

A Máscara e a Efetividade, ou *Philosophia enim Simulari Potest, Eloquentia non Potest**

Barbara Cassin**

Resumo: Ao afirmar que se pode simular a filosofia, mas não a eloquência, Quintiliano destrói a problemática platônica da imitação (o que é de se imitar é bom, o inimitável é melhor ainda) e justifica a afirmação ao julgar o orador não por sua intenção, mas por seu ato.

Palavras-chave: filosofia, eloquência, imitação, intenção, efeito.

“*Pode-se simular a filosofia, não a eloquência*” (XII, 3, 12)⁽¹⁾. Esta frase de Quintiliano nos faz penetrar no coração da relação entre filosofia e retórica por meio de um terceiro termo, *simulari* (“simular”, “dissimular”, “contrafazer”, enfim: a imitação), em torno do qual tudo gira. Gostaria de apresentar aqui uma explicação dela, ou antes uma glosa.

“Pode-se simular a filosofia”. Esta primeira parte da frase tem uma pesada herança. Ela afirma que se pode fingir ser filósofo quando não se é. Toda a filosofia grega igualmente, de Platão e, depois, de Aristóteles, consiste em separar os pretendentes, os rivais: aqueles que merecem o nome de filósofos, e aqueles que não o merecem (oradores, demagogos, sofistas, erísticos, dialéti-

* Este trabalho constitui o objeto de uma exposição na Conferência Bienal da International Society for the History of Rhetoric (Baltimore, Thon Hopkins University, 25/29 de setembro de 1991). (Tradução de Franklin de Matos.)

** Pesquisadora do Centre National de la Recherche Scientifique, de Paris.

cos), mas que o pretendem assim mesmo. Ver-se-á, pela leitura do contexto imediato, que se trata, também em Quintiliano, de maus que querem se fazer passar por melhores do que são: tratar-se-á, portanto, de máscara e de hipocrisia.

“Não a eloquência”: a segunda parte da frase obriga a uma completa reinterpretação desta problemática clássica. Pode haver falsa filosofia, pretensos filósofos, mas não pode haver falsa eloquência, pseudo-oradores. A filosofia era valorizada porque todos procuravam imitá-la, eis que a eloquência é conotada mais positivamente porque ninguém pode imitá-la. Na frase tomada integralmente encontra-se assim cifrada a relação entre tradição filosófica grega e tradição retórica latina, com os respectivos lugares da filosofia e da retórica em Atenas e em Roma. O segredo da vitória da retórica é reinterpretar a seu favor o *leit-motiv* crítico da filosofia contra seus *alter ego*, destruindo assim a problemática profundamente platônica da imitação: aquilo que é de se imitar é bom, mas o inimitável é melhor ainda.

Resta perguntar por que, enquanto a filosofia é imitável, a retórica não o é. Achar-se-ão em Quintiliano duas séries de reparos complementares que permitem elaborar uma resposta. As primeiras são essencialmente um retorno ao remetente: a retórica sustenta contra a filosofia as acusações que a filosofia sustentava contra ela — é a filosofia que é mascarada, e mal-intencionada. Tratar-se-ia, em suma, de respostas que a retórica simplesmente teria roubado à filosofia, e não haveria senão um movimento pendular com substituição do orador pelo filósofo, caso a retórica, protestando que é a filosofia que primeiro tudo lhe roubou, não tentasse assegurar definitivamente seu território e não pusesse termo à história deslizando da posição de modelo à de proprietário. Uma segunda série de reflexões é então capaz de deslocar mais ainda a problemática: o orador não se julga somente por sua intenção, mas por seu ato. A intenção, que está no fundo de toda acusação de hipocrisia, sempre se instala na diferença entre ser e aparecer, e permanece por natureza duvidosa e suspeita. O efeito, ao contrário, sobretudo quando entendido como em Quintiliano, não somente em termos de eficácia sobre o ouvinte (há ou não persuasão), mas também em termos de efetividade para o orador (o ato de bem falar), é sempre *index sui*. Considerar a efetividade e não mais a intenção, eis o que subverte a

relação possível à simulação: o filósofo busca, o orador encontra, e sem dúvida pode-se fingir buscar, mas não fingir encontrar.

A Máscara do Desprezo

“Virá um último livro, no qual deveremos formar o próprio orador” (I, Prólogo, 22). Neste livro que, muito naturalmente, cruza o tema do trabalho necessário para se tornar orador e o paradoxo bem ciceroniano de um trabalho desmedido e entretanto factível⁽²⁾, Quintiliano trata primeiramente dos *mores*, os do orador, como homem e como cidadão, e os da república, que o estudo do direito civil, dos costumes e das regras religiosas, permite conhecer. Seria preciso que o orador, como Catão ou como Cícero, fosse igualmente jurista, conhecedor em primeira mão do direito escrito e do direito consuetudinário, e prudente, capaz de examinar os casos duvidosos segundo a regra da equidade. É para concluir a respeito, e como de passagem, que Quintiliano se defende de por isso propor ao orador que permaneça quer no direito, quer em algo como a filosofia:

“(XII, 3, 11) Mas se aconselho cultivar o caráter moral⁽³⁾ e estudar o direito, não se creia que devo ser censurado porque existem tantas pessoas que, cansadas do esforço que é preciso fazer para alcançar a eloquência, se refugiaram naqueles asilos da indolência: entre eles, uns dirigiram sua atenção para o estudo do edito do pretor ou das rubricas de direito civil, e preferiram se tornar especialistas da fórmula ou, como diz Cícero, chicaneiros, escolhendo, a pretexto de utilidade superior, aquilo que os atraía somente pela facilidade. (12) Outros, mais arrogantes em sua preguiça, tendo subitamente fabricado um rosto e deixado crescer a barba, como se tivessem desdenhado os preceitos da arte oratória, freqüentaram um pouco as escolas dos filósofos, de modo que, por conseguinte, austeros em público, debochados na vida privada, atribuem-se autoridade desprezando os outros. Pode-se com efeito simular a filosofia, não a eloquência.”

Quando se é preguiçoso demais, há duas maneiras de colher ainda verdes as uvas da retórica: a dos verdadeiros juristas e a dos falsos filósofos. A gente pode se acantonar no direito, e acampar em suas sutilezas, camuflando a incapacidade sob a pretensão de uma utilidade superior (*tanquam utiliora eligentes ea quorum solam facilitatem sequebantur*). Isso é simplesmente deter-se no caminho e inverter a hierarquia, visto que nem todos os juristas podem ser oradores, enquanto todos os oradores podem ser juristas: “Se é verdade que, desesperando lograr no foro, muitos se voltaram para o estudo do direito, com que facilidade um orador chega a saber aquilo que aprendem alguns homens que, como também eles o confessam, não são capazes de ser oradores”(9).

Mas pode-se acrescentar a hipocrisia à preguiça e à suficiência: maquia-se então a impotência retórica em vontade filosófica, fabricando-se, graças à falsa autoridade da barba, o rosto do desprezo (*alii pigritiae adrogantioris, qui, subito fronte conficta immissaque barba, despexissent oratoria praecepta... captarent auctoritatem contemptu ceterorum*). Muito pouco trabalho basta, não certamente para que o acreditem orador, mas para arremedar a filosofia: por onde se vê que é próprio da tradição filosófica desprezar a eloquência, a ponto que basta alardear desprezo pela eloquência para se ter o ar de um verdadeiro filósofo.

Nossa frase, ainda que, no seu contexto, apareça apenas como uma conclusão incidente, como um chiste, merece que nela nos demoremos. Insisto: na falta de poder ser orador, a gente se torna não pseudo-orador, mas pseudo-filósofo. É preciso detalhar as suspeitas que sugere uma tal colocação. Primeiramente, o desprezo da retórica que define a filosofia talvez nunca seja senão impotência e despeito. De pronto, nada assegura que haja uma diferença fundamental entre filosofia e pseudofilosofia: é manifesto, nós o veremos, quando Quintiliano se faz juiz de seu tempo; poder-se-á mesmo sustentar que todos os filósofos acabam por se repartir em duas classes: os pseudofilósofos e os autênticos oradores. Esta seria a conseqüência última desta diferença estrutural entre filosofia e eloquência, admitir ou não admitir uma aparência, que faz da retórica a verdade da filosofia.

Genealogias platônico-aristotélicas
Entre cão e lobo

Pode-se imitar a filosofia: a própria filosofia não deixou de proclamá-lo desde o começo, explorando dois temas complementares, a máscara e a intenção.

Com efeito, assim como a tarefa de Parmênides é operar a distinção, a discriminação, entre “é” e “não é”, o trabalho de Platão é impedir a confusão entre o filósofo e o não-filósofo que se faz passar por filósofo, entre cão e lobo.

A coisa é difícil e, se não impossível, em todo caso há de ser sempre refeita, porque os rivais se avançam mascarados, de modo que o mais extremo *alter ego* do filósofo, a saber o sofista, aquele pretense educador do Protágoras e pretense orador do Górgias⁽⁴⁾, se assemelha com ele a ponto de nos enganar. Os antigos sofistas, testemunha Protágoras, “disfarçavam e dissimulavam sua arte sob máscaras diversas” (*proskema poiesthai kai prokaluptesthai*, Prot, 316d), indo da poesia à música e à ginástica. Mas não era por vergonha — de que estes antigos sofistas que são (é sempre Protágoras quem fala) Homero, Hesíodo, Simônides, Orfeu, Museu teriam tido vergonha? —, somente por medo do ciúme. Protágoras subverte assim todas as estratégias: julgando que a dissimulação é um mau cálculo que suscita mais ódio ainda, no que diz respeito a si escolhe avançar de rosto descoberto. Não sem ter abalado durante o caminho a *doxa* do Prólogo, inscrita na confissão que Sócrates arranca de Hipócrates, que veio despertá-lo antes da aurora para escutar Protágoras: “Pelos deuses, não terias vergonha de te apresentar diante dos gregos como sofista?” (312a). Qualquer que seja a originalidade da atitude de Protágoras, reter-se-á, entretanto, de seu longo diálogo com Sócrates para saber se a virtude pode ser ensinada, a conclusão socrática, que é também conclusão do diálogo: dir-se-ia, diz Sócrates, que Sócrates e Protágoras, invertendo os papéis, não fizeram senão trocar suas posições, Sócrates sustentando agora aquilo que sustentava Protágoras e Protágoras aquilo que sustentava Sócrates (361).

Mas é evidentemente o *Sofista* que leva ao paroxismo a semelhança e o engano. Pois quando o Estrangeiro (filósofo ou sofista?) parte à caça do sofista, é o filósofo, até o fim, que ele não deixa de apanhar. Por isso decide, na quinta

definição, apoderar-se de vez do primeiro. Distinguindo então entre duas maneiras de praticar a *paideia*, pela admoestação e pela refutação, o Estrangeiro prossegue seu cerco pelo lado da refutação, este entretenimento dialético que purga o outro de suas opiniões falsas, orgulhosas, frágeis, deixando-lhe acreditar saber apenas aquilo que sabe verdadeiramente: método de parto e de purgação, onde se expulsam flatulências e abortos, enfim, purificação. “Que nome daremos àqueles que praticam esta arte? Tenho receio — diz o Estrangeiro — de chamá-los sofistas”. “E entretanto — responde Teeteto —, esta descrição se assemelha a eles”. “Como o lobo se assemelha ao cão, o mais selvagem ao mais doméstico. Quem quiser caminhar com segurança deve sobretudo permanecer continuamente alerta em relação às semelhanças, pois é o mais escorregadio dos gêneros” (230e-231a). De fato, a preocupação em refutar a *doxosophia*, a vã opinião de sabedoria, faz confundir lobo e cão, sofística e maiêutica, sofista e Sócrates, sob a denominação comum de sofística, e, mais exatamente, de *genei gennaia sophistikê* (Diès traduz: “a autêntica e verdadeiramente nobre sofística”, 231b), onde o estranho desdobramento — “bem nascido pelo nascimento” —, é sem dúvida o índice do profundo parentesco sofístico-filosófico.

Não é muito difícil seguir este fio da confusão de identidade, e da própria indistinção, até o fim do diálogo. Assim nas dicotomias que recapitulam o que é a arte de produção a fim de marcar a cada momento o lugar da *mimésis* sofística, o sofista escapa constantemente à má ramificação da dicotomia, enquanto que a opinião corrente (que hoje atribuímos ao platonismo) exigiria que lá fosse colocado. O sofista não é um imitador “ingênuo”, que crê ter ciência daquilo de que tem somente opinião; contrariamente àquilo que a acusação de “presunção” e de “insolência” poderia deixar crer em qualquer outra parte, aqui ele é posto do lado do “imitador irônico”, como Sócrates justamente, que desconfia de si mesmo e teme ignorar aquilo que os outros imaginam que saiba (267e-268a). Mais uma vez, entre os imitadores irônicos, ele não está do lado do “orador popular”, ao passo que, na *República* por exemplo, estes oradores são designados como “os maiores sofistas”, capazes, tais como os acusadores de Sócrates, de atingir com atimia, multa ou morte aqueles que não se deixam persuadir (*Rep.*, 492). Mas, pergunta então o

Estrangeiro, “como chamaremos o outro? Sábio ou sofista?” E a resposta de Teeteto, maravilhosa em seu embaraço: “Verdadeiramente sábio, é impossível, visto que estabelecemos que ele não sabe. Mas, imitador do sábio, tomará evidentemente um nome que dele se aproxima um pouco, e já estou em vias de perceber que é dele que é preciso dizer em toda sua verdade: eis aquele que é completa e realmente sofista” (268c). A dúvida sobre a identidade persiste até o último instante, e não é dissipada senão por uma tese (“nós estabelecemos que ele não sabe”)⁽⁵⁾, no momento de sublinhar que se trata com “sofista” de aflorar o parônimo “sábio”: assim como com “filósofo”. Portanto, a própria existência do sofista, que por seus discursos pretende ensinar a agir e a falar, e o furor que põe o filósofo a distinguir-se dele, aí estão para testemunhar que a filosofia é, essencialmente, imitável.

Escolher sua vida

Aristóteles, retomando a tocha platônica, tematiza os critérios possíveis de distinção entre o filósofo e aqueles que a ele se assemelham. O texto mais esclarecedor é sem dúvida aquele da *Metafísica*, IV, 2, onde Aristóteles ensina a diferença entre filósofo, dialético e sofista. Seu objetivo é determinar o que é a ciência do ser enquanto ser, mostrar que não é outra senão a filosofia, e distingui-la das ciências parciais que, como a antiga física ou a matemática, poderiam pretender a tal título. A prova é tirada de uma comparação com as universalidades concorrentes: a filosofia tem por objeto o ente enquanto ente, e, neste sentido, tudo, visto que a dialética e a sofística que a imitam têm tudo por objeto.

“Há afecções próprias ao ente enquanto ente, e é justamente a respeito delas que cabe ao filósofo examinar o verdadeiro. Eis aqui um índice: os dialéticos e os sofistas deslizam sob a mesma forma que o filósofo; pois a sofística é uma sabedoria apenas aparente e os dialéticos fazem dialética acerca de tudo sem exceção; ora, o ente é comum a tudo, e eles fazem dialética acerca de tudo, manifestamente, porque é bem este o domínio da filosofia. Pois sofística e dialética giram em torno do mesmo gênero que a filosofia, mas esta difere da dialética pela orientação de seu poder, e da sofística pela escolha do

modo de vida; a dialética experimenta onde a filosofia conhece, a sofística parece mas não é (1004b1527).

Para Aristóteles é simplesmente um fato: a dialética e a sofística “vestem a mesma forma que a filosofia”, “deslizam sob ela” como os atores sob a máscara (*to auto...hupoduontai skêma*, 18 — são estes, lembremo-nos, os próprios termos do *Górgias*). Todas as três “giram em torno do mesmo gênero” (*peri...to auto gênos strephetai*, 22s.), e aí está o nervo da demonstração aristotélica. Mas cada uma das imitações difere diferentemente do modelo. A dialética dele difere pela “orientação de sua capacidade” (*tês...tôi tropôi tês dunameôs*, 24): ao invés de uma visada de conhecimento, ela tem uma visada crítica, peirástica, procurando precisamente diferenciar o aparente (o raciocínio aparente, ou que parte de premissas apenas aparentes) do que não o é. A sofística não se preocupa evidentemente com esta distinção enquanto tal, e sua diferença com a filosofia não é de ordem metodológica ou epistemológica, mas de ordem ética. Trata-se com efeito de “intenção”, de “escolha do modo de vida” (*tou biou têt proiairesei*, 24s.): não mais, como no *Górgias*, desejo do melhor contra desejo do mais agradável, mas antes de tudo desejo de saber, ou antes de tudo desejo do ganho. É por que ela é bem mais difícil de distinguir do exterior, não tendo outra realidade que a de ser “apenas aparente” (*phainomenê monon*, 19, *phainomenê, ousa d’ou*, 26)⁽⁶⁾. Dito de outro modo, é forçoso constatar que o critério ético da intenção não poderia em nenhum caso fazer que a ilusão deixasse de ser uma ilusão.

Um complexo amálgama de oradores, de dialéticos e de sofistas não cessam de se fazer tomar por filósofos. A ponto de que mesmo um filósofo, sem dúvida também contente de ser o universal modelo, tem dificuldade em reconhecer-se a si mesmo.

A eloquência inimitável

Acusações em espelho: da filosofia mascarada à filosofia ladra

Esta genealogia, certamente embrionária (seria preciso em particular dar crédito às torções isocráticas), basta entretanto para fornecer os materiais que permitem situar o primeiro tipo de resposta e de reviravolta efetuada por

Quintiliano. É a filosofia que imita a retórica, ou antes, visto que a retórica é inimitável, que lhe rouba seus objetos e seus meios; e é o orador que é bem-intencionado, não somente como homem, mas como romano.

No segundo plano desta primeira linha de defesa, reconhece-se a trama ciceroniana, evocada por Quintiliano (I, Prólogo, 13 e XII, 2, 5), do *De Inventione* (I, 3-4) e sobretudo do *De Oratore* (III, XV, 56 — XXXV, 143). Antes de Sócrates — reconstrói Cícero — filosofia e retórica, bem pensar e bem falar, arte de viver e arte de dizer, constituíam uma única sabedoria, sob o nome de “filosofia” (60). De Sócrates, o Sócrates do *Górgias*, data esta separação “absurda, inútil e condenável” (61) entre filosofia e retórica, que é antes de tudo uma separação do desprezo (“Os filósofos desprezaram a eloquência, os oradores a sabedoria”, 72) e do plágio (“e não houve mais entre eles o menor contato, salvo quando tiveram que se fazer empréstimos recíprocos”, *ibid.*). Hoje que o orador, tomado pelo *negotium*, foi inteiramente despojado pelo filósofo, é preciso que ele volte a delimitar seu território e se restabeleça no “reino de seus ancestrais” (126): “Que seja nosso todo este domínio de sabedoria prática e teórica (*prudential doctrine*) sobre o qual alguns, com muito ócio à sua disposição e tirando proveito de nossas ocupações, abateram-se como sobre uma terra abandonada e sem dono” (122, trad. Courbaud e Bornecque modificada). De modo que a palma cabe ao “orador douto”, que pode se escolher, como nos tempos anteriores a Sócrates, chamar “filósofo”. “Mas se separarmos, os filósofos serão inferiores, porque o orador perfeito possui toda a ciência deles, enquanto nos conhecimentos dos filósofos, não é evidente que a eloquência esteja contida: por mais que a desprezem, ela aparece necessariamente como a coroa de seus saberes” (143).

Tal é justamente a temática que explora Quintiliano: a filosofia é uma ladra e, insiste ele, o primeiro objeto deste roubo, é a moral (*cura morum*, I, A-P., 13s.). “Em nossa época, na maioria dos casos, o nome de filósofo serviu de biombo aos maiores vícios. Ninguém se esforçava com efeito para adquirir uma reputação de filósofo pela prática da virtude e dos estudos, mas para disfarçar os costumes mais corrompidos sob a máscara da severidade e a originalidade do comportamento” (I, A.-p., 15). Notar-se-á primeiramente que este diagnóstico, que incide sobre o conjunto dos filósofos contemporâneos,

não difere daquele que incidia, no nosso texto de referência, sobre os pseudo-filósofos, “austeros em público, debochados na vida privada”. Onde é preciso efetivamente concluir que a filosofia de hoje na sua totalidade, não apenas avança mascarada, mas não é certamente nada além de uma máscara, a máscara da corrupção. Quanto aos filósofos morais, aqueles que entre os antigos ensinaram e praticaram a honestidade (*et honesta praecipisse...et vixisse*, 14), é forçoso reconhecer que, sob o nome pretensioso de amigos da sabedoria, nunca passaram de ladrões, que “ocuparam” a melhor parte da arte oratória. “É preciso reclamá-la como nossa, não para nos apropriar de suas descobertas, mas para mostrar que eles sim se apropriaram das dos outros” (17; cf. II, 21, 13, e todo o desdobramento de XII, 2, 10-21).

Eis que passamos dos pretendentes platônicos aos proprietários romanos e, como para retornar ao mito da origem da retórica com seus processos sicilianos de expropriação, da rivalidade agonística às querelas de demarcação: a quem pertence o território da moral?

Da intenção do filósofo à do sábio romano

Se é propriedade do orador, obviamente é ele quem é, realmente, bem intencionado. Por isso nosso livro XII começa pela célebre retomada da definição de Catão: o orador é *vir bonus dicendi peritus*. Na grande tradição do *Fedro*, de Isócrates e de Cícero, Quintiliano retoma a univocidade contra a homonímia: “não se pode bem dizer sem ser bom” (II, 15, 34). Aqui ele o demonstra, portanto, em virtude do próprio princípio de não-contradição: “Não digo somente que para ser orador, é preciso ser homem de bem, mas que ninguém sequer será orador, se não for homem de bem”, muito simplesmente “porque um mesmo homem não pode ser ao mesmo tempo bom e mau” (XII, 1, 3-4). Mas esta bondade não põe em jogo simplesmente virtudes éticas e intelectuais, como a prudência e a inteligência, que liberdade de espírito, boa consciência e temperança favorecem, e que são por excelência as virtudes das quais se apropriaram os filósofos. Pois um *vir bonus* é, e deve ser, não um filósofo afastado dos deveres do cidadão, mas “algo como um sábio romano” (*Romanum quendam... sapientem*, XII, 2, 7), um “homem civil”, que se

compromete “não nas discussões fechadas, mas nas experiências e nas práticas dos negócios públicos”. Enfim, trata-se, com esta reivindicação do bem, não somente de ética, mas também de moral.

Como a temática do roubo vinha pôr termo à da imitação, desta vez é a cena da cidadania romana que vem excluir a intimidade da intenção pura, característica, para um romano em todo caso, da filosofia grega.

O homem bom mente melhor

Mas há algo mais perturbador ainda. Com efeito, esta demonstração, que se apóia sobre a univocidade de *bonus*, conduz Quintiliano a um notável paradoxo, eco longínquo das virtuosas mentiras da *República* e das *Leis*: é o homem de bem quem mente melhor.

Retomemos passo a passo. Quintiliano, refletindo sobre o sentido de *bonus* pergunta-se quem persuadirá melhor, o mau ou o bom. É o bom evidentemente, pois se ele persuade o juiz da verdade e da honestidade das coisas que avança, é também, muito simplesmente, porque “ele dirá (*et dicet*) mais frequentemente coisas verdadeiras e honestas” (XII, 1, 11). Sabe-se desde Aristóteles que o *ethos* do orador é um dos fatores da persuasão: um homem bom dirá coisas verdadeiras, e se são falsas, serão ainda verossimilmente verdadeiras; pois quando um homem bom, conduzido pelos deveres de seu cargo, expuser como verdadeiras coisas falsas, “nós o escutaremos tendo por ele mais confiança” (12). Consideremos o que diferencia retoricamente os bons dos maus: “Os maus, por causa de seu desprezo da opinião e de sua ignorância da retidão, às vezes esquecem até mesmo de dissimular: por isso, propõem sem moderação, afirmam sem pudor” (12), de modo que inversamente não lhes damos crédito quando dizem a verdade. Enfim, só se empresta aos ricos, e a *auctoritas*, mesmo aquela conferida pelo *ethos*, facilita a mentira. As aparentes contradições das análises de Quintiliano reenviam aqui simplesmente à relação da regra e da exceção. A regra é que o *bonus* diga coisas nas quais crê: é porque se crê nele (“convenceremos os outros tanto melhor quanto estivermos nós mesmos convencidos”, 29), e é porque se crê nele até mesmo quando mente. Inversamente, “o fingimento (*simulatio*), por mais precauções que se tomem,

trai-se a si mesmo, e por maior que seja sua facilidade de palavra, um orador acaba por tropeçar e engasgar quando as palavras estão em desacordo com seu pensamento. Ora, necessariamente, um mau homem fala outra coisa do que aquilo que pensa” (29-30). Que não dissimule o bastante, como há pouco, porque ignore as conveniências, ou que procure dissimular em demasia, e então não possa dissimular seu embaraço, o mau, portanto, sempre se fará apanhar.

Notemos os dois pressupostos, complementares, de uma tal análise: é preciso que “bom” e “mau” não sejam simples predicados acidentais, mas digam a natureza, a essência constante, do orador; é preciso também que esta natureza seja reconhecida, manifesta, evidente, para que os juízes não se enganem quanto a ela. Os juízes devem poder tomar por verdadeiro o falso dito por um homem bom, não devem poder tomar por bom um homem mau. Tal é no fundo a exploração completa da temática do *vir bonus dicendi peritus*: é por que ele é *bonus* por essência, portanto sempre bem-intencionado, que a habilidade de palavra lhe permite, se necessário, furtar-se à verdade. Toda a casuística esboçada ao fim do capítulo 1 (a *communis utilitas* pode exigir do *bonus* que ele defenda um culpado, diga uma mentira) se justifica por esta constante boa vontade, esta honesta intenção (*honestata voluntate*, últimas palavras do capítulo), que faz o *bonus*.

A retórica é o verdadeiro saber do falso

Esta reflexão sobre o caráter do orador se fecha por uma reflexão sobre o método retórico, sua “razão de ação”: um acusado inocente se assemelha com tanta frequência a um culpado que é preciso saber defender um culpado para se lograr inocentar um inocente, pois “o que é verossímil e o que é verdadeiro se confirmam e se refutam do mesmo modo” (45). Assim, o caráter do orador reenvia à natureza da retórica. Podem-se precisar as coisas da seguinte maneira: se a bondade do orador é a única garantia da eficácia da mentira, é também porque a natureza da retórica, o fato de que seja uma arte, lhe permite ser o verdadeiro saber do falso. As análises do livro XII têm assim por firmadas as do livro II⁽⁷⁾. Trata-se, no capítulo II, 17, de responder àqueles que pretendem que a retórica não seja uma arte, segundo a problemática colocada no face a

face do *Górgias* e do *Fedro*, e que avançam por meio do argumento, desta vez adotando o vocabulário dos estóicos, de que “ela dá seu assentimento a opiniões falsas”. A resposta de Quintiliano é de uma irretorquível clareza: “Estou disposto a admitir que a retórica às vezes apresenta o falso em lugar do verdadeiro, mas não concederei por isso que ela também se funde sobre o falso, pois há uma grande diferença entre ter uma opinião para si e fazer de modo a inspirá-la aos outros” (II, 17, 19). Dois exemplos de astúcias na ação (Aníbal faz crer que seu exército partiu, Teopompo escapa fazendo-se passar por sua mulher), mostram, pela diferença entre o ator e o espectador que sempre vê apenas aquilo que lhe mostram, a possibilidade de uma diferença análoga entre o orador e o ouvinte que geralmente ouve apenas aquilo que lhe dizem, ou o saber do falso e seu uso: “(Teopompo) não tinha uma falsa idéia de sua identidade, mas transmitiu-a aos guardas. Do mesmo modo o orador, quando emprega o falso ao invés do verdadeiro, sabe que é falso e dele se serve ao invés do verdadeiro; portanto, ele próprio não tem uma opinião falsa, mas engana o outro” (20).

Cravemos o prego. O homem bom mente melhor: uma tal proposição que o ouvido filosófico entenderá muito naturalmente como sofisticada, não é entretanto senão a consequência direta da posição ocupada, não certamente pela retórica, mas pela filosofia, no *Fedro*. Se o homem de bem mente melhor, é porque é o orador (Sócrates pensava: o filósofo) que entende melhor de imitação. Sob Quintiliano, é bem Sócrates que se ouve, afirmando que “aquele que se propõe enganar, sem iludir-se a si mesmo com este engano, deve saber exatamente a que ater-se quanto àquilo em que se assemelham as realidades em questão e quanto àquilo em que diferem” (*Fedro*, 262a, trad. Brisson), e que “em toda parte é aquele que conhece melhor as verdades que sabe descobrir melhor as semelhanças” (273d). Mas com Quintiliano, um tal saber não faz a retórica recair no regaço da filosofia. Desta vez com estrondo, o movimento pendular produz, não uma simples troca de lugares, mesmo com radicalização da paisagem, mas um daqueles transtornos que são sempre efeitos de verdade: é porque se define como Sócrates no *Fedro* que o orador cumula todas as esperanças de Górgias.

A efetividade da retórica

Para concluir a questão, Quintiliano considera bom tomar ainda um último modelo, que não é mais o da ação, Aníbal ou Teopompo, na sua estrutura de astúcia, mas o da obra de arte, na sua estrutura de ilusão. “E o pintor, quando pelo poder de sua arte consegue nos fazer crer que certos objetos estão em relevo e outros em recuo, não deixa ele próprio de saber que estão no mesmo plano” (II, 17, 21). Entretanto, trata-se ainda, de uma certa maneira, da ação do mestre de obras, da distância reflexiva que é aquela de todo “autor”, ao mesmo tempo ator e fator. Esta concorrência entre os dois paradigmas da *praxis* e da *poiesis*, esta insistência sobre a *praxis* do artista, é capaz de anunciar o argumento do segundo tipo, verdadeiramente irretorquível, e próprio a tornar a eloquência, à diferença da filosofia, *de facto* inimitável.

Trata-se sempre de responder àqueles que pensam que a retórica não seja uma arte. Eles pretendem agora que a retórica não tenha “fim”, ou, se o tiver, que não consiga atingi-lo. A resposta de Quintiliano é de duplo disparo: “aquele que fala tende, certamente, à vitória, mas quando bem falou, ainda que batido, realizou o que está implicado em sua arte (*id, quod arte continetur, efficit*)” (II, 17, 23). A retórica tem portanto um fim em dois sentidos bem distintos. É evidente (*quidem*), e o tema corre ao longo da *Instituição Oratória*, que o orador visa “persuadir”: como, desde Górgias e o *Górgias*, o piloto quer alcançar o porto e o médico curar seus doentes, o orador quer ganhar seus processos. Neste sentido, a finalidade está evidentemente “no resultado”, “no efeito” (*in eventu, 23; in effectum, 25*). Mas num outro sentido, que vem a calhar para substituir o primeiro em caso de malogro, o orador visa a “bem dizer”: quando o navio é posto à deriva pela tempestade, o doente morre, o acusado é condenado, o fim pode ser ainda e sempre cumprido. Basta que o piloto tenha mantido o leme na direção certa, que o médico tenha agido segundo as regras da arte, que o orador tenha falado bem. Pois o fim não reside então na eficácia sobre o real, no efeito sobre o ouvinte, mas pura e simplesmente na efetividade para o autor, no próprio “ato” (*in acto posita, non in effectum, 25*). Eis por que a retórica sempre tem necessariamente a felicidade de atingir seu fim: se por definição o orador é *vir bonus dicendi peritus*, então *semper bene dicet* (23).

Esta resposta tem como deixar o adversário sem voz. A retórica ganha em todas as frentes. A filosofia, imitável e imitada, suspeitava-a de má intenção. Ela desloca o problema e replica de um lado pela evidência do efeito, de outro lado pela consciência do ato.

Evidência do efeito: o resultado do processo, a persuasão, o prazer do ouvinte, eis aqui tantos fatos que, à diferença da intenção, boa ou má, não deixam objetivamente lugar algum à dúvida quanto à sua realidade. Pois ainda que para produzir o efeito, o orador tenha mentido, resta que o efeito, quanto a ele, é verdadeiramente produzido. É aqui que é preciso citar Jacqueline Lichtenstein: "O efeito de prazer (eu acrescentaria: e, muito certamente, a persuasão), como signo da eloquência, significa sempre aquilo em que ele faz crer, isto é, a eloquência. Mas os signos do saber filosófico não são suficientes para provar a existência daquilo que procuram nos persuadir. Se é impossível arremedar uma eloquência que se julga sempre pela sua eficácia, é totalmente impossível simular a filosofia. Como escreverá Quintiliano: 'A filosofia com efeito admite simulações, não a eloquência'" (Lichtenstein 3, p. 95).

Mas o prazer, retoma o filósofo, é ele próprio suspeito, os processos também se perdem, e a persuasão muito simplesmente pode não ter lugar. A que a retórica replica pela consciência do ato: "pois cada qual saberá se fala bem" (*nam se quisque bene dicere intelliget*, 26). E falar de ato, aqui, é justamente não permanecer na intenção. Sem dúvida cada qual é juiz de seu ato, como cada qual é capaz de saber se é ou não bem-intencionado. Mas as intenções podem ser, por definição, impedidas, desviadas, permanecer em estado de virtualidade ou de potência. O ato ao contrário, como diria Aristóteles, *energei*: já é sempre um passar ao ato, enfim, ele é. Quando o orador "age", seu discurso, pronunciado e ouvido, qualquer que seja o resultado, é por si só virtude. Como mostra aqui mesmo com exatidão Carlo Natali, é a sabedoria estoica, de punhos fechados, toda e sempre em ato, que, reelaborando o modelo da filosofia prática aristotélica, dá a Quintiliano com o que concorrer vitoriosamente contra a filosofia platônica, e sua imagem de retórica, sua má imagem da retórica. A retórica acumula assim a finalidade externa da *poiesis* e da *tekhnê*, e a finalidade interna da *praxis*, a heteronomia e a

autonomia, a eficácia e a efetividade, ambas concernentes, aos olhos de todos e no foro de cada qual, à evidência.

Se o ato do orador se basta a si mesmo, é sem dúvida porque o orador de que se trata é ele próprio acabado: orador perfeito, no horizonte quase-transcendental das retóricas, entre outros, de Cícero e de Quintiliano. Mas compreende-se aqui que no fundo, comparado ao filósofo, todo orador é perfeito. O próprio nome de “filo-sofia” é ao mesmo tempo o cúmulo da pretensão, e uma confissão de impotência: os ladrões que, após a clivagem socrática, se apropriaram da moral, “arrogaram-se um nome muito pretensioso (*insolentissimum*), pois, sozinhos, se faziam chamar ‘amigos da sabedoria’, um título que jamais ousaram reivindicar os mais eminentes chefes ou os homens políticos mais ilustres na conduta dos maiores negócios públicos e na administração geral do Estado: eles preferiam, com efeito, tomar excelentes medidas a promê-las” (I, A.-p., 14). A filosofia, que sempre busca ou, em todo caso, finge buscar, jamais está de posse de si mesma, e é aliás por que, como demonstra o *Sofista*, ela é tão fácil de imitar. A retórica ao contrário, inimitavelmente em ato, seria, não filosofia, mas sabedoria.⁽⁸⁾

Abstract: Having claimed that one can simulate philosophy, but not eloquence, Quintiliano destroyed Plato's question of imitation (what is to be imitated is good, and what can't be imitated is yet better) and justified his claim judging the orator not by his intention, but by his act.

Keywords: philosophy, eloquence, imitation, intention, effect.

Notas

(1) *As reflexões que se seguem me foram sugeridas pela leitura do livro, tão inteligível e inteligente, de Jacqueline Lichtenstein, La couleur éloquente (Paris, Flammarion, 1989), e em particular do capítulo La rhétorique et la philosophie en guerre (Lichtenstein 3).*

(2) *“O que não se aprende prontamente não se aprende de modo algum” (Cícero, De Oratore, III, 189, 123)*

(3) *...de moribus excolendis studioque juris praecipimus. Adoto aqui a tradução de Henri Bornecque (Garnier-Flammarion, 1984), e não a de Jean Cousin (Les Belles Lettres, 1980), que propõe: “se aconselho fazer um estudo profundo dos costumes e estudar o direito”. Na Instituição Oratória, Quintiliano utiliza evidentemente mores em toda a amplitude de seu sentido, desde os “costumes” do orador, seu ethos por exemplo no Prólogo (18, ou 22, que anuncia nosso livro XII, em particular os capítulos 1 e 2), até os “costumes” da República (aqui mesmo, III, 1), e pode-se dizer que esta variação que vai da ética ao direito consuetudinário caracteriza o pensamento romano. Se prefiro para nossa passagem a interpretação ética à interpretação jurídica, é que só ela me parece própria a anunciar que o orador deve evitar ser confundido, não somente com um jurista (studioque juris), mas também com um filósofo (de moribus excolendis), criatura que se reconhece, ver-se-á, por suas pretensões morais. Em outros lugares, as traduções que proponho são com mais frequência as de Cousin, modificadas.*

(4) *Escolho deixar de lado a análise da “adulação” no Górgias, ainda que aí se trate de máscara e de intenção, porque então não é a filosofia, mas a política que se simula. Retórica e sofística são bem eidôla que “deslizam sob” a justiça e a legislação, como sob uma máscara (hupodusa, hupedu) para simulá-las (prospoietai), enquanto que elas próprias visam não “o melhor” (tou beltistou), mas o “mais agradável” (tôi hedistôi), mas justiça e legislação são “partes de um mesmo todo”, a saber a “política” (463b-464e), não a filosofia. Para uma análise destas passagens, e de sua relação com o Fedro, permito-me enviar a meu artigo Bonnes et mauvaises rhétoriques de Platon a Perelman (Cassin 1).*

(5) *Esta “tese” reenvia à distinção que precede entre doxomimética e mimética douda. Que se trate de uma tese, corrobora-o a dificuldade intrínseca da*

doxomimética, sublinhada pelo Estrangeiro: como imitar aquilo que não se conhece? (cf. doxazontes de pê, "tendo-se feito, não sei como, uma opinião", tradução Diès, 267c).

(6) *A expressão se repete como se vê nas Refutações Sofísticas, I, 165a 21-23: "A sofística é uma sabedoria que parece, mas não é, e o sofista retira dinheiro de uma sabedoria que parece mas não é" (cf. II, 171b 27-29). Sobre a diferença entre a dunamis da dialética e a proairesis da sofística, na sua comum relação com a retórica, cf. Retorica, I, I, 1355b 15-21. Sobre este texto difícil, e, mais geralmente, sobre a relação entre sofística, dialética, filosofia, portanto também retórica e política em Aristóteles, permito-me reenviar a meu artigo Logos et politique. Politique, rhétorique et sophistique chez Aristote (Cassin 2).*

(7) *É o que testemunha à sua maneira apenas o plano do livro II, que se move entre a definição do orador como bonus e a da retórica como ars (II, 15, I e II, 17, I, por exemplo).*

(8) *Assinalemos o parentesco desta problemática com a de Filostrato, no início de suas Vidas dos Sofistas. Também para Filostrato, o estilo filosófico acentua enfaticamente a busca, ao contrário dos sofistas que ousam dizer que sabem ("[A antiga sofística] disserta sobre o que buscam aqueles que filosofam, mas enquanto que estes últimos preparam armadilhas com suas questões, fazem progredir passo por passo em pontos menores de suas buscas, e afirmam que não conhecem ainda, o sofista antigo fala como se soubesse", I, 480ss.). É aliás por que ele conclui, invertendo absolutamente o enunciado aristotélico de Gamma, que os melhores filósofos, que não são sofistas mas se assemelham a eles, merecem ser chamados sofistas (484).*

Bibliografia

1. Cassin, B. *Bonnes et mauvaises rhétoriques de Platon à Perelman*. In: Meyer, M./ Lempereur, A. *Figures et conflits réthoriques*. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1990.
2. Cassin, B. *Logos et politique. Politique, rhétorique et sophistique chez Aristote*. A ser publicado nos *Études sur la Politique d'Aristote*, sob a direção de Pierre Aubenque (Paris, P.U.F.).
3. Lichtenstein, J. *La couleur éloquente*. Paris, Flammarion, 1989.