânea Laffont.

Érasme de Rotterdam, *Le Cicéronien* in Coletânea Laffont.

Érasme de Rotterdam, *La complainte de la Paix, terrassée de tous les côtés et par toutes les Nations – Querela Pacis* in Coletânea Laffont.

Erasmus da Rotterdam, *Della preparazione alla morte*, trad. Di Mario Genesi, Pinerolo, Alzani Editore, 2004.

Obras sobre Erasmo

Bataillon, Marcel, *Érasme et L'Espagne, Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, Préface de Jean-Claude Margolin, Genève, Librairie Droz S.A., 1998.

Branden, J. P. Vanden, *Erasmus House Anderlecht*, Serie Musea Nostra, Liège, Massoz, 1995.

Brega, Gian Piero, Introd. in Erasmo da Rotterdam, *I Colloqui*, trad., por Gian Piero Brega, Roma, Garzanti, 2001.

Chantraine, Georges, *'Mystère' et 'Philosophie du Christ' selon Érasme*, Préf. , de H. de Lubac, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de Namur, fascicule 49, Belgique, Presses Duculot, 1971.

Crousaz, Karine, *Érasme et le pouvoir de l'imprimerie*, Lausanne, Suisse, Éditions Antipodes, 2005.

Damme, Daniel van, *Erasmus – sa vie, ses oeuvres*, M Weissenbruch S. A., Bruxelles, Imprimeur du Roi, 1964.

De Bujanda, J. M; Introd. in *Érasme de Rotterdam – Liberté et Unité dans l'Église*, Quebec, Editions Cosmos, 1971.

Delègue, Y., ; Gillet, J.-P., Anexe II in *Érasme, Les préfaces au Novum Testamentum*, présentées, trad., et commentées par Y. Delègue avec la collaboration de J.-P. Gillet, Collection Histoire et Société n° 20, Genève, Labor et Fides, 1990.

___ ; Gillet, J.-P., *Introd. Érasme et son démon* in *Érasme, Les préfaces au Novum Testamentum*, présentées, trad. et commentées par Y. Delègue avec la collaboration de J.-P. Gillet, Collection Histoire et Société n° 20, Genève, Labor et Fides, 1990.

Emerton, Ephraim, *Desiderius Erasmus of Rotterdam*, Charleston - USA, Bibliobazaar, 2009.

Jacopin, Paul; Lagrée, Jacqueline, *Érasme Humanisme et Language – Collection "Philosophies"*, Paris, PUF, 1996.

Kumaniecki, Kazimierz, Introd. *Antibarbarorum Liber – Ordinis Primi, Tomus Primvs, in Desiderii Erasmi Roterodami – Opera Omnia – Recognita et adnotatione critica instrvcta notisque illvstrata*, ed. Kazimierz Kumaniecki, Amsterdam, North-Holland Publishing Company Amsterdam, 1969.

Margolin, Jean-Claude ; Blum, Claude; André Godin *et al*, *Les Colloques ou Le monde comme il va* in Coletânea Laffont.

Margolin, Jean-Claude, Introd. *Fault-il ou non faire la Guerre aux Turcs ?* in Coletânea Laffont.

___, *Douze années de bibliographie érasmienn* (1950-1961), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1963.

___, *Quatorze années de bibliographie érasmienn* (1936-1949), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969.

___, *Neuf années de bibliographie érasmienn* (1962-1970), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin & Toronto, University of Toronto Press, 1977.

___, *Cinq années de bibliographie érasmienn* (1971-1975), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1997.

___, Introd. *La complainte de la Paix – Querela Pacis* in Coletânea Laffont.

___, Introd. *Le Trésor de Minerve – Les adages* in Coletânea Laffont.

___, Préf. *Érasme notre Contemporain* in Coletânea Laffont.

___, Préf. in Bataillon, Marcel, *Érasme et L'Espagne, Recherches sur l'histoire spirituelle du XVIe siècle*, préf. de Jean-Claude Margolin, Genève, Librairie Droz S.A., 1998.

___, Verbetes *Humanisme, Dictionnaire* in Coletânea Laffont.

___, Verbetes *Éducation, Dictionnaire* in Coletânea Laffont.

Nassaró, S. L. F., *A unidade da verdade em Erasmo*, dissertação de Mestrado apresentada na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – FFLCH em 13 de dezembro de 2005 na Universidade de São Paulo - USP.

Zweig, Stefan, *Érasme - Grandeur et décadence d'une idée*, trad. de l'allemand par Alzir Hella, Paris, Éditions Grasset, 2004.

Outras fontes

Agostinho, *A doutrina cristã – Manual de exegese e formação cristã*, São Paulo, Ed. Paulinas, 1991.

Agostinho, *A Trindade*, São Paulo, Paulus, 1995.

Augustin, *La Cité de Dieu*, Éditions du Seuil, 1994.

Aristófanis, *As Nuvens, Só para Mulheres, Um Deus Chamado Dinheiro* - trad. do grego e apresentação de Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1995.

Aristote, *Rhétorique*, Introd., trad., notes, bibliographie et index par Pierre Chiron, Paris, GF Flammarion, 2007.

___, *Éthique à Nicomaque*, trad. de J. Barthélemy Saint-Hilaire, revue par Alfredo Gomez-Muller, préf. et notes d'Alfredo Gomez-Muller, Paris, Librairie Générale Française, 1992.

___, *Topiques*, Texte établi et traduit par Jacques Brunschwig, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

___, *Organon, Les Seconds Analytiques*, trad. nouvelle et notes par J. Tricot, tome IV, Paris: J. Vrin, 1962.

___, *La Métaphysique*, Nouvelle édition entièrement refondue, avec commentaire par J. Tricot, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, J. Vrin, 1962.

Cicero, *Contra Catilina* in *Cicero - Catilinarians*, ed. by Andrew Roy Dyck, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

_____, *Tratado da República*, trad. do latim, introd. e notas de Francisco de Oliveira, Lisboa, Círculo de Leitores e Temas e debates, 2008.

_____, *De l'Orateur*, Texte établi par Henri Bornecque, trad. par Edmond Courbaud et Henri Bornecque Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

_____, *Dell'Oratore*, introd. e trad. de Emanuele Narducci, Milano, Biblioteca Universale Rizzoli, 1997.

_____, *L'Orateur* in Cicéron, *L'Orateur - du meilleur genre d'orateurs* - Texte établi et trad. par Albert Yon, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

_____, *Du meilleur genre d'orateurs* in Cicéron, *L'Orateur - du meilleur genre d'orateurs* - Texte établi et trad. par Albert Yon, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

_____, *Dei doveri*, Serie Prosatori di Roma, Bologna, Zanichelli editore, 1991.

Cusa, Nicolau de, *De la docte ignorance*, introd. de Abel Rey, pref. de Bernard Dubant, trad. de L. Moulinier, Paris, Guy Trédaniel, 1979.

Descartes, Renè, *Discurso do Método*, Lisboa, Edições 70, 1986.

Diogène Laërce, *Vie, doctrine et sentences des philosophes illustres* – trad. nouvelle avec notice et notes par Robert Grenaille, Tome II, Paris, Librairie Garnier Frères, 1933.

Egídio Romano, *De Ecclesiastica Potestate*, introd., trad. e notas de Luis A. de Boni, Col. Clássicos do Pensamento Político, Petrópolis, Editora Vozes, 1989.

Isocrate, *Éloge d'Hélène* in Isocrate, *Discours - Contre Euthynous, Callimakhos, Lokhites, Sur l'attelage, Trapézitique, Éginétique, A Demonicos, Contre les Sophistes, Hélène et Busiris*, Texte établi et trad. par Georges Mathieu et Émile Brémond, Tome I, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

_____, *Contre les Sophistes* in Isocrate, *Discours - Contre Euthynous, Callimakhos, Lokhites, Sur l'attelage, Trapézitique, Éginétique, A Demonicos, Contre les Sophistes, Hélène et Busiris*, Texte établi et trad. par Georges Mathieu et Émile Brémond, Tome I, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

_____, *Busiris* in Isocrate, *Discours - Contre Euthynous, Callimakhos, Lokhites, Sur l'attelage, Trapézitique, Éginétique, A Demonicos, Contre les Sophistes, Hélène et Busiris*, Texte établi et trad. par Georges Mathieu et Émile Brémond, Tome I, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

_____, *Panegyrique* in Isocrate, *Discours - Panegyrique, Plataïque, À Nicoclès, Nicoclès, Evagoras, Archidamos* - Texte établi et trad. par Georges Mathieu et Émile Brémond, Tome II, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

_____, *À Nicoclès* in Isocrate, *Discours - Panegyrique, Plataïque, À Nicoclès, Nicoclès, Evagoras, Archidamos* - Texte établi et trad. par Georges Mathieu et Émile Brémond, Tome II, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

_____, *Nicochlès* in Isocrate, *Discours - Panégyrique, Plataïque, À Nicochlès, Nicochlès, Evagoras, Archidamos* - Texte établi et trad. par Georges Mathieu et Émile Brémond, Tome II, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

_____, *Sur la Paix* in Isocrate, *Discours - Sur la Paix, Aréopagitique, Sur l'Échange* - Texte établi et trad. par Georges Mathieu, Tome III, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

_____, *Panathénaïque* in Isocrate, *Discours - Philippe, Panathénaïque, Lettres et Fragments* - Texte établi et trad. par Georges Mathieu et Émile Brémond, Tome IV, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Johan Froben, *Epistula pio lectorem* in Érasme, *Les préfaces au Novum Testamentum*, présentées, trad. et commentées par Y. Delègue avec la collaboration de J.-P. Gillet, Collection Histoire et Société n° 20, Genève, Labor et Fides, 1990.

Lorenzo Valla, *In praise of St Thomas Aquinas* in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by Charles B. Schmitt and Quentin Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Lucien, *Portraits de philosophes*, Introd. générale et notes par Anne-Marie Ozanam, *Démonax, le Banquet ou les Lapithes, le Rêve ou le Coq, Vies de philosophes à vendre, les Ressuscités ou le pêcheur*, Textes établis et trad. par Jacques Bompaigne; *Sur la mort de Péregrinos, Hermotimos, le Navire ou les vœux*, textes trad., introd. et annotés par Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

Lucrécio, *Da Natureza*, pref., trad. e notas de Agostinho da Silva, estudos introd. E. Joyau e G. Ribbeck, Rio de Janeiro, Porto Alegre, São Paulo, Editora Globo, 1962.

Lutero, M., *De servo Arbitrio*, em *Obras de Martin Lutero – la voluntad determinada*, trad. castelhana de Erich sexauer, Buenos Aires, Publicaciones El Escudo y Paidós, 1976.

Machiavelli, Niccolò, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* in *Le Opere*, a cura di Mario Martelli, Firenze, Sansoni Editore, 1992.

Nietzsche, Frederico, *Assim falava Zaratustra (livro para toda a gente e para ninguém)*, São Paulo, Brasil Editora S. A., 1961.

_____, *Le crépuscule des idoles*, suivi de *Le cas Wagner*, trad. d'Henri Albert, Introd., chronologie, bibliographie par Christian Jambet, Paris, GF Flammarion, 1985.

_____, *L'Antéchrist suivi de Ecce Homo*, Collection Folio/Essais, Textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémerly, Paris, Gallimard, 2008.

Nova Vulgata – Bibliorum Sacrorum Editio, Città del Vaticano, Libreria Ed. Vaticana, Editio Typica Altera, 1998.

Ovide, *Les métamorphoses*, trad., introd. et notes par Joseph Chamonard, Paris, GF Flammarion, Paris, Garnier Frères, 1966

P. Virgili Maronis, *Bucolica in Opera*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1905.

Platão, *A República*, introd., trad. e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

_____, *Meno in The dialogues of Plato – Vol I*, translated into English with analyses and introd. by B. Kowett, M. A. in four volumes, Oxford, Oxford University Press, 1969.

_____, *Apologie de Socrate in Oeuvres Complètes*, Tome I, Paris, Société d'Éditions "Les Belles Lettres", 1925.

_____, *Gorgias*, Prés. et trad. para Monique Canto-Sperber, Paris, GF Flammarion, 2007.

_____, *Phèdre*, texte établi et trad. par Claude Moreschini et Paul Vicaire, Préface de Jacques Brunschwig, Introd. et notes de Guy Samama, Collection dirigée par Héliane Monsacré, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

_____, *Protagoras*, trad. nouvelle, introd. et commentaires de Monique Trédé et Paul Démont, Paris, Librairie Générale Française, 1993

Pseudo-Plutarque, *Vies des dix Orateurs in IV – Vie de Isocrate in Isocrate, Discours - Philippe, Panathénaique, Lettres et Fragments - Texte établi et trad. par Georges Mathieu et Émile Brémond*, Tome IV, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Quintilien, *Institution Oratoire*, Texte révisé et trad. avec introd. et notes par Henri Bornècque, Paris, Librairie Garnier Frères, 1934.

Quinto Horacio Flaco, *Horace, Oeuvres Complètes – odes et epodes*, trad. nouvelle avec une introd. et des notes par François Richard – Tomo Premier, Paris, Classiques Garnier, 1950.

Séneque, *De la Brièveté de la vie in Séneque, Dialogues – De la Vie Heureuse – De la Brièveté de la vie*, texte établie et trad. par A. Bourgery, Paris, Société d'Éds. Les Belles Lettres, 1923.

Sextus Empiricus, *Against Logicians, Vol. II*, with an English trans. by R. G. Bury, Edinburg, Harvard University Press, 1997.

Suétone, *Les douze césars*, nouvelle éd. avec une introd. et des notes par Maurice Rat, Tomo Premier, Paris, Classiques Garnier, 1954.

Obras críticas

Arfelli, Dario, *Nota in Ciceroni, Dei doveri*, Serie Prosatori di Roma, Bologna, Zanichelli ed., 1991.

Boni, Luis A. de, Introd. in Egídio Romano, *De Ecclesiastica Potestate*, introd., trad. e notas de Luis A. de Boni, Col. Clássicos do Pensamento Político, Petrópolis, Editora Vozes, 1989.

Brémond, Émile, *Notice, A Demônios in Isocrate, Discours*, Tomo I.

_____, *Notice, Nicocles in Isocrate, Discours*, Tomo II.

_____, *Notice, Panathenaique in Isocrate, Discours*, Tomo IV.

_____, Plutarque, *Vies des dix Orateurs in Isocrate, Discours*, Tomo IV.

Cassin, Barbara, *O efeito sofístico – Sofística, filosofia, retórica, literatura*, trad. de Ana L. de Oliveira, Maria Cristina F. Ferraz e Paulo Pinheiro, Coleção Trans, São Paulo, Editora 34, 2005.

Cassirer, E.; Kristeller, P. O ; Randall Jr.; *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1948.

Chiron, Pierre, *Introd. in Aristote, Rhétorique*, introd., trad., notes, bibliographie et index par Pierre Chiron, Paris, GF Flammarion, 2007

Fèbvre, Lucien, *Au coeur religieux du XVIe siècle*, Paris, Librairie Générale Française, 1983.

Fumaroli, Marc, *L'Âge de l'Éloquence – Rhétorique et “res literária” de la Renaissance au seuil de l'Époque classique*, Genève, Librairie Droz S. A., 2002.

Garin, Eugenio, *Hermétisme et Renaissance*, trad. de l'italien par Bertrand Schefer, Paris, Editions Allia, 2001.

Gilson, Étienne, *La Philosophie au Moyen Age – Des origines patristiques à la fin du XIV siècle*, Paris, Payot, 1952.

Gillet, Jean-Paul, *Introd. In Érasme de Rotterdam, La Langue – Introd.*, trad. et notations de Jean-Paul Gillet, Genève, Labor et Fides, 2002.

Gomperz, Theodor, *Les Sophistes (Les penseurs de la Grèce - Histoire de la philosophie antique*, Tome I, livre III, chap. V, VI e VII), collection *Le Philosophe*, Houilles, Éd. Manucius, 2008.

_____, *Les disciples de Parménide (Les penseurs de la Grèce - Histoire de la philosophie antique*, Tome I, livro II, chap. II e III) collection *Le Philosophe*, Houilles, Éd., Manucius, 2009.

Jaeger, Werner, *Paidéia – A formação do Homem grego*, São Paulo, Martins Fontes / Universidade de Brasília, 1989.

Kristeller, Paul Oskar; *El Pensamiento Renascentista y sus fuentes – Compilador Michael Mooney*, trad. de Federico Patán López, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Marton, Scarlett, *Nietzsche – A transvaloração dos valores*, Coleção Logos, São Paulo, Editora Moderna, 1ª Edição, 1993.

Mathieu, Georges, Introd. in Isocrate, *Discours - Contre Euthynous, Callimakhos, Lokhites, Sur l'attelage, Trapézitique, Éginétique, A Démonicos, Contre les Sophistes, Hélène et Busiris*, Texte établi et trad. par Georges Mathieu et Émile Brémond, Tome I, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

_____, *Notice, Pannégyrique* in Isocrate, *Discours - Panégyrique, Plataïque, À Nicoclès, Nicoclès, Evagoras, Archidamos* - Texte établi et trad. par Georges Mathieu et Émile Brémond, Tome II, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

_____, Introd. *Lettres* in Isocrate, *Discours - Philippe, Panathénaïque, Lettres et Fragments* - Texte établi et trad. par Georges Mathieu et Émile Brémond, Tome IV, Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Mesnard, Pierre, Introd. *La philosophie chrétienne, de Marcile Ficin a Jean Calvin in Érasme – La Philosophie Chrétienne*, introd., trad. e notes par Pierre Mesnard, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.

Meyer, Michel, *La problématologie comme clé pour l'unité de la rhétorique in Histoire de la rhétorique – des grec a nos jours* – Sous la direction de Michel Meyer, Paris, Librairie Générale Française, 1999.

Mondolfo, Rodolfo, *Sócrates* - trad. de Lycurgo Gomes da Motta, São Paulo, Ed. Mestre Jou, 1963.

Ozanam, Anne-Marie, Introd. *Vie de Démonax* in Lucien, *Portraits de philosophes*, Introd. générale et notes par Anne-Marie Ozanam, *Démonax, le Banquet ou les Lapithes, le Rêve ou le Coq, Vies de philosophes à vendre, les Ressuscités ou le pêcheur*, Textes établis et trad.s par Jacques Bompaigne; *Sur la mort de Péregrinos, Hermotimos, le Navire ou les voeux*, textes trad., introd. et annotés par Anne-Marie Ozanam, Paris, Les Belles Lettres, 2008.

Pernot, Laurent, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Librairie Générale Française, 2000.

Popkin, Richard H., *Histoire du Scepticisme d'Érasme a Spinoza* – trad. de Christine Hivet, Paris, Presse Universitaires de France, 1995.

Prélot, M, *Histoire des idées Politiques*, 3ª ed., Paris, 1966.

Rico, Francisco, *Il sogno dell'umanesimo – da Petrarca a Erasmo*, Torino, Giulio Einaudi, 1998.

Schefer, Bertrand, *Avant-propos* in Garin, Eugenio, *Hermétisme et Renaissance*, trad. de l'italien par Bertrand Schefer, Paris, Editions Allia, 2001.

Schmitt, Charles B., Skinner, Quentin, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Edited by Charles B. Schmitt and Quentin Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Skinner, Quentin, *As fundações do pensamento político moderno*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

Timmermans, Benoît, *Renaissance et modernité de la rhétorique* in *Histoire de la rhétorique – des grecs à nos jours – Sous la direction de Michel Meyer*, Paris, Librairie Générale Française, 1999.

Vernant, Jean-Pierre, *L'individu, la mort, l'amour, soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Collection Folio/Histoire, Paris, Gallimard, 1989.

Wolff, Francis, “Trois techniques de vérité dans la Grèce Classique: Aristote et l'argumentation”, *Hermès*, 15, 1995 : Paris.

Anexo A

A carreira retórica de Erasmo

Esta é a ocasião de propormos uma breve consideração biográfica sobre como Erasmo estabeleceu sua alta posição como mestre retórico. Entre as várias abordagens possíveis, a que gostaríamos de apresentar primeiramente consideraria que parte do sucesso de Erasmo tem origem no fato de este ter saído à frente dos concorrentes retóricos no uso da nascente imprensa para o oferecimento, a proposição de um discurso religioso mais persuasivo que aqueles da escolástica ou da religiosidade simples tradicional para tratar da crucial, à época, relação de todos e de cada um com a divindade.

Vejamos o quadro anterior. De maneira geral, podemos pensar a conversão sem batalhas do Império Romano no século IV já como a substituição de uma retórica pagã por outra religiosa e presumir que haja ocorrido nos três séculos anteriores uma longa disputa retórica entre estas.

Os gêneros de discurso descritos e analisados por Aristóteles, o judiciário, o deliberativo e o epidítico, vinculados a eventos sociais precisos na cidade, o tribunal, a assembleia deliberativa e a assembleia cívica, não contemplaram – e nem poderiam prever – as reuniões religiosas particulares que sob tiranias ou impérios cresceriam enormemente de importância com o parcialismo do judiciário, o esvaziamento dos conselhos deliberativos e a adoção de uma exterior religião de Estado. Vemos que esta diminuição do espaço público pode ter causado uma fuga para a religiosidade no âmbito do espaço privado e ter favorecido o inovador discurso pacifista e salvacionista da nova religião cristã.

Ocorre que as numerosas reuniões privadas não usariam menos os recursos retóricos que já estão na base de um sistema de ensino moldado por longa e anterior experiência republicana, que nem a advinda Roma Imperial desmontou, ao contrário, o adaptou⁹⁴⁰: não é sem razão que já no século I o apóstolo Paulo obteve grande ascendência entre os demais por ter sido privilegiado justamente por este sistema de

⁹⁴⁰ É notório que Quintiliano foi algo como um funcionário público, *regiamente* pago; estava de fato sob uma ditadura.

ensino retórico⁹⁴¹. Sendo mais persuasivo que outros discursos religiosos no âmbito das reuniões privadas, o discurso religioso cristão se dissemina e acaba por se tornar o discurso oficial de um Império Romano convertido.

Depois de estabelecido como o discurso o mais persuasivo, seus oradores se permitiram enfrentar calma e longamente os sobreviventes argumentos filosóficos da tradição grega que já haviam alcançado pequenos círculos em Roma. Em um primeiro momento tratava-se apenas de disputa contra um último reduto ainda sensível aos ensinamentos de alguma antiga escola pagã de filosofia⁹⁴², escolas agora vistas como frágeis concorrentes das quais restavam poucos defensores e poucos testemunhos escritos, mas que ainda impediam um domínio retórico completo que respondesse a todo questionamento e permitisse uma visão religiosa que englobasse todo o conhecimento disponível à época⁹⁴³.

Em seguida à assimilação e tentativa de superação de Platão operadas por neoplatônicos cristãos e Agostinho, notou-se que o pensamento filosófico fundado em obras lógicas de Aristóteles traduzidas e comentadas por Boécio, que as reuniu em um *Organon* no começo do século VI, permitia mesmo uma maior aproximação da divindade, pois o que era uma experiência intelectual mais rigorosa, logo adquiriu o sentido de uma experiência mística acessível para poucos.

Neste estágio de uma retórica religiosa⁹⁴⁴ que é enriquecida pela incorporação de recursos de uma escola filosófica, aplicando de fato o grande ensinamento de Cícero no seu *De Oratore*⁹⁴⁵, não será surpreendente observar que o grau de santidade dos religiosos passa a depender do grau de perícia no domínio retórico de um conjunto de conceitos e vocabulário cultivado por uma elite intelectual, bem certo não livre de todo tipo de disputa.

⁹⁴¹ Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari*, *op.cit.*, p. 89. Erasmo apresenta outra interpretação através de um de seus personagens: “*Ma i cristiani, rendendosi conto che gli avversari li incalzavano con le armi dell’erudizione e dell’eloquenza, cominciarono anche loro a procurarsi quel tipo di dardi, per trasfiggere i nemico (come dicevano) con la sua stessa spada*”.

⁹⁴² Lembramos que a Academia platônica foi fechada apenas em 529.

⁹⁴³ Noção empregada pelo Prof. Dr. Sérgio Cardoso em conferência realizada em 19 de maio de 2004 na Universidade São Judas Tadeu, São Paulo, SP.

⁹⁴⁴ A expressão “retórica religiosa” é empregada aqui em sentido figurado denotando o conjunto de tópicos descobertas e sistematizadas em uma doutrina religiosa.

⁹⁴⁵ Cícero, *De l’Orateur*, Livre III, *op.cit.*, p. 33. Entre várias passagens no *Orator* e no *De Oratore*, extraímos a seguinte do *De Oratore*: « (...) mais ceci soit bien entendu : l’éloquence est quelque chose de si grand que son domaine s’étend à toutes les matières contenues dans tous les livres des philosophes, ouvrages qu’aucun de ces petits esprits [maus retores] n’a jamais abordés ».

São desta época os títulos que Erasmo denuncia de maneira risonha: “Santo Doutor”, “Doutor Irrefragável”, “Doutor Sutilíssimo” e “Doutor Seráfico”⁹⁴⁶. Inevitavelmente, esta retórica religiosa que se especializa, com a tortuosidade e cumprimento da cadeia de seus novos argumentos, torna-se proibitiva para quem não pertença a uma família de prestígio que lhe garanta sua aceitação em um monastério no qual, desprezando os trabalhos no mundo, possa dedicar-se integralmente ao que parecia aos demais um labirinto verbal em língua que já começava a parecer sagrada e possuir poderes mágicos.

Mesmo com a alternativa das escolas catedrálcias, a procura por vagas maior que a oferta, fez com que leigos, que também pretendiam conhecer ou fazer seus filhos conhecerem e beneficiarem-se dos mistérios teológicos, formassem consórcios de alunos pagantes de professores particulares⁹⁴⁷; logo estes consórcios originaram universidades⁹⁴⁸ que, economicamente florescentes, em sua maioria passaram para o âmbito de influência clerical onipresente

⁹⁴⁶ Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari*, *op.cit.* p. 148: “Além de ‘sumas’ e ‘sumas das sumas’ como se dispensassem as fontes – *sunt qui summas & summarum summas appellant, quasi lectori non fit alius scriptor requirendus* – escolhem com presunção extravagante pseudônimos pomposos para sugerirem algo de excelso e sobre-humano – *ut ipsi praeclarum aliquid ac supra hominem profiteri videantur* – citam, se chegam a fazê-lo, grandes escritores da Antiguidade cristã como Basílio, Orígenes e Crisóstomo, com a afetação de juízes severos – *aut non citant aut contentim citant, velut censores* – se tratam por títulos famosos tais como ‘Santo Doutor’, ‘Doutor Irrefragável’, ‘Doutor Sutilíssimo’ e ‘Doutor Seráfico’ como se mencionassem algo de mais sublime que o próprio Evangelho – *crepant illos suos Doctores santos, Doctores irrefragabiles, Doctores sutilissimos, Doctores seraphicos, tum sibi videntur adferre cui cedere debeat etiam majestas Evangélica*.

⁹⁴⁷ «*La Sorbonne tire son origine dans le collège fondé en 1253 au sein de l'Université de Paris par Robert de Sorbon, du nom d'un village des Ardennes, chapelain et confesseur du roi saint Louis. La fondation fut confirmée par le roi en 1257. On y enseignait principalement la théologie aux étudiants pauvres et elle s'est développée rapidement*» (grifo nosso). Extraído de pesquisa na internet através do site Google com a palavra “Sorbonne”.

⁹⁴⁸ “*C’est au cours du XIIe siècle qu’apparaîtra la corporation des maîtres et des étudiants parisiens qui introduira, parallèlement à l’école théologique épiscopale du cloître Notre-Dame, l’enseignement des arts libéraux - la grammaire, la rhétorique et la dialectique d’une part, l’arithmétique, la géométrie, l’astronomie et la musique d’autre part. Cet enseignement de caractère privé - « universitas » signifie corporation, ensemble - avait été notamment illustré au début du siècle par Abélard, dont les audaces dialectiques avaient suscité la réprobation de l’autorité ecclésiastique.*” (grifo nosso). Trecho de texto divulgado em 21 de outubro de 2008 pelo site institucional da Universidade Paris 1 – Pantheon-Sorbonne no endereço internet <http://www.univ-paris1.fr/universite/historique/article164.html>. Este texto faz parecer que o conjunto (*universitas*) de mestres e alunos já se devota unicamente e de maneira laica aos *studia humanitatis*, interpretação que é corrigida pela seguinte passagem: “*L’organisation de l’enseignement en quatre facultés, droit canon ou décret, médecine, théologie et « arts libéraux » (grammaire, rhétorique, dialectique, arithmétique, géométrie, musique, astronomie), remonte à un arbitrage pontifical de 1213*” (grifo nosso). Trecho de pesquisa feita na internet através do site google com a expressão «*Université de Paris*». Note-se que o brasão da Universidade de Paris ainda mostra a mão de Deus saindo dentre as nuvens para passar abaixo um livro fechado sobre a divisa “*Hic et ubique terrarum*”.

No entanto, a existência desta árdua retórica religiosa, que além de oferecer prestígio social por ser a língua do poder, prometia para o iniciado a revelação dos arcanos da divindade, sua elevação pelo estudo ao círculo celestial, à superação da condição humana até a obtenção da imortalidade; esta retórica religiosa, dizia, que depois de eliminar toda resistência pagã e se impor, refina-se nas mãos da casta que a controla e cria um fosso entre os que têm acesso a este privilégio em monastérios ou cursos universitários de teologia – algo como uma *Nomenklatura* religiosa – e a grande maioria da população.

Enorme contingente que, desde a desorganização do Sacro Império Romano e suas escolas e a crescente deterioração medieval das condições gerais de ensino, estava limitada à um exíguo aparato de ideias religiosas fáceis de serem aceitas, tais como a crença nas virtudes mágicas de orações, relíquias, intercessão de santos e seus signos, sacrifícios e cerimônias, narrativas milagrosas.

Com outras palavras, podemos dizer que um discurso fácil e includente, depois de se impor completamente, vê nascer em seu meio uma luta por distinção que é interna e vencida por aqueles que, para se afastarem da religiosidade vulgar, trazem para seu discurso aportes de filosofia, desenvolvem um discurso acessível para poucos, o que o torna um discurso excludente.

Ocorre que o pobre patrimônio de ideias religiosas simplistas satisfazem cada vez menos uma população europeia que volta lentamente a se urbanizar e a intensificar as relações e trocas sociais, lugar da conversação curiosa e da espontânea comparação com os privilégios religiosos do clero. De fato, frequentemente atentamos apenas para seus privilégios econômicos.

Neste quadro é que Erasmo obterá prestígio ao oferecer, especialmente para a elite econômica urbana renascentista – que se desesperava de tentar, simultaneamente aos seus afazeres no mundo, conhecer e acompanhar as áridas *subtilitates* da retórica escolástica – um caminho mais curto, agradável e persuasivo para a aproximação da divindade: a Filosofia de Cristo – *Philosophia Christi*, uma brilhante e persuasiva elaboração retórica tecida por quem é treinado no manejo do amplo repertório de tópicos preservadas por textos greco-latinos e patrísticos. Por quem, graças às ferramentas da gramática e da filologia, é capaz de ler as Santas Escrituras como livros

profanos; e que ainda conhece bem o já popular – porque nada especulativo e doutrinariamente exíguo⁹⁴⁹ – discurso cristológico da Ordem dos Irmãos da Vida Comum, como atestado pelo grande sucesso da obra *A imitação de Cristo – De Imitatione Christi*⁹⁵⁰.

Estas expectativas do tempo foram entendidas por um mestre retórico que ainda hoje é tomado apressadamente por um intelectual idealista que escrevia em latim para uma elite capaz de compreender e implementar seus *ideiais*; pensador que teria se sacrificado ao abrir mão do público maior que poderia ter tido com o emprego do vernáculo, como vários autores já faziam em toda a Europa.

É preciso lembrar, porém, que, em seu tempo, as monarquias já se fortaleciam e mesmo as Repúblicas italianas passavam para as mãos de *condotieris*; o poder migrava para as mãos de uma aristocracia. Escrevendo em latim de envolvente frescor, arriscando neologismos para ser atual, atraente, Erasmo não significará menos com sua obra já imortalizada se observarmos hoje em seus textos o procedimento do retórico em busca da glória entre os homens, como é natural e altamente louvável na história da disciplina; se acompanhamos suas iniciativas para constantemente ampliar sua influência junto aos leitores de latim de sua época, a elite econômica, política e eclesiástica europeia.

Entre os erasmistas há uma grande polêmica sobre o exato público desejado por Erasmo. Mas erramos se tomamos também literalmente demais o que o próprio autor diz almejar para sua obra. Para escapar de infundáveis incongruências entre os próprios textos, é preciso um distanciamento crítico da letra, daquilo que é nominalmente dito,

⁹⁴⁹ Mesnard, Pierre, *op.cit.*, p. 9. “Mais il ne faut pas oublier que les éléments de base [de la *Philosophia Christi*] ne sont pas directement fournis par la spiritualité spéculative. L’humus religieux est l’humble doctrine des Frères de la vie chrétienne, et l’élément intellectuel est fourni non par la haute métaphysique, mais par la philosophie. Apprendre à bien parler pour arriver à prier Dieu dans sa propre langue, si l’on peut dire, et se contenter d’entendre avec un cœur pur et une bonne volonté complète les paroles mêmes de Jésus-Christ. De la grammaire à l’Evangile, suivant l’élan naturel d’un cœur généreux et d’une intelligence purifiée, tel est le cheminement normal de cette philosophie chrétienne” (grifo nosso).

⁹⁵⁰ Na Bnf há o impressionante número de 47 incunábulo, portanto, impressos antes de 1500 de Thomas a Kempis (1380? – 1471). Afora dois livros que são intitulados *Soliloquium animae e Hortulus rosarum de valle lachrymarum...*, todos os demais são edições do seu famoso *De Imitatione Christi*.

e.g.: “*Puisse le paysan au manche de sa charrue en chanter des passages, le tisserand à ses lisses en moduler quelque air (...)*”⁹⁵¹.

É preciso um distânciamento mínimo para se perceber que a satisfação de seus objetivos políticos, como mestre retórico, não está exatamente em chegar, ele, pessoalmente, ao carroceiro e à tecedora, como uma leitura democrática, cristã, idealista, anacrônica destes seus trechos fazem crer inocentemente: o humanista jamais escreveu em línguas modernas ou editou traduções de suas obras em línguas modernas; provavelmente estimulou, secundariamente, que outros o fizessem, pois já era prestigioso ser traduzido para as línguas populares. É preciso lembrar que Erasmo também não deseja interessar apenas ao círculo fechado dos altamente eruditos, como recrimina a Guillaume Budé⁹⁵².

Como retórico, Erasmo fala à aristocracia, para os bem posicionados, para o extrato elevado da classe dos magistrados, comerciantes, professores etc., e fala o que será bem recebido por estes e reforçará seu prestígio de autor⁹⁵³. O carroceiro e a tecedora são tipos populares citados, como outros que aparecem em seus *Diálogos*, porque são conhecidos destas elites para quem, na verdade, estas obras em latim colorido e elegante⁹⁵⁴ são escritos, não exatamente para o carroceiro e a tecedora eles próprios lerem.

⁹⁵¹ Érasme de Rotterdam, *Paraclesis*, op.cit, p. 75. “*Je voudrais que toutes les plus humbles des femmes lisent les évangiles, lisent les épîtres de Paul. Puissent ces livres être traduits en toutes les langues, de façon que les Écossais, les Irlandais, mais aussi les Turcs et les Sarracins soient en mesure de les lire et de les connaître. Tel est le premier stade; les faire connaître par tout moyen. Admetons: beaucoup en riront, mais certains y seront pris. Puisse le paysan au manche de sa charrue en chanter des passages, le tisserand à ses lisses en moduler quelque air, ou le voyageur alléger la fatigue de sa route avec ces récits; puissent ceux-ci faire les conversations de tous les chrétiens (...)*”.

⁹⁵² Crousaz, Karine, op.cit., p. 32. “*Toi, tu as préféré être compris des seuls érudits, moi (si cela m’est possible) du plus grand nombre de gens*”.

⁹⁵³ CA 277. “*La pédagogie d’Érasme serait essentiellement aristocratique, correspondant aux intérêts de la noblesse embourgeoisée*”.

⁹⁵⁴ Empregamos aqui o adjetivo *elegante* não apenas no atual sentido estético, mas sobretudo ético: elegante como quem pode eger – *eligere* – o melhor comportamento a cada situação; aquele que pode escolher porque conhece vários comportamentos possíveis a cada situação. Oferecemos um exemplo do que não seria um latim elegante, tomando apenas algumas linhas de um editor de obras erasmianas, cujo nome – *noblesse oblige* – vamos preservar. Este editor, em um prefácio a uma obra religiosa de Erasmo mistura seus interesses morais e materiais em um mesmo parágrafo que ainda leva o nome de *Cristo*, o que causa uma confusão tripla de assuntos: “*J’ai toujours eu à coeur, cher lecteur, que notre atelier ne sortent que de bons auteurs, ceux notamment dont la lecture profite aux bonnes moeurs et à la piété; et ce fruit-là, j’en atteste le Christ, c’est lui que j’espère, tout autant que le profit pécuniaire - Atque eum fructum teste Christo, non minus specto (sic) quam lucrum pecuniarium*”. (Érasme, *Les Préfaces au Novum Testamentum*, op.cit., pp. 176 e 177).

Para esta camada dirigente política, econômica e eclesiástica Erasmo augura, sem exigir consequência, que sejam seus escritos e traduções clássicas um dia, idealmente, acessíveis para todo o povo. Este augúrio para um dia distante no futuro, fundado na dominante concepção igualitária cristã, é irrecusável para esta aristocracia, ao menos no nível do discurso. E Erasmo, conhecedor desta convenção, a emprega retoricamente dirigindo-se aos aristocratas e à nascente burguesia; de fato não expressa este augúrio diretamente para o povo, não busca o apoio popular, não se dirige ao povo, simplesmente porque o povo analfabeto não o lê.

Obviamente é difícil pinçar nos textos erasmianos a confissão dos objetivos seculares, *mundanos*, de um retórico capaz de escrever justamente um *Sobre o desprezo do Mundo – De Contemptu Mundi*⁹⁵⁵. Mas já neste livro, para o leitor alerta, a fuga do mundo não é mais a recusa medieval do mundo dominado pelo pecado e sim a busca clássica do *otium cum litteris*, uma tópica do privilégio já fixada pela imagem do jardim de Epicuro, que idealiza para si todo erudito ou aristocrata que quer a distinção mesmo entre seus pares.

Ocorre que, sob esta tópica e suas variações, um retórico visa a seduzir o leitor, atrair de fato o leitor para a sua pessoa e influência, cuidando para não expressar nada além da imagem de um erudito desinteressado, pacífico, não competitivo e retirado das coisas do mundo, um personagem fácil de admirar e amar, como faz com mais evidência no seguinte trecho⁹⁵⁶:

“Par ailleurs, nous sommes si loin d’être chatouillé par la douceur de la renommée – fama dulcedine – que nous n’aurions même pas signé de nos nom, si nous n’avions pas craint que ce procédé ne diminuât l’utilité de l’ouvrage, puis qu’un livre anonyme est suspect à tout le monde (...)”⁹⁵⁷

Apesar de escrever isto Erasmo nem considera, obviamente, a hipótese de dividir a autoria de sua tradução de seu *Novum Testamentum*, a partir dos originais gregos, com um conselho editorial sob o patrocínio da Igreja ou de uma Universidade, como aliás foi o caso da edição da Bíblia pela Universidade de Alcalá⁹⁵⁸. Erasmo restringe-se, com esta

⁹⁵⁵ Erasmo da Rotterdam, *Il Disprezzo Del Mondo - Erasmo da Rotterdam*, introd. de Carlo Carena, Arnaldo Mondadori Editore S. p. A, 2000.

⁹⁵⁶ Érasme de Rotterdam, *Préface des Annotations* in “Coletânea Delègue”, p. 169.

⁹⁵⁷ Idem, pp. 167 e 169. Corrige a versão francesa que grafa “son nom”, pois no original está: “(...) ne nomem quidem nostrum”.

⁹⁵⁸ Bataillon, Marcel, *op.cit.*, p. 24. “Elle est, à n’en pas douté, l’aboutissement d’un effort collectif de

tópica *nonchalante*, a atrair o leitor para o âmbito da sua autoridade e influência. Aqui isto é cuidadosamente escondido, mas podemos ocasionalmente ouvir escapar em um trecho ou outro uma pequena confissão do ambicioso mestre retórico:

“Ainsi, valeureux lecteur, quand tu rencontreras l'une de nos innovations, ne la rejette pas (...) car tu nous prives ensemble moi de la gloire, toi du bénéfice que nous tirerions de ce travail” ⁹⁵⁹ (grifo nosso)

“En moi-même, je n'ignorais pas que ces minuties sont comme de épines, et qu'elles causent bien plus de sueur que de gloire; ce genre de travail ne rapporte guère de gratitude à leur auteur, et pour le lecteur il es plus profitable qu'agréable” ⁹⁶⁰ (grifos nossos)

A prioridade para a sua carreira retórica junto à aristocracia europeia é especialmente visível se a contrapomos à sua atividade de ensino, o que usualmente desconcerta os erasmistas ⁹⁶¹: a sua curta carreira de professor particular de latim em Paris para filhos desta aristocracia foi apenas uma contigência inicial até que obtivesse renome com seus escritos.

Diga-se *en passant* que foi também a ocasião de estabelecer fortes amizades com famílias poderosas, como aconteceu com seu aluno William Blount, futuro Baron Mountjoy, que lhe convidou para sua primeira estadia na Inglaterra, o que lhe possibilitou ser notado por altos integrantes da aristocracia local, tais como Thomas More e John Colet.

Em verdade, Erasmo aceitou posteriormente duas cadeiras em Cambridge para lecionar grego e teologia, mas logo se desembaraçou do que parece lhe ter sido um contrangimento ocasional. Curiosamente, o fato de ter sempre recusado cargo de professor nas maiores universidades de seu tempo é ainda hoje recebida como mostra de *desapego* cristão ou despojada busca de independência.

longue haleine que Cisneros a estimulé et dirige des l'origine”.

⁹⁵⁹ Erasme de Rotterdam, *Apologia* in « Coletânea Delègue », *op.cit.*, p. 143. Mais exatamente, no original: “(...) *simul et me fraudans mea laude, et te operis utilitate*”, p. 140. A tradução de *laude* por “glória” é fiel à nossa perspectiva retórica.

⁹⁶⁰ Erasme de Rotterdam, *Préface des Annotations*, *op.cit.*, p. 159. No original latino, p. 158, a palavra usada é mesmo *Gloria*: « (...) *spinas longe plus habere sudoris quam gloriae, neque multum gratiae ex hoc labore genere solere redire ad autorem* (...) » .

⁹⁶¹ Mesnard, Pierre, *op.cit.*, p. 13. “*Erasme semble avoir eu peu de goût pour la solide preparation et la continuité d'un cours magistral, et encore moins pour le contact humain avec les étudiants constitués en corps*”.

Mas sempre que pôde, Erasmo deixou de lecionar, pois naturalmente todo retórico julga perda de tempo falar para poucos, se, ao escrever, pode falar para muitos⁹⁶². Falar para muitos, não para todos, obviamente, mas exatamente como faziam os antigos Sofistas e mestres retóricos gregos, assim que adquiriam fama suficiente, deixavam de ser logógrafos, que escrevem e advogam para outros, para fundarem uma escola de retórica; deixavam em seguida, gradativamente, de se dedicar também aos alunos de retórica – como Erasmo também fez ao escrever sobre a própria disciplina – procurando concentrar-se no exercício da própria retórica, tratando de temas de interesse geral, publicando discursos, influenciando as opiniões, aconselhando diretamente seus alunos ou leitores que se instalavam no poder, dirigindo-se apenas aos cidadãos ou reis, i.e., àqueles que detinham o poder de decidir na Cidade-Estado grega, os que tinham direitos políticos⁹⁶³.

De fato, as reais iniciativas editoriais de Erasmo podem ser descritas como empreendimentos de sucesso, cujas etapas mostram não um idiossincrático e quixotesco autor-artista portador de uma bandeira, de um ideal, mas um autor que se tornou conhecido lentamente para além das fronteiras de seu país, explorando como pioneiro as possibilidades de uma nascente imprensa para falar e ser ouvido por uma ambiciosa aristocracia cristã que estudava e lia latim, a língua dos textos sagrados, da tradição, do direito, das ciências, das chancelarias e, portanto, da distinção social.

Graças ao seu amplo conhecimento da erudição retórica, à época chamado convenientemente pelos humanistas de *Studia Humanitatis* para não gerar suspeições, e graças à sua experiência como professor particular, abriu primeiramente espaço no novíssimo mercado editorial, concentrando-se sobre a demanda das famílias ricas que ansiavam por métodos mais atraentes e atualizados para seus filhos aprenderem o latim. Depois de debutar escrevendo o posfácio da obra *De origine et gestis Francorum Compendium*, de 1495, do historiador Robert Gaguin, é muito feliz em atender

⁹⁶² Margolin, Jean-Claude, Verbetes *Éducation* in *Dictionnaire*, Coletânea Laffont, p. CIV. Sem aceitar inteiramente Erasmo como um retórico, este verbete é obrigado a confessar que o grande teórico da educação “*n'aimait pas le métier de de professeur (...) Il s'y sentait mal à l'aise et avait l'impression de perdre son temps. Chaque fois qu'il eut des élèves, c'était pour des raisons d'ordre matériel (...) c'est qu'il avait mille travaux d'érudition à poursuivre, et il est vraisemblable qu'il ne savait pas employer, pour ce qui le concernait, la méthode qu'il recommandait aux precepteurs et aux maîtres d'école (...)*”.

⁹⁶³ Autor anônimo, *Vie de Isocrate* in *Isocrate, Discours*, Tomo I, p. XXXVI. Isócrates foi suspeito, para alguns compatriotas, de caluniar a democracia ao exercitar o gênero que hoje chamamos de “Espelho dos Príncipes” escrevendo discursos tais como *Nicoles*, que era rei. Aos atenienses teria respondido: “Como o cidadão em uma democracia deve ser o servidor da maioria, o habitante de um país monárquico deve render homenagens ao rei”.

justamente à necessidade premente deste público com a coletânea de adágios em junho de 1500, seu primeiro importante livro editado⁹⁶⁴.

Primeiramente com seus escritos religiosos e depois com seus *Diálogos*, passa a escrever para toda a família, incluído agora maridos e esposas, seduzidos pelo brilho, movimento e frescor que seu domínio dos autores latinos pagãos traz para o tratamento de candentes questões ético-religiosas da época. Depois de conhecer John Colet na Inglaterra e ter notícias através deste sobre a *corrida do ouro* das traduções gregas⁹⁶⁵, o autor reforça sua convicção de que deve se dedicar à língua grega e sair à frente da concorrência no Norte da Europa para atender à grande curiosidade e procura por livros de autores pagãos gregos⁹⁶⁶.

Com o aprendizado da língua grega, seguiu o exemplo de Lorenzo Valla e se aventurou, com as armas da filologia, a fazer a exegese de pequenos trechos bíblicos e a tratar de assuntos diretamente religiosos. A partir deste ponto, seu domínio dos *Studia Humanitatis* incluindo a língua e a patrística grega, lhe possibilita dedicar-se à teologia exegética com a interpretação alegórica da Bíblia apoiada no conhecimento das línguas clássicas.

Esta decisão revela no autor uma especial sensibilidade para o interesse e sede do público ilustrado em ser iniciado suavemente nos mistérios dos monastérios e nos segredos da teologia dos quais estavam afastados pelo inacessível jargão aristotélico e pelo duro método dialético dos teólogos escolásticos.

⁹⁶⁴ Damme, Daniel van, *op.cit.*, pp. 64 e 86. A rigor, Erasmo publicou uma coleção de poemas em 1496, mas, de fato, a primeira obra importante de Erasmo será o seu *Adagia* editado também em Paris, pelo alemão radicado em Paris Jean Philippe, em junho de 1500.

⁹⁶⁵ John Colet estudou a língua grega na viagem que fez, entre 1493 e 1496, à Paris e à Florença de Leonardo Bruni, Marcilio Ficino, Angelo Poliziano, Pico della Mirandola, entre tantos, que recebia os mestres bizantinos tais como Gémiste Pléthon e Jean Argyropoulos. Apenas Ficino, para citarmos um exemplo, é responsável pela tradução para o latim, i.e., introdução no Ocidente, na segunda metade do *Cinquecento*, de toda a obra platônica, de obras de Plotino, Porfírio de Tiro, Jamblico, Sinésios, Próclus, Prisciano de Lidia e das obras então atribuídas a Hermes Trismegisto. Erasmo o conhece em sua primeira viagem à Inglaterra em 1498.

⁹⁶⁶ No prefácio às Anotações que fez ao *Novum Testamentum* em 1516, Erasmo deixa transparecer sua opinião sobre os tradutores concorrentes: “*D'autre part, je mesurais combien plus aisément de nos jours on corrompt les livres corrigés qu'on ne corrige ceux qui sont corrompus - Deinde perpendens quantum facilius sit, his praesertim temporibus, emendatus libros depravare quam depavatos emendare*” (Érasme de Rotterdam, *Préface des Annotationes*, *op.cit.*, pp. 156 e 157).

Mas para se aquilatar corretamente por que um padre sem vocação, como Erasmo mesmo confessa em sua curta autobiografia encartada na *Opera Omnia*⁹⁶⁷, interessado pelo classicismo, volta-se obstinadamente para as questões religiosas de seu tempo; é preciso ter em conta que, ao tratar de teologia, Erasmo também influenciava e cuidava de interesses econômicos públicos e privados e, em suma, tratava de política: sim porque, e.g., sob a discussão a propósito dos sacramentos, esconde-se o problema da autoridade e proeminência de todo o clero; sob a perenidade do casamento, discute-se o direito hereditário nas monarquias e no mundo dos negócios; sob a importância das relíquias coloca-se em pauta o destino de uma indústria de turismo e de artigos religiosos etc.

O cuidado do mestre retórico na defesa de sua autoridade é particularmente visível no que pode ser visto como seu esforço propagandístico no quesito iconográfico. Seguindo um costume flamengo, Erasmo encomendou junto a Quentin Matsy, Hans Holbein e Albert Dürer pinturas de si mesmo para presentear mecenas atuais e futuros. Dispomos hoje de 10 retratos seus feitos por grandes pintores⁹⁶⁸. Também encomendou a Quentin Matsy a execução de várias medalhas feitas em liga de chumbo com sua efígie e que enviava em homenagem a amigos e protetores⁹⁶⁹.

Aceitamos que o leitor contemporâneo ainda se impressiona com o tecnicismo de um texto teológico escrito em latim do século XVI, no entanto, um olhar crítico não se engana sobre seu pertencimento a uma consistente ação política. Seleccionamos um trecho, que causa bem esta impressão de desinteressado e calmo profissionalismo de um ourives em sua oficina, proveniente de um escrito chamado *Apologia* concebido por Erasmo justamente como um dos quatro prefácios que antecipam como ponta de lança os primeiros parágrafos de seu trabalho técnico o mais eminente e também polêmico, a sua edição bilíngue, corrigida e anotada do *Novo Testamento*:

“Pour notre première révision nous nous sommes appuyés sur quatre manuscrits grecs, pour la second sur cinq. Pour la troisième, l'édition Asulana s'est ajoutée aux autres, pour cette quatrième, l'édition espagnole fut aussi à notre disposition. Après quoi nous avons consulté les manuscrits latins, ceux qui étaient anciens et corrigés. Non contentes, nous avons examiné attentivement et étudié les auteurs les plus confirmés, et avons contrôlés dans le détail leurs citations, leurs lectures, leurs corrections, leurs interprétations. Après avoir comparé, pesé tous ces points avec toute la

⁹⁶⁷ CA 55. *Compendium Vitae*.

⁹⁶⁸ QA 1066.

⁹⁶⁹ Damme, Daniel van, *op.cit.*, p. 141.

*vigilance possible, et en tout cas avec la plus grande fidélité, nous avons suivi ceux que nous avons jugés les meilleurs, et nos les avons donnés à connaître à la condition que chacun usât de son propre jugement pour en tirer profit”*⁹⁷⁰

Neste trecho somos convencidos de que o ativo homem político desaparece no frio gabinete de um erudito. Contudo, traduzir significa também adaptar para seu tempo o sentido original de um texto que não será compreendido apenas com tradução isolada e sequencial de uma-a-uma das palavras. Ao traduzir o sentido, o tradutor deve ocasionalmente ousar buscar pensamentos e imagens análogas ao original, mas em algum grau ainda *diferentes*, para que estes sejam mais facilmente compreensíveis para o seu tempo. Esta é a famosa e incontornável passagem em que a tradução é uma traição do original ou mesmo sua superação. É o momento em que o tradutor é também um criador de sentido.

O próprio Cícero lança mão do estratagema de uma importante e dupla tradução para obter tudo, menos a imersão e desaparecimento em um papel intelectual servil: na esteira de seu *Orator*⁹⁷¹ em que responde à nova geração de oradores que reivindica para si o título de Aticistas em uma polarização contra seu suposto Asianismo, Cícero publica a tradução do discurso *Sobre a coroa* de Demóstenes, o orador reconhecido pelos Aticistas como o mais ático entre os áticos e do discurso de seu opositor Ésquines, também um dos Dez Oradores Áticos, não sem prefaciá-los com o texto *De optimo genere oratorum*⁹⁷² em que previne que não fará uma tradução literal, mas que procurará reproduzir as ideias e imagens de uma forma que seja eloquente em latim – (...) *je les ai traduits non en interprète, mais em orateur*⁹⁷³.

Ora, depois de defender sua posição ao argumentar neste prefácio que não há um só estilo que seja melhor, mas que cada caso exige o estilo, ou a combinação entre estes, que lhe seja mais conveniente, Cícero oferece duas traduções que são a ocasião de provar indiretamente de ser ele também o mais ático entre os latinos ao traduzir o

⁹⁷⁰ Érasme de Rotterdam, *Apologia* in « Coletânea Delègue », *op.cit.*, p. 135.

⁹⁷¹ Cícéron, *L'Orateur*, *op.cit.*

⁹⁷² Cícéron, *De optimo genere oratorum*, *op.cit.*

⁹⁷³ *Idem ibidem*, p. 114.

discurso com que o próprio Demóstenes vence seu opositor em uma disputa justamente sobre seu valor como orador⁹⁷⁴.

Obviamente, no caso da tradução da Bíblia, Erasmo fará o possível para esconder qualquer manobra retórica atrás do mais rigoroso respeito às regras filológicas, às línguas e à tradição, como lemos no trecho acima, mas em outro trecho deixa escapar, quase insinua, zelando indiscretamente pela sua disciplina e autoridade, quem é o verdadeiro autor que se esconde em cada minúcia que observou, traduziu e comentou:

“C'est dans un coquilage sans valeur que se cache la perle, c'est une écorce frivole qui recouvre le noble grain, c'est sous une enveloppe sèche et mince que l'admirable énergie de la semence se dissimule: de même, c'est dans des mots d'apparence plébéienne, c'est dans des syllabes, et même dans les apex des lettres, que les immenses mystères de la sagesse divine sont enfermés. Qui s'étonne de ce que l'Esprit divin a voulu couvrir ses richesses avec de telles protections, qu'il s'étonne aussi de ce que la sagesse éternelle a pris le masque d'un homme pauvre, humble, méprisé, condamné”⁹⁷⁵. (grifos nossos)

Naquele trecho anterior tecnicista e neste ainda sob nossos olhos, quem não verá um esforço delicado em persuadir o leitor de dois argumentos que favorecem o retórico e que, no entanto, no limite, são inconciliáveis? Pois, no primeiro trecho, obtém a admiração do leitor, colocando em relevo a sua absoluta isenção na tradução de um texto considerado sobre-humano pela religião e portanto intocável; texto inspirado divinamente e que contém palavras do próprio Deus e de seu filho tornado homem.

No segundo trecho, faz o contrário ao dar valor aos “*immenses mystères de la sagesse divine*” guardados em detalhes, como letras e acentos – *apex* – invisíveis ao leitor comum, mas que são percebidos, entendidos e explicados pelo tradutor e comentador. Aqui, ao fazer o elogio do que está escondido no texto sagrado, mas que é revelado apenas pela retórica do tradutor, elogia de fato sua arte e exalta sua autoridade, pois o resultado que obtém com seu próprio trabalho recebe nada menos que a classificação de “*sagesse éternelle*” do próprio Cristo!

Além de ser importante para Erasmo a tradução do *Novo Testamento*, o que Lutero e outros teólogos com ambições políticas – vide, retóricas – também perceberão

⁹⁷⁴ *Idem ibidem*. « (...) le premier est sans difficulté Démosthène, que quiconque l'imité parlera en Attique et parlera le mieux – qui imitetur, eum et Attice dicturum et optime (...) bene dicere id sit Attice dicere ».

⁹⁷⁵ Érasme de Rotterdam, *Préface des Annotations*, *op.cit.*, p. 161. Mais à frente, Erasmo ainda usará as imagens “*vaste mystère*” (p. 163) e “*mystère des Lettres*” (p. 165) muitíssimo apreciadas por teólogos contemporâneos, como pode ser verificado pelos teólogos modernos (Cf. Chantraine, Georges, *op.cit.*).

e farão⁹⁷⁶, esta é uma tarefa que requer a disciplina retórica, pois os Evangelhos e outros livros apontados como sagrados podem ser todos pensados como discursos religiosos concebidos para despertar e cultivar a piedade do leitor, e então sua tradução deve ser a mais apta para alcançar este objetivo do original, que não é outro efeito que *persuadir*.

Traduzir o *Novo Testamento* exige então não apenas torná-lo inteligível, mas torná-lo também amplamente aceitável, convincente e persuasivo no novo tempo. Esta é uma tarefa para um retórico, não para um *magister*, preparado para explicar a exata tradução palavra-a-palavra do texto bíblico, mas nem sempre para fazê-lo com eloquência exigida por sua época.

Ressalte-se que Erasmo, sempre alegando grande respeito e se comprometendo em seguir as lições de Jerônimo, é, de fato, seu concorrente e se esforça por superar sua *Vulgata*, ao corrigi-la e editá-la conjuntamente com o original grego, e ao acrescentar um inteiro segundo volume de anotações de sua lavra. Não esqueçamos também que Erasmo corrigiu e editou, simultaneamente a estes trabalhos, a *Opera Omnia* do próprio Jerônimo, o que estrategicamente o revestiu da autoridade do antigo tradutor. Cordialmente, atribui a maior parte dos erros à incúria de copistas⁹⁷⁷.

Enfim, não seria exagerado comparar estas anotações ao *Novo Testamento*, que sempre aumentavam de número⁹⁷⁸ – e por vezes alcançavam a extensão de um comentário – a uma cátedra, a partir da qual, sob a excusa do esclarecimento filológico-teológico, Erasmo obtinha a atenção de toda uma Europa cristã sentenciando sobre assuntos essenciais ao cristianismo⁹⁷⁹.

⁹⁷⁶ Lutero publica sua tradução dos evangelhos em alemão em 1522.

⁹⁷⁷ Crousaz, Karine, *op.cit.*, p. 116. Erasmo polidamente esclarece: “*Jérôme a corrigé, et les textes corrigés se sont de nouveau altérés*”.

⁹⁷⁸ Delègue, Y. ; Gillet, J.-P., *Anexe II* in Coletânea Delègue, *op.cit.*, p. 243. Na edição de 1515, 395 páginas de anotações ao *Novum Testamentum*, em 1519, 550 pp., em 1522, 627 pp., em 1527, 710 pp., e na edição de 1535, ano anterior àquele de sua morte, 785 pp. de anotações. Nesta edição dos prefácios erasmianos ao *Novo Testamento*, os comentadores interpretam a quantidade e o constante aumento das anotações como “*folie du texte*” de um Erasmo tomado por um “*démon*” (no sentido socrático) e em busca da *Verdade* (pp. 28 a 31). Com Nietzsche preferimos a hipótese mais simples de um, digamos, *entusiasmo* do feliz desejo de glória de um grande retórico.

⁹⁷⁹ Érasme de Rotterdam, *Préface des Annotations*, *op.cit.*, pp. 166 e 167. No prefácio a estas anotações, Erasmo diz que não fará aquilo que, no entanto, faz: “*Il serait ridicule d’y vouloir faire parade d’érudition humaine, impie d’y afficher une éloquence humaine: s’il s’en trouvait quelques traces, il convenait de les dissimuler afin qu’il fût impossible à personne de reprocher qu’il y eût de la myrrhe dans les lentilles – dissimulare conveniebat, ne quis illud merito, possit objicere (...)*”. Este é um recurso retórico, como já fazia Isócrates ao procurar antecipar argumentos opostos para melhor desarmá-los. Como exemplo, citamos Isócrates corrigindo Polycrates, seu concorrente em Chipre: “*Je sais bien que par un défaut*

Ora, ser o mais famoso autor cristão na muito cristã Renascença equivale a ser um Górgias em Olímpia falando de Pan-helenismo; um Isócrates em Atenas tratando da Segunda Liga Délica; um Cícero em pleno Senado Romano zelando pela República; um Quintiliano em Roma ensinando retórica a soldo do Império. São todos retóricos que chegaram ao ápice do reconhecimento público, porque foram ouvidos ao tratarem dos assuntos os mais importantes de sua época.

Deste ponto de vista compreende-se de outra forma a relutância de Erasmo em aceitar cátedras em famosas universidades ou mesmo cargos nas cortes europeias. Nestes casos, a recusa recebe tradicionalmente a interpretação de que o autor não aceitava uma posição servil e hipócrita na corte, não era fascinado pelo seu brilho ou não tolerava depender de intrigas⁹⁸⁰. Ambas as recusas são associadas a virtudes cristãs do desapego, desprezo do mundo, modéstia, amor à verdade etc. ou, no máximo de realismo, quando associadas à necessidade operacional de acompanhar a impressão de suas obras⁹⁸¹. Mas, vejamos como um mestre retórico escapa com desenvoltura das constantes tentativas de cooptá-lo:

*“The emperor calls me to Spain, Ferdinand to Austria, Margaret to Brabant, Henry to England, Sigismund to Poland and François to France. All of them hold out the promise of a fabulous income: would that they could offer me youth and good health”*⁹⁸²

Sua proverbial saúde frágil é a desculpa perfeita para recusar, com a necessária cortesia, as larguezas reais. Cabe aqui uma elucubração: assim como Isócrates alegava ter voz fraca, não poderíamos supor que a famosa hipocondria de Erasmo tenha sido em

naturel la plupart des gens que l'on avertit ne regardent pas le service rendu, mais s'irritent d'autant plus contre ce qu'on leur dit, que l'on est plus exact à passer en revue leurs erreurs (...)” (Isocrate, *Busiris* in *Discours*, Tomo I, p. 189).

⁹⁸⁰ Branden, J. P. Vanden, *op.cit.*, p. 76. “(...) he [Erasmo] dreaded being reduced to the servility typical of the courtier. He was not fond of courtly life and even less of the intrigues that were such a feature of it”.

⁹⁸¹ Crousaz, Karine, *op.cit.*, pp. 43 e 44. “*Reste un dernier sacrifice, constant, qu'Érasme a choisi de faire pour pouvoir être sur place lors de l'impression de ses ouvrages : celui de renoncer à la vie de cour (...)* Érasme n'admet qu'une seule fois qu'il ne veut pas quitter l'atelier de Froben, mais c'est certainement de ce côté qu'il faut chercher l'explication à ces dérobades permanentes. L'humaniste a fait un choix de vie, sans compromis possible avec des contraintes d'un courtisan ».

⁹⁸² Branden, J. P. Vanden, *op.cit.* p. 76.

grande parte um estratagema retórico para se desvencilar de compromissos inconvenientes?⁹⁸³

Ao lamentar que ninguém possa restituir-lhe a saúde e a juventude, faz uma exigência impossível, quando, de fato, recusa-se a se submeter aos monarcas para medir-se efetivamente com estes: aceitar um cargo seria aceitar um limite para a sua carreira retórica, seria um desistir de alcançar um maior renome, uma mais alta ascensão política, uma maior glória. Nenhuma corte lhe daria um prestígio maior do que aquele que já usufruía ao ser ouvido por todos os monarcas; pelo mesmo cálculo não poderia aceitar o chapéu cardinalício: seria um retrocesso para quem recebia solicitações do próprio Papa⁹⁸⁴.

Mesmo no auge da rebelião protestante ou diante do novo casamento de Henry VIII⁹⁸⁵ recusou ser um partidário papista ou luterano, i.e., abdicar de sua própria posição de liderança para se subordinar aos líderes destes partidos, e exercitou uma ascendência junto à aristocracia europeia suficiente para resistir à pressão de reis, de um imperador e de um papa antes de aceitar polemizar com Lutero e favorecer Roma⁹⁸⁶. Também é a partir desta sábia economia, destas trocas, empréstimos, perdas e ganhos de prestígio que entendemos a famosa “neutralidade” de um autor retórico que almeja, não estar a meio caminho *entre* dois adversários, mas acima dos dois⁹⁸⁷.

Apesar de seu tom romanesco e exaltado, a biografia de Erasmo feita por Stefan Zweig, mesmo sem entender a natureza retórica da ação e escrita erasmiana, retém uma intuição precisa deste poder simbólico de novo gênero que dá inusitado prestígio e precedência ao humanista:

“Pionnier universel, il est le père d’un art nouveau: la littérature politique, dont la gamme s’étend du genre poétique à la satire la plus bouffonne – cet

⁹⁸³ Damme, Daniel van, *op.cit.*, p. 33. Este biógrafo lembra um trecho de Goethe que dá o tom geral das vantagens que o retórico pode obter aplicando a si mesmo esta tópica da saúde frágil: “*Le rendement extraordinaire qu’obtiennent de tels hommes suppose une organisation très frêle, qui les rend capables d’éprouver des sensations rares et d’entendre des voix célestes* ».

⁹⁸⁴ *Idem ibidem*, p. 56.

⁹⁸⁵ *Idem ibidem*, p. 169. Esta questão aguda e pouco investigada também fez com que Erasmo fosse procurado pelos dois partidos.

⁹⁸⁶ *Idem ibidem*, p. 61. Refiro-me à carta secreta em que o Papa Adriano VI pede para que Erasmo use seu talento contra Lutero.

⁹⁸⁷ *Idem ibidem*, p. 148. É o que entreviu o ex-conservador da *Maison d’Érasme*, mesmo que em um quadro idealizado: « *Même si l’on condamne [Erasmo] son constant désir de poète et d’homme de lettres de rester en dehors du conflit, il faut reconnaître qu’il demeura fidèle à ses idées. Par cette continuité, il domine de haut tous les protagonistes du drame luthérien* ».

*art subtil des mots incendiaires que par la suite Voltaire, Heine et Nietzsche porteront au plus haut degré de la perfection, cet art du pamphlet, qui raille toutes les autorités tant laïques que spirituelles et qui est toujours plus redoutable aux puissants que l'offensive brutale des violents. Grâce à Érasme, il existe en Europe une puissance nouvelle: celle de la plume. Et le fait d'avoir mis la sienne, non pas au service de la haine et du désordre, mais de l'union et de la concorde, lui vaut une gloire éternelle”*⁹⁸⁸

Depois do vôo em que o Erasmo político é entrevisto em plano próximo ou igual ao dos grandes dignatários da Europa exercendo apenas um poder simbólico – como exerceram os Sofistas e antigos mestres retóricos – não menos eficiente, contudo, que um real exército⁹⁸⁹, o biógrafo recai na chave idealista que interpreta a união e a concórdia como um fim e não como um meio para o retórico.

Um comentário apenas sobre a observação comum de que a religiosidade erasmiana é estranha aos arrebatamentos místicos: é preciso agora observar que esta religiosidade pode ser compreendida também apenas como um efeito retórico. No entanto, o que Erasmo não podia dizer de si mesmo, disse, para os bons entendedores, através do personagem Buléphore, em seu *Ciceronianus*:

*“Les cicéroniens devraient donc d'abord mettre tous leurs soins à comprendre les mystères de la religion chrétienne et à lire l'Écriture sainte avec autant de ferveur que Cicéron en mettait à lire les philosophes, les poètes, les spécialistes du droit et de la religion et les historiens. C'est grâce à cette culture que Cicéron fut ce qu'il a été. Comment pourrions-nous être des cicéroniens, nous qui négligeons, qui méprisons même et détestons les lois, les prophètes, les histoires, les interprètes de notre religion? Imaginons encore que nous ayons à parler devant des chrétiens, mais d'une question profane: nomination d'un magistrat, mariage, conclusion d'un traité, ouverture d'hostilités. Allons-nous, alors que nous sommes chrétiens, parler à les chrétiens comme le païen Cicéron parlait à des païens? Ne devons-nous pas conformer toutes les actions de notre vie aux règles données par le Christ? Si ton discours s'en écarte, tu ne seras ni un bon orateur ni un homme de bien”*⁹⁹⁰

⁹⁸⁸ Zweig, Stefan, *op.cit.*, p. 48.

⁹⁸⁹ Erasmo da Rotterdam, *Antibarbari*, *op.cit.*, p. 80. Erasmo era conciente do poder vingador de seu calamo, como mostra em sua carta prefácio para os *Antibárbaros*, o seguinte trecho de aparência inocente: « *Da giovane, quella gente mi metteva i bastonni fra le ruote e mi teneva lontano dalla mia fiamma: che comportamento sgradevole! Decisi di vendicarmi con la penna, ma con moderazione, senza far nomine* ». O texto latino original é: « *Hi cum mihi puero satis odiose facessero negocium meque a meis amoribus depellerent, institueram ulcisci me calamo, sic tamen, ut nullus nomen perstringerem* » (Desiderii Erasmi Roterodami, ASD, *Antibarbari*, *op.cit.*, p. 35).

⁹⁹⁰ Érasme de Rotterdam, *Le Cicéronien* in Coletânea Laffont, p. 433. Note-se que no final da citação, ao escrever “*ni un bon orateur ni un homme de bien*”, Erasmo faz referência à definição do orador como *Vir bonus dicendi peritus* de Quintiliano (Quintilien, *op.cit.*, p. 269).

Do ponto de vista retórico, portanto, Erasmo trata da religião cristã tal como Cícero tratou da religião romana ao escrever *De natura deorum*, o *De divinatione* e ao narrar o *Sonho de Cipião* no final de sua *Republica*⁹⁹¹; afinal, é impossível para um mestre retórico que tem como meta a mais alta glória através da construção, manutenção e representação do consenso não se pronunciar alinhado com a religião predominante e não se mostrar religioso ou *o mais religioso*, sem se deixar liderar, obviamente, por religiosos que queiram lhe fazer concorrência retórica – problema que gregos e romanos não tinham porque jamais entregaram sua religião para o domínio de qualquer casta clerical.

Quintiliano nos lembra deste dever do orador ao propugnar que este deve também estudar a parte da filosofia chamada Física, que trata das coisas divinas – *divinis rebus*.

« En effet, si une providence régit le monde, assurément ce sont les gens de bien qui devront gouverner l'État ; si notre âme a une origine divine, il faut tendre vers la vertu et ne pas nous faire les esclaves d'un corps mortel. Toutes ces questions n'auront-elles pas à être souvent traitées par l'orateur ? Il y a plus : les augures, les oracles, la religion tout entière, questions sur lesquelles roulent souvent, au sénat, de très importantes délibérations, l'orateur n'aura-t-il pas à en discourir, si, comme je le veux, il doit être en même temps un homme politique? »⁹⁹²

Um outro comentário apenas sobre o patriotismo de Erasmo que coloca em dificuldades, especialmente os biógrafos holandeses como Johan Huizinga⁹⁹³, que se sentem desafiados a explicar o notório internacionalismo de seu compatriota. Em geral, os holandeses suportam bem o desenraizamento de seu conterrâneo ilustre contentando-se em provar que Erasmo nunca cortou suas ligações afetivas com os países baixos, lembrando, em todas as biografias que lhe dedicam, o famoso *Lieve God!*⁹⁹⁴ expirado por Erasmo na língua materna antes de morrer. Mas, de fato, observando-se a biografia de antigos oradores greco-romanos, somos levados à conclusão de que pertence à natureza retórica de sua escrita a busca permanente de novos públicos que conquistam

⁹⁹¹ Cícero, *Tratado da República*, *op.cit.*, p. 231.

⁹⁹² Quintilien, *op.cit.*, p. 299.

⁹⁹³ Huizinga, J.; *op.cit.*

⁹⁹⁴ Idem, *op.cit.*, p. 270 e Damme, Daniel van, *op.cit.*, p.186.

para sua autoridade, tornando hospitaleiros e acolhedores como sua casa os ambientes os mais afastados – *Ubi bene ibi patria*⁹⁹⁵.

Para os olhos atentos, as pretensões do retórico em busca de amplos auditórios estão visíveis em muitos trechos. Vejamos apenas uma curta, mas reveladora passagem do *Querela Pacis*, em que o retórico recusa que seu público seja limitado por categorias e diferenciações geográficas:

« Ainsi l'Anglais est l'ennemi du Français uniquement parce qu'il est Français, le Breton hait l'Écossais simplement parce qu'il est écossais ; l'Allemand est à couteaux tirés avec le Français, l'Espagnol avec l'un et l'autre. Ô perversité des hommes, la diversité superficielle des noms de leur pays suffit à elle seule à les diviser ! Pourquoi ne se réconcilient-ils pas plutôt sur toutes ces valeurs qu'ils partagent ensemble ? Anglais, tu nourris des sentiments de haine envers le Français ! Pourquoi ne pas traiter en ami, comme un homme traite un homme, un chrétien un autre chrétien ? Pourquoi une chose de si peu d'importance agit-elle avec plus de force sur eux que tant de liens de la nature, ou tant de liens qui les unissent au Christ ? (...) Les monts pyrénéens séparent les Espagnols des Français, mais ces mêmes montagnes ne séparent pas la communauté de l'Église du Christ »⁹⁹⁶

Uma leitura piedosa deste trecho avaliaria que Erasmo quer “*permettre l'universalisation de la vocation chrétienne à l'ensemble des diverses civilisations anciennes ou futures*”⁹⁹⁷. Da nossa parte, percebemos que os retóricos se irritam contra toda nomenclatura ou classificação que limite sua, digamos modernamente, *área de influência*. Nomenclatura ou classificação que, se não é geográfica, é confessional, política, sexista etc.

“*Or est-il quelque chose qui puisse être davantage en accord avec soi-même que les membres d'un même corps ? Donc après le baptême, il n'y a plus d'esclave ni d'homme libre, ni de barbare, ni de Grec, ni d'homme ni de femme : tous sont identiques dans le Christ, qui ramène toutes choses à la concorde*”⁹⁹⁸

É do retórico pretender levar todos à concórdia que patrocina e lidera; não de todos, como já expusemos, mas dos que detêm o poder político-econômico. Aqui damos o passo seguinte: este *élan* retórico de Erasmo o leva de maneira precursora a incluir em

⁹⁹⁵ Emerton, Ephraim, *Desiderius Erasmus of Rotterdam*, Charleston - USA, Bibliobazaar, 2009, p. 3. Cf. CA 268: “*Érasme serait insaisissable, sa présence serait plutôt une absence (...) L'imprimerie rend l'auteur ubiquiste*”.

⁹⁹⁶ Érasme de Rotterdam, *Querela Pacis*, *op.cit.*, p. 945.

⁹⁹⁷ Mesnard, Pierre, *op.cit.*, p. 16.

⁹⁹⁸ Érasme de Rotterdam, *Querela Pacis*, *op.cit.*, p. 929.

seu auditório ideal mulheres e adolescentes aristocratas que também têm acesso às letras. Muitos erasmistas já apontaram o *feminismo* erasmiano especialmente evidente em diálogos como o *Abade e a erudita* e o seu pioneirismo pedagógico visível no livro *O Programa de estudos – De Ratione studi*, no opúsculo *É preciso oferecer às crianças uma educação precoce e liberal – De pueris statim ac liberaliter instituendis*⁹⁹⁹ e até um livro de etiqueta para crianças *De pueris civilitate*. Mas o fazem no registro de um idealizado programa filosófico humanístico/humanitário que atribuem, de maneira igualmente idealizada, aos humanistas.

Obviamente nossa leitura retórica do grande humanista interpreta este pioneirismo como um esforço de ampliação de seu público que se volta brilhantemente para as mulheres da aristocracia, interessadas em serem tratadas a própria condição e aquela de seus filhos.

Também a noção de *República das Letras* como uma rede restrita de correspondentes reunidos por uma *philia* em torno dos mesmos valores humanísticos merece ser reinterpretada: primeiro porque estes correspondentes estabelecem e rompem alianças conforme flutuam suas relações com representantes da Igreja, dos nascentes Estados, de mecenas e editores, como provam suas cartas; segundo porque os valores para um retórico são *tópicas* obrigatórias para si e sua escrita, devido ao consenso que estas atraem para sua pessoa em seu tempo, o que de fato é justamente o que ensina a sua disciplina: como se apoiar nas tópicos adequadas para favorecer sua própria disciplina e autoridade pessoal; em terceiro porque aqueles que chamamos de *humanistas*, são retóricos eruditos renascentistas que buscam na Antiguidade e na Patrística ideias e imagens mais refinadas e polidas – *politiores* – mais aptas para persuadirem causando, em tempos pós-medievais, o efeito de parecerem *humaniores*.

Enfim, as diferenciações partidárias são comprometedoras para o retórico e diminuem sua audiência: se apoia um partido, perde o outro. Isto não é amplamente compreendido, pois ainda em nossos dias, e.g., há certa crítica que tende a eliminar o discurso *Nicocles* das obras do mestre retórico Isócrates, porque aceitar esta autoria implica também aceitar que um ateniense democrata tenha dedicado este discurso para

⁹⁹⁹ Érasme de Rotterdam, *Il faut donner très tôt aux enfants une éducation libérale* in Coletânea Laffont, p. 469. Cf. Desiderii Erasmi Roterodami, *Opera Omnia*, ASD, *Ordinis I, Tomvs 2*.

um monarca de mesmo nome, na cidade de Salamina na ilha de Chipre, para que este faça o elogio do regime que impõe a seus súditos¹⁰⁰⁰.

Sem compreender exatamente a natureza da escrita retórica em sua busca permanente de novos públicos para sua autoridade e mecenato, não é sem algum malabarismo que um comentador tratando de Isócrates resolve o que se apresenta para muitos ainda como um paradoxo:

« *Et d'ailleurs ce serait une erreur de croire qu'Isocrate répugne à un jugement de sympathie sur le régime monarchique. L'atmosphère intellectuelle de son temps, aussi bien que son orientation personnelle, l'invite à l'objectivité en présence des divers régimes politiques. Le mépris des intellectuels pour le fonctionnement pratique du régime démocratique est général en Grèce au début du IV siècle. Quant à Isocrate, sa recherche obstinée de l'unité hellénique l'oblige à placer son activité sur un plan qui domine les régimes propres à chaque ville, l'oblige aussi par une logique inévitable à mettre parfois sa confiance dans le rôle d'un chef unique, seule garantie du succès dans une telle entreprise. Les conditions ainsi requises orientent son esprit dans le sens d'une impartialité bienveillante à l'égard de la monarchie bien plutôt que vers des formules de combat* »¹⁰⁰¹ (grifo nosso)

Concluindo este tópico sobre a carreira retórica de Erasmo, um recente livro intitulado *Érasme et le pouvoir de l'imprimerie*¹⁰⁰² nos informa em boa hora sobre a relação lúcida e calculada de Erasmo com a nascente imprensa. Bem certo, a autora também faz a mesma leitura romântica de Zweig, ao se propor a discernir como o humanista se serviu desta técnica para a “(...) *diffusion de ses idées*”¹⁰⁰³; que Erasmo renuncia à vida na corte para estar “(...) *sur place lors de l'impression de ses ouvrages* (...) e que assim fez “(...) *un choix de vie, sans compromis possible avec les contraintes d'un courtisan*”¹⁰⁰⁴; que Erasmo deseja a difusão mais ampla possível das obras « (...) *qu'il juge utiles* »¹⁰⁰⁵; que o humanista vive quase unicamente para suas publicações e que « (...) *il est avant tout un écrivain* »¹⁰⁰⁶.

¹⁰⁰⁰ Brémond, Émile, *Notice ao Nicoclès*, *op.cit.*, p. 115. “(...) *Isocrate développerait sur les bienfaits du régime monarchique des idées qui étonnent chez un Grec et à plus forte raison chez un Athénien*”. Lembramos que não se deve confundir a obra *Nicocles* escrita para o rei aconselhar seus súditos, com *A Nicocles*, obra anterior para aconselhar o rei (*Argument d'un grammairien anonyme in Discours*, Tomo II, p. 119).

¹⁰⁰¹ *Idem*, *op.cit.*, pp. 115 e 116.

¹⁰⁰² Crousaz, Karine, *op.cit.*

¹⁰⁰³ *Idem ibidem*, pp. 14 e 31.

¹⁰⁰⁴ *Idem ibidem*, pp. 43 e 44.

¹⁰⁰⁵ *Idem ibidem*, p. 111.

¹⁰⁰⁶ *Idem ibidem*, p. 166.

Esta última asserção, a rigor, é um anacronismo, mas a autora teve a intuição e pressentiu a ação política de Erasmo nas frases « (...) *Érasme a reussi à optimiser l'emploi de l'imprimerie pour la défense de sa réputation et de ses idées*»¹⁰⁰⁷ e no trecho «*Il [Erasmo] a conscience que la large diffusion des ses oeuvres par l'imprimerie lui permettra d'être lu para des générations futures, et, en cela, d'obtenir la* *« gloire »*»¹⁰⁰⁸.

Reconstituindo com todo o seu frescor o dia a dia da nascente imprensa, faltou a este livro apenas o desenvolvimento desta intuição para que surgisse um pouco conhecido e convincente Erasmo, excepcional mestre retórico em plena ação política; um orador que discursa por meio de livros impressos por seus principais editores: Pierre Le Dru, Jean Philippi e Josse Bade, em Paris, Martens d'Alost em Louvain, Aldo Manuzio em Veneza, Matthias Schürer em Strasbourg, Jean Faber Emmeus em Fribourg-en-Brisgau, Johann Amerbach e Johann Froben na Basileia.

De fato, a autora nos fornece todas as peças para compor o quadro vivo de um retórico cujos discursos podem ser rapassados de mão em mão aos milhares graças à imprensa: Froben, o editor com quem Erasmo mais trabalhou, estava sediado na Basileia, no centro das vias de comunicação, bem colocada para a distribuição de seus livros e correspondência e que no plano político e religioso foi longamente um terreno tão neutro quanto possível para a época¹⁰⁰⁹; é principalmente para adquirir prestígio que, no início de sua carreira retórica, Erasmo procura Aldo Manuzio, o mais célebre editor-humanista, e lhe oferece gratuitamente o manuscrito de seus *Adagia*¹⁰¹⁰.

O autor prefere viver próximo de seu atual editor¹⁰¹¹ e escreve ao ritmo da impressão¹⁰¹²; Erasmo estimula a tradução de suas obras para o vernáculo, controla a qualidade de algumas traduções e as festeja¹⁰¹³; concita a edição abreviada e mais facilmente portátil de suas obras volumosas para atingir um público mais amplo¹⁰¹⁴; com

¹⁰⁰⁷ *Idem ibidem*, p. 75.

¹⁰⁰⁸ *Idem ibidem*, p. 36. (grifos nossos).

¹⁰⁰⁹ *Idem ibidem*, p. 29.

¹⁰¹⁰ *Idem ibidem*, pp. 22 e 23.

¹⁰¹¹ *Idem ibidem*, p. 28.

¹⁰¹² *Idem ibidem*, p. 66.

¹⁰¹³ *Idem ibidem*, p. 33.

¹⁰¹⁴ *Idem ibidem*, p. 35. “*Le volume complet de mes Adages était trop gros pour pouvoir être acheté par des gens à revenus limités, ou pour pouvoir être lu en public dans les écoles, ou encore pour pouvoir être transporté au cours des incessantes tournées de ceux qui voyagent beaucoup (...)*”.

sua fama, defende amigos e ameaça adversários de imortalizá-los com uma má reputação¹⁰¹⁵; para a perenidade de sua obra exige em testamento de seus herdeiros a edição de sua *Opera Omnia* e a sua distribuição para 20 pessoas ou bibliotecas¹⁰¹⁶.

Para aumentar o impacto de suas publicações busca para estas a melhor qualidade material e estética possível¹⁰¹⁷; para obter notoriedade e confiabilidade, paga de seu próprio bolso o trabalho de equipes de corretores para fiscalizar a impressão de suas obras¹⁰¹⁸; para aumentar a legibilidade e interesse de seus textos, exige de seus editores caracteres elegantes e de dimensões confortáveis. Neste item, a importância que um retórico como Cícero atribuía à *actio* para o perfeito orador é reproduzida pelas recomendações que Erasmo faz a seus editores quanto à apresentação material de seus textos:

*“Et je ne ferai pas remarquer non plus combien ces volumes ont gagné en majesté du fait du grand format des pages et de l’élégance et de la qualité des caractères ; choses qui, si elles impliquent des dépenses à peine croyables, ménagent d’autres part à un docteur aussi insigne pas peu d’agrément, et attirent, par une manière de séduction, le lecteur par ailleurs blasé. Ce sont là des aspects extérieurs, mais, qu’il faille en fin de compte les considérer comme dénués d’importance, je le concéderai si des habits crasseux, un visage non lavé, des cheveux non peignés ne ternissent en rien l’éclat d’un physique agréable, et si les soins et une élégance de bon aloi ne le recommandent aucunement »*¹⁰¹⁹

Quanto aos aspectos comerciais, somos informados que Erasmo tem na venda de seus manuscritos uma importante fonte de renda; recebe pagamentos na forma de dinheiro ou de exemplares de autor que são a moeda corrente na República das Letras, para o empréstimo de antigos manuscritos, e distribui estrategicamente para personagens influentes ou para atuais ou futuros mecenas¹⁰²⁰; que o autor, no começo de suas publicações, é obrigado a ser sócio das despesas de impressão, e se preocupa em escoar o estoque de livros¹⁰²¹.

¹⁰¹⁵ *Idem ibidem*, p. 36.

¹⁰¹⁶ *Idem ibidem*, p. 37.

¹⁰¹⁷ *Idem ibidem*, pp. 41 e 44.

¹⁰¹⁸ *Idem ibidem*, pp. 41 a 43. “Toute dépense éventuelle sera, je le veux, mise totalement à ma charge; je décide que Froben sera exonéré de tous frais, quant à moi, j’estime que e fais un gain chaque fois que, au prix d’un sacrifice d’argent, on veille à ma bonne renommée”.

¹⁰¹⁹ *Idem ibidem*, p. 45.

¹⁰²⁰ *Idem ibidem*, p. 48.

¹⁰²¹ *Idem ibidem*, p. 54.

Erasmus não assina contrato de exclusividade com editores¹⁰²²; faz em alguns prefácios de tradução de clássicos o elogio de sua versão e de seu preço em relação a concorrentes¹⁰²³; Erasmus e seus editores obedecem ao ritmo da feira bianual de Franckfurt, uma antes da Páscoa e outra no começo do outono, de maneira que se uma obra não está pronta para uma feira, deve esperar a seguinte para obter seu efeito máximo no mercado editorial¹⁰²⁴.

O humanista emprega os novos recursos da imprensa com uma maestria que é especialmente visível em períodos de crise e batalhas panfletárias que exigem rapidez na defesa de seu renome e na resposta a seus inimigos¹⁰²⁵; que Erasmus estava alerta para o fato de que os luteranos tinham também total domínio destes recursos e que preferiria “ (...) *être livré aux lances des suisses plutôt que d’être criblé de leurs stylets*”¹⁰²⁶; que Erasmus faz com que seus editores e amigos no meio editorial lhe forneçam informações, cópias manuscritas ou provas impressas de obras em preparação contra si para responder imediatamente à provocação¹⁰²⁷; que sua relação privilegiada com os editores lhe permite mesmo antecipar alguns ataques e advertir seus preparadores¹⁰²⁸.

Erasmus faz circular alguns textos primeiramente em sua versão manuscrita, como ensaios ou testes, antes de lhes fazer imprimir e que, ao contrário, algumas vezes responde a cartas com impressos¹⁰²⁹; que as obras com dedicatória são enviadas o mais rapidamente possível aos seus merecedores e assim não esperam nem mesmo a sua encadernação¹⁰³⁰; a crítica de Erasmus ao plágio, como quando acusa Budé de não o mencionar em *Commentaires à la langue grecque* apesar deste apresentar ideias daquele, está vinculado à questão da glória¹⁰³¹.

¹⁰²² *Idem ibidem*, p. 58.

¹⁰²³ *Idem ibidem*, p. 59.

¹⁰²⁴ *Idem ibidem*, p. 65.

¹⁰²⁵ *Idem ibidem*, p. 69. “*Les faits eux-mêmes déclarent que Hutten n’a écrit de la sorte contre moi que pour égorger du stylet ce qu’il ne pouvait égorger de l’épée*”.

¹⁰²⁶ *Idem ibidem*, p. 71.

¹⁰²⁷ *Idem ibidem*, pp. 72 a 75.

¹⁰²⁸ *Idem ibidem*, p. 76.

¹⁰²⁹ *Idem ibidem*, p. 79 a 84.

¹⁰³⁰ *Idem ibidem*, p. 85.

¹⁰³¹ *Idem ibidem*, p. 97. A autora cita o seguinte trecho do *Elogio à Loucura*: “*Mais plus sages encore ceux qui publient comme leurs les ouvrages d’autrui et s’attribuent en paroles la gloire qu’un autre a enfantée à force de travail; ils sont pleins d’assurance car ils estiment que, même s’ils viennent à être entièrement convaincus de plagiat, ils auront en attendant bénéficié d’un assez long délai*”. Em seguida, a autora lembra um apelo de Erasmus ao Papa contra Stunica que impede este de publicar na Espanha críticas às suas *Anotações ao Novo Testamento*.

Erasmus controla com rigor que cartas suas podem ser publicadas visando sua imagem pública e tem que lidar com furtos de seus escritos¹⁰³²; ocasionalmente, Erasmus justifica a edição de textos polêmicos, alegando que os originais lhe foram subtraídos e seriam publicados de qualquer forma e sem correções¹⁰³³; que Erasmus arruína os editores que publicam seus originais sem autorização através de uma reedição ampliada e corrigida – *emendata* – pelo próprio autor; com isto, Erasmus também defende os interesses de seus editores reconhecidos¹⁰³⁴; que Erasmus não se preocupa com as reimpressões não autorizadas que prejudicam os editores originais, mas multiplicam o número de seus leitores; quando decide socorrer um de seus editores prejudicados por publicações não autorizadas, lança mão do mesmo recurso das edições *emendatas*¹⁰³⁵.

O humanista, em alguns destes casos, utiliza o recurso extremo de obter, junto à corte, um edito imperial concedendo ao seu editor o privilégio da exclusividade por dois anos, mas, em geral, pede aos que reimprimem suas obras apenas o cuidado em não cometerem erros ou falseá-las¹⁰³⁶; que em tempos em que a imprensa ainda não era controlada por guildas ou regulamentada, Erasmus tinha o domínio sobre sua obra guardando sempre como garantia uma cópia de seus textos para corrigir ou aumentar¹⁰³⁷; que Erasmus, conhecido por ser tolerante e perseguido pela censura da Igreja, denuncia às autoridades temporais e espirituais, em função do lugar de impressão, panfletos ou críticas teológicas escandalosas ou difamatórias contra si e pede suas intervenções argumentando que o ataque contra a honra de alguém equivale a um assassinato¹⁰³⁸; que o humanista redige sob encomenda das autoridades da Basileia um memorial em que afirma que a falta de indicação de autor, editor e lugar de impressão de uma obra deve condená-la *ex-officio*, independentemente de seu conteúdo e com mais severidade ainda aquelas obras com indicações falsas, e devem ser punidos quem as escreve, publica e vende¹⁰³⁹.

¹⁰³² *Idem ibidem*, pp. 100 a 103.

¹⁰³³ *Idem ibidem*, p. 104.

¹⁰³⁴ *Idem ibidem*, p. 105.

¹⁰³⁵ *Idem ibidem*, p. 107.

¹⁰³⁶ *Idem ibidem*, pp. 108 a 111.

¹⁰³⁷ *Idem ibidem*, pp. 113 e 114.

¹⁰³⁸ *Idem ibidem*, pp. 127 e 128. Este trecho de carta de Erasmus aos magistrados de Strasbourg merece atenção: “*Si votre justice ne laisse pas le voleur impuni, voici qui est bien plus criminel: s’en prendre avec tant d’impudence à la réputation, plus précieuse même que la vie*”.

¹⁰³⁹ *Idem ibidem*, pp. 131 e 132. O assunto é seríssimo para Erasmus: “*En ce qui concerne la publication sans nom d’imprimeur ni de lieu d’une lettre érasmienne ‘commentée’, Érasme demande aux autorités de*

Para Erasmo, a publicação de um libelo anônimo, calunioso e sedicioso é tão grave que torna cogitável mesmo a pena capital para seu autor¹⁰⁴⁰; que Erasmo considera como calunioso inclusive o que pode ser considerado apenas *duramente crítico*, o que também faz em relação a outros¹⁰⁴¹; que paralelamente aos apelos às autoridades contra seus caluniadores ou críticos, Erasmo emprega suas amplas relações pessoais para que corrijam suas obras ou para dissuadi-los de publicarem ou impedir que reeditem¹⁰⁴²; Erasmo zela para que sua imagem e de editores de suas obras e de clássicos não imprimam obras polêmicas ou virulentas¹⁰⁴³; Erasmo é consultado por magistraturas e sua avaliação alinhada com a ortodoxia católica produz resultados efetivos na censura a obras protestantes¹⁰⁴⁴; Erasmo aconselha ao papa Adriano VI a restrição à publicação de panfletos¹⁰⁴⁵.

Erasmo submete, como garantia própria, seus originais à censura prévia do bispo da diocese local, como fazia para Christophe von Utenheim, bispo da Basileia com quem possuía grandes afinidades¹⁰⁴⁶; que Erasmo recusa a crítica difusa dos monges, mas não é contrário à censura religiosa e defende espontaneamente a ortodoxia de seus textos ou aceita mesmo a corrigí-los respondendo às censuras, ou imputações, escritas que por vezes lhe fazem célebres teólogos, como Noël Béda da Sorbonne ou Jacobus Latomus da Universidade de Louvain¹⁰⁴⁷; que Erasmo é contra a censura ou a condenação demais severa que afaste definitivamente os luteranos, mas a favor de uma que os mantenha dentro da Igreja¹⁰⁴⁸; que Erasmo sabe que as fogueiras aumentam o radicalismo de polemistas e suas publicações e despertam para estes a atenção e interesse geral; ademais estimulam a dissidência para o lado protestante¹⁰⁴⁹.

Strasbourg de faire parler Gérard Geldenhauer: ‘On ne connaît pas l'imprimeur; mais l'auteur pourra dire qui a imprimé ces sottises, si on l'interroge comme il faut’ ».

¹⁰⁴⁰ *Idem ibidem*, p. 135. “ *Ceux qui publient sans mention authentique de lieu, d'imprimeur et d'auteur pareils libelles plus que diffamatoires, et non seulement diffamatoires mais semeurs de discorde et d'hérésie, ceux-là, même chez les païens, on les punissait des derniers supplices*” .

¹⁰⁴¹ *Idem ibidem*, p. 128.

¹⁰⁴² *Idem ibidem*, p. 140.

¹⁰⁴³ *Idem ibidem* p. 141.

¹⁰⁴⁴ *Idem ibidem*, p. 142.

¹⁰⁴⁵ *Idem ibidem*, p. 144.

¹⁰⁴⁶ *Idem ibidem*, p. 145.

¹⁰⁴⁷ *Idem ibidem*, pp. 148 a 151.

¹⁰⁴⁸ *Idem ibidem*, p. 152.

¹⁰⁴⁹ *Idem ibidem*, pp. 153 a 155.

Anexo B

Uma avaliação quantitativa da obra erasmiana

Depois deste longo percurso, sentimos que não basta a compreensão de Erasmo em no feérico quadro das relações de poder que subjazem às disputas retóricas na tardia Renascença. Julgamos adequado buscar algo *que possa ser colocado sob os dentes*¹⁰⁵⁰ e pareceu-nos útil procurar vestígios concretos, provas, nomes de pessoas e livros que possam dar desenho e cor a este embate protagonizado por autores, comentadores e tradutores de textos antigos ou próprios, pagãos ou religiosos, que aconteceu logo em seguida à invenção da imprensa.

Tratando-se aqui de um esforço em entender Erasmo como um autor retórico, sentimos a necessidade de saber quais e de quem eram *mais exatamente* os textos impressos, comprados, colocados em circulação, lidos e discutidos à época da chegada de seus primeiros livros.

Assim, propomos uma rápida consulta ao acervo de incunábulo de uma das mais importantes bibliotecas do Ocidente, senão a mais volumosa, a mais significativa, a *Bibliothèque nationale de France – BnF*¹⁰⁵¹. Consulta aos incunábulo porque é assim que se convencionou chamar os primeiros livros impressos no Ocidente, com a técnica dos tipos metálicos móveis desenvolvida por Johannes Guttenberg, até 1500; na BnF porque sua coleção de incunábulo talvez seja o melhor espelho do quadro retórico na

¹⁰⁵⁰ Nietzsche, Friedrich, *Flaneries inactuelles, op.cit.*, p. 136. Nietzsche cita esta imagem: “ — Carlyle, qui l’aimait beaucoup, disait de lui, malgré cela : « Il ne nous donne pas assez à mettre sous la dent » ».

¹⁰⁵¹ Após três anos de trabalhos em Mainz, Alemanha, Johannes Gutenberg terminava em 1455 a primeira impressão da Vulgata de São Jerônimo, a chamada “Bíblia de Gutemberg” de 42 linhas em duas colunas por página e chamada B42, empregando a nova técnica dos tipos metálicos móveis em alternativa aos caros manuscritos feitos por copistas e impressos obtidos com o uso de pranchas de madeira com letras e figuras entalhadas. Quando Gutenberg falece em 1468, vários de seus auxiliares já haviam migrado para a França e Itália; em Paris se instalam na rua Saint-Jacques próxima à Sorbonne, no *Quartier Latin*, onde, entre 1470-1472 é realizada a impressão dos primeiro incunábulo franceses escritos em latim; desta participam os mestres tipógrafos alemães Ulrich Gering, Martin Grantz e Michel Friburger, saídos da tipografia de Mainz. O primeiro incunábulo em francês *Chroniques de France*, sob encomenda de Luis XI, foi impresso por Pasquier Bonhomme na tipografia da Sorbonne em 1477 (esta edição é composta de dois tomos; possivelmente o primeiro tomo fora composto já em 1475). Os chamados tipos ‘góticos’ serão os mais usados na França até o final do XV. William Caxton, depois de confeccionar no ano de 1475 em Bruges, atual Bélgica, o primeiro livro impresso em inglês, *Recuyell of the Histories of Troy*, retorna à Inglaterra onde instala em 1476 a primeira tipografia inglesa em um dos recintos da abadia de Westminster; em 18 de novembro de 1477 é impresso o primeiro incunábulo na Inglaterra: *Dictes and Sayings of the Philosophers*. Estima-se que a BnF possua 12000 incunábulo; apenas a *Bavarian State Library* at Munich com 19.900 exemplares e a *British Library* at London 12.500 possuem quantidade superior. Pesquisa feita na internet em 21 de outubro de 2008 com as palavras “Bible de Gutenberg”, “Johannes Gutenberg”, “Incunable”, “imprimerie” e “William Caxton”.

Europa no começo do século XVI, pois Paris foi, em vários sentidos, a capital da Europa ocidental durante toda a sua Idade Média. Basta lembrar do período carolíngio, da reivindicação do título de “Nova Atenas” para Paris, quando ambicionou suceder Roma com fundamento em uma *translatio imperii*. E é suficiente considerar que a primeira universidade voltada para todas as áreas do conhecimento disponíveis em sua época foi a *Sorbonne* em meados do XII. Deixemos o próprio Erasmo falar da França em sua época:

« Nul [país] ne possède une plus vaste étendue, nulle part le Sénat n’est plus auguste, l’Université plus célèbre ; nulle part la concorde n’y est plus étroite, e par cela même le pouvoir politique y est mieux assuré que partout ailleurs. Nulle part les lois ne brillent d’un aussi vif éclat, nulle part la religion n’est plus respectée dans son intégrité, et elle n’y est pas corrompue par le commerce des Juifs, comme chez les italiens, ni empoisonée par le voisinage des Turcs ou des Marranes, comme chez les Espagnols et chez les Hongrois. L’Allemagne, pour ne rien dire de la Bohème, est divisée en une foule de petits royaumes et on ne décèle pourtant chez elle nulle ombre d’autorité. Seule la France, fleur intacte du royaume du Christ, est comme sa citadelle la plus sûre (...) »¹⁰⁵²

Ademais, Paris, depois do renascimento italiano, cravada geograficamente entre Inglaterra, Império Germânico e Espanha, voltou a ocupar o centro dos fatos políticos, econômicos e culturais europeus com o peso da monarquia mais forte e precocemente consolidada. Dada a vicissitude dos negócios humanos, é forçoso considerar o fato de que Paris não sofreu um terremoto como Lisboa no século XVIII, incêndios como Roma no I e Moscou e Boston no XIX, nem saques como o de Roma em 1527 ou bombardeamento como Londres no século passado.

Feitas todas estas contas é possível imaginar a coleção de incunábulo da BnF como a antena mais sensível e fiel aos fatos documentados da luta retórica no Ocidente até o ano de 1500. Este é o ano que propomos para o recorte do conjunto de obras que o jovem Erasmo encontrou impressas antes que ele mesmo começasse a imprimir¹⁰⁵³; i.e., um lapso temporal de 1455 a 1500, inclusive. Destarte, tratamos apenas dos incunábulo

¹⁰⁵² Érasme de Rotterdam, *Querela Pacis*, *op.cit.*, p. 933.

¹⁰⁵³ Damme, Daniel van, *op.cit.*, pp. 64 e 86. A rigor, o primeiro texto publicado de Erasmo foi o posfácio nas duas últimas folhas da obra *História Geral da França* de Robert Gaguin em 1495. Ainda em Paris, Erasmo publicou uma coleção de poemas no ano seguinte. Mas, de fato, a primeira obra importante de Erasmo será o seu *Adagia* editado também em Paris, pelo alemão radicado em Paris Jean Philippe, em junho de 1500.

publicados por outros autores ou tradutores nos primeiros 25 anos da imprensa moderna que também coincidem com os anos de formação do autor¹⁰⁵⁴.

Na impossibilidade de efetuarmos um levantamento exaustivo que identifique quais textos exatos e a que autores pertencem todos os cerca de 12.500 incunábulo da BnF, decidimos apresentar apenas o número de autores mais lembrados pela tradição por terem escrito sobre filosofia, teologia ou retórica e que tiveram obras impressas até 1500 e integrantes deste acervo.

Como os computadores da BnF não respondem automaticamente à questão simples “quais os textos da tradição filosófica, teológica e retórica o acervo possui e que tenham sido impressos em data inferior ou igual a 1500”, mesmo com a redução da pergunta para períodos tais como 1455 a 1460, tomamos a iniciativa de colocar a mesma questão dividida por nome de autor. A seguir, a necessidade de escolher nomes de autores com obras presumivelmente impressas já no século XV nos levou aos manuais de filosofia e até ao recurso à iconografia, quando nos socorremos de várias leituras que especialistas propõem do Afresco *A Escola de Atenas* identificando todos os filósofos retratados por Rafael Sanzio na *Stanza della Signatura* no Vaticano entre 1509 e 1511.

O grande número de obras sem datas identificáveis, levou-nos à decisão de considerar estritamente as obras com data inquestionável, mesmo com a perda de grande quantidade de material cujos títulos parecem pertencer legitimamente ao século XV¹⁰⁵⁵. Também pareceu-nos útil utilizarmos a grafia francesa para nomes de autor e o

¹⁰⁵⁴ Há uma infundável controvérsia sobre o ano do nascimento de Erasmo. As datas flutuam entre 1465 e 1469, esta a data escolhida para a celebração, nos anos 60 na Holanda, dos 500 anos de seu nascimento. Cf. CA 242.

¹⁰⁵⁵ No catálogo da BnF, de autores que tiveram seguramente obras impressas antes de 1500, foram localizadas obras sem data completa de impressão identificável, mas que constam “14...”. Dentre estas, em ordem decrescente, há obras pertencentes aos seguintes autores: Ciceron 150, Virgile 99, Thomas d'Aquin 99, Homère 98, Ovide 95, Aristote 93, Augustin 91, Plutarco 78, Sêneca 77, Tacite 65, Bonaventure 61, Albert le Grand 55, Xenophon 52, Pétrarque 51, Platon 47, Horace 45, Lucien de Samosate 44, Dante Alighieri 43, Bernard de Clairvaux 43, Boece 29, Thomas a Kempis 24, Ange Politien 23, Avicena 22, Cláudio Ptolomeu 19, Isidore de Seville 16, Lorenzo Valla 16, Raymond Lulle 15, Marsile Ficin 14, Hugues de Saint-Victor 13, Théophraste de Lesbos 13, Al-Farabi (Fārābī, Muḥammad ibn Muḥammad Abū Naṣr al) 12, Epicteto 12, Lucrécio 12, Jean Pic de la Mirandole 12, Nicolas de Cusa 12, Proclus 12, Suétone 12, Bede le venerable 11, Lactance 11, Pythagore 11, Averroès 9, Porfírio 8, Polybe 8, Alexandre de Aphrodisias 7, Anselme de canaterbury (Santo Anselmo) 7, Agrippa, Henri Corneille 7, Jean de Salisbury 7, Diógenes Laércio 7, Quintilien 7, Macrobe 6, Gilbert de la Porrée 6, Simplicius de Cilicie 5, Plotino 5, Hésiode 5, Strabon 5, Varron 5, Pseudo-Denys l'Areopagite 4, Alcuin 4, Hermès Trismégiste (autoria atribuída) 4, Reuchlin, Johannes 4, Jamblique 4, Euclide 3, Richard de Saint-Victor 3, Empédocle d'Agrigente 3, Al-Rāzī (Razi, Muḥammad ibn Zakarīyā Abū Bakr

título original para expressar como a pesquisa foi feita e para facilitar posteriores consultas.

Para a apresentação, em alguma ordem, do que foi encontrado, nos deparamos com a intransponível tarefa de classificação de autores, ocasião de martírio de não poucos estudiosos, pois muitos tradutores e comentadores de Aristóteles deixaram obras platonizantes, e.g., Boécio ao escrever *A Consolação da Filosofia*, traduzida e comentada por outro aristotélico acima de qualquer suspeita como Tomás de Aquino e que foi dezenas de vezes impressa ainda antes de 1501¹⁰⁵⁶, como atesta um exemplar intitulado *Philosophie liber Boecii de Consolatione philosophie* já de 1473. Em sentido inverso, também ocorre que notórios platonizantes, e.g., Simplicius de Cilicie deixaram comentários sobre Aristóteles, como é o caso do livro *Commentarium in decem Cathogorias Aristotelis quae Praedicamenta vocantur*. Assim como o célebre neoplatônico Marsílio Ficino traduziu e comentou Aristóteles e seus continuadores, como indica o título da obra *Interpraetatio Prisciani Lydi in Theophrastum de Sensu, traducta et exposita a Marsílio Ficino,.. Prisciani,.. Interpraetatio libri Theophrasti de Phantasia et intellectu, translata a Marsílio Ficino,.. et ab eodem... exposita* de 1497¹⁰⁵⁷.

Também não nos escapa que há neoplatônicos que são autores da Igreja, que filósofos da natureza sejam também autores da Igreja, que os grandes divulgadores de doutrinas como Cícero são em geral contados como adeptos de uma destas apenas e outros problemas. Mas diante da exigência de alguma ordem, optamos por usar os termos dos manuais *latu sensu*. Assim, especificamente para os incunábulo encontrados na BnF¹⁰⁵⁸ propomos os seguintes grandes grupos: 1. pré-socráticos, 2. Platão, seus continuadores e comentadores; 3. Aristóteles, continuadores e comentadores; 4. Escola cínica; 5. Período helenístico: o estoicismo, o epicurismo e a

al) 2, Philon de Alexandria 2, Avicbron (Salomon ben Yehudah ibn Gabirol) 2, Aulo-Gelio 2, Francisco Patrizi 2, Timée de Locres 1, Crates de Thebes 1, Guillaume d'Ockham 1 e Xenocrate de Calcedonie 1. Apesar da decisão metodológica de não se considerar estes números para a visualização do quadro filosófico, teológico e retórico anterior a 1501, seus títulos latinos e nomenclatura antiga fazem crer que a maioria deles são autênticos incunábulo.

¹⁰⁵⁶ Do total de 148 incunábulo de obras de Tomás de Aquino anteriores a 1501 na BnF, encontrei 33 que trazem a tradução e comentário de ao *De Consolatione philosophie* de Boécio.

¹⁰⁵⁷ Catálogo da BnF.

¹⁰⁵⁸ Como não foi encontrado incunábulo que poderia ser classificado como pertencente especificamente ao ceticismo pirrônico, preferimos a manutenção do termo Nova Academia, termo mais amplo e cujos autores, já adeptos do ceticismo, estão presentes no acervo de incunábulo. Também não foram encontrados incunábulo com obras específicas sobre o atomismo e o *De rerum natura* de Lucrécio nos pareceu mais conveniente classificado sob a etiqueta “epicurismo”.

nova academia; 6. Neoplatonismo; 7. Pais da Igreja e posteriores escritores da Igreja; 8. Filosofia da Natureza e interpretes de Aristóteles; 9. Grandes divulgadores de doutrinas filosóficas e, para uma comparação final, 10. Obras cruciais para a retórica, atribuídas a célebres escritores da Antiguidade, Medievo e Renascença. Obedecendo-se a estes critérios metodológicos, obtivemos o seguinte resultado¹⁰⁵⁹:

Entre os livros impressos até 1500, os chamados incunábulo, encontra-se na BnF os seguintes autores pré-socráticos: Pythagore (580?-500?) 4 incunábulo contendo textos que lhe são atribuídos tais como o *Symbola Pithagorae* (M. Ficino interprete) e *Carmina aurea*. Timée de Locres (século V) 2 incunábulo trazendo o mesmo texto que lhe é atribuído: *De Universitatis natura* (Georgio Valla interprete). Empédocle d'Agrirent (490? - 435?) 2 incunábulo sob o título o *Propositiones universales Aristotelis et aliorum philosophorum*. Empédocles é tratado entre os *aliorum*. Total 8 incunábulo de 3 autores.

De Platão, seus continuadores e comentadores: Platon (427? – 348?) 13 incunábulo entre os quais o *Libri Thymei, Alcibiadem de natura atque daemone*; há obras suas distribuídas em coletâneas chamadas *Auctoritates*¹⁰⁶⁰ ou *Propositiones universales Aristotelis et aliorum philosophorum* e a famosa edição de sua *opera omnia* chamada *Platonis Opera latine cum Vita Platonis* (interprete Marsílio Ficino). Speusippe (393 – 339) uma obra chamada *De Platonis definitionibus* (latine M. Ficino interprete). Xenocrate de Calcedonie (396 – 314) 2 incunábulo contendo o *Liber de morte* (Marsílio Ficino interprete). Alcinoos (florescente em c. 150 AC) 6 incunábulo com os textos *Disciplinarum Platonis epitoma* (Petro Balbi interprete) e um intitulado *Liber de doctrina Platonis* (Marsílio Ficino interprete). Total de 22 incunábulo de 4 autores.

De Aristóteles e continuadores e comentadores: Aristote (384 – 322) 76 incunábulo trazendo obras suas tais como *Rhetoricorum libri III, Parva naturalia e Caelo et mundo, Physica, de Generatione et corruptione libri II, Metaphysica,*

¹⁰⁵⁹ Catálogo da BnF.

¹⁰⁶⁰ No acervo da BnF há uma série de publicações cujo título inicia por “*Auctoritates*” que são Coletâneas de textos filosóficos (*et aliorum philosophorum*) cujas notícias bibliográficas tratam por “*florilège medieval*” que reúnem em geral obras de Aristóteles e seus comentadores, mas também algumas de Platão e seus comentadores e ainda outros contrastantes tais como *Empedoclis, Seneca e Apulei Affricani* (grafia latina): são 20 exemplares sem data e 56 exemplares com datas até 1500, data que convencionou-se como fim dos incunábulo.

Meteororum libri IV (todos com comentários de Averrois), *Ad Nicomachum, a Leonardo Aretino e graeco in latinum traducta*, *Analytica priora*, *Analytica posteriora*, *Aristotelis Problemata*, *De Animalibus libri* (*Theodoro Gaza interprete*), *Política*, *æconomica a Leonardo Aretino in latinum traducta*, *Organon*, *Ars poetica*, *De anima*, *de sensu*, *de memoria*, *de somno*, *de longitudine et brevitare vitae*, além de obras suas integrantes de coletâneas tais como *Auctoritates Aristotelis*, *Senecae*, *Boetii*. Théophraste de Lesbos (372? – 0287?) 3 incunábulos com os textos *De Historia et Causis plantarum* (*Theodoro Gaza interprete*), *Aristotelis Opera* e *Interpraetatio Prisciani Lydi in Theophrastum de Sensu, traducta et exposita a Marsílio Ficino...* [*Prisciani...* *Interpraetatio libri Theophrasti de Phantasia et intellectu, translata a Marsílio Ficino...* *et ab eodem... exposita*). Alexandre de Aphrodisias (florescente em 215? AC) 7 incunábulos, entre eles, *Problemata Alexandri Aphrodisei* (*Georgium Vallam interprete*), *Alexandri Aphrodisei Enarratio de Anima ex Aristotelis institutione* (*Hieronymo Donato interprete*) e o *De Febrium causis*. Boèce (480? – 524 DC) 57 incunábulos contendo obras suas tais como *De consolatione philosophiae* (*cum commento S. Thomae de Aquino*), *Propositiones universales Aristotelis et aliorum philosophorum*, *De Disciplina scholarium e Auctoritates Aristotelis et aliorum philosophorum*. Total 143 incunábulos de 4 autores.

Da escola cínica: Diogene de Sinope, o cínico (404? – 323?) 2 incunábulos contendo *Epistolae Diogenis* (*interprete Francisco Aretino*). Crates de Thebes (368? – 285?) 2 incunábulos, entre os quais *Epistolae e graeco in latinum ab Athanasio Constantinopolitano translatae* e *Epistole Bruti et Cratis*. Total 4 incunábulos de 2 autores.

Do período helenístico, o estoicismo: Epicteto (50? – 130? DC) 3 incunábulos, entre os quais o *Enchiridion* (*Angelo Politiano interprete*). Sêneca, o filósofo, (4 AC – 65 DC) 29 incunábulos entre os quais *de Moribus...* *De Formula honeste vitae*, *De virtutibus*, *De Remediis fortuitorum*, *Declamationum*, *De Clementia...* *De Beneficiis...* *De Ira...* *De Mundi gubernatione divina providentia et quare multa mala bonis viris accidant...* *De Consolatione ad Martiam*, *De Consolatione ad Albinam, matrem suam*, *De Tranquillitate vitae...* *Quomodo in sapientem non cadit injuria...* *De Brevitate vitae* etc até sua *Opera Omnia*. Total 32 incunábulos de 2 autores. Do Epicurismo: Lucrécio (98? a 55 AC) 3 incunábulos, todos estes apresentando seu *De Rerum natura*. Total 3 de

um único autor. Da Nova Academia: nenhum autor antes de Cícero, que consta a seguir como seu divulgador com a obra *Paradoxa*.

Do Neoplatonismo, onde alguns encontram também um *neopitagorismo*: Plotino (205? – 270?) 3 incunábulos com diferentes textos seus tais como o *De Rebus philosophicis libri LIII. in Enneades sex distributi* até a publicação de *Plotini Opera a Marcilio Ficino latine reddita*. Porfírio (234 – 305) 13 incunábulos dos com textos seus tais como *Plotini vita, Isagoge, Auctoritates e coletâneas exclusivas como Porphyrius e Divinis atque daemonibus. [Porphyrius de Occasionibus, sive Causis ad intelligibilia nos ducentibus, interprete Marsílio Ficino. De Abstinencia. De Sacrificiis et diis atque daemonibus. Quod animae sensuales sint et rationales, atque immortales. Antiqui animalibus abstinebant*. Jamblique (250? – 230?) 1 livro que apresenta o *De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum*. Macrobe (395 – 423) 5 incunábulos com seus textos *Saturnaliorum libri e o Somnium Scipionis, ex Ciceronis libro de Republica excerptum*.

Pseudo-Denys, l'Areopagite (florescente c. 490) 5 incunábulos trazendo seus textos *Caelestis hierarchia, Ecclesiastica hierarchia, Divina nomina, Mystica theologia e Ignatii et Polycarpi epistolis*. Nicolas de Cusa (1401 – 1464) 2 incunábulos intitulados *Conjectura... De ultimis diebus mundi...* e outro que parece uma *Opera Omnia* intitulada *Nicolai de Cusa... Opera*.

Marsile Ficin (1433 – 1499) 19 incunábulos que trazem traduções de obras tais como *Mercurii Trismegisti Pimander, seu liber de potestate et sapientia Dei, Jamblichus de Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum; Proclus In platonium Alcibiadem de anima atque daemone; Proclus de Sacrificio et magia ; Porphyrius de Divinis atque daemonibus; Synesius Platonicus de Somniis ; Psellus de Daemonibus ; Expositio Prisciani et Marsilii in Theophrastum de sensu, phantasia et intellectu ; Alcinoi,... Liber de doctrina Platonis; Speusippi,... Liber de Platonis difinitionibus; Pythagorae,... Aurea verba; Symbola Pithagorae ["sic"]... Xenocratis,... Liber de morte, assim como obras suas, e.g., *Consiglio contra la pestilenza, Platonica theologia, Della cristiana religione, Vita Platonis, De Triplici vita, De sole et lumine, Commentarii in Parmenidem, Sophistam, Timaeum, Phaedrum, Philebum et in octavum de republica Platonis, De voluptate*.*

Jean Pic de la Mirandole (1463 – 1494) 8 incunábulos que incluem seus textos *Heptaplus de opere sex dierum geneseos*, *Apologia tredecim quaestionum*, *Tractatus de ente et uno cum objectionibus quibusdam et responsionibus*, *Oratio quaedam elegantissima*. *Epistolae plures*, *Deprecatoria ad Deum elegiaco carmine*, *Testimonia ejus vitae et doctrinae*, *Exibunt propediem disputationes adversus astrologos aliaque complura tum ad sacra aeloquia tum ad philosophiam pertinentia*, *de Morte Christi et propria cogitanda libri três*, *Adversus astrologiam divinatricem quibus penitus subnervata corrui* até a sua *Opera Omnia*.

Henri-Corneille Agrippa de Nettesheim (1486 – 1535) 1 livro datado entre 1500 e 1550 que traz o título *Henrici Cornelii Agrippe de Sacramento matrimonii declamatio*. - *Bresve déclamation du saint sacrement du mariage, composée en latin par Henricum Cornelium Agrippam et par luy traduite en vulgaire françoys*. Hermès Trismégiste (auteur prétendu) (II DC?) 10 incunábulos trazendo textos que lhe são atribuídos tais como *Mercurii Trismegisti Pimander, seu liber de potestate et sapientia Dei (e graeco in latinum traductus a Marsílio Ficino)*, *Centiloquium* e *De Stellis beibeniis*. Reuchlin, Johannes (1455 – 1522) 5 incunábulos contendo obras tais como *Batrachomyomachie*, *Breviloquus vocabularius*, *De Verbo mirifico...* e *Scenica progymnasmata*. Total 80 incunábulos de 14 autores.

Dos Pais da Igreja e outros escritores da Igreja: Lactance (260? – 325?) 15 incunábulos que trazem os textos *De Divinis institutionibus adversus gentes libri septem, nec non ejusdem ad Donatum de Ira Dei liber unus, cum libro de Opificio hominis ad Demetrianum, de Resurrectionis dominicae die* e *Carmina ejusdem de foenice*. Augustin (354 – 430) 121 incunábulos apresentando textos tais como *De Civitate Dei*, *De summa Trinitate*, *De verae vitae Cognitione*, *De Doctrina christiana, seu De Arte praedicandi*, *Manuale seu De Salute sive aspiratione animae ad Deum* e *De Consensu Evangelistarum*. Proclus (412 – 485) 6 incunábulos que são coletâneas que incluem textos seus tais como *De Astrolabo (Georgio Valla Placentino interprete)*, *De Sacrificio et magia (M. Ficino interprete)* e *Sphaera graece (Thoma Linacro Britanno interprete)*. Simplicius de Cilicie (490 – 560) 1 livro que pode ser seu *Commentarius in Enchiridion Epicteti ou seu Commentarium in decem Cathogorias Aristotelis quae Praedicamenta vocantur* publicados logo depois de 1500¹⁰⁶¹. Isidore de Seville (560? –

¹⁰⁶¹ No catálogo BnF há apenas a informação sobre uma obra de 1499 cuja a autoria é de Simplicius.

636) 27 incunábulos entre eles *Liber ethimologiarum*, *Dyalogus sive Synonima*, *Soliloquia*, *De Summo bono*, *De Institutione nove vite* e *Dialogus de homine et ratione*. Bede le venerable (673? – 735) 1 livro contendo seu comentário *Divi Aurelii Augustini expositio in omnes beati Pauli epistolas*. Alcuin (732? – 0804) 3 incunábulos, todos intitulados *Homiliarius doctorum*. Anselme de canaterbury (Santo Anselmo) (1033 – 1109) 6 incunábulos contendo suas *Meditationes*, o *De Passione Jesu Christi querentis et gloriosissime beate Marie Virginis respondentis dyalogus Liber Cur Deus homo*.

Da escola de Chartres: Gilbert de la Porrée (107.? – 1154) 7 incunábulos contendo seu texto *Liber sex principiorum* e seus comentários ao *Aristotelis Organon*. Jean de Salisbury (1115? – 1180?) 2 incunábulos contendo seus textos *Polycratus, sive de nugis curialium* e *Dialogus línguae et ventris*. Da escola de Saint Victor: Hugues de Saint-Victor (1096? – 1141) 2 incunábulos dos apresentando seus textos *De Sacramentis christianae fidei* e *De Studio orandi et de tribus dietis opuscula*. Richard de Saint-Victor (1110? – 1173) 2 incunábulos intitulados *De Arca mystica et de duodecim patriarchis* e *Benjamin minor*.

Bernard de Clairvaux (1090? – 1153) 80 incunábulos apresentando textos seus tais como de *Honestate vite*, *de Planctu beatae Mariae*, *de tempore et de sanctis*, *De contemptu mundi*, *Meditationes*, *Floretus* e *Speculum religiosorum*. Albert le Grand (1200? – 1280) 57 incunábulos com textos tais como *De mirabilibus mundi*, *seu de Secretis naturae*, *Compendium theologiae veritatis*, *Aggregationis, seu Secretorum de virtutibus herbarum et animalium quorundam*, *De Adhaerendo vero Deo*, *De Intellectu et intelligibili* e *Compendium theologiae veritatis*. Bonaventure (1221? – 1274) 60 incunábulos, entre os quais *Vita Christi*, *Epistola domini Bonaventure de modo proficiendi compendioso*, *Revelationes divinae a sanctis angelis factae*, *De Regnio gentium et novissimis temporibus certa demonstratio*, *Soliloquium animae* e *Incendium amoris*.

Thomas d'Aquin (1225? – 1274) 148 incunábulos entre os quais a *Summa theologica*, *de Modo confitendi et de puritate conscientie*, *Boecii de Consolatione philosophie*, *de Divinis moribus*, *de Beatitudine*, *Glosa continua super quatuor evangelistas*, *Quaestiones de Veritate*, *Tractatus de Ente et essentia*, *de Arte et vero modo predicandi*, *De creatione beatissime Trinitatis*, *quomodo in unitate substantie est trinitas personarum*, *Opusculum Fallaciarum*, *In octo Politicorum Aristotelis libros*

expositio, e Opuscula... Aristotelis (in antiqua translatione) per divini Thome Aquinatis commentaria compendiose exposita: de Sensu et sensato, de Memoria et reminiscencia, de Somno et vigilia (de Somniis, de Divinatione per somnum) de Motibus animalium, de Longitudine et brevitate vite, de Juventute et senectute, de Respiratione et inspiratione, de Morte et vita, de Bona fortuna. Thomas a Kempis (1380? – 1471) 47 incunábulo que, afora dois que são intitulados *Soliloquium animae e Hortulus rosarum de valle lachrymarum...*, todos os demais são edições do *De Imitatione Christi*. Total de 577 incunábulo de 14 autores.

Filosofia da Natureza e interpretes medievais de Aristóteles: Euclide (323 – 285 AC) 9 incunábulo, entre eles *Elementa geometriae Euclidis, latine, cum annotationibus Campani e seu Quartus decimus Elementorum*. Strabon (60? – 20? DC) 8 incunábulo que trazem os seguintes títulos *Strabonis Geographiae libri XVII e De Situ orbis*. Cláudio Ptolomeu (100? – 170?) 13 incunábulo que trazem seus escritos *Cosmographia (latino interprete Jacobo Angelo) e Liber Quadripartiti Ptolemaei, id est Quatuor tractatum (a Platone Tiburtino latine versus), cum Centiloquio ejusdem et commento Haly [Aboul Hasan]*. Averroès (1126 – 1198) 19 incunábulo, entre eles *Commentarii in libros Aristotelis de Caelo et mundo, Commentarii in Aristotelis Parva naturalia, Commentarii in libros Aristotelis de Physico auditu, Commentarii in libros Aristotelis de Generatione et corruptione, in Aristotelis Metaphysica, Commentarii in libros quatuor Aristotelis de Meteoris, Determinatio Ibinrosdin in poetria Aristotilis e De Substantia orbis*. Avicena (980 – 1037) 21 incunábulo divulgando, entre outros, seus textos *Canonis libri V (ex arabico in latinum translati a Gerardo Cremonensi), Libellus de viribus cordis (translatus ab Arnaldo de Villanova), De Medicina universa e Metaphysica sive ejus Prima philosophia*.

Al-Rāzī (Razi, Muḥammad ibn Zakarīyā Abū Bakr al) (864? – 925?) 16 incunábulo entre os quais *Opera medica, De Pestilentia, Liber Rasis ad Almansorem, Liber de juncturarum egritudinibus ejusdem. Liber de egritudinibus puerorum ejusdem. Aphorismi ipsius. Antidotarium quoddam ipsius. Tractatus de preservatione ab egritudine lapidis ejusdem. Introductorium medicinae ejusdem. Liber de sectionibus et cauteriis et ventosis ejusdem. Casus quidam qui ad manus ejus pervenerunt. Sinonima ejusdem. Tabula omnium antidotorum in operibus Rasis contentorum. De proprietatibus juvamentis et nocumentis sexaginta animalium. Afforismi Rabi Moysi. Afforismi Damasceni. Liber secretorum Y[pocratis]. Liber pronosticationis secundum lunam in*

signis et aspectu planetarum Y[pocratis]. Liber qui dicitur Capsula eburnea Y[pocratis]. Liber de elementis, sive de humana natura Hypocratis. Liber de aere et aqua et regionibus Y[pocratis]. Liber de farmaciis Y[pocratis]. Liber de somniis Y[pocratis]. Libellus Zoar de cura lapidis. - "À la fin" : Explicit hoc opus mandato et expensis nobilis viri domini Octaviani Scoti, civis Modoetiensis, per Bonetum Locatellum Bergomen.

Al-Farabi (Fārābī, Muḥammad ibn Muḥammad Abū Naṣr al) (870? – 950) 1 livro com o título *Aristotelis Rhetorica, cum Alpharabii Declaratione, Poetica, cum Ibinrosdin Determinatione, ex arabico latine reddita ab Hermanno Alemanno. Lancillotus de Zerlis recensuit*. Avicbron (Salomon ben Yehudah ibn Gabirol) (1021? – 1070?) 1 livro contendo *Apophtegmes*. Raymond Lulle (1233? – 1315) 5 incunábulos, entre eles *Arbor scientiae, Questiones dubitabiles, Liber de laudibus beatissime Virginis Marie, qui et ars intentionum appellari potest, Libellus de natali pueri parvuli e Clericus... Phantasticus*. Guillaume d'Ockham (1285? – 1349?) 3 incunábulos dos quais um atribuído com reservas chamado *Disputatio inter clericum et militem* e outros dois com os títulos *Expositio aurea et utilis ad modum super artem veterem, edita per venerabilem fratrem Guilielmum de Occham, cum questionibus Alberti Parvi de Saxônia e Summa totius logicae magistri Guilielmi de Occham*. Total de 96 incunábulos de 10 autores.

Dos grandes escritores divulgadores de doutrinas filosóficas: Cicéron (106 – 43) 144 incunábulos, entre os quais o *De Officiis, Paradoxa, Accessere XII sapientum versus et Q. Horatii Flacci de vitae humanae brevitae carmen : Diffugere nives, De Finibus bonorum et malorum, Epistolae ad familiares, De Amicitia et de Senectute dialogi, De Oratore libri III, Brutus et Orator, Tusculanarum quaestionum libri V, Somnium Scipionis, de Natura Deorum, de Divinatione, de Fato, de Legibus, liber ad Hortensium, sive Academicorum liber secundus, Orationes, de Essentia mundi, e o M. Tullii Ciceronis Rhetoricae veteris sive de inventione libri*, que lhe era erroneamente atribuído. Horace (65 – 8) 30 incunábulos que editam o *De vitae humanae brevitae carmen, Odarum libri IV, Epodon liber, Carmen saeculare, Ars poética, Epistolae, de Arte poetica ad Pisones* até a sua *Opera omnia*. Aulo-Gelio (123? – 180?) 7 edições de suas *Noctes atticae*. Apulée (125 – 180?) 10 incunábulos, entre os quais *L. Apuleii opera, a Joanne Andrea, episcopo Aleriensi, edita*. e integrando a famosa coletânea chamada *Auctoritates*. Lucien de Samosate (125? – 192?) 9 incunábulos entre estes

Dialogi, De veris narrationibus libelli duo, De Veris narrationibus. De Asino aureo. Philosophorum vitae. Scipio. Tyrannus. Schapidium. Palinurus. Charon. Diogenes. Therpsion. Hercules. Virtus Dea. In Amorem e Timon, Dialogus de virtute conquerente cum Mercurio.

Plutarco (46? – 120?) 29 incunábulos com diferentes textos seus tais como o *Vitae illustriorum virorum sive parallelae, Apothegmata latina, De Liberis educandis, Libellus de differentia inter odium et invidiam, Praecepta connubialia, De Ingenuis moribus, De Virtutibus morum, Narrationes amatoria* até a publicação de sua *Opera Omnia* (Angeli Politiani interprete). Diógenes Laércio (c. 200 DC) 10 edições completas ou parciais de sua *Vitae et sententiae philosophorum* (Ambrosio Camaldulensi interprete). De Martianus Capella (século V) 1 incunábulos com suas duas obras *De Nuptiis hilologiae et Mercurii libri duo* e *De Grammatica, De dialectica, etc., libri septem*. Dante Alighieri (1265 – 1321) 16 incunábulos que trazem edições da Divina Comedia e de Convívio. Pétrarque (1304 – 1374) 58 incunábulos entre os quais *Sonetti, Canzoni, Trionfi, Terentii vita excerpta, Bucolicum carmen, Carmina amorum, de Secreto conflictu curarum suarum, De Contemptu mundi, Vita Julii Caesaris, De Vera sapientia dyalogus primus, confessio, La Patience de Grisilidis, Il Libro degli uomini famosi, De Salibus virorum illustrium ac facetiis..., Vite de pontefici ed imperadori romani, De Remediis utriusque fortune, Epistole familiares, De Vita solitaria* e traduções suas tais como *Virorum illustrium vitae, ex Plutarcho*. Lorenzo Valla (1407 – 1457) 34 incunábulos com os textos *Opus elegantiarum linguę latinę, De Libero arbitrio dialogus, De vero bono* e traduções tais como *Herodoti Historiarum libb. IX, Homeri Ilias, Apologues d'Ésope], Sallustii Historiae* e *In Conjuracionem Catilinae*. Rudolf Agricola (1443?–1485) com um livro intitulado *Carmen in laudem sanctae Annae*. Ange Politien (1454 – 1494) 31 incunábulos que trazem *Silva cui titulus Rusticus, Silva cui titulus Ambra, Silva cui titulus Lamia, Silva cui titulus Manto; Silva cui titulus Nutricia, Praelectio, cui titulus Panepistemon, Praelectio in priora Aristotelis Analytica, Alexandre d'Aphrodisias Problemata, miscellaneorum centuriae Primae* até uma *Omnia opera Angeli Politiani, et alia quaedam lectu digna, quorum nomina insequantí indice videre licet* já em 1498. Total de 380 incunábulos de 13 autores.

A título de comparação com os números das obras filosóficas e teológicas publicadas até 1500, apresentamos o número de obras cruciais para a retórica. Obras

atribuídas a célebres escritores da Antiguidade, Medievo e Renascença: de Homère (século IX? AC) 12 incunábulos, entre os quais um *Homeri Ilias, per Laurentium Vallam*, vários que têm apenas o título *Opera graeca* e outro chamado *Batrachomyomachie* que lhe era atribuído. Hésiode (século VIII? AC) 6 incunábulos que incluem *Hesiodi poete Nicolai de Valle e greco conversio* e *Opera et dies, georgicon líber*. Xenophon (430? – 355?) 12 incunábulos que trazem obras suas tais como *Cyropaedia, De Tirannide, Re publica et de legibus Lacedaemoniorum* e o de *Venatione*. Polybe (200 – 120) 4 incunábulos com títulos tais como *Polybii Historiarum libri V, Polybius historicus de Primo bello punico* e *Translacion en françoys du traictié de la première guerre punicque*. Varron (116 – 27) 16 incunábulos entre eles *De Língua latina libri tres, De Analogia libri duo, Pompei Festi de verborum significatione e Rerum rusticarum... liber I. [-III.]*. De Virgile (70 – 19) 75 incunábulos, entre os quais *Bucolicum carmen, Georgicorum* e um *Liber Eneidos*. Ovide (43 – 17) 70 incunábulos, entre estes o *De Arte amandi [et De Remedio amoris, Consolatio ad Liviam, Epistolarum heroidum, Metamorphoses, Métamorphose [d'Ovide moralisée par Thomas Walleys et traduite par Colard Mansion], Fastorum líber, de Vetula, Sappho, De Tristibus, In Rusticum* até uma *Opera Omnia*. Quintilien (30? – 100?) 16 incunábulos com títulos tais como *M. F. Quintiliani Institutio oratoria, M. F. Quintiliani Declamationes tres* (atribuído), *De Compositionis ratione* e *De officio discipulorum*. Tacite (55? – 120?) 6 incunábulos com títulos tais como *De Situ, moribus et populis Germaniae libellus aureus, Julii Agricolae vita, Cornelii Taciti Historiae Augustae e um Taciti Opera*. Suétone (69? – 126?) 5 incunábulos contendo o seu *Vitae XII Caesarum*.¹⁰⁶² Total de 222 incunábulos de 10 autores.

Em resumo do resultado qualitativo, temos o seguinte resultado: pré-socráticos 3 autores; Platão e o platonismo 4 autores, Aristóteles e o aristotelismo 4; da escola cínica

¹⁰⁶² É interessante divulgar, em ordem cronológica, o nome dos autores que tiveram seus textos publicados, de acordo com o catálogo da BnF, em anos posteriores a 1500: Archimède, em 1503; Al-Kind, em 1507; Arrien (Flavius Arrianus Xenophon), em 1508; Pomponace, em 1514; Clement d'Alexandrie, em 1519; Lysis de Tarente, em 1527; Marco Aurélio, em 1530; Jean Scot Erigene em 1536 (ano do falecimento de Erasmo de Rotterdam) Roger Bacon, em 1541; Francesco Guicciardini, em 1561; Seste Empirique, em 1562; Cleanthe de Assos, em 1568; Gerbert d'Aurillac, em 1600; Heraclite, em 1601; Pierre Abelard, em 1616; Anthiphon em 1619; Antisthène, em 1637; Epicure, em 1659; Gerard de Cremona, em 1687; Gorgias, em 1770; Democrite, em 1772; Thales de Milet, em 1811; Philolaos de Crotona, em 1819; Xenophane de Colophon, em 1830; Parmênides d'Elée, em 1835; Metrodore de Lampsaque, em 1839; Anaxímenes, em 1847; Anaxagora, em 1860; Archytas, de Tarente, em 1860; Protágoras, em 1867; Prodicos, em 1867; Bion de Borysthène, em 1867; Aristippe de Cyrène, em 1867; Anaximandre, em 1878; Zénon de Citium, em 1891; Zenon d'Elée, em 1939; Straton de Lampsaque, em 1950; Thrasymaque de Chalcedoine, em 1954; Carneades, em 1970; Posidonios d'Aparmée/Rhodes, em 1972; Pyrrhon d'Élis, em 1973; Théodore l'Athée (Théodore de Cyrène), em 1981; e Cercidas, em 1986.

2; do estoicismo 2, do epicurismo 3; da nova academia 1; do Neoplatonismo 14; dos Pais da Igreja e posteriores escritores da Igreja 14; da Filosofia da Natureza e aristotélicos 10; dos divulgadores de diferentes doutrinas filosóficas 13; dos célebres escritores da Antiguidade 10. Total de 79 autores.

É interessante notar que estes incunábulo parecem incluir já várias *operae omniae*, i.e., tudo o que foi preservado pela tradição, como as obras de Pitágoras, Platão, Aristóteles, Lucrécio, Cícero Horácio, Ovídio, Plotino, Apuleio, Sêneca, Plutarco, Suetônio, Agostinho, Marciano Capella, Nicolau de Cusa e Pico de la Mirandola.

Em resumo do resultado quantitativo¹⁰⁶³, apresentamos o total de volumes, que incluem obras repetidas: pré-socráticos, 8; Platão e o platonismo, 22; Aristóteles e o aristotelismo, 143; da escola cínica, 4; do estoicismo, 32; do epicurismo, 3; da nova academia, 1; do Neoplatonismo, 80; dos Pais da Igreja e posteriores escritores da Igreja, 577; da Filosofia da Natureza e aristotélicos, 96; dos divulgadores de diferentes doutrinas filosóficas, 380; dos célebres escritores da Antiguidade, 222. Total geral: 1537 incunábulo.

Para os nossos estudos, nos chama a atenção, sobretudo, a presença já entre os incunábulo da *Platonis Opera latine cum Vita Platonis (interprete Marsílio Ficino)*, do *Rhetoricorum libri III, Ad Nicomachum, Política e Ars poética* de Aristóteles, de textos do cinismo como as *Epistolae Diogenis (interprete Francisco Aretino)*; de textos do epicurismo, como o *De Rerum natura* de Lucrécio; do estoicismo como o *Enchiridion (Angelo Politiano interprete)* de Epicteto; de obras retóricas fundamentais como o *De Oratore libri III, Brutus et Orator* de Cícero, *Institutio oratoria* de Quintiliano e *Historiae Augustae e De Compositionis ratione Tacite* de Tácito¹⁰⁶⁴; de obra do primeiro humanista do norte europeu Rudolph Agricole com um livro intitulado *Carmen in*

¹⁰⁶³ No catálogo da BnF não foram localizados incunábulo que apresentassem como autores os seguintes pensadores conhecidos pela tradição: Leucippe, Metrodore de Chios, Alcméon de Crotona, Hippase de Métaponte, Hipparquia, Monime, Onésicrite, Métroclès, Ménippe de Gadara/Sinope, Ménédème de Lampsaque, Euclide de Megare, Ebulide de Milet, Stilpon de Megare, Diodore Cronos, Ichthyas, Phédon d'Élis, Ménédème d'Érétrie, Chrisippe de Soles, Crisipo, Pyhrrhon (Pyrrho ou Pyrron) de Elis, Timon le Sillographe/Phlonte, Arcesilas, Thierry de Chartres, Guillaume de Conches, Roscelin de Compiègne, Guillaume de Champeaux, Philon de Larissa, Antiochos d'Ascalon, Guillaume de Saint-Tiery e Henry d'Aristippe.

¹⁰⁶⁴ No catálogo da BnF, não foi encontrado nenhum incunábulo com o *Diálogo sobre os Oradores* de Tácito, mas sim *De Compositionis ratione e De officio discipulorum*. Há um exemplar de 1512 intitulado *Cornelii Taciti... Dialogus an sui saeculi oratores antiquioribus et quare concedant* e um exemplar sem data identificada apenas como *Dialogue sur les orateurs*.

*laudem sanctae Annae*¹⁰⁶⁵; de obras sobre adágios latinos como o *Apothegmata latina* de Plutarco; de obras sobre os *studia humanitatis* como o *De Nuptiis hilologiae et Mercurii libri duo* e o *De Grammatica, De dialectica, etc., libri septem* ambos de Martianus Capella; do *Divi Aurelii Augustini expositio in omnes beati Pauli epistolas*, de Beda o venerável¹⁰⁶⁶, o *Disciplina scholarium cum commento*¹⁰⁶⁷ e o *De consolatione philosophiae* ambos de Boécio e que interessam à retórica; de obras do neoplatonismo, que se estendem desde um *De Rebus philosophicis libri LIII in Enneades sex distributi* de Plotino até a tradução ficiniana de *Mercurii Trismegisti Pimander, seu liber de potestate et sapientia Dei*; de textos de autores da Igreja como o *De Civitate Dei, De summa Trinitate* e o *De Doctrina christiana seu De Arte praedicandi* todos de Augustin e a *Summa theologica* e o *De Arte et vero modo predicandi* de Thomas d'Aquin; de obras como o *Opus elegantiarum linguę latinę, De Libero arbitrio dialogus* e *De vero bono* de Lorenzo Valla, enfim o *Institutiones grammaticae* de Priscien, editada por Ficino. Todas estas obras agora sabemos disponíveis já na forma de incunábulo à época que Erasmo adquiriria sua formação.

A presença de grande número de filósofos antigos dedicados às questões sobre a natureza como Euclide, Strabon e Cláudio Ptolomeu e Al-Rāzī não deve obscurecer o

¹⁰⁶⁵ No catálogo da BnF foram localizados 5 exemplares da principal obra retórica de Rudolf Agricola (1443?-1485) *De inventione dialectica* impressos a partir de 1521 cinco vezes durante a vida de Erasmo que talvez tenha assistido suas lições ainda em Deventer (Damme, Daniel van, *op.cit.*, p. 37).

¹⁰⁶⁶ Sobre Beda, o venerável, conhecido durante todo o Medievo, além desta obra anterior a 1501, encontramos na BnF livros sem data identificável (muito provavelmente incunábulos) que indicam a importância do autor para a retórica medieval, e.g., o *De Sacrae Scripturae tropis et schematibus*. - *D. Aurelii Augustini de rhetorica ecclesiastica liber qui est IVtus de doctrina christiana*.

¹⁰⁶⁷ Na BnF foi possível encontrar um exemplar de 1499 com uma Coletânea de textos de Boécio intitulada *Commentum duplex in Boetium de Consolatione philosophie [Texte imprimé]... Item Commentum in eundem de Disciplina scholarium ["Solum hominem nexum fore Dei et mundi"], cum Commento [Ascensii] in Quintilianum de Officio discipulorum. Diligenter annotata*. Uma versão digitalizada deste exemplar é oferecida e é possível ler na carta dedicatória de Badius a Stephan, *bonarum litterarum studioso et bibliopolarum (sic) lugdunensiis* (estudioso das boas letras e bibliófilo de Paris), uma apresentação breve da *Consolatione Philosophiae*, prefaciada por Tomás de Aquino, seguida do que pareceu a apresentação de obras de Gramática e Poesia; talvez tratem-se de suas obras retóricas hoje conhecidas por *Sobre as diferenças tópicas e Comentários sobre as tópicas de Cícero*, pois faz em seguida uma justificativa sobre seu interesse e utilidade; supomos que o prefácio de Tomás de Aquino já é justificativa suficiente para o caso da *Consolatione*. Esta carta dedicatória ainda esclarece que não fará comentário nenhum à obra *De Disciplina aut Scholarium*, pois (estas disciplinas) são triviais e escritas em estilo *magis ac pedestri* (sic). Estes são possivelmente os tratados de aritmética, geometria, música e astronomia, disciplinas que Boécio chama originalmente de *Quadrivium (as quatro vias para o conhecimento)*. Por último, Badius cita a obra agregada à Coletânea e atribuída a Quintiliano, o *De Officio discipulorum*. De qualquer forma, já há obras de 1492 intituladas *Boetii opera* que sugerem tratar-se de *Opera Omnia*; estas obras de retóricas de Boécio estão claramente no título de um livro impresso em 1546: (...) *Martianus Rota opus de tota differendi ratione, hoc est Organum, dialecticae et rhetoricae studiosis necessarium, illustravit, et hujus auctoris vitam certis conjecturis, cum ex aliis, tum ex Boethi monumentis collectam, bona fide descripsit*" (grifos nossos).

fato de que são resgatados em um ambiente aristotélico e simultaneamente religioso em que os teólogos como Duns Scottus e Tomás de Aquino empregam a metafísica e a lógica de Aristóteles retoricamente para provar que a razão favorece a fé. E que filósofos fora e dentro da própria Igreja empregam a mesma metafísica e lógica no sentido de separar retoricamente os campos da razão e da fé, sem prejuízo para nenhuma delas, como reivindicam as obras de Avicena *Metaphysica sive ejus Prima philosophia* e do frade inglês Guilherme d'Ockham *Summa totius logicae magistri Guilielmi de Occham*.

No caso particular dos filósofos da natureza e de seu esforço em se desembaraçar do discurso religioso, a seu esforço para obter adesão e apoios para suas ideias passa a ser mais visível se a observarmos no manejo de argumentos no quadro da Questão dos Universais, em que as posições se distribuem desde um extremo *realismo* no qual o mundo da natureza é puro reflexo da *realidade* que está nas ideias pensadas por Deus – às quais o homem pode ter acesso graças ao instrumental lógico aristotélico – ideias divinas de um mundo invisível que conhecemos por nomes, i.e., a realidade está nos nomes, até outro extremo *nominalista* em que a fé deve bastar-se a si mesma em um mundo visível em que a realidade está nas coisas e no qual os *nomes* são puras criações humanas para descrevê-las.

Os filósofos da natureza estão presentes com incunábulo, tais como o de Averroes *Determinatio Ibinrosdin in poetria Aristotilis* e os incunábulo de Al-Farabi reunidos na coletânea *Aristotelis Rhetorica, cum Alpharabii Declaratione, Poetica, cum Ibinrosdin Determinatione, ex arabico latine redditae ab Hermanno Alemanno*; de Avicbron o livro contendo *Apophtegmes*; de Raymond Lulle (1233? – 1315) 5 incunábulo, entre eles *Arbor scientiae, Questiones dubitabiles, De laudibus beatissime Virginis Marie, qui et ars intentionum appellari potest, Libellus de natali pueri parvuli e Clericus... Phantasticus*.

Para fechar esta avaliação quantitativa da obra de Erasmo, a título de comparação, apresentamos o resumo das obras erasmianas atualmente conservadas na BnF: afora 90 incunábulo ou livros sem data de impressão, foram encontrados 449 livros publicados durante a vida do autor (1465? – 1536); a este acervo foram acrescentados 446 livros publicados no século seguinte à sua morte (1537 – 1636),

mesmo considerando a inclusão de seu nome no Index da Reforma católica em 1559, o que proibia em princípio sua publicação.

Durante o segundo século posterior à morte de Erasmo (1637 – 1736) temos notícias de mais 190 novos livros incluídos; no revolucionário terceiro século francês (1737 – 1836) há notícias de apenas 76 novas impressões incorporadas à biblioteca que passou então a pertencer à novíssima República Francesa; já no quarto século (1837 – 1936) o número de novas edições adquiridas pela biblioteca, tornada imperial e depois novamente republicana, aumenta para 116 livros.

Enfim, no quinto século após a morte do autor (1937) até 30 de outubro de 2008, foram incorporadas mais 268 novas publicações erasmianas. Em resumo: 449 livros contemporâneos ao autor, 446 publicados no século seguinte a sua morte e 189, 76 e 116 nos séculos seguintes, e 268 livros publicados desde o início do quinto século de sua morte em 1937 até hoje¹⁰⁶⁸.

Obviamente, saltam aos olhos dois números: o primeiro número corresponde à quantidade total de incunábulo que trazem obras pré-socráticas, platônicas e do platonismo, aristotélicas e do aristotelismo, da escola cínica, do estoicismo, do epicurismo, da nova academia, do neoplatonismo, dos Pais da Igreja e posteriores escritores da Igreja, da filosofia da natureza, dos divulgadores de diferentes doutrinas filosóficas, dos célebres autores da Antiguidade, que perfazem, incluindo repetidos, 1537 incunábulo. Ou seja, o melhor espelho do conhecimento europeu da tradição retórica, filosófica e teológica até 1500 aponta o número de 1537 incunábulo.

O segundo número importante mostra que, 36 anos depois, Erasmo deixou para esta biblioteca, como testemunha de sua ação febril, 449 livros, incluindo repetidos, ou seja, aparentemente, aumentou a quantidade existente à sua época de livros de grandes autores ou tradutores de obras da Antiguidade greco-romana e todo o período cristão em extraordinários 30 por cento.

¹⁰⁶⁸ Outubro de 2008.