

## Retórica, Educação e Política no Renascimento Italiano

### Rhetoric, Education and politics in Italian Renaissance

Helton Adverse \*

#### Resumo

O presente artigo examina alguns aspectos das relações entre retórica e política no humanismo italiano do Renascimento. Dentre as várias possibilidades de tratamento do tema, escolheu-se tomar por referência o projeto educativo humanista, isto é, os chamados *studia humanitatis* pela seguinte razão: ao conferir um lugar de destaque ao ensino da retórica em sua “grade curricular”, os humanistas dão vazão a seu anseio de reforma da vida moral e política ao mesmo tempo em que manifestam uma concepção do político afeita à tradição da retórica clássica.

Palavras-chave: Retórica, política, *studia humanitatis*, Renascimento.

#### Abstract

This article examines certain aspects of the relation between rhetoric and politics in Italian Renaissance Humanism. To achieve this aim, I decided to analyze some traits of what was known as *studia humanitatis*. As a matter of fact, the educational program of the humanists displays their desire to reformulate the ethical and civic life and at the same time expresses their understanding of the political, a conception akin to the tradition of the classic rhetoric.

Keywords: Rhetoric, politics, *studia humanitatis*, Renaissance.

---

Artigo recebido em 10 de outubro de 2011 e aprovado em 12 de novembro de 2011.

\*Doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais, Professor Adjunto da Universidade Federal de Minas Gerais.

Gostaria de começar com uma imagem: em uma conhecida passagem do *Policraticus*, John of Salisbury diz que “um rei sem instrução (iletrado) é como um asno coroadado”<sup>1</sup>. Esse adágio será o *leitmotiv* do gênero literário que marcará a história do pensamento político na Idade Média, a saber, o gênero dos “espelhos do príncipe”. Mas de qual educação nos fala Salisbury? Embora faça referência às artes liberais, o conteúdo primeiro da educação do príncipe deve ser a lei divina presente nas sagradas escrituras (especialmente o Deuteronômio). Diz Salisbury que ele deve lê-la todo dia, a ponto de tê-la gravada no coração<sup>2</sup>. Se não for capaz de lê-la por si próprio, deve servir-se de um conselheiro, um homem de letras que deve, por meio do discurso, introduzir a lei de Deus pela abertura de suas orelhas<sup>3</sup>.

Há alguns elementos que poderíamos reter dessas passagens do *Policraticus*. O primeiro deles é que a lei divina é imprescindível para a educação do príncipe porque ela é a fonte de toda sabedoria e justiça. Sem ela a ação política carece dos referenciais necessários a sua orientação. Isso significa que a condição *primeira* para o exercício do poder é o estabelecimento de uma relação íntima com a verdade. Ela tem de ser interiorizada, absorvida na alma a ponto de transformar o espírito do príncipe em um mero mediador entre a justiça divina e a realidade política dos homens. O segundo elemento é o lugar reservado para o discurso retórico. Conhecedor de Platão, Aristóteles e Cícero, John of Salisbury reserva um lugar importante para a retórica no conjunto dos conhecimentos humanos. Porém, o que se destaca é seu caráter subalterno. Se a sabedoria não pode dispensar a eloquência, como ele afirma no começo do *Metalogicon*, esta, por sua vez, é temerária e cega se a razão não a esclarece<sup>4</sup>. Da mesma forma que a palavra persuasiva do conselheiro deve estar a serviço da lei divina ao inflamar na alma do príncipe o amor pela justiça, o discurso do retórico tem por função maior trazer à luz da publicidade o que se encontra em segredo no interior do coração<sup>5</sup>: a verdade. Seguindo o esquema aristotélico, a Lógica subordina as demais artes dialética e retórica.

---

<sup>1</sup> John of Salisbury, *Policraticus*, livro IV, capítulo 6, p. 44. Utilizo a edição preparada e traduzida por Cary Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 41

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>4</sup> John of Salisbury, *Metalogicon*, I, 1. citado a partir da coletânea organizada por Alain Michel, *Théologiens et mystiques au Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 1997, p. 454.

<sup>5</sup> *Metalogicon*, I, 7. In: *Théologiens et mystiques...*, op. cit., p. 455.

O que veremos nos séculos seguintes, no contexto do humanismo italiano, é uma sensível alteração na concepção das relações entre retórica, educação, verdade e política. Para melhor apreender essa mudança, irei privilegiar alguns textos que tratam da educação do homem público.

\*

O primeiro passo que precisamos dar consiste em desenhar as linhas gerais do que foi chamado de “humanismo”. Este termo não é utilizado ainda no período a que estou me referindo, isto é, os séculos XIV e XV<sup>6</sup>. No entanto, a expressão que lhe dá origem – *studia humanitatis* – é bastante conhecida, assim como a palavra “humanista” para designar, via de regra, aquele que se ocupa desses estudos. E em que consistem os *studia humanitatis*? Em linhas gerais, o termo recobre um domínio de disciplinas variadas que se comunicam por tratarem todas daquilo que concerne propriamente ao homem, ou melhor, à *humanitas*: a poesia, a gramática, a moral, a história, a filosofia, a *retórica*, mas também a música e as demais artes na medida em que desempenham um papel significativo na *formação* do homem.

Claro está que muitas dessas disciplinas (se não todas) compunham a “grade curricular” durante a Idade Média. A novidade aparece aqui, primeiramente, na finalidade visada por seu estudo. Como salientei acima, trata-se de conseguir, por seu intermédio, uma verdadeira *paidéia*, que pode ser entendida não somente como um aprimoramento moral do ser humano, mas também como seu acabamento, sua perfeição. Cito uma passagem de um autor do período que toma o problema em termos abertamente aristotélicos:

“Outros animais têm inerente a sua natureza certos poderes: o cavalo o poder de correr, as aves de voar; mas ao homem foi dado o desejo de conhecer, e é daí que os *studia humanitatis* tiram seu nome. Pois aquilo que os gregos chamam de *paidéia* nós chamamos de erudição e educação nas artes liberais”<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Como observou J. Hankins, a aplicação da expressão “humanismo” é de data muito mais recente, remontando ao século XIX (ver “Humanism, Scholasticism and Renaissance Philosophy”. In: J. Hankins (ed.), *The Cambridge companion to Renaissance philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 30-48).

<sup>7</sup> Battista Guarino, *Ad Maffeuum Gambaram brixianum adulescentem generosum discipulum suum, de ordine docendi et studendi*. In: C. Kallendorf (ed.), *Humanist educational treatises*. Cambridge: Harvard University Press (coleção I Tatti Renaissance Library), 2002, p. 306.

O fim visado pelos *studia humanitatis* impõe um reorganização das disciplinas, favorecendo aquelas que levam a esse aprimoramento e colocando em um plano inferior aquelas que desenvolvem habilidades meramente cognitivas carecendo de autêntico valor ético como, por exemplo, a lógica. Na verdade, um dos alvos mais freqüentes das críticas dos humanistas será o privilégio que a educação escolástica concedia à lógica e ao método dialético, em detrimento do cuidado com a expressão. Recorro a mais um humanista para clarificar esse ponto de vista: Petrarca, o qual foi, com justiça, considerado um dos pioneiros desse movimento de renovação cultural.

Segundo Petrarca, a cultura escolástica é afetada por uma “pobreza especulativa” que a reduz à completa esterilidade espiritual. Atendo-se aos jogos de raciocínio, prendendo-se às regras do silogismo, depositando sua confiança na dura argumentação dialética, a escolástica perdeu a força da expressão eloqüente e com isso deixou escapar o que há de mais importante: o aprendizado, a cultura, devem engendrar uma renovação interior, causar um impacto sobre a existência de modo a torná-lo melhor:

“Ao menos que eu esteja enganado, li todos os livros de Aristóteles sobre ética, e ouvi lições sobre alguns deles (...) Talvez eles tenham me feito ocasionalmente mais culto, mas nunca fizeram de mim uma pessoa melhor, como era apropriado. Com freqüência reclamei a mim mesmo e, às vezes, a outrem que o fim anunciado pelo filósofo no livro um de sua *Ética* [Nicomaqueia] não é de fato realizado – nomeadamente, que nós estudamos este ramo da filosofia não de modo a aprender, mas de modo a nos tornarmos bons. Eu percebo o quão brilhantemente ele distingue e define a virtude, e quão sagazmente ele a analisa juntamente com as propriedades do vício e da virtude. Tendo aprendido isso, sei pouco mais do que sabia antes. Mas meu espírito é o mesmo que era antes; minha vontade é a mesma; e eu sou o mesmo. Pois uma coisa é saber e outra coisa é amar; uma coisa é entender e outra querer (...) Que bem há em conhecer o que a virtude é, se este conhecimento não nos faz amá-la? De que importa conhecer o vício se este conhecimento não nos faz rejeitá-lo?”<sup>8</sup>

E o que pode assegurar, na perspectiva de Petrarca, a eficácia moral do conhecimento? A eloqüência. Por essa razão, Petrarca não se cansa de render homenagem aos autores latinos (especialmente Cícero) que foram capazes de unir sabedoria e eloqüência, *ratio* e *oratio*:

<sup>8</sup> Francesco Petrarca, *On his own ignorance*. In: *Invectives*. Tradução de David Marsh. Cambridge: Harvard University Press (coleção I Tatti Renaissance Library), 2008, pp. 159-60.

“Em contraste, qualquer um que tenha lido nossos autores latinos sabe que eles tocam e atingem nossos órgãos vitais com as farpas ardentes de sua eloquência. Com estas, os preguiçosos são despertados, os frígidos são inflamados, os sonolentos são acordados, os fracos são fortalecidos, os prostrados são erguidos, e os mundanos são elevados aos pensamentos sublimes e aos desejos nobres”.<sup>9</sup>

Não é difícil então perceber que no projeto humanista a arte da retórica irá ocupar um lugar muito especial, desestabilizando a hierarquia tradicionalmente aceita (inclusive por John of Salisbury) que a subordinava à lógica. Ela permite ao conhecimento penetrar e deitar raízes na alma. Sem ela as virtudes morais são contempladas à distância, perdendo seu brilho e calor na frieza da demonstração silogística. Mas a retórica faz ainda mais: ela transcende o *status* de mero instrumento didático para entrar na composição da figura do homem ideal: retomando uma perspectiva tipicamente ciceroniana, o homem ideal para os humanistas é, então, o *vir bonus dicendi peritus*. O desenvolvimento da capacidade de expressão do pensamento passa a integrar os objetivos da educação. O esmero na apresentação das idéias é mais do que um floreio esteticista, pois corresponde à realização de uma existência moral sob a égide do *decorum*. De Petrarca a Castiglione, os humanistas italianos jamais abandonarão a idéia de que o requinte na expressão é a manifestação externa da ordem e harmonia que imperam no interior do espírito. Por outro lado, o desenvolvimento da capacidade de expressão transcende a esfera da existência individual e se impõe como um dos principais quesitos para o exercício da vida cívica, o que somente pode ser compreendido se lembrarmos que a valorização da eloquência é acompanhada pela valorização da *vita activa*. Dizendo de outro modo, os humanistas recuperam a retórica não apenas em seu aspecto moral, mas também político. Um texto de Pier Paolo Vergerio pode nos ajudar a esclarecer a questão.

Em 1402, Vergerio escreve um pequeno tratado de educação endereçado a Ubertino de Carrara. O modelo adotado por Vergerio destoa pouco daquele que norteia os demais tratados da época, seja na forma, seja no conteúdo. Porém, acredito que há dois pontos em seu texto que merecem nossa atenção. O primeiro é a ênfase na virtude e na glória. É importante lembrar que Vergerio escreve para um membro de uma família ilustre e que, portanto, nada mais natural do que alimentar a expectativa de que irá honrar o nome de seus antepassados na realização de grandes ações. Vergerio incorpora a busca da glória no

---

<sup>9</sup> Ibidem, p. 160.

escopo da formação do jovem aristocrata, tornando indissociáveis as excelências moral e política, a virtude e a glória. *Isso indica que seu pequeno tratado pedagógico é dirigido para a vida do homem de ação.* O segundo ponto que saliente é a estrutura de seu “plano de ensino” e o lugar que a retórica vem aí ocupar. No que diz respeito à formação do homem político, três disciplinas são fundamentais: a história, a filosofia moral e a eloquência. Esta tripartição remonta a Quintiliano que, no livro II da *Institutio oratoria*, as considera ramos da “ciência civil”. Ora, Vergerio não deixa de observar que o estudo dessa ciência visa a administração dos assuntos humanos (*res publica gerenda*), mas isso em uma acepção propriamente política e não técnica. Explico: a ciência civil não consiste em uma arte de governar. Antes, ela está relacionada ao desenvolvimento das qualidades morais do homem de ação. Sendo assim, a história interessa menos pelo conhecimento do passado e mais porque é um conjunto de exemplos de ações virtuosas; ela cumpre, portanto, função análoga à filosofia moral, a qual deve “libertar o homem” explicando-lhe o que deve fazer ou deixar de fazer<sup>10</sup>. A eloquência, por sua vez, capacita o homem político a falar “com gravidade e ornamento”, de modo a persuadir a multidão<sup>11</sup>. Confiando na força do exemplo, Vergerio afirma que dessas três partes da ciência civil a história tem a proeminência, uma vez que pode ensinar o que é o certo e o que é errado, ao mesmo tempo em que influi diretamente sobre a vontade dos homens. Mas isso não nos deve fazer perder de vista o fato de que o objetivo é preparar para a ação e para o discurso. Com efeito, nosso autor afirma que “o resultado desses estudos é capacitar o homem a falar bem e a agir bem tanto quanto possível”<sup>12</sup>. Mas nessa capacitação nos encontramos a uma distância muito grande do ideal preconizado pelos “Espelhos do Príncipe” e também do que vimos acima no texto de John of Salisbury. O ponto mais importante que torna peculiar o projeto de Vergerio está precisamente no privilégio concedido à História. Vergerio reata aqui com uma tradição latina na qual a narrativa dos feitos dos homens do passado constitui o mais rico manancial para os homens do tempo presente. E de que modo opera essa narrativa? Não pela reconstituição de uma verdade objetiva, muito menos pela demonstração de verdades lógicas: trata-se de apresentar *exemplos* que aqui pouco tem do paradigma platônico, pois

---

<sup>10</sup> P. P. Vergerio, *Ad Ubertinum de Carrara de ingenuis moribus et liberalibus adolescentiae studiis liber*. In: C. Kallendorf (ed.), *Humanist educational treatises*, op. cit., p. 48.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

se trata de um modelo forjado na história, contaminado pelo tempo e pela contingência e cujo sentido pleno apenas pode ser apreendido quando referido ao contexto em que foi produzido. Sendo assim, sua eficácia pedagógica e política (na medida em que dele é possível extrair regras de prudência) é inteiramente devedora de sua apresentação na forma do discurso retórico. (Antes de deixar Vergerio, acredito ser importante lembrar que a retórica faz outra aparição em seu texto, desta vez como *tékhné* sistematizada em três gêneros: o deliberativo, o judiciário e o laudativo<sup>13</sup>. Eles os evoca para lamentar sua má utilização ou quase desaparecimento em seu tempo. E para quê? Para mais uma vez chamar a atenção para a necessidade de sua aplicação nos afazeres cívicos)

Por meio da História, Vergerio aperta o laço entre retórica e vida cívica. O mesmo fará Leonardo Bruni que, por volta de 1424, escreve um texto intitulado *De studiis et litteris líber (O estudo da literatura)*, dedicado à Senhora Battista Malatesta de Montefeltro. Aí nos deparamos com uma estrutura similar à de Vergerio, mas Bruni pinta com cores mais fortes os poderes psicagógicos da oratória. Afinal de contas, são os oradores que conferem toda a riqueza, ornato e vida a nossos discursos<sup>14</sup>. (Para não sobrecarregar esta exposição, não vou me deter ao texto de Bruni. Apenas faço observar que sua própria obra – literária, filosófica, historiográfica – concretiza a união entre retórica e política preconizada nos tratados pedagógicos).

Como quer que seja, espero que a referência ao texto de Vergerio deixe claro que a presença da retórica está vinculada à valorização da vida ativa (e esta valorização não pode ser desvincilhada de certa concepção de verdade e de conhecimento, na qual a primeira é tomada sempre como circunstancial e a segunda como prudência). Se isso estiver evidente, então podemos entender que o aspecto da retórica que mais interessa aos humanistas é sua capacidade de mobilizar os homens por meio do discurso. Mas essa capacidade revela algo mais do que a simples possibilidade de instrumentalização da linguagem. Ela aponta para a dimensão discursiva em que a vida cívica se constitui. Esse a meu ver é o sentido mais profundo da formação humanista que, ao valorizar a retórica, deve preparar o homem para agir na cidade.

---

<sup>13</sup> Ibidem pp. 50-2.

<sup>14</sup> L. Bruni, *De studiis et litteris líber ad Baptistam de Malatestis*. In: C. Kallendorf (ed.), *Humanist educational treatises*, op. cit., p. 110.

Ora, essa é precisamente a perspectiva que encontramos nos textos clássicos, em especial nos textos latinos. Mais especialmente ainda, em Cícero. O ideal do *vir bonus dicendi peritus* pressupõe, portanto, que a ação política não dispensa o discurso e que a sabedoria (e a qualidade moral) não se separa da expressão. Daí é legítimo inferir que a valorização da eloquência é um resultado natural de uma perspectiva política que valoriza a igualdade dos homens nas relações de poder. Na tradição retórica romana, o discurso persuasivo não é entendido como instrumento de dominação. Pelo contrário, ele é o sinal claro de que a ação política é, essencialmente, avessa à violência. Cícero está perfeitamente ciente disso ao afirmar, no *De oratore*, que a tarefa da retórica é a de reunir os homens em uma cidade sob o governo das leis<sup>15</sup>. No que concerne à linguagem, este ponto de vista pode ser tomado como um corolário do que Aristóteles afirma no livro I da *Política*: o animal político é também aquele que detém a linguagem. E não por acaso. Para reforçar esse ponto de vista, gostaria de me servir de outro diálogo de Cícero dedicado à oratória. Refiro-me ao *Brutus*, escrito posteriormente ao *De oratore*. O que me interessa nesse texto é a pequena história da retórica que Cícero conta em seu começo. (Antes de me deter rapidamente pelo *Brutus*, gostaria de fazer observar que seu texto completo estava à disposição dos humanistas. Um manuscrito havia sido descoberto por Landriani em 1421 (ou 1422), do qual algumas cópias foram feitas logo em seguida<sup>16</sup>)

A oratória, nos diz Cícero, é inequivocamente de origem grega<sup>17</sup>. Este proposição, que soa como um truísmo já na época em Cícero escreve, necessita ser melhor esclarecida para que possa desdobrar toda sua potencialidade. A origem grega quer dizer a origem política. O surgimento da retórica não pode ser dissociado da experiência política grega. Sendo assim, os primeiros oradores são também homens políticos, e a cidade em que eles atuaram é aquela que marca o início de uma autêntica vida política: Atenas. Os oradores nomeados por Cícero (Sólon, Clístenes, Temístocles, Péricles), são todos personagens de primeira grandeza na história política ateniense e as qualidades admiráveis de que deram mostras, seja ao legislar seja ao comandar, assinalam a imbricação profunda entre a figura do *rétor* e a do líder político. Mas essa oratória a que se refere Cícero não é identificada

<sup>15</sup> Cícero, *De oratore*, livro I, 8, 32.

<sup>16</sup> A respeito, ver P. Mack, “Rediscovery of Classical Rhetoric”. In: *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*. E. Gunderson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 262.

<sup>17</sup> Ver Cícero, *Brutus*, § 26-8. Tradução de G. L. Hendrickson. Cambridge: Harvard University Press, 1939, pp. 36-7.

com uma técnica. A arte retórica será desenvolvida mais tarde, cabendo aos sofistas o encargo de formalizá-la e transmiti-la<sup>18</sup>. Cícero parece ter em mente uma capacidade oratória, a *eloquência*, que, juntamente com a prudência, qualificam o homem público para a ação. E ele aplicará esse mesmo esquema quando fizer sua leitura da história romana. Com efeito, o primeiro orador identificado por Cícero é o ancestral de seu amigo Marcus Brutus, Lucius Brutus, o fundador da república:

“Quem pode supor que Lucius Brutus, o fundador de sua nobre família, carecesse de agilidade de espírito? Ele, que interpretou tão argutamente o oráculo de Apolo sobre beijar a mãe, que escondeu, sob o disfarce da estupidez, grande sabedoria, que expulsou do estado um rei poderoso, filho de um rei famoso, e liberando-o da dominação de um senhor absoluto, fixou sua constituição estabelecendo magistrados anuais, leis e tribunais, que ab-rogou a autoridade de seu colega de modo a apagar o próprio nome de rei? Tudo isso não poderia, certamente, ser feito sem a persuasão da oratória”<sup>19</sup>.

Convém observar que Cícero, ao apontar como primeiro orador de Roma o fundador da República, cumpre, no mesmo gesto, a identificação entre a retórica e vida política, entre a oratória e a “ordem civil”, consolidando o ideário segundo o qual o discurso público é indispensável para a República, ideário este que estabelecia uma relação de dependência vital entre a cidade de Roma e a oratória<sup>20</sup>. A seqüência do diálogo reforçará essa associação mostrando que em todos os momentos críticos da vida republicana a intervenção de um orador foi definitiva para o desfecho (favorável) dos acontecimentos: a fuga para o monte Aventino (Marcus Valerius); a comoção causada pelos abusos dos Decênviro (Lucius Valerius Potitus) etc. Em todos esses casos, vemos a unidade da cidade prestes a desintegrar-se por causa da inclinação de uma de suas partes (via de regra a plebe, tomada pelo ódio) a romper o tecido social que dá consistência à vida política, e aí se manifesta o poder próprio da eloquência: manter coesos os laços sociais que jamais estão definitivamente ao abrigo das ameaças da desunião. Os laços sociais necessitam ser constantemente reconstituídos; as paixões, os desejos, os interesses dos indivíduos (ou das classes a que pertencem) muitas vezes os conduzem a facciosismos que não podem ser

---

<sup>18</sup> Cícero, *Brutus*, § 30, pp. 38-9.

<sup>19</sup> *Ibidem*, § 53, p. 53.

<sup>20</sup> A respeito, vale a pena consultar J. Dugan, “Rhetoric and Roman Republic”. In: *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*, op. cit., pp. 178-93.

remediados a não ser quando, por via do discurso, é restituído o espaço público em que a *persuasão* opera como um potente catalisador do sentimento cívico.

Mas não é apenas por sua relação com os afetos que a oratória tem uma função política primordial a desempenhar. Como diz Cícero no parágrafo 59, assim como o espírito é a dignidade (*decus*) do homem, a eloquência é a luz do espírito. O que isso quer dizer? De meu ponto de vista, Cícero manifesta aqui sua adesão a uma tese de cunho isocrático: se separarmos as especulações teóricas da realidade dos problemas da cidade, a razão se torna palavreado vazio<sup>21</sup>. Dizendo de outra forma, a verdade teórica, ardentemente buscada pelo filósofo, não subordina a verdade prática que concerne à existência concreta; pelo contrário, o recurso a uma *episteme* pouco pode auxiliar no terreno sempre instável da política em que a verdade é sempre de *ocasião*, sempre provisória, sempre pontual, marcada pelas circunstâncias e pela contingência, isto é, essa verdade prática é da ordem da *doxa*. Como havia observado Bento Prado Jr. (por ocasião de um texto sobre Rousseau) a retórica viabiliza aqui uma crítica da filosofia na qual o filósofo aparece como um “arrazoador, vítima de uma louca *hybris* que pretende conter, na frágil rede de seu discurso, a totalidade do real”<sup>22</sup>. Em contrapartida, o *rétor*, abrindo mão da busca de uma verdade absoluta, assume a tarefa de construir discursivamente uma outra verdade, mais humilde e modesta, uma “verdade local e efêmera que é, no entanto, a única com a qual a decisão prática pode contar, e só ela pode responder à urgência da vida moral e política”<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Por isso, Bento Prado Júnior pode sugerir que as seguintes palavras de Isócrates, a guisa de exortação, foram dirigidas a Platão: “Que busquem a verdade, que formem seus discípulos na prática de nossa vida política, que os treinem para dar a experiência desta vida, com a convicção na alma de que mais vale obter sobre assuntos úteis uma opinião razoável do que conhecimentos exatos sobre inutilidades, de que vale muito mais alcançar um discreto sucesso em um assunto importante do que uma esmagadora superioridade nos medíocres, sem utilidade para a vida humana” (Isócrates, *O elogio de Helena* § 5, citado por B. Prado Júnior, *A retórica de Rousseau*. São Paulo: Cosacnaify, 2008, p. 86.

<sup>22</sup> B. Prado Júnior, *A retórica de Rousseau*, op. cit., p. 86.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 87. Ora, entre os humanistas do Renascimento, essa concepção de verdade associada à retórica me parece facilmente identificável. Como exemplo, sirvo-me da conhecida troca de cartas entre Pico Della Mirandola e Ermolao Barbaro em 1485. O tema em discussão era a superioridade da “filosofia” sobre a “eloquência”. De modo provocativo, Pico defende a superioridade da primeira, ensejando a resposta de Barbaro a favor da convicção contrária. Para além do desfecho do diálogo, no qual a retórica sai vitoriosa, vale notar que está fora de questão a natureza retórica da verdade política. Insistindo na diferença entre o filósofo e o cidadão (que Barbaro tratará de refutar), Pico afirma que sempre que se trata de conhecer o verdadeiro em filosofia, é imprescindível desprover o discurso de todo ornamento estilístico, ao passo que nas “disputas forenses” e para aqueles que se “dedicam à vida política” o valor de verdade é oriundo da “balança do povo” (P. Della Mirandola e E. Barbaro. *Filosofia o eloquenza?*. A cura de Francesco Bausi. Nápoles: Liguori, 1998, pp. 42-3.

\*

Para encerrar com os humanistas, o que desejaria sugerir é que não podemos compreender o grande peso que concedem à retórica na vida política sem fazermos referência a sua sensibilidade à força política da linguagem. Essa sensibilidade foi desperta no quadro dos *studia humanitatis*, isto é, no interior de um projeto educativo pautado pela redescoberta das profundas raízes retóricas de nossa história política (a redescoberta de que a linguagem é a dimensão originária da política). Ora, a meu ver esse acontecimento tem uma amplitude muito maior do que a mera “aclimatação” da herança clássica que, segundo certos historiadores<sup>24</sup>, os humanistas teriam realizado. Ao conceder à retórica um lugar tão destacado em seu projeto educativo, os humanistas estão reativando uma potência política da linguagem que, se não foi esquecida, foi negligenciada durante séculos, ao menos no âmbito da reflexão moral e política. Não deve causar surpresa, então, o fato de uma boa parte dos humanistas colocarem seus conhecimentos a serviço da causa republicana (e de ter sido no ambiente republicano que boa parte do humanismo renascentista floresceu). É na cidade livre, com efeito, que a cidadania pode ser definida como direito de fala; a república é a forma de governo na qual se fundem atividade política e atividade discursiva, uma sendo dependente da outra.

## Referências

BARBARO, Ermolao e MIRANDOLA, Pico Della. **Filosofia o eloquenza?**. A cura de Francesco Bausi. Nápoles: Liguori, 1998.

BRUNI, Leonardo. **De studiis et litteris liber ad Baptistam de Malatestis**. In: C. Kallendorf (ed.), *Humanist educational treatises*. Cambridge: Harvard University Press (coleção I Tatti Renaissance Library), 2002.

CÍCERO, Marco Túlio. **Brutus**, § 26-8. Tradução de G. L. Hendrickson. Cambridge: Harvard University Press, 1939.

DUGAN, John. **“Rhetoric and Roman Republic”**. In: *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*. E. Gunderson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 178-93.

---

<sup>24</sup> Dentre eles, o mais conhecido talvez seja P. O. Kristeller.

GUARINO, Battista. **Ad Maffeum Gambaram brixianum adulescentem generosum discipulum suum, de ordine docendi et studendi**. In: C. Kallendorf (ed.), *Humanist educational treatises*. Cambridge: Harvard University Press (coleção I Tatti Renaissance Library), 2002.

HANKINS, James. “**Humanism, Scholasticism and Renaissance Philosophy**”. In: J. Hankins (ed.), *The Cambridge companion to Renaissance philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 30-48.

MACK, Peter. “**Rediscovery of Classical Rhetoric**”. In: *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*. E. Gunderson (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

PETRARCA, Francesco. **On his own ignorance**. In: *Invectives*. Tradução de David Marsh. Cambridge: Harvard University Press (coleção I Tatti Renaissance Library), 2008.

PRADO JÚNIOR, Bento. **A retórica de Rousseau**. São Paulo: Cosacnaify, 2008.

SALISBURY, John of. **Policraticus**. Tradução De Cary Nederman. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

\_\_\_\_\_ **Metalogicon**. In: Alain Michel (org), *Théologiens et mystiques au Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 1997.

VERGERIO, Pier Paolo. **Ad Ubertinum de Carrara de ingenuis moribus et liberalibus adulescentiae studiis liber**. In: C. Kallendorf (ed.), *Humanist educational treatise*. Cambridge: Harvard University Press (coleção I Tatti Renaissance Library), 2002.