



BREVES CONSIDERAÇÕES A UMA POSSÍVEL “REPÚBLICA DOS PRAZERES” DE VALLA

ANA LETÍCIA ADAMI¹

RESUMO: O pensamento político que se desenvolve no início do renascimento italiano deve muito de sua investigação ao legado das obras de Cícero. É através do *De Officiis*, sobretudo, que a moral estoica adquire grande popularidade e penetração entre os autores da Renascença. Nessa obra, encontramos considerações sobre o horizonte moral para a ação do sujeito moral, sobredeterminado pela definição do *télos* da ação moral, ainda que posto no registro do modo de vida particular do agente. Nesse sentido, seu arrazoado é menos especulativo, e mais relacionado aos usos da vida ordinária para formação indireta do sujeito político. Como desdobramento dessas orientações, entrará em curso uma querela sobre dois diferentes modos de vida ou costumes mais convenientes à vida cívica: o de origem estoica e epicurista. No Renascimento, a questão acerca da “finalidade dos bens”, o sumo bem, volta a ser alvo de acirradas disputas especulativas. Como defensor do modo de vida epicurista e, consecutivamente, do sumo bem do prazer, encontraremos a obra de Lorenzo Valla, *De Voluptate* (1431), da qual extrairei algumas de suas considerações sobre os bens para fundamento do que podemos chamar de sua “república dos prazeres”.

PALAVRAS-CHAVE: República; Prazeres; Educação; Estética; Epicurismo.

ABSTRACT: The political thinking that developed at the beginning of the Italian Renaissance owes much of its investigation to the legacy of Cicero's Works. It is through *De Officiis*, above all, that Stoic morality acquired great popularity and penetration among Renaissance authors. In this work, we find considerations about the moral horizon for the action of the moral subject, overdetermined by the definition of the *telos* of moral action, even though registered in the agent's private way of life. In this sense, his reasoning is less speculative, and more related to the uses of ordinary life to forming, indirectly, the political subject. As a result of these guidelines, a dispute will start on two different ways of life or customs more convenient to civic life: that of stoic and epicurean origin. In the Renaissance, the question of the “ends of goods”, the highest good, is again the subject of heated speculative disputes. As a defender of the Epicurean way of life and, consecutively, of the supreme good of pleasure, we will find the work of Lorenzo Valla, *De Voluptate* (1431), from which I will extract some of his considerations on goods for the foundation of what we can call his “republic of pleasures”.

KEYWORDS: Republic; Pleasures; Education; Aesthetic; Epicureanism.

O pensamento estoico que refloresceu no Renascimento, na península itálica, teve na figura de Lorenzo Valla (1407-1457), humanista e professor de retórica, um perturbador

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: analeticiaadami@gmail.com.

antagonista. Aluno de reconhecidos apreciadores da escola estoica, como o chanceler florentino Leonardo Bruni, Valla foi responsável por apresentar uma ideia original não apenas na crítica ao estoicismo, como também na refutação humanista ao ensino escolástico, como podemos ler nas suas *Disputas Dialéticas* (1440). Mas foi graças aos ataques contra os estoicos, inscritos no seu diálogo *Do Prazer* (1431), que sua fama se alargaria, acompanhada de alcunhas ruidosas, como a de polemista impiedoso por “reprovar autoridades sem exceção” (VALLA, 2013, p. 75), ou a de vil defensor do hedonismo pagão em detrimento da moral e dos bons costumes da “nossa comunidade cristã” (VALLA, *proem.*, 2010, p. 60; GREENBLAT, 2012, p. 126-128). Entre essas e outras injúrias, o seu nome e sua obra seriam listados no *Índice de Livros Proibidos* de 1559 e sua liberdade ameaçada por intervenção de um processo inquisitorial, em 1443 (MANCINI, 1891, p. 79-81).

Mas qual a causa por trás de tantas insídias? A origem de tantas desavenças advém de uma apologia a Epicuro e sua escola, à qual Valla tece engenhoso elogio no diálogo *Do Prazer*. Neste também podemos ler uma defesa comovente da Natureza por sua disposição como mãe e amiga; uma tentativa, talvez, primeva, no Renascimento, de uma educação estética do homem; uma defesa dos direitos das prostitutas e uma ode ao vinho por seus inigualáveis serviços no desenvolvimento da alta cultura cívica; e, finalmente, uma reflexão intuitiva sobre a ordem dos prazeres para a constituição da cidade – para citar alguns dos temas mais peculiares e controversos que nele encontramos.

A defesa epicurista que a obra contém não deve ser compreendida, contudo, apenas pelo viés de seu caráter polemista e inócuo. Mas, antes, ele é fruto de um exame e avaliação substanciados entre duas posturas muito distintas perante a vida, que apresentam cada qual distintas noções acerca do homem e de sua alma, do seu espaço de convivência, sua cidade, sua religião e tudo aquilo que diz respeito à sua formação. Em suma, trata-se de noções que contribuem para delinear um dado caráter do sujeito moral e político. O epicurismo, visto desta perspectiva, pode ser entendido quase como a expressão de um “humanismo valliano”, celebrado como fonte da verdadeira filosofia (por oposição à sua “filosofia-irmã”, o estoicismo) e das artes de viver, mais próxima da santa religião cristã – evidentemente, o cristianismo e, nesse sentido, a Sagrada Escritura, é a grande referência à qual todas as artes da vida devem se submeter.

Estoicos e epicuristas

O diálogo *Do Prazer* ilustra uma conversa entre doutos de diferentes áreas dos *studia humanitatis* e das Artes Liberais, tais como: o direito, a retórica, a medicina e a filosofia moral.

O encontro, realizado sob um pórtico no Monte Giordano, em Roma², é protagonizado por duas eminentes figuras, as quais se propõem a debater um assunto da máxima dignidade e importância: sobre a natureza do bem (VALLA, L.I, I, 3, 2010, p. 64).

O primeiro a se pronunciar é abertamente um estoico. Seu caráter é ilustrado pela figura do famoso chanceler de Florença, Leonardo Bruni, estudioso do grego e da filosofia moral antiga, o qual encontrou nos escritos de Aristóteles, Sêneca e Cícero as fontes de sua doutrina. Bruni, herdeiro direto na chancelaria de Salutati, foi responsável, além do devotamento à causa política, pela elaboração de uma nova tradução da *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles, em resposta aos apelos não só dos amantes da antiguidade clássica, mas também à necessidade de afirmação do *ethos* de um novo homem público.

Um homem que figurasse um caráter conatural, por linhagem e por história, à matriz política romana, apto à condução dos mais nobres negócios que a virtude humana pode assumir; em suma, o ideal do *genus negotii nobilissimum* (PONS, 1999, p. 420).

Não é, portanto, sem propósito que a figura do estoico no diálogo, representado por Leonardo Bruni, retira da *Ética* (já mencionada) de Aristóteles a referência ao modelo de exposição das virtudes, as quais são compreendidas como um ponto-médio entre dois vícios correlatos. Reproduzo a seguir uma passagem do texto de Valla que ilustra, pela voz de Bruni, a doutrina da virtude segundo o estagirita: “A fortaleza tem por antítese a covardia e a temeridade; a prudência, a malícia e a estupidez; a cortesia, a vulgaridade e a rusticidade, e assim sucessivamente com todas as outras qualidades das quais Aristóteles tratou com o máximo zelo” (VALLA, L.I, IV, 3, 2010, p.70)³. Cada virtude é posta como o meio termo entre dois vícios, de forma que para cada virtude encontramos dois vícios opostos e correspondentes. Decorre, portanto, como observa Valla, que o número de vícios, por natureza, é sempre maior que o de virtudes.

É a esta conclusão que o estoico no diálogo pretendia nos conduzir, pois que daqui deriva uma circunstância bastante desvantajosa na perspectiva da condição humana. Para o homem que deseja percorrer o caminho da moralidade, como preceituavam os estoicos, um grande desafio lhe é imposto por natureza, pois que, sendo maiores os números de vícios que os de virtudes, igualmente maiores são suas chances de tomar uma trilha em direção aos vícios.

² Há quatro versões distintas da obra de Valla legadas pela tradição. Entre elas, duas apresentam alterações mais significativas, como mudanças no estilo, na escolha das personagens e no local onde se passa o diálogo. Para as passagens citadas aqui, referimo-nos à 1ª versão do diálogo. A numeração segue a proposta da editora Maristella Lorch (1977). Para mais sobre as versões do texto, ver a “Introdução” ao diálogo *De Voluptate* (LORCH, 1977, p. 17-18).

³ “Fortitudo contrarias habet ignaviam et temeritatem, prudentia maliciam atque stulticiam, comitas scurrilitatem rusticitatemque et deinceps reliqua que Aristoteles diligentissime...”.

Desse mal, lamenta-se o estoico no diálogo: “Quão dispendiosa é esta tarefa? Quanta prudência, diligência e vigília temos de empregar contra este inimigo duplo, que nos ataca pelos dois flancos, pela frente e pelas costas?” (VALLA, L.I, IV, 5, 2010, p.70)⁴.

O estoico dá continuidade à conversa com uma acusação contra a Natureza em geral (a *Physis*), deflagrando a injustiça com que ela insiste em nos castigar, deixando-nos à mercê de tão poderoso exército de vícios. Desprovidos por natureza de defesas contra esses numerosos inimigos, somos facilmente arrastados para a estrada dos vícios. Ao mesmo tempo, com que impiedade a Natureza nos moldou, tendo-nos dotado de uma alma que se inclina, na maioria das vezes, por amor desses mesmos vícios. “Quem duvidará”, o estoico se pergunta, “de que a Natureza tenha agido muito injustamente conosco ao atuar não como uma mãe mas como uma madrasta (*noverca*), impondo-nos leis mais cruéis que as de Licurgo?” (VALLA, L.I, IV, 7, 2010, p. 71)⁵. Como ser feliz diante de espetáculo tão miserável é a pergunta que o embaixador florentino – seguindo a filosofia estoica na busca pela *eudaimonia* (felicidade) – coloca-se a si e aos seus colegas-ouvintes no diálogo.

É em assistência de tal dilema que a figura do estoico desponta dentre as diferentes escolas filosóficas como a de um sábio de envergadura heroica. Diante de tão dispendiosa tarefa, o estoico não ousa permanecer em repouso. Mas emprega todo o seu engenho e arte contra tais inimigos. Assim, este homem, na figura do chanceler florentino, investido de quanta abundância e solenidade os *studia humanitatis* (sobretudo os estudos da retórica) puderam lhe conferir, emprega sua indústria para resolução, ou, talvez, consolação, das maiores aflições humanas. Sem desmerecer o conhecimento e o exemplo dos antigos – gregos e latinos – e sem abdicar de sua fé, notadamente cristã, embrenha-se, em nome da razão, sua porção mais divina, na especulação filosófica. Assim, temos, entre os estudos de Bruni, a tradução e o comentário das *Éticas* de Aristóteles e a discussão sobre o sumo bem no seu diálogo *Isagoge à Moral Filosofia* (1424-1426).

A figura do homem estoico no diálogo de Valla aparece como alegoria do homem de ofício público, dedicado aos afazeres que interessam ao bem comum (em referência, como já dito, ao *genus negotii nobilissimum*). Sua imagem e seus dizeres remontam aos antigos mestres do estoicismo romano, como Cícero, Catão e Sêneca, amplamente citados no diálogo *Do Prazer* pelo debatedor do partido estoico. A exemplo de Sêneca, que procurou esculpir o caráter do

⁴ “Et quanti negotii erit, quanta adhibenda prudentia, vigilantia, industria contra duplicem hostem ab utroque incurrentem latere, immo a fronte atque a tergo?”

⁵ “Quare quis addubitet male nobiscum egisse naturam, non ut matrem sed, si licet dicere, ut novercam, que duriores nobis quam Lycurgus”.

imperador Nero conforme aos ditames da virtude, do justo e do honesto, a fim de salvaguardar o governo da mais grandiosa cidade já vista, Roma, aumentar o seu poderio, garantir a paz e sua longevidade; assim também era o desejo do chanceler italiano, Bruni, de moldar o seu caráter e aprimorar o seu engenho para grandeza da cidade de Florença. O estoicismo é como uma túnica púrpura que veste muito bem ao magistrado que faz do seu dever civil uma arte, para gerir os negócios públicos, mover paixões e convencer multidões.

Como assinala Sérgio Cardoso (2021), na sua relevante reflexão sobre o legado das obras de Cícero⁶ na história do pensamento político republicano, é evidente a presença do autor na produção dos humanistas do Renascimento, sobretudo da obra *Dos Deveres (De Officiis)*. Através deste, a filosofia estoica, pensada a partir do registro de uma investigação sobre a moralidade ordinária, isto é, a partir do homem comum, alcança uma dimensão política – aponta Sérgio. É inegável que essa entrada no estoicismo através do *De Officiis*, projetado para formulação do paradigma de homem político ideal, é mimetizada (e, subitamente, ironizada) na figura do chanceler florentino de Valla.

É digno de nota a originalidade da resposta de Valla entre seus colegas humanistas no tratamento dado à figura do estoico. A moralidade com a qual Cícero (re)vestia o perfil de seu homem político ideal, o manto púrpura, finamente tecido pela moral estoica, é bruscamente despido por Valla, sem o menor pudor, dos ombros de seu chanceler. Se os preceitos do decoro, como descritos no *De Officiis*, ordenam que a aparência externa, os gestos, a vestimenta, o comportamento, o estilo de vida e de oratória reflitam o interior do sujeito moral, Valla, pela atitude (in)decorosa do seu personagem epicurista, coloca em xeque quais regras ou preceitos morais devem servir de fundamento aos usos da vida ordinária desse sujeito. Está em curso uma querela entre dois modos de vida ou costumes (*mores*) convenientes à imagem do homem público por excelência para condução da vida cívica: o modo de vida estoico ou epicurista.

Assim, é por meio de irônicas gargalhadas que o interlocutor epicurista no diálogo de Valla, representado pelo poeta panormitano Antonio Beccadelli, zomba não apenas do discurso solene do colega estoico, mas também (e ainda mais) das lágrimas que o acompanharam, como prova de sua excessiva gravidade. Beccadelli acusa a “doutrina da virtude” (outro modo como é conhecido o estoicismo) de ser uma grande falácia e menospreza a sua retórica frívola ou inútil, ineficaz até mesmo na defesa de sua própria causa: a da virtude como o fim supremo dos bens, que orienta toda ação moral. Ao invés disso, o efeito do discurso de Bruni parece ter

⁶ Texto ainda no prelo, previsto para publicação em 2021. O original foi gentilmente cedido por Sérgio Cardoso para confecção deste artigo.

conseguido senão o de defender a causa contrária, ou seja, a causa do prazer e do partido de Epicuro. Assim diz Beccadelli, repleto de ironias:

No fim, o que mais fizeste senão assumir a própria defesa do prazer? Ó estoico coerente, gostarias que aos homens fosse permitido abandonarem-se impunemente ao prazer! (VALLA, DV, L.I, VIII, 2, 2010, p. 77).

Itaque quid aliud fecisti nisi voluptatis patrocinium suscepisti? O constantem stoicum ! Velles licere hominibus impune diffluere voluptatibus!

O esperto epicurista reverte as palavras do orador estoico contra ele mesmo, fazendo-nos notar que ele não passa de mais um amante do prazer (ainda que enrustido). As acusações que o estoico havia levantado contra a Natureza revelam o seu desejo (oculto) de poder entregar-se “impunemente” aos prazeres, os quais ele identificava como a fonte dos vícios. O que é isto senão um argumento que depõe contra o seu partido, o da virtude? Mas ao invés de se colocar contra a Natureza, o epicurista propõe que a obedeçamos. Mais adiante, Beccadelli se pergunta: se somos feitos, por natureza, com uma tal inclinação aos prazeres, por que lutar contra eles como se fossem nossos inimigos? Transcrevo a passagem a seguir:

Oh, eterna estúpida doutrina estoica! Se nos é vedado não-dormir e não-acordar, também nos é vedado não sentir dor ou alegria. Querendo nos libertar de toda angústia, esta doutrina segue uma direção correta, mesmo que isso seja impossível... (VALLA, L.II, II, 2, 2010, p. 134).

O semper stultam stoicam disciplinam! Si possumus nec dormire nec vigilare, possumus etiam nec dolere nec letari. Quod nos carere vult omni angore, recte illa quidem, licet fieri non possit...

O caminho moralista da virtude, como proposto pelos estoicos, é completamente descartado pelo epicurista no diálogo (é uma “doutrina estúpida”, ele diz) e substituído pelo caminho estético, aquele que obedece à natureza. Como ele diz, “nos é vedado (por natureza, devemos entender) não-dormir e não-acordar”, como também “não sentir dor ou alegria”. A alternativa proposta pelo epicurista de Valla é uma alternativa estética ao caminho estoico da pura moralidade – de uma moral que faz da própria moralidade o seu *télos* (uma moral tautológica). A fim de tentar tornar mais claro a proposição valliana, permito-me retomar aqui uma afirmação de Schiller, na *Educação Estética do Homem*, onde ele nos diz: “Em sua criação física a natureza aponta-nos o caminho a ser percorrido na criação moral” (SCHILLER, 2002, p. 43). De modo semelhante, para Beccadelli, é a própria *physis* (que o estoico condenava) que

faz cumprir, por ordem da criação, o germe do caminho moral. E nesta gênese, o prazer é partícipe.

Para seguir a ordem dos argumentos apresentados pelo colega estoico, Beccadelli começa por rebater uma proposição que ele admite ser “um assunto de grande controvérsia” (VALLA, L.I, XIII, 10, 2010, p. 89)⁷: acerca do conteúdo do verdadeiro bem (*vero bono*) – questão que iniciara todo o debate. “Tu [Bruni] dizes que a virtude deve ser perseguida; eu digo que é o prazer. Dois princípios opostos por definição e que não apresentam nenhuma conexão” (VALLA, L.I, XIV, 1, 2010, p. 90)⁸. Novamente, temos que o caminho estético, desenhado pela busca do *prazer*, é a opção perseguida pelo epicurista, em alternativa ao caminho moralista do estoico, determinado pela busca da *virtude*. Esses dois princípios, o do prazer e o da virtude, não apresentam, segundo ele, a “menor conexão”. A afirmação do epicurista é vigorosa e propõe uma separação radical. Podemos dizer, portanto, que há dois grupos distintos: o daqueles que perseguem a virtude como sumo bem, e o daqueles que perseguem o prazer, e entre ambos, na perspectiva da personagem epicurista, não encontraremos a menor conexão⁹.

Na concepção epicurista do autor quatrocentista o *bem* é definido como aquilo que gera prazer – ou, pelo raciocínio inverso, todos os bens geram prazer e por isso é que os chamamos *bens* (VALLA, L.I, XVII, 1, 2010, p. 94). Os bens podem ser então de dois tipos: “retos” ou “prazerosos” (*rectum et voluptuosum*, VALLA, L.I, XIV, 1, 2010, p. 91). Os bens que dizemos retos (ou honestos) são aqueles que dizem respeito à alma; e aqueles que dizemos prazerosos (ou agradáveis) dizem respeito ao corpo, quer dizer, são relativos aos sentidos corporais e referem-se aos bens que podemos *tocar* ou *sentir*. Em resumo: “devemos afirmar que ou este ou aquele [o reto ou o prazeroso] é o fim do bem [o sumo bem], não ambos juntos” (VALLA, L.I, XIV, 2, 2010, p. 91)¹⁰. A distinção entre os tipos de bens como sendo da alma ou do corpo é cabal para a determinação do sumo bem. Ou toma-se o caminho proposto pelos estoicos, o de colocar o sumo bem no que é reto (referente à alma), ou o caminho epicurista, o de identificar o sumo bem com o prazer (que se refere tanto à alma quanto ao corpo, como se verá).

⁷ “Que autem sint dicenda bona inter te et me magna controversia est.”

⁸ “(...) virtutem tu quidem, Cato, capessendam dicis, ego voluptatem, que duo sua sponte patent adversa fronte consistere nullumque inter eorum fines vinculum esse (...)”.

⁹ Como acredito, a radicalidade de tal separação, quando contraposta com a fala final de Niccolò Niccoli no diálogo, pode ser matizada. Isto nos conduziria a uma sutil distinção entre a posição do autor e a de sua personagem, Antonio Beccadelli. Contudo, tendo em vista que tal posicionamento não está de todo verificado, permaneço com a hipótese da total separação. Por outro lado, esta hipótese nos revela a rivalidade dicotômica, na época, das disputas especulativas sobre a determinação do sumo bem.

¹⁰ “(...) aut hanc aut illam finem boni consequi, nequaquam ambas.”

Um dos saltos da ética dos prazeres de Valla, e que o distancia em muito da concepção estoica adotada pelos escolásticos cristãos, é dado pela noção de que as próprias *virtutes* estejam alocadas como parte daquilo que dizemos ser agradável ou não- agradável, e que, portanto, também dizem respeito aos “bens do corpo”, e não exclusivamente à alma. Seu referencial é estabelecido a partir dos efeitos benéficos que produz aos sentidos e que contribuem, nas exatas palavras do poeta-epicurista, “para a conquista de prazer. Esta era a noção de Epicuro, e eu a aprovo”, ele diz (VALLA, L.I, XIV, 2, 2010, p. 91)¹¹. A originalidade da noção epicurista no diálogo é assim contrastada com a tradicional visão estoica acerca dos “bens do corpo”:

Os estoicos, aqueles homens solenes, pretendem que esses dois últimos [i.e., os bens do corpo e da fortuna] não contenham nada em si de bom, quase como se fossem males (...) eles não podem negar que essas coisas foram criadas pela Natureza e deixadas ao arbítrio dos homens (...)” (VALLA, L.I, XVI, 1, 2010, p. 92).

Quorum duo postrema nihil sobrii homines stoici in se boni habere volunt, quasi vera mala sint. (...) nequeant negari a natura esse composita et ad arbitrium hominum concessa (...).

A “república dos prazeres” e os bens

Vários são os bens criados pela Natureza (melhor descritos como “bens das coisas externas ao corpo e à alma”) e que geram prazer na alma e no corpo – “as duas partes que nos constituem”. “De outro modo”, ele afirma, “essas partes, por si, nada seriam” (VALLA, L.I, XVII, 1, 2010, p. 94)¹². Vejamos, assim, separadamente, quais são esses bens que dão forma e matéria à composição da vida cívica epicurista, à qual chamamos de “república dos prazeres”.

Começamos pelos bens que são, segundo Beccadelli, os de menor número: os bens que afetam a alma. São eles: “a honra, a nobreza, as relações matrimoniais e o poder, arranjos para regozijo de quem os possui” – ainda que possam, em muitas circunstâncias, também afetar o corpo (VALLA, L.I, XVII, 1, 2010, p. 95)¹³. Sendo o corpo e a alma as duas partes constituintes de nossa criação, os bens que afetam cada uma dessas partes não produzem um prazer exclusivo ora a uma ora à outra, separadamente. Mas um bem que move a alma pode

¹¹ “(...) nisi ea ratione ut virtutes non sint partes honestatis sed comparande voluptati asserviant, quod sane Epicuro placet et mihi approbatur.”

¹² “Que dixi externarum rerum ea iccirco bona appellantur quod animo et corpori ex quibus duobus constamus voluptatem parant. Nam aliter per se nihil prosunt.”

¹³ “Similis ratio est de ceteris rebus externis ut nobilitate, affinitate, honore, potentia, que ad iocunditatem habentium comparata sunt.”

afetar também o corpo, assim como um bem que afeta o corpo produz comoção na alma (CÍCERO, *De Fin*, II, 4, 13).

Há ainda um quinto bem da alma, considerado o mais relevante à ética epicurista: a amizade. A amizade é o elo que une os homens entre si e os impele a viver em companhia. É ela que fundamenta o espaço político e, por isso, tem grande peso na justificação sobre a melhor forma de governo, na visão de um humanista do *Quattrocento*. “A amizade e a igualdade entre os homens”, afirma o epicurista, “trazem a benevolência e a paz” (VALLA, L.II, VIII, 8, 2010, p. 145)¹⁴.

É amplamente sabido o lugar de destaque que a amizade ocupava entre os amigos do “Jardim” de Epicuro (nome que deu origem à escola), nos séculos IV-III a.C. O mesmo, porém, não pode ser afirmado sobre o epicurismo valliano. Quando se trata de distinguir quais bens adquirem maior importância na conformação de uma verdadeira cultura cívica, observamos, pela leitura de Valla, que os bens do corpo se destacam sobre os bens da alma (lembrando que este último engloba a amizade). São os bens do corpo que garantem aquilo que é essencial ao corpo político: a sua saúde e longevidade.

Vejamos então quais são os bens do corpo. Beccadelli os classifica em três tipos, apresentados em ordem de importância: 1) a saúde; 2) a beleza; 3) a força e, por último, “todo o resto” (*et reliqua*, VALLA, L.I, XVIII, 1, 2010, p. 95). Sobre o primeiro, a saúde, pouco basta para ser dito, uma vez que “ninguém jamais foi tão fora de razão a ponto de ser contra a saúde” (VALLA, L.I, XVIII, 1, 2010, p. 95)¹⁵.

Já em relação àquele que ocupa a segunda posição entre os bens, a beleza, “muito mais pode ser dito” (VALLA, L.I, XIX, 1, 2010, p. 95). A beleza é elemento essencial à vida em comum e à manutenção da paz numa república. Prova disso é que “os belos não se dirigem às guerras, mas as guerras são travadas para a obtenção de coisas belas” – como no caso da guerra movida contra Tróia para o resgate de Helena (VALLA, L.I, XIX, 2, 2010, p. 95)¹⁶. Além disso, de certo modo, a beleza engloba em si os outros dois bens principais, a saúde e a força, posto que “ninguém é belo se não for saudável” (VALLA, L.I, XIX, 3, 2010, p. 96). Igualmente, os atos heroicos são realizados por homens fortes em nome de coisas belas. Para concluir, “se a saúde do corpo, a força, a resistência e a vivacidade não devem ser reprovados, por que haveria

¹⁴ “Communitas autem et paritas inter homines parens est benivolentiae et pacis.”

¹⁵ “Nemo unquam sic a sensu remotus hominis fuit qui contra sanitatem senserit.”

¹⁶ “Formosi non fere pugnant illi quidem, sed tamen, quod magis est, pro pulchris rebus in bello decernitur.”

de ser a beleza, se sentimos profundamente em nossos sentidos a tendência para amá-la?” (VALLA, L.I, XIX, 4, 2010, p. 96)¹⁷.

Sem nunca abrir mão do estilo faceto e galhofeiro, o orador epicurista sempre encontra um modo humorado de expressar os seus argumentos. Ainda sobre a beleza e sua função fundamental, ele diz: “Se todos os homens e mulheres fossem feiosos como o teu casal vizinho, Rufo e Catena, gastos pelas doenças e pela idade, eu fugiria para o deserto e evitaria a visão de homens como se fossem cobras” (VALLA, L.I, XX, 3, 2010, p. 100)¹⁸. Por outras palavras, sem algum grau de beleza, não há como viver junto, não há comunidade (*communitas*) possível. Não se formariam cidades, nem teríamos uma vida cívica. Os homens perambulariam pelos desertos. Na visão do epicurista, a beleza é um elemento amoroso, princípio unificador dos homens, impulso passivo da persuasão, não violento e encantador por si.

Por isso, a deusa da beleza, Vênus, é também associada, na cultura humanística, à disciplina da Retórica, a faculdade cívica por excelência. A elegância das letras é responsável pelo refinamento da técnica do discurso de modo a ocultar o esforço da persuasão e obter um efeito de encantamento o menos mediado possível, quase tão instantâneo à percepção de quem ouve um discurso, quanto a de quem vê a beleza esculpida na face de homens e de mulheres. “Realmente”, acrescenta o poeta, “o que é mais doce, delectável e amável do que um rosto bonito?” (VALLA, L.I, XX, 1, 2010, p. 98)¹⁹.

Para encerrar, um quarto tipo pode ser listado entre os bens do corpo. A esses, Valla se refere com a fórmula abrangente *reliqua* (os restantes)²⁰. Esse grupo, juntamente à beleza, adquire grande importância na constituição de uma verdadeira cultura cívica. Eles se referem aos bens “feitos pelas mãos humanas”, isto é, as artes, como “as pinturas, as esculturas, as obras magníficas e os jogos públicos” (VALLA, L.I, XXI, 1, 2010, p. 100)²¹. Novamente, penso ser oportuno retomar aqui uma citação de Schiller em que o filósofo expressa uma crença semelhante à do humanista em relação às belas-artes e à política:

Toda melhoria política deve partir do enobrecimento do caráter – mas como o caráter pode enobrecer-se sob influência de uma constituição bárbara? Para esse fim seria

¹⁷ “Nam si sanitas, si robur, si firmitas, si velocitas corporis non respuenda est, cur forma respuatur, cuius benivolentiam adeo infixam in sensibus nostris esse cognoscimus?”

¹⁸ “(...) si omnes viri et femine deformes essent, quales sunt Rufius et Catina coniuges vicini tui, etate niorboque confecti, in solitudinem fugerem et conspectum hominum quasi serpentum devitarem.”

¹⁹ “Nam quid suavius, quid delectabilius, quid amabilius venusta facie?”

²⁰ Quanto ao terceiro tipo, o bem da força, me abstive de formular um parágrafo específico sobre ela, uma vez que um dos seus aspectos essenciais foram já apresentados quando falamos da saúde e da beleza presentes nos atos heroicos.

²¹ “De his autem que manibus hominum fiunt, quid commemorem marmorata picturataque decora, opera magnifica ludosque publicos?”

preciso encontrar um instrumento que o Estado não fornece, e abrir fontes que se conservem limpas e puras apesar de toda a corrupção política (...). Este instrumento são as belas-artes; estas fontes nascem em seus modelos imortais. (SCHILLER, 2002, p. 47).

Para o filósofo, só a educação pelas artes pode livrar o caráter de deformar-se sob os efeitos de uma “constituição bárbara”. Não podendo a política, em tal estado de corrupção, fornecer os instrumentos de sua própria (trans)formação, o filósofo acredita que esses devam ser buscados nas “fontes puras” das belas-artes. Ora, para Valla, tais fontes derivam dos bens do prazer, fornecidos na criação e conservados como dádivas em nossa natureza. O refinamento das sensibilidades (i.e., dos sentidos) é resultado da educação pelas artes, uma das formas de manifestação dos bens do prazer. Daí ser possível o emprego dos termos “República dos Prazeres”, em alternativa à famosa expressão “República das Letras”, para nos referir à vida política na noção valliana.

Dos bens do corpo e as artes

Voltando ao diálogo *Do Prazer*, o humanista procede com a divisão dos bens conforme aos órgãos dos sentidos que os recebem. Igualmente, as artes serão apresentadas em conformidade a cada um dos cinco sentidos corporais: visão, olfato, tato, audição e paladar. Falemos brevemente a respeito de cada um deles.

Ao sentido da audição corresponde “o discurso em si, através do qual unicamente nos distinguimos dos outros animais” (VALLA, L.I, XXII, 1, 2010, p. 100)²². Como já dito, a retórica, associada à deusa Vênus, é a faculdade cívica por excelência, pois que age no sentido daquilo que unifica os homens numa *polis*: o amor e a beleza. Trata-se de uma forma política que tem como núcleo a amizade, resultado do amor e dos laços de união. É por essa mesma razão que Valla, como professor de Retórica, colocava esta arte acima de todas as outras, para além, até mesmo, das exigências das causas civis.

Passando agora ao paladar e ao olfato, Beccadelli nos fala sobre o nosso prazer de comer e de beber. Do primeiro, ele toma como exemplo os banquetes, nos quais, como acontece em relação às belezas femininas, “hesitarás em escolher qual gostas mais” (VALLA, L.I, XXIII, 1, 2010, p. 102)²³. Como nos acontece com a visão das faces, não saberemos qual prato é mais aprazível ao paladar, tamanha a variedade apresentada pela natureza. Quanto às maneiras que

²² “(...) hoc est de sermone, consideremus, quo fere uno bestias antecellimus”.

²³ “(...) in quibus idem cernitur quod dixi de facie mulierum, ut dubites quem cui preponas”.

cultivamos à mesa, marcas notórias do refinamento do espírito e da civilidade, essas também se sofisticam graças à nossa busca pelo prazer de comer e de beber. Elas se contrastam diretamente aos hábitos daqueles homens “primitivos”, de um tempo anterior à vida cívica, cujos recursos, escassos, não lhes permitiam o acesso a condições de conforto e bem-estar, muito menos a uma variedade de sabores – embora possamos observar, lembra Beccadelli, que os estoicos sejam reticentes até hoje em adotar esse novo estilo de vida (o epicurista não se furta à oportunidade de sempre atacar os seus adversários estoicos).

Recorda ainda Beccadelli que os lacedemônios, dado o seu excessivo amor pela guerra e sua repulsa a formas mais apuradas de civilidade, costumavam cultivar a frugalidade à mesa e, por tal comportamento, são motivo de chacota pelo epicurista. Reconhecidos como devotos filhos de Marte, renegaram a deusa Vênus e trocaram as armas da Retórica pelas da violência. Resultado disso, lamenta o epicurista, foi o banimento, quase por completo, da arte oratória daquela cidade.

Para finalizar, nenhum bem é mais adequado ao caráter cívico do que aquele produzido pelo prazer de beber vinhos. A este, o epicurista louva com uma ode à altura:

Ó vinho, pai da alegria! Ó mestre dos prazeres, companheiro das horas felizes e consolo nas adversidades! Tu és sempre o chefe dos banquetes; líder e guia das núpcias; árbitro da paz, concórdia e amizade; pai do mais doce sono; tu, da força nos corpos fatigados, como diz teu amigo Homero, és restaurador; da ansiedade e das preocupações, libertador. Finalmente, tu nos transformas de fracotes em fortes, de covardes em audazes, de mudos em eloquentes. Assim nós te saudamos, ó seguro e constante prazer de todas as idades e de todos os sexos! (VALLA, L.I, XXIV, 4, 2010, p. 105).

O parens leticie vinum! O gaudiorum magister, felicitatis temporis comes, adversi solatium! Tu preses semper es convivorum, tu dux ac rector nuptiarum; tu pacis, concordie, amicitie arbiter, tu dulcissimi somni pater, tu virium in defessis corporibus, ut cultor tuus Homerus ait, reparatio, tu solitudinis curarumque laxatio. Tu denique reddis nos de imbellibus fortes, de timidis audaces, de infantibus eloquentes. Salvete ergo omnis etatis, omnis sexus certe assidueque deliciae.

Enquanto o prazer de comer tem o mal de, se não corretamente moderado, nos empanturrar, causar certa aversão e dificuldades de digestão, o prazer de beber vinho, ao contrário,

não importa quanto bebas, quando bebas, ou quantas vezes bebas, o processo será sempre inofensivo e agradável em todas as idades, e mais ainda aos mais velhos. O que mais dizer? Enquanto vemos que quase todas as coisas pioram com a velhice, estes sagrados presentes de Baco se refinam a cada dia. (VALLA, L.I, XXIV, 4-5, 2010, p. 106).

nihil interest quantum sumas, quando sumas, quotiens sumas idque sine noxa, ut dicitur, semper et cum voluptate cum ceterarum etatum tum maxime senum. [5] Quid queris? Cum cetera fere videamus deteriora effici vetustate, hec tamen sancta Bacchi munera quotidie magis fiunt elegantia.

O vinho ocupa ainda um proeminente lugar entre os bens civis. Prova disso, é a extensa lista de “quantos homens grandiosos, na paz ou na guerra, na vida privada ou na pública, foram celebrados até as gerações seguintes pelo mérito de bons bebedores” (VALLA, L.I, XXIV, 6, 2010, p. 106)²⁴. Alexandre, o macedônio; Agesilau, famoso rei de Esparta; ou mesmo Sólon, o arguto legislador ateniense, de quem Valla dizia ser “o verdadeiro fundador das leis e dos costumes” (*legum ac morum conditor*) – de fato, ele acredita que o bom regime é o governo das leis e da civilidade – são alguns dos nomes, entre os gregos, que ele nos recorda (VALLA, L.I, XXIV, 6, 2010, p. 106). Entre os latinos, ele nos recorda Catão, o Censor, famoso por sua eloquência, e de quem Horácio dizia que excitava “o seu vigor com vinho” (HORÁCIO, *Odes*, III, 21, 11-12).

Estes dois últimos, Sólon e Catão, destacam-se entre os demais por sua habilidade oratória, que lhes confere a mais adequada virtude na condução das causas da república. É forçoso recordar que o seu *ethos*, “o de bons bebedores”, joga à contrapelo daquela imagem de homem grave e virtuoso que (re)vestia o imaginário estoico. As habilidades e virtudes discursivas que Valla exalta, para emprego nas causas públicas e nas poéticas, se fortalecem e se engrandecem quando libadas com vinho; ora o vinho excita o vigor grandiloquente dos oradores, ora nos entenece, como sob o encantamento da voz suave dos poetas.

Considerações finais

A cultura cívica que floresceu no período do Renascimento italiano encontrou nos autores da antiguidade greco-romana sua fonte nutriz, produtora de termos, conceitos, problemáticas e ideias tão inventivas quanto apazíveis, envolvidas em meio a textos e discursos cada vez mais sofisticados e refinados. Entre essas fontes, como vimos, destacamos a obra *Dos Deveres* de Cícero, através da qual a filosofia estoica adquiriu grande popularidade e penetração entre os autores da Renascença. Entre suas contribuições – seguindo a orientação de Sérgio Cardoso –, destacamos o seu papel na dimensão moral e política, pelo estabelecimento de uma “moralidade prática”, “preceptiva” – diz Cardoso –, dirigida ao sujeito moral no nível

²⁴ “Longum quidem esset recensere quot summi viri et domi et militie, et in ocio et in negocio fuerunt nobilitati usque ad posteros laude bene bibendi...”.

“ordinário”, isto é, direcionado a suas práticas privadas, suas relações, seus hábitos, gestos, vestimentas, estilo de discurso e virtudes, para formação de um *ethos* de acordo com os valores e modo de vida republicanos. Ele visa, portanto, ainda que indiretamente, mais uma vez, o agente político ideal.

Como vimos, esse perfil político ideal é materializado no diálogo *Do Prazer* de Valla na figura de Leonardo Bruni, o chanceler da cidade de Florença e o tradutor das *Éticas* de Aristóteles. Bruni é representado como um excelente orador, dotado de um estilo grave e solene, responsável pela entrega de um discurso contra a Natureza, rebaixada à posição de *noverca* (“madrasta”) – em lugar de “mãe”. A acusação busca, outrossim – além de servir de pretexto para introduzir a questão que será alvo mais tarde da disputa, a do sumo bem –, produzir um efeito retórico na composição de um *ethos* com base numa moralidade estoica. Trata-se de um perfil, como dito, de envergadura heroica, sublime, capaz de alçar-se acima das condições rasteiras dos homens ordinários para superação daquilo que a nenhum outro homem é concedido: o combate a um número incontável de vícios. Imbuído de tal dignidade e grandeza de caráter, a este homem, e a nenhum outro, é conferida a tarefa de condução dos negócios da república.

O perfil do sujeito moral estoico descrito por Valla, mimetizado na figura de Bruni, é derivado de uma querela, corrente naquele tempo, entre dois modos de vida ou *mores* convenientes à vida cívica: o modo de vida estoico e o epicurista. Como desdobramento da discussão apresentada no *De Officiis*, posta no nível dos usos ordinários da vida social e econômica, ressurgirá no Renascimento a questão acerca do fim dos bens – tópico clássico usualmente empregado pelos estoicos em ataque contra os epicuristas (haja vista as obras de Cícero, *De finibus* e *Disputas Tusculanas*). Desse modo, a causa do sumo bem do prazer é retomada por Valla em socorro do modo de vida epicurista, em detrimento do estoico.

Sem perder de vista um modo “de falar” mais próximo do vulgo, em tom mais coloquial, por vezes irônico e próximo do deboche, o antagonista dos estoicos no diálogo, o poeta Antonio Beccadelli, é representado como um orador perspicaz, a quem nenhuma fraqueza do discurso do oponente é deixada de lado. Além de esperto em retórica, ele ilustra um verdadeiro amante dos prazeres: da arte oratória às boas maneiras, das belas artes ao prazer de comer e de beber, da beleza dos discursos à beleza estampada na face de homens e mulheres, do prazer da amizade ao prazer de compartilhar de um bom vinho; em suma, trata-se de perfil de orador digno do que nomeamos aqui de uma “república dos prazeres”.

Os bens que dão corpo e forma à composição de um tal modo de vida cidadina são extraídos da fonte da filosofia de Epicuro. Seguindo sua concepção de “bem” – extraída provavelmente de Diógenes Laércio e de Cícero –, entendido como aquilo que gera prazer na alma e no corpo, Beccadelli apresenta suas considerações gerais acerca dos bens do prazer, os “prazeres”. Esses são distribuídos conforme aqueles que afetam a alma e/ou o corpo, sem nunca, no entanto, supor que tal efeito seja resultado de uma afetação exclusiva; quer dizer, incidindo ora sobre o corpo, ora sobre a alma. Como dissemos, a concepção ambivalente acerca dos bens é um aspecto singular da moral de Epicuro. Ela é alvo de ataques dos estoicos, para quem os prazeres do corpo são vícios que corrompem a alma.

Para o epicurista de Valla, ao contrário, os bens do corpo, que compreendem a saúde, a beleza, a força e todas as artes, são elementos essenciais para uma educação moral virtuosa e cidadã. Como vimos, tal educação deve obedecer aos ditames da “mãe Natureza”, que concebeu os homens inclinados, desde o germe da criação, a perseguir os prazeres e a evitar a dor. Este é um caminho que se vale de uma educação estética, isto é, pelas artes, vislumbrada pelo poeta epicurista para formar o melhor cidadão da melhor “república dos prazeres”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRUNI, L. *An Isagogue to Moral Philosophy. For Galeotto Ricasoli. (Isagogicon Moralis Philosophiae)*. In: GRIFFITHS, G., HANKINS J., THOMPSON, D. (Orgs). *The Humanism of Leonardo Bruni: Selected Texts*. Binghamton: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, 1987. p. 257-258.

CARDOSO, S. *Legados Ciceronianos*. São Paulo, no prelo (previsão 2021).

CÍCERO. *De Finibus Bonorum Malorum*. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

CÍCERO. *De Officiis. I Doveri*. Trad. A. R. Barrile. Intro. e notas E. Narducci. Milano: BUR, 2007.

CÍCERO. *Dos Deveres (De Officiis)*. Trad. Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CÍCERO. *Tusculan Disputations*. Trad. J. E. King. Cambridge: LOEB, Harvard University Press, 1945.

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

HORÁCIO. *Odes and Epodes*. Trad. Niall Rudd. Cambridge: LOEB, Harvard University Press, 2004.

LORCH, M. de P. Introdução. In: VALLA, L. *De Voluptate (On Pleasure)*. trad. A. K. Hieatt e M. Lorch, Norwalk: Abaris Book, 1977.

MANCINI, G. *Vita di Lorenzo Valla*. Firenze: Sansoni, 1891.

PONS, A. LA RHÉTORIQUE DES MANIÈRES AU XVI SIÈCLE EN ITALIE. IN: FUMAROLI, M. (ORG.). *HISTOIRE DE LA RHÉTORIQUE DANS L'EUROPE MODERNE: 1450-1950*. PARIS: PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, 1999.

SCHILLER, F. *A Educação Estética do Homem: numa série de cartas*. Intr. E notas M. Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

VALLA, L. *Correspondence*. Ed. e trad. Brendan Cook. *The I Tati Renaissance Library*. Cambridge, London: Harvard University Press, 2013.

VALLA, L. *De Voluptate (On Pleasure)*. Trad. A. K. Heatt e M. de P. Lorch. Norwalk: Abaris Book, 1977.

VALLA, L. *Do Prazer (De Voluptate)*. In: ADAMI, Ana Letícia. *O De Voluptate de Lorenzo Valla: tradução e notas, 2010. Dissertação (Mestrado em História), FFLCH, USP, São Paulo, 2010.*